

F.M. AROCENA, *Teología litúrgica. Una introducción*, Palabra, Madrid 2017, pp. 317.

EN este libro nos encontramos con una explicación teológica de la liturgia, profunda y sencilla a la vez, óptima para un manual. El autor divide su obra en tres partes: *el misterio; la celebración; la vida*; a los que sigue una extensa sección de apéndices sobre temas que el autor prefiere no explicar en los capítulos precedentes para no romper el hilo del discurso, y concluye con un útil glosario de términos, seguido de diversos índices y de la bibliografía. En relación con el resto de sus obras sobre liturgia nos parece sin duda la más conseguida, la más madura.

En el primer capítulo, «Hacia una comprensión “teológica” de la liturgia», se introduce al lector en la moderna noción de *Historia de la salvación*, a la luz del magisterio del Concilio Vaticano II. El capítulo segundo, basado en las explicaciones del primer capítulo, aborda la noción del misterio del culto cristiano pasando por el *misterio de Dios* y por el *misterio de Cristo*, basándose en la *doctrina de los misterios* de Odo Casel y en *Mediator Dei* de Pío XII. El autor expone de un modo cercano y sencillo el recorrido misterioso, desde el misterio más profundo de Dios, en el seno íntimo de la Trinidad, pasando por el *mystêrion* de Cristo y llegando a los *mysteria* o *sacramenta* de la Iglesia. Termina el capítulo con la sección *liturgia y sacerdocio de Cristo* en la que se explica –quizá demasiado brevemente– la relación entre esos dos conceptos a la luz de *Mediator Dei* y de *Sacrosanctum Concilium*. Con el segundo capítulo se cierra la primera parte de este libro.

La segunda parte, *La celebración*, arranca con el capítulo 3: *La celebración litúrgica*, con el que el teólogo donostiarra quiere responder a la pregunta ¿qué es celebrar? Y lo hará explicando sucesivamente los siguientes conceptos, que dan título a su vez a las diferentes secciones: 1. *La actio litúrgica*; 2. *Estructura y sujeto de la celebración*; 3. *El Ars celebrandi*.

La primera sección arranca con la siguiente afirmación: «la acción de celebrar está subordinada a lo que se celebra» (p. 64); y es que la conciencia de estar celebrando verdaderamente el misterio de Cristo trae como fruto un modo acorde de «celebrar», que Arocena define como «entrar en comunión con los misterios de Cristo por mediación de los símbolos cristianos, que velan –a la vez que desvelan– el misterio».

La segunda sección comienza exponiendo los elementos de la celebración: *anámnesis, epiclesis y doxología*. La anámnesis la pone en relación con el concepto de *memorial* y con el *hoy litúrgico*. El concepto de epiclesis, que define como

«*implorar la presencia divina santificadora en las acciones sagradas de la Iglesia*» (p. 75), lo explica bellamente a partir del análisis de las anáforas romanas y de la plegaria de consagración del santo Crisma. Por último, define la doxología como «homenaje de alabanza, adoración y acción de gracias a Dios» (pp. 80-81).

Arocena termina la sección explicando el concepto de asamblea litúrgica. Primero sobre su sujeto, y después sintetizando de manera admirable el origen de este término, su historia, su recuperación en el siglo XX y la importancia que se le ha de dar actualmente teniendo en cuenta el cuerpo sacerdotal jerarquizado y cómo ha de ser la participación de los fieles: consciente, activa y fructuosa.

La tercera y última sección de este capítulo trata del *Ars celebrandi*. Introduce su explicación con una comparación magnífica, la interpretación musical de una partitura; y a continuación define el arte de celebrar como «arte que consiste en la *maestría* de gestionar la tensión entre *expresividad e invisibilidad* del evento puesta al servicio de la celebración» (p. 90). A la vez, este *ars* no puede no contener y mostrar la belleza del culto, «para manifestar sensiblemente, de una manera auténtica y fiel, la verdad última de cuanto en ella acontece: la presencia de la gloria de Dios sacramentalmente dada en comunión a los hombres» (p. 94).

Para terminar este tercer capítulo, el autor, de un modo muy didáctico, expone algunos corolarios que se desprenden de lo hasta ahora explicado: *sin liturgia, el cristianismo sería ideología* (afirmación del Cardenal Lustiger cuya cita se echa en falta); *las celebraciones no agotan la liturgia; hay una distancia semántica entre celebración y ceremonia; la liturgia es primeramente para celebrarla, no para explicarla*.

El capítulo cuarto, *La sacramentalidad de la liturgia*, arranca con una primera sección dedicada a ilustrar *El lenguaje simbólico de la liturgia*. Primero explica «¿por qué el símbolo?» Y se responde: «el símbolo muestra su capacidad de unir lo sensible y lo ultrasensible sin diluir la diferencia, capaz –por eso mismo– de dar significado a lo que vivimos» (p. 103). Después, tras una breve explicación de qué es un símbolo, en clave antropológica, Arocena pasa a explicar los símbolos cristianos, que son «puente que une lo humano y lo divino, sin confundirlos, en el acontecer sacramental» (p. 105).

La segunda sección, titulada *Per ritus et preces*, comienza explicando un poco más profundamente qué es el rito, para pasar a ilustrar tres elementos rituales: el gesto, la palabra y el canto, y aprovecha para relacionarlos entre sí y para hablar de otros elementos relacionados como el silencio, el canto gregoriano, la causalidad de los gestos sacramentales *ex opere operato* y *ex opere operantis*, etc.

El capítulo cierra con una última sección sobre *La índole escatológica de la liturgia* en la que explica cómo «el culto terrestre es el mismo que realiza el *Kyrios* en el Cielo: un mismo culto que está también presente en la tierra de un modo sacramental» (p. 130).

«El memorial del misterio de Cristo» es el título que abre el capítulo 5. La primera sección trata sobre *Zikkārôn y anámnesis en la Biblia*. En el Antiguo testamento, *zikkārôn* significa «una actualización del pasado que no se queda simplemente en pasado, sino que se hace eficazmente presente» (p. 139), especialmente presente en el memorial de la Pascua judía y después en el memorial de la Eucaristía cristiana. En la segunda sección Arocena analiza algunas expresiones litúrgicas del memorial, y lo hace con maestría partiendo de algunas anáforas eucarísticas.

El capítulo 6 trata sobre *La Palabra de Dios en la Liturgia* y se compone de dos secciones: 1. *La celebración litúrgica de la Palabra de Dios* y 2. *La Palabra de Dios en el marco celebrativo*. La primera sección arranca considerando la importancia de la Palabra de Dios en el pueblo de Israel. A continuación, señala la relación de necesaria reciprocidad entre Biblia y liturgia y de ahí que sea «fácil explicar el porqué de la proclamación de la Escritura en la celebración de los ritos cristianos» (p. 167). De aquí, pasa a las consideraciones rituales de la proclamación de la Palabra, primero en el Pueblo judío y después en las primeras comunidades cristianas. Junto a este carácter ritual, se han recogido a lo largo de la historia de la Iglesia expresiones que afirman lo que ya afirmaban los judíos sobre la Palabra de Dios, que «en esta liturgia de la Palabra está presente su divino *Proclamador*» (p. 170), afirmación que procede de Padres de la Iglesia y muchos otros escritores santos, y ha sido recogida también en *Sacrosanctum Concilium*. Arocena termina la sección con algunas consideraciones acerca de los signos de veneración hacia la Palabra, sobre la acción del Espíritu Santo y de Cristo en la celebración de la Palabra y sobre la *novedad* del acontecimiento generado por la Palabra.

En la segunda sección, *La Palabra de Dios en el marco celebrativo*, se analizan algunos aspectos esenciales de la Liturgia de la Palabra de Dios: *El Evangelio es el vértice de las lecturas; el ensamblaje de las lecturas; la afinidad de los libros inspirados con el año litúrgico; la importancia de cada salmo responsorial; la homilía; la Oración universal; el lector; el Evangeliario; el ambón, etc.* y, sobre todo, que el «factor más importante de la actualización de la Palabra en la liturgia viene dado sobre todo por el sacramento mismo y, de modo culminante, por la Eucaristía, hacia el que se orienta toda la celebración de la Palabra» (p. 186).

La tercera parte, *La vida*, comienza con el capítulo 7, titulado *Liturgia y vida*, que está dividido en dos secciones: 1. *La trilogía "Misterio-celebración-vida"*; 2. *La proyección "Celebración - vida"*; 3. *Culto espiritual y celebración litúrgica*.

La primera de ellas la sintetiza de modo acertado con el conocido triplete –basado en el axioma latino ya citado anteriormente– *Lex credendi, lex orandi, lex vivendi*.

La segunda sección sobre «la vida» después de «la celebración» se puede resumir con las siguientes palabras del mismo autor: «La liturgia no es un paréntesis en la vida del cristiano, un momento aislado que se reserva para unas

ceremonias, mientras el mundo y la historia discurren por otros senderos. El *más allá de la celebración* consiste en testimoniar la fecundidad de la Pascua de Cristo, una realidad que el magisterio eclesial sintetiza con estas palabras: *traducir en la vida el misterio pascual*, es decir, hacer realidad en la propia vida el misterio de Cristo celebrado en la liturgia» (p. 210).

La tercera sección, *Culto espiritual y celebración litúrgica*, como acertadamente señala y explica Félix María Arocena, tienen como marco ineludible la *logiké latreia* de las palabras de San Pablo en la Carta a los Romanos, que todos los bautizados están llamados a hacer realidad en sus vidas, ofreciéndose como sacrificios espirituales.

El octavo y último capítulo, «continuación y complemento del anterior» (p. 225), se titula «En el horizonte de la teología espiritual». La primera sección, *Teología de los tres altares* ilustra tres altares distintos: el altar del cielo, el altar del santuario, el altar del corazón. «El creyente, al inmolar los *sacrificios espirituales* en el altar de su corazón, realiza la acción propia de quien ha sido constituido sacerdote de su propia existencia por el bautismo. Su vida entera asume esta intrínseca valencia cultural» (p. 228). A su vez, esos sacrificios en el altar del corazón están estrechamente unidos al altar del santuario, pues son realizados a imitación de la «oblación sacrificial de Cristo al Padre en el Espíritu» (p. 229). Estos sacrificios «son llevados hasta el altar del Cielo por manos de los Ángeles y presentados como ofrenda de suave fragancia al Padre (p. 230).

La segunda sección, *Hacia una caracterización de la vida litúrgica* trata de perfilar «algunos trazos que perfilan el *estilo sacramental* de la existencia cristiana» (p. 232). El autor enumera diez y los explica brevemente:

1. La estima por la gratuidad del don de Dios, que nos ha amado primero.
2. La conciencia de tener acceso libre y confiado al Padre por medio de Jesucristo.
3. La gratuidad por el don de ser hechos partícipes de la vida trinitaria en la celebración de la liturgia.
4. El reconocimiento de la liturgia como escenario privilegiado de la acción del Espíritu Santo.
5. La asunción del carácter central y culminante del misterio pascual de Cristo.
6. El aprecio por la misteriosa contemporaneidad entre los acontecimientos redentores del Triduo pascual y el *hoy litúrgico* de la asamblea.
7. La experiencia de las celebraciones sacramentales como puntos de inserción en el misterio de Cristo.
8. El ejercicio de la lectura tipológica del Antiguo Testamento en tensión hacia su acabado cumplimiento en Cristo.
9. La comprensión de la propia biografía como *microhistoria de la salvación* en el contexto de la *gran historia de la salvación*.

10. La coerenza che proviene de entender la propia vida como lugar donde vivir el misterio celebrado.

De los apéndices solo queda constatar su legitimidad, en cuanto que son temas muy variados que supondrían digresiones demasiado extensas para ser insertadas en los capítulos precedentes. Se explican aspectos interesantes como *Los términos liturgia y celebración* (Apéndice 1); El caminar histórico de la celebración litúrgica (Ap. 2); La presencia de Cristo en la Palabra (Ap. 3) y Los libros litúrgicos del rito romano (Ap. 4).

En suma, este libro de Arocena, concebido como manual de introducción a la Liturgia, se presenta como una obra apta para un estudiante de Teología litúrgica y también para todo teólogo y liturgista que quiera disfrutar de una síntesis lograda acerca de qué es la Teología litúrgica. Ayudará a aprender cómo la Teología y la Liturgia se relacionan, cómo se hablan, cómo se miran, cómo beben y se nutren una de la otra.

J. FERNÁNDEZ VICENTE

M. BORGHESI, *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano 2018, pp. 217.

IL recente volume di Massimo Borghesi, ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Perugia, accompagna il lettore lungo le linee portanti del pensiero di Romano Guardini a cinquant'anni dalla scomparsa del filosofo e teologo italo-tedesco.

Borghesi riesce a condensare in poche pagine, in maniera convincente e suggestiva, un'organica rilettura dell'opera di Guardini alla luce della recente pubblicazione degli scritti inediti, in corso di pubblicazione con Morcelliana. Tra questi scritti sono degni di nota, ad esempio, le lezioni berlinesi degli anni '30 sull'antropologia cristiana, l'epistolario con l'amico Josef Weiger, la traduzione delle due tesi bonaventuriane, gli scritti di filosofia della religione, di etica e di politica.

All'interno di questo *corpus*, le lettere di Guardini all'amico Josef Weiger (*Lettere a Josef Weiger: 1908-1962*, Morcelliana, Brescia 2010) meritano una menzione particolare: si tratta di un ricco epistolario curato da H.-B. Gerl-Falkovitz che abbraccia il periodo 1908-1962, ovvero da quando Guardini era un giovane ventitreenne fino a sei anni prima della morte. L'epistolario a Weiger, sottolinea Borghesi, dischiude al lettore l'accesso al cuore dell'*opposizione polare*, svelandone il profondo radicamento nella biografia di Guardini. Ed è forse questo uno degli elementi di pregio del volume: la profonda unità tra biografia, vita intellettuale ed

esistenza concreta di uno straordinario pensatore vissuto in un contesto storico dilaniato da forze opposte.

Nel ricordo di Weiger, Guardini da giovane era solito dire che *la verità è polifonica*: «Questo potrebbe essere il motto dell'opera della sua vita». Borghesi, glossando Weiger, afferma che «la polifonia dell'unica verità è il modo concreto con cui si attua la visione polare del mondo» (p. 10). Questa visione, esposta nel celebre saggio *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto-vivente* (1925), è la risposta teorica che Guardini offre ai problemi del suo tempo ma, come Borghesi suggerisce, «il risultato è un modello che trascende il contesto storico di allora» (*ibidem*). È bene ricordare che in Guardini l'*opposizione* (*Gegensatz*) è cosa ben diversa dalla *contraddizione* (*Widerspruch*): l'opposto, infatti, esige unità e permette l'analogia; al contrario, la contraddizione, si risolve in una antitesi insanabile, come avviene ad esempio tra "bene" e "male". «La teoria degli opposti – scrive Guardini a Jacob Laubach nel 1967 – è la teoria del confronto, che non avviene come lotta contro un nemico, ma come sintesi di una tensione feconda, cioè come costruzione dell'unità concreta» (*ibidem*). Ne risulta una visione del mondo (*Weltanschauung*) cristiana, dialogante ma allo stesso tempo "non liberale" quanto all'assolutezza della verità. Questo atteggiamento gli permise di recuperare criticamente le istanze del modernismo, posizione censurata dall'enciclica *Pascendi*, e di meritare il titolo di "precursore del Concilio Vaticano II" (A. KRIEG, *Romano Guardini: A Precursor of Vatican II*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997).

Il saggio di Borghesi è diviso in due parti che corrispondono ai due "pilastri" dell'edificio guardiniano anticipati dal sottotitolo del volume.

La prima parte ("Antinomia e riconciliazione", circa metà del libro) descrive le linee strutturanti del pensiero antinomico di Guardini, esposto nel saggio *L'opposizione polare* (1925), frutto di vent'anni di riflessioni documentate dall'intensa corrispondenza con Weiger.

Gli argomenti di Borghesi si snodano in tre capitoli, il primo dei quali si sofferma sugli aspetti biografici di Guardini che rivelano un'esistenza segnata da una feconda malinconia. Dice Borghesi: «Il cuore, inizialmente, diviene passione intellettuale. Solo successivamente Guardini, consapevole di finire nell'astratto, farà della conciliazione tra cuore e intelletto, ragione e sentimento, il fulcro della sua gnoseologia del concreto» (p. 25). Questo atteggiamento vitale, che tanto fece soffrire Guardini, si rivelerà fecondo perché porterà il pensatore ad elaborare una «concezione del cattolicesimo come *coincidentia oppositorum*, il disegno di una antropologia integrale che unisca affettività e razionalità, la speranza di offrire un contributo dialogico nel mondo post-bellico segnato da dilacerazioni profonde» (p. 53), quanto di più lontano da visioni dualiste o gnosticeggianti. È così che a partire da una teoria, quella degli opposti, nata quasi con propositi

terapeutici personali, Guardini giunge a un “principio strutturale” della realtà (p. 10), una tensione unitiva che Borghesi esprime come “nuova sintesi tra verità e libertà” (pp. 85-126). Questa sintesi passa attraverso il «portare a conciliazione il comunitarismo religioso medievale con la soggettività moderna al fine di realizzare una nuova unità “critica” e non semplicemente “precritica” com’era quella medievale» (p. 85). La *Weltanschauung* cristiana proposta da Guardini porta a riconsiderare l’antropologia su cui si basa anche l’ecclesiologia: «La comunità della Chiesa – scrive Guardini in *Il senso della Chiesa* (1922) – è essenzialmente relazionata alla personalità; e la personalità cristiana è essenzialmente orientata alla comunità. Insieme costituiscono la Nuova Vita» (p. 88). E ancora: «l’essere cristiano è creato simultaneamente come persona e come comunità. Le due cose non stanno separate l’una accanto all’altra, ma la comunità è già vitalmente e costitutivamente nella personalità, come questa è implicita nella comunità, *senza che con ciò la relativa indipendenza delle due forme originarie della vita venga meno*» (*ibidem*). Perciò non può esservi cattolico “individuale” che non si riconosce nella Chiesa, e allo stesso tempo – ricorda Borghesi glossando Guardini – «la Chiesa non può essere una “polizia spirituale”. Dev’essere la Vita Nuova di Dio, deve essere madre. Solo “allora la posso amare”» (p. 89).

Il dialogo col Medioevo conduce Guardini al confronto con l’Agostino dei primi cinque capitoli delle *Confessioni*, ma soprattutto con Bonaventura e Tommaso. Il recupero dell’istanza “moderna”, come avevano fatto altri pensatori contemporanei a Guardini (es. E. Gilson, G. Marcel, J. Maritain, L. Pareyson, C. Fabro, etc.) «avviene sul terreno *esistenziale*» (p. 89). È così che Guardini si avvicina alle posizioni personaliste di M. Scheler e M. Buber, viene affascinato dall’esistenzialismo di S. Kierkegaard e M. Heidegger, si interessa al pensiero di F. Rosenzweig ed E. Przywara. Anche se Guardini concorda con Pascal sulle *raisons du coeur*, lo ritiene invece “inavvicinabile” (p. 90), di una serietà priva di umorismo (p. 121), lamentoso al punto da renderlo una voce inadeguata a reggere il confronto con Nietzsche: «La natura, la musica, l’umorismo: in verità a Pascal mancò tutto ciò che in un particolare senso rende “umano” lo spirito: ciò che libera, placa, aiuta» (R. GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992, 287-288).

La seconda parte del saggio (“Conoscere e amare. Un pensiero affettivo”) è dedicata alla gnoseologia teologica di Guardini. Si tratta di una *philosophia-theologia cordis* che, proseguendo una traiettoria di oltre duemilacinquecento anni, unisce Platone, Paolo, Ignazio di Antiochia, Agostino, lo Pseudo-Dionigi, Bernardo di Chiaravalle, Francesco d’Assisi, Bonaventura, Teresa d’Ávila, Francesco di Sales, J. H. Newman, A. Rosmini, V.S. Solov’ëv, A. S. Chomjakov, P. Florenskij, S. Kierkegaard (pp. 138-139).

Borghesi dedica il quarto capitolo al rapporto di Guardini con Bonaventura, il quinto ai rapporti con Agostino, e il sesto alla conoscenza religiosa alla luce dei

guadagni guardiniani dalla lettura di Scheler. Guardini manifesta con chiarezza un'opzione preferenziale per la teologia del dottore serafico con l'intento di creare un ponte fra conoscenza affettiva e conoscenza intellettuale. È così comprensibile quanto il pensiero di Scheler fosse per Guardini un riferimento davvero importante, e quanto invece per questa impresa gli fosse di minor aiuto il riferimento agli autori della neoscolastica. Sui motivi di questa opzione, Borghesi riporta un commento di Guardini risalente al 1930, in cui ricorda che accanto ai grandi intellettualisti del basso medioevo (Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto), vi è «la corrente agostiniano-platonica, meno acuta teoricamente, ma, in compenso, pervasa da una più profonda pienezza del cuore: è filosofia e teologia, il cui baricentro risiede nell'amore» (p. 132).

L'amore diviene così uno dei cardini dell'opera intellettuale, pastorale e pedagogica di Guardini. A proposito della predicazione, Guardini affermerà in una lettera a Weiger del 1910: «se l'intelletto è convinto, si è raggiunto ancora poco. La cosa principale e più d'ogni altra cosa non è "muovere", convincere, bensì "modellare", formare, educare. Esso si rivolge soprattutto alla volontà e al sentimento... [L'intelletto] è preceduto dall'interiore brama della conoscenza, o perlomeno essa lo sorregge, la "volontà", come forza vitale, calma brama vitale. Sceglie di operare *dall'interno*» (p. 133). Guardini, dice Borghesi, «è condotto a Bonaventura proprio perché in lui l'atto della conoscenza non è disgiunto dal momento affettivo-esperienziale» (p. 135). Dalla lezione di Scheler, Guardini apprende a guardare al «primato dell'amore» in Agostino, in un modo che sia Ratzinger che Borghesi ricordano essere non appropriato. Ratzinger sostiene che il vero padre di tale primato «non è Agostino, ma lo Pseudo-Dionigi» (citato a p. 140).

Ciò non toglie che, secondo Borghesi, quello di Guardini sia in fin dei conti un «*tomismo riletto agostinianamente*, o, a parti rovesciate, *un agostinismo dopo il tomismo*» (p. 134) dove con la seconda espressione Borghesi intende un agostinismo depurato dalle dipendenze neoplatoniche.

Nelle due tesi, di laurea (1915) e di abilitazione all'insegnamento universitario (1922), entrambe su Bonaventura, Guardini matura una teologia *pratico-affettiva* come principale guadagno dallo studio del dottore serafico. Vi si intravede l'interesse nell'approfondire il rapporto tra conoscenza e volontà (p. 137) alla luce di un principio personalista dell'amore che viene ispirato dal pensiero di Scheler («vedere con gli occhi dell'amore», p. 136. Cfr. anche p. 154 sul parallelo che Guardini stabilisce tra *scientia saporativa, affectiva* di Bonaventura e il concetto psicologico di *conoscenza emozionale*). Questo rapporto aggiunge alla teologia l'aspetto pratico affettivo che complementa la verità in sede teorica con la validità nella vita pratico-religiosa (p. 154).

La questione dei “modelli di redenzione” in Guardini, cui Borghesi dedica parte del quarto capitolo, non è solo una questione di interesse storico in cui Bonaventura viene interpretato come il fautore di un *argumentum ex pietate*, in contrapposizione a un Anselmo che invece propone un *argumentum convenientiae*. Se fosse solo una questione di scelta volontaria tra ipotesi, saremmo davanti a un volontarismo. Siamo invece davanti, secondo Guardini, alla modalità con cui Dio stesso si comunica nella Rivelazione: la certezza è perciò ottenuta per via positiva, e non speculativa. Se è così, riflette Borghesi, «l’opzione bonaventuriana per l’*argumentum ex pietate* non sarebbe solo una opzione psicologica ma la presa d’atto del come Dio si è rivelato. *Sarebbe l’eco, il riverbero conoscitivo-affettivo, nell’io, di una relazione con un Altro che lo precede*» (p. 158).

Rendendosi conto di toccare un punto problematico, Borghesi dedica il quinto capitolo a indagare la «linea agostiniana del rapporto tra essere e valore, amore e conoscenza» in Guardini, che – come abbiamo accennato – risente profondamente della lezione di Scheler, il quale conferisce il primato all’amore sulla conoscenza da sviluppare in una prospettiva non platonica. Nell’*Eterno nell’uomo*, Scheler scrive che questo compito «sarà attuato solo quando il nucleo dell’agostinismo sarà liberato del suo involucro storico e ripensato ed approfondito per mezzo della fenomenologia [...]. Allora sarà sempre meglio mostrato quell’immediato contatto dell’anima con Dio, che Agostino ha rintracciato nell’esperienza del suo grande cuore e ha cercato di esprimere per mezzo del pensiero neoplatonico. Solo una *teologia dell’esperienza del divino* può ancora aprire gli occhi per le verità di Agostino, ora perdute» (citato a p. 164).

Nel sesto capitolo Borghesi discute il rapporto tra sensi e conoscenza religiosa in Guardini, in particolare a partire dagli scritti *Mondo e Persona* (1939) e nelle lezioni berlinesi di antropologia raccolte nel volume *L’uomo* (1939). Giungiamo a un *cul-de-sac* nella teologia guardiniana degli anni ’30, in cui al dualismo tra natura e sopra-natura, tra senso religioso e fede, corrispondono difficoltà teoriche che impediscono l’analogia, il punto d’incontro e il passaggio da ragione a fede: si tratta di una circolarità in cui «la credibilità della fede è affidata alla fede medesima» (p. 184). Guardini, afferma Borghesi, sembra in questo periodo non dare «alcun valore al concetto di “esperienza”, né a quello di “senso religioso” come modalità attraverso le quali la natura può intuire la verità del soprannaturale, la sua “corrispondenza” al cuore e alla mente dell’uomo» (*ibidem*). Si tratta di un problema che portava a disattendere il «programma dell’unità “polare” tra essere e valore, un programma che il filone bonaventuriano-agostiniano della *philosophia-theologia cordis* prolungava nella direzione dell’incontro tra amore e conoscenza» (*ibidem*). Occorreva perciò ritornare a quanto Guardini aveva elaborato nel quarto capitolo de *L’opposizione polare*, dedicato proprio al “Problema gnoseologico del concreto”, ritorno che avverrà negli scritti di filosofia della

religione degli anni '40 e che lo porteranno a riflettere sulla possibilità di elaborare una "estetica teologica". La rilevanza di questa riflessione, ricorda Borghesi, non sfugge a H. U. von Balthasar (p. 185). L'unità "polare" del conoscere avviene nel punto di convergenza tra intelletto e intuizione, dando origine a quell'atto peculiare del conoscere che Guardini chiama "visione" (*Anschauung*). È questo l'atto che permette l'esperienza religiosa e che consente il possibile accordo tra tradizione tomista e agostiniana, tra *amore e conoscenza* (*ibidem*). Il "vedere" una cosa è ben più che l'atto di un occhio che cattura una realtà fisica esterna che gli "appare". Scheler insegnava che l'occhio vede anche l'essenza e il significato della realtà: il "vedere" comprende la visione simbolica del mondo, non solo quella materiale. Per Guardini «"vedere" è incontro con la realtà; l'occhio è semplicemente l'uomo in quanto è suscettibile di essere colpito dalle forme della realtà che hanno rapporto con la luce. Vedere è la risposta dell'occhio e, nell'occhio, dell'uomo al reale luminoso. Detto più precisamente: quell'unità significativa che si costituisce, in rapporto alla luce, fra la realtà e l'occhio in cui si attua l'esistenza» (citato a p. 188). L'atto di vedere, come sottolinea Borghesi, non è dunque una forma a priori che, come in Kant, predetermina l'oggetto ma, dal punto di vista fenomenologico, è la risposta dell'uomo all'automanifestazione del fenomeno. Siamo davanti non solo al superamento di una visione empirista, ma al «tentativo di una fondazione autonoma dell'esperienza religiosa unitamente alla preoccupazione di sottrarla a ogni determinazione soggettivistica; [...] Per Scheler, come per Guardini, l'atto religioso, pur essendo del soggetto, non è però meramente soggettivo. Esso ha un proprio oggetto di conoscenza, disvela un aspetto della realtà altrimenti inconoscibile» (p. 196). L'occhio dell'intelligenza è per Guardini non solo un puro indagare e concludere, ma è vero e proprio "vedere". E la prima cosa che vede l'uomo, in maniera immediata, è la manifestazione di Dio nelle sue opere. Ricorda Borghesi: «L'apprensione della creaturalità del mondo è data con il mondo stesso, con la percezione del mondo. Essa, anzi, è *la prima cosa che viene percepita nell'impatto con la realtà*» (p. 198). È da questo punto che Guardini parte per riflettere sulla conoscenza di Dio, tra esperienza religiosa e ragione, riflessione cui Borghesi dedica le ultime e suggestive pagine del saggio.

In conclusione, il volume di Borghesi costituisce un prezioso contributo destinato sia a chi si sta avvicinando a Guardini, a cui il libro può servire da iniziazione, sia a chi ha già familiarità con il suo pensiero e cerca una rilettura aggiornata rispetto al noto lavoro di Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Romano Guardini. La vita e l'opera* (Morcelliana, Brescia 2018, seconda ed.).

C. TAGLIAPIETRA

E. GONZÁLEZ MARTÍNEZ, *La salvación escatológica de Israel en Romanos 11,25-27*, (tesis y monografías de la ABE 72), Verbo Divino, Estella (Navarra) 2019, pp. 437.

EL autor de la obra que reseñamos, licenciado en Filología Clásica por la Universidad de Valladolid, en Derecho por la UNED y en Teología por la Universidad de Navarra, nos ofrece ahora la publicación de su tesis doctoral en Teología bíblica por el *Studium Biblicum Franciscanum* de Jerusalén (vinculado a la Pontificia Universidad *Antoniana*), completando así un *curriculum* que, junto a su pertenencia a algunas asociaciones bíblicas y la publicación de diversos estudios de su especialidad, lo avalan ampliamente en su docencia como profesor de Teología Bíblica de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma).

El volumen, que lleva como subtítulo «Estudio de la cita de Isaías 59,20-21+27,9 en la literatura bíblica y parabíblica», sigue un recorrido estructurado en una breve introducción y cuatro capítulos que exponen, respectivamente: el *status quaestionis* y la metodología (pp. 23-61), el análisis exegético de Rm 11,25-27 (pp. 63-118), de Is 59,20-21 (pp. 116-183) y de Is 27,9c en el contexto del texto hebreo (pp. 185-232) y, por último, el recurso a los textos isaianos en los LXX, los *targumim*, la literatura qumránica, intertestamentaria y rabínica (pp. 223-343). Completan el trabajo las conclusiones finales, una amplia bibliografía y los índices de abreviaturas, de autores y de citas bíblicas y extrabíblicas (pp. 345-437). Estos dos últimos índices, de 52 y 36 páginas respectivamente, ofrecen una idea de la magnitud del trabajo realizado, pues, como se advierte en las notas a pie de página, toda la bibliografía se ha tenido presente a lo largo del estudio. El autor, por otra parte, además de las conclusiones finales ha querido ofrecer unas síntesis más o menos breves al final de cada capítulo, sumando un total de nueve, y ha diseminado a lo largo de toda la obra numerosos esquemas recopilatorios que ponen de manifiesto, no solo el continuo esfuerzo esclarecedor y pedagógico del trabajo, sino también la capacidad comunicativa del autor.

La breve introducción expone cómo surgió la idea generadora de la tesis doctoral. Tres motivos influyeron especialmente: el curso sobre hermenéutica judía del profesor del *Studium Biblicum Franciscanum* Frédéric Manns relator de la tesis; el interés despertado por Rm 11,25-27 debido a su anuncio sobre la salvación final de Israel; y el hecho de que Pablo, para dilucidar el misterio de salvación del pueblo elegido, hubiera acudido a dos textos de Isaías distantes entre sí (59,20-21a y 27,9c) en preferencia a otros. En este cuadro de ideas, el autor ha querido subrayar en su voluminosa obra, a través de una exégesis cuidadosa del texto bíblico, que si bien el tema principal de Rm 11,25-27 hace referencia a la salvación de Israel, por otra parte, se trata de una salvación de índole ontológica, es decir, no meramente

formal o institucional, sino «a través del perdón de los pecados» (p. 345). La doble cita isaiana en Rm 11,26c-27 habría sido introducida por Pablo precisamente por este motivo, especialmente el breve pero explícito inciso Is 27,9c («cuando quitaré su pecado»), un fragmento central en el texto paulino en estudio, pues precisa que la acción liberadora anunciada en Is 59,20-21 («Vendrá a favor de Sion como libertador y en favor de los que vuelven de la transgresión en Jacob, oráculo del Señor») se encuentra orientada en una dimensión ampliamente soteriológica. Conviene señalar que en su denodado esfuerzo investigativo, el autor encontró un ensamblaje de los dos textos isaianos cercanos a los de Rm 11,26c-27 en un texto de Qumrán (CD 5,13-16 = 4Q 266 3 ii 1-4), llegando por eso a la conclusión que Pablo no fue el único ni tal vez el primero en considerar que los capítulos 59 y 27 de Isaías se reclamaban mutuamente por lo que se refiere a la existencia del pecado en Israel y la promesa de salvación por parte de Yhwh (p. 316). De modo análogo pudo concluir además que el sintagma בְּיָמֵי מְשִׁיעַ (59,20: «en favor de los que vuelven de la transgresión»), de gran relieve en Qumrán, probablemente depende de Is 59,20, lo que permite considerar que ya era conocido en tiempos de san Pablo como expresión de la conversión del pecado.

Siguiendo el orden redaccional del libro, el primer capítulo, «*status quaestionis* y metodología», expone algunos aspectos generales sobre el uso del AT en Pablo, como son la frecuencia y su modo de utilización, la fijación del texto bíblico isaiano en tiempos del Apóstol, el uso paulino del texto griego de los LXX, la metodología adoptada en la interpretación del AT, la lectura histórica, tipológica y teológica del AT en Pablo y, por último, la perspectiva cristológica, eclesiológica y escatológica del texto bíblico veterotestamentario en estudio. En el segundo capítulo, el autor emprende directamente la exégesis de Rm 11,25-27, texto bíblico central sobre la interrelación entre judíos y gentiles en orden a la salvación. Como conclusión importante se señala que, así como en la primera etapa de la economía salvífica (la del Antiguo Testamento), en el ámbito general de las naciones, todas alejadas de Dios, Israel fue elegido como pueblo Suyo, en la nueva economía salvífica, debido al rechazo de Israel, los gentiles han venido a constituir el pueblo fiel. El texto de Rm 11 describe dicho momento de la historia salvífica, es decir, la interdependencia entre el endurecimiento de Israel y el ingreso de los gentiles en la vía de la salvación, señalándose que, así como a la incredulidad de Israel siguió el ingreso de los gentiles en los caminos de salvación, dicha incorporación es lo que a su vez está destinada a provocar, a través del celo y del arrepentimiento, la salvación de Israel.

Los capítulos III e IV consideran por su parte, respectivamente, los dos textos de Isaías ya mencionados Is 59,20-21 e Is 27,9c. A través de una detallada crítica textual, literaria e histórica, el autor precisa las diferencias existentes con las respectivas citas paulinas en Rm 11,26c. El análisis exegético conduce, entre

otras cosas, a las siguientes conclusiones (cf pp. 182-183): *a)* en todos los casos, el protagonista de la salvación es siempre Yhwh, que asiste a Israel; *b)* el hecho de que se haga referencia a “Sion” en v. 20 se debe a la presentación de Yhwh como un guerrero triunfante; *c)* la designación como *gô’el* subraya su condición de “pariente” cercano de Israel y su derecho a reconstituirlo a la situación originaria de fidelidad; *d)* el título de “redentor” resalta a su vez su carácter de “pariente”, por tanto, su acción encaminada al bien de la nación; en fin, *d)* la alianza de la que se habla en Is 59,21a consiste en el don que Yhwh está dispuesto a otorgar a Israel para que pueda cumplir las exigencias de su palabra. El capítulo cuarto aborda el análisis de Is 27,9c en el texto hebreo (pp. 182-232). El autor señala la presencia de la *gezerah shawah* (argumento *a fortiori* o por analogía) a través de la palabra de unión “Jacob”, usada también en 59,20. Yhwh aparece como protagonista que invita a la expiación; dispuesto a perdonar la culpa siempre que Israel expíe su pecado. La idolatría en la que Israel ha caído es descrita metafóricamente con las siguientes palabras: «que deje todas las piedras del altar como piedras calcinadas, para que no se levanten más estelas y altares de incienso». El fruto inmediato que Dios espera del apartamiento del pecado consiste en la destrucción de los altares, símbolo del reconocimiento de la culpa y de retorno a Yhwh.

En el capítulo V, en fin, se profundiza en la peculiaridad de los textos isaianos referidos en Rm a través del modo en que se encuentran dichos textos en otros documentos bíblicos y extrabíblicos, concretamente, los LXX, los *targumim*, los *textos qumránicos* y *algunas obras de la literatura intertestamentaria y rabínica*. Respecto a los LXX (pp. 233-272), aunque resulta patente la preeminencia divina en las acciones de salvación de Is 59,20 y 27,9, tanto porque el agente único de salvación sigue siendo el mismo Dios como porque el uso de *diathêkê* subraya el carácter unilateral de la alianza como disposición divina, sin embargo, señala el autor, el texto de los LXX se caracteriza por matizar favorablemente la apertura universalista hacia los gentiles presente en el texto hebreo de Isaías. En los LXX, en efecto, hay una referencia única a Israel, del que Dios «apartará las impiedades», a diferencia del texto hebreo donde se menciona que Dios vendrá sólo a favor «de los que vuelven de la transgresión», por ello Is 59,20 «refuerza la idea nacionalista del pueblo como una unidad compacta» (p. 271). En el caso del *Targum* de Isaías (TgIs), las diferencias son notables, pues se caracteriza por un fuerte nacionalismo, posición que está en las antípodas del mensaje paulino favorable a los gentiles. Por lo que se refiere a Qumrán, el autor señala el hecho singular que en un texto de Qumrán, CD 5,13-16, se ensamblan dos citas de Isaías cercanas a los textos citados en Rm 11,26-27, lo que hace suponer que el sintagma era conocido en tiempos de Pablo como expresión de la conversión del pecado (p. 316). Existe sin embargo una diferencia radical entre Rm 11,25-27 y el texto qumránico CD 5,13-16, el sectarismo de la secta esenia, que no prevé la salvación del que está

fuera de la comunidad, al contrario de Rm que se dirige contrariamente al Israel incrédulo. Respecto a la literatura intertestamentaria, los contactos con Rm 11, además de no ser numerosos, carecen de la idea de que haya un Salvador que saliendo de Sion vaya en busca de los gentiles para provocar el celo de Israel y su arrepentimiento final. En fin, en relación a las fuentes rabínicas tannaíticas que citan Is 59,20-21 y 27,9, se puede afirmar que éstas corroboran la dimensión escatológica de los textos con que san Pablo usa la citación, es decir, como promesa futura de salvación tras la injusticia actuada por Israel. El texto de Sam 10, por su parte, muestra una esperanza en la salvación final de Israel muy semejante al modo en que se expresa Pablo en Rm 11,26a («y así todo Israel se salvará»).

En definitiva, es necesario reconocer que nos encontramos, sobre un tema bastante complejo, ante un trabajo muy cuidado, con una información bibliográfica insuperable, orgánicamente estructurado, pedagógico sin perder la necesaria altura científica. Muy cuidado en su aspecto formal, presentando solo aisladas erratas. Si se quisiera señalar alguna mejora, solo cabría decir, a mi entender, que la lectura de la obra, por el esfuerzo puesto por el autor de atar todos los cabos propio de una tesis doctoral, puede resultar para un lector menos interesado en la materia un libro poco ameno, más de investigación puntual que de lectura reposada. Pero no todo se puede lograr, especialmente armonizar el deleite de la lectura con la rigurosidad que exige una tesis doctoral.

M. TÁBET

M. LEVERING, *Did Jesus Rise from the Dead? Historical and Theological Reflections*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 272.

EN este libro el teólogo laico estadounidense Matthew Levering ofrece una exposición de las principales cuestiones relacionadas con la credibilidad de la resurrección de Cristo. La obra consta de siete capítulos coronados por una conclusión. En el primero el A. considera el tema desde la perspectiva de la crítica histórica, y se adhiere a la posición de N. T. Wright, quien en su libro *The Resurrection of the Son of God* (Fortress Press, Minneapolis (MN) 2003), afirmó que la resurrección de Cristo explica mejor que ninguna otra hipótesis (habitualmente centradas en la psicología de los discípulos) el conjunto de datos que poseemos sobre lo sucedido: las narraciones del Nuevo Testamento, sus peculiaridades, la difusión del cristianismo a partir de ese momento y el entero fenómeno cristiano. Levering subraya justamente la importancia de la tumba vacía, sin la cual una verdadera predicación de la resurrección de Jesús habría sido imposible. El capítulo siguiente

se centra en el recuerdo de la resurrección de Jesús en la comunidad cristiana de los orígenes. El teólogo americano se apoya aquí en estudios que, como el de R. Bauckham (*Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) : Cambridge (UK) 2006), sostienen con buenos argumentos que la predicación inicial de la Iglesia se basó en testigos oculares de los acontecimientos. Además, la celebración dominical de la Eucaristía indica también la temprana comprensión de la Iglesia del sentido de la Pascua de Jesús, mediante la cual Dios había cumplido sus promesas e instaurado el Reino. Un capítulo que se encuentra con menor frecuencia en estudios semejantes es el dedicado al papel del Antiguo Testamento a la hora de valorar la historicidad de la resurrección de Cristo. El objetivo aquí es doble: por una parte se trata de mostrar la íntima coherencia de las enseñanzas veterotestamentarias sobre Dios Creador y Redentor con el acto potente de la *anástasis* pascual; por otra, se muestra que se aprecia mejor la sorprendente originalidad de la predicación de los primeros discípulos cuando ésta se coloca en el contexto de la teología del judaísmo del tiempo de Jesús (y, más en general, de la teología del “Segundo Templo”). Efectivamente, la predicación contenía algo inaudito: que Jesús, el crucificado, se aparecía vivo en una carne tangible pero gloriosa. A este último aspecto se dedica el cuarto capítulo, para señalar que, si las apariciones hubieran consistido en fenómenos psicológicos de tipo visionario, o si no estuviera implicado en ellas un cuerpo material, no habrían podido ser codificadas bajo una forma narrativa tan ajena a los esquemas comunes del judaísmo de la época.

Estos cuatro primeros capítulos giran en torno a la historicidad de la resurrección. En cambio, los siguientes se centran más en temas epistemológicos: ¿qué relación tiene el juicio de credibilidad de la resurrección de Jesús con la fe en ella? Tras plantearse esta pregunta en el quinto capítulo y valorar las propuestas de autores como Fenton, Rousselot y Lonergan, el A. opta por la posición clásica, que considera la plausibilidad histórica de la resurrección de Jesús como un presupuesto moralmente necesario para el acto de fe (de la Iglesia), el cual, de por sí, es un don de Dios. De aquí se pasa en el sexto capítulo a la relación entre la argumentación histórica y la inclinación del hombre al amor y a la belleza. Tras presentar algunas ideas de Santo Tomás de Aquino y de J. Ratzinger/Benedicto XVI, el A. trae a colación uno de los títulos más conocidos de la obra escrita de Urs von Balthasar: “sólo el amor es creíble”. En definitiva, sólo el encuentro con el inconmensurable amor de Dios ofrece al hombre una garantía adecuada al acto de fe. Por último, el capítulo séptimo adopta una perspectiva que está a caballo entre lo teológico y lo pastoral. El profesor americano se pregunta por qué Jesús ha limitado la manifestación de su resurrección sólo a algunos testigos de la primera generación cristiana. Su respuesta va en la línea del significado de la Ascensión y de la *sessio ad dexteram Patris*. Jesús nos precede y nos gobierna,

pero su Iglesia debe cumplir en el mundo la travesía pascual que Él mismo realizó, pues nuestro destino está más allá, con Cristo junto al Padre.

El libro se lee con facilidad, aunque requiere una cierta familiaridad con el tema. Quizá su principal mérito consiste en el equilibrio y la ponderación que el A. mantiene en las distintas controversias y, junto a eso, en los interesantes *dossiers* teológicos que presenta y en las numerosas cuestiones que aborda. A la vez, el lector tiene a veces la sensación de estar ante un material no del todo elaborado e integrado en la exposición, lo que da lugar a alguna que otra perplejidad. Puede, por ejemplo, quedar desconcertado ante la aceptación del A. de la posición balthasariana de la credibilidad, la cual, a primera vista, parece implicar que el estudio histórico tiene un papel menor en la génesis de la fe. La dinámica del libro camina, sin embargo, en la dirección opuesta. Aunque, tal vez, todo se pueda componer con explicaciones más detalladas y dando mayor espacio a cada tema. Personalmente me habría gustado un tratamiento más amplio de la cuestión hermenéutica: cuánto nuestro horizonte de comprensión (de sentido) influye en la aceptación del dato histórico. Ciertamente el problema está presente de modo transversal a lo largo del libro, pero un tratamiento más directo habría sido de gran utilidad.

En definitiva, Levering nos ofrece este interesante estudio, actual y rico de ideas y sugerencias, que ayudará, sin duda, a profundizar en los argumentos en favor de la resurrección de Jesús, a confirmar la propia fe en el Señor resucitado y a agradecer a Dios el don de la vida nueva que esa resurrección ha introducido en el mundo.

A. DUCAY

F. LÓPEZ ARIAS, *Proyectar el espacio sagrado. Qué es y cómo se construye una iglesia*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 2018, pp. 302.

EL Autor, arquitecto y doctor en Teología litúrgica, desarrolla su actividad docente en Roma, en el Instituto de Liturgia de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, donde se graduó de doctor, y en la Pontificia Universidad Gregoriana.

El libro está claramente dividido en dos partes, además de la introducción y la bibliografía: la primera (capítulo I: Un espacio para la liturgia romana, pp. 23-94) se dirige especialmente a los arquitectos que trabajan en proyectos de construcción de iglesias; la segunda, sobre la dedicación de la iglesia (capítulo II introductorio, pp. 95-123) y su celebración (capítulo III, pp. 125-263), interesa especialmente a los que intervienen activamente en este rito.

En el capítulo I se muestra en primer lugar que el espacio litúrgico de la iglesia está determinado en buena parte por las exigencias de la celebración de la Eucaristía (pp. 25-68): espacios requeridos para los distintos participantes (ministros sagrados, ayudantes, lectores, cantores y demás fieles presentes) con particular atención a sus movimientos a lo largo de la celebración (pp. 25-55); particularidades, al respecto, de celebraciones en fechas especiales del año –2 de febrero, Cuaresma, Domingo de Ramos, Triduo pascual– (pp. 56-63); el espacio de la Comunión y la adoración (pp. 64-68). A continuación se presentan las exigencias del espacio en otras celebraciones litúrgicas: la iniciación cristiana (pp. 69-79); los otros sacramentos (pp. 79-85); los sacramentales (pp. 86-91); la Liturgia de las Horas (pp. 91-92).

El Autor ha tenido presente ante todo el proyecto de construcción de iglesias parroquiales y también catedrales. Otras comunidades, con necesidades menos variadas, aunque sirvan a un número de fieles tan amplio como el de las parroquias, presentarán de suyo menos variedad de exigencias.

El texto del capítulo está acompañado por 30 fotografías en color: 12 de dos páginas, 17 de una, y otra muy pequeña; 8 externas, 2 de conjunto, 4 de fachada, 1 bautisterio aislado y 1 campanario; 22 del interno, 2 casi completas y 20 de aspectos parciales. La mayoría, 17, son de iglesias italianas; 5 de Francia, 3 de Alemania, 2 de España, 2 de Inglaterra y 1 de Estados Unidos.

El capítulo II introduce el estudio de la dedicación de una iglesia, cuyo centro y punto culminante es la celebración eucarística. Lo que ofrece el Autor es un estudio teológico-litúrgico, que introduce con una breve historia de la dedicación de la iglesia (pp. 100-108). Ésta «hunde sus raíces más profundas en la teología veterotestamentaria» (p. 101). La presencia consoladora de Dios se manifestaba en el Templo de Jerusalén. En el Nuevo Testamento, «Jesús será ahora el nuevo, verdadero y definitivo templo, lugar del encuentro con Dios y su morada entre los hombres» (p. 102). La libertad religiosa que introdujo el emperador Constantino en el siglo IV favoreció la construcción de iglesias y con ellas la expresividad del culto. Desde sus orígenes, una vez construido el templo cristiano, el comienzo de su uso se celebraba con un amplio rito, cuyo centro era el de la Eucaristía, al que se añadían otros particularmente expresivos: colocación de reliquias; unciones con el crisma, abluciones purificadoras, inscripción de los alfabetos griego y latino en la ceniza esparcida sobre el pavimento del templo (p.103).

Los libros litúrgicos, desde los más antiguos que se conservan, nos dan a conocer de modo generalmente parcial, a veces completo, la liturgia de la dedicación de la iglesia. En occidente, las primeras descripciones detalladas del rito de dedicación se encuentran en los *Ordines romani* del siglo VIII (p. 104). El Pontifical Romano Germánico del siglo X contiene dos ritos de dedicación. El segundo, no muy diverso del primero, pero más elaborado, con pocos retoques fue adoptado por el

Pontifical Romano del siglo XII, que posteriormente sufrió pocas variaciones y así se mantuvo hasta el Pontifical Romano de 1961, en el que «se efectuó una drástica reforma del *ordo* de dedicación de la iglesia, llamada a facilitar la participación del pueblo» (p. 106). En él se distinguió netamente entre dedicación y consagración, a la vez que aparece con más nitidez que con la Misa culmina el rito.

El actual *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* se promulgó en 1977, en él se generaliza el uso del vocablo *dedicatio*, reservando el de *consecratio* a la transformación de las especies eucarísticas (pp. 107-108). A continuación, en este capítulo introductorio, se ofrecen unas breves notas sobre el método de estudio que se empleará en él –*per ritus et preces* (pp. 108-110)–; seguidamente se analiza la definición sintética del templo como espacio litúrgico cristiano, tal como la presenta el primer párrafo del decreto de promulgación de dicho *Ordo* (pp. 111-116); después, se tratan la naturaleza y dignidad de las iglesias y se describen escuetamente los ritos, usos y lugares simbólicos esenciales del espacio litúrgico cristiano (pp. 116-122); finalmente se presenta la celebración de la Misa de dedicación como la parte específica y más antigua de todo el rito (pp. 122-123).

El capítulo III y último presenta la celebración de la dedicación (pp. 125-263). El estudio se hace siguiendo el orden de la celebración: ritos iniciales; liturgia de la Palabra; oración de dedicación y unciones; liturgia eucarística; ritos de conclusión; conclusiones. Pero antes de la dedicación, «antes incluso de comenzar la construcción, puede celebrarse el rito de *Colocación de la piedra fundamental o del comienzo de los trabajos de una iglesia*. En esta celebración, que incluye la bendición del área de la iglesia y la bendición y colocación de su primera piedra, se manifiesta ya el valor que posee el espacio que ocupará en el futuro el propio edificio litúrgico. [...] En el lugar donde se dispondrá el futuro altar se situará una cruz de altura suficiente» (pp. 125-126).

Los ritos iniciales comprenden la procesion de entrada, el ingreso en la iglesia, la bendición del agua con aspersion, el himno *Gloria in excelsis*, la oración colecta (cfr. pp. 127-166). Estos ritos ponen eficazmente de relieve el valor de la iglesia en cuanto espacio litúrgico; y esto ya desde la procesion de entrada, pues ese valor no sólo se muestra de puertas adentro, sino también de modo muy significativo «a través de la fachada, y el espacio público que se extiende ante el ingreso» (p. 130). Justamente el autor subraya que «la vocación testimonial de la iglesia dentro del tejido urbano es imagen de la vocación evangelizadora de la Iglesia en el mundo» (p. 131). El autor pone de relieve el valor incisivo de los batientes de la Iglesia como elemento simbólico (cfr. p.141). «El modo en el que se distribuyen los componentes de la asamblea litúrgica nos habla simbólicamente de la estructura orgánica de orden sacerdotal–pueblo de Dios» (p. 143). Luego se bendice el agua para que la asamblea litúrgica sea aspergida en señal de penitencia y en recuerdo del bautismo y para purificar la paredes y el altar (cfr. p.146).

«La conversión para los fieles incorporados a Cristo tras el Bautismo tiene su forma ritual en el sacramento de la Reconciliación» (p. 157). Así vemos que «el confesionario integrado en el espacio litúrgico es el lugar idóneo para la administración del sacramento de la Reconciliación desde el punto de vista simbólico, pastoral y práctico» (p. 159).

La oración colecta que concluye los ritos iniciales proviene de una oración presente en el Sacramentario Gelasiano antiguo (s. VII) y es tradicional para el rito de la dedicación de la iglesia (cfr. pp. 164-166).

Después de los ritos iniciales, la liturgia de la Palabra comprende tres lecturas con un salmo responsorial entre la primera y la segunda, la homilía y el Credo. Esta primera celebración de la liturgia de la Palabra pone de manifiesto «su íntima conexión con la celebración sacramental, a la que prepara y conduce como a su fin, sin poder separarse una de otra» (p. 168). El recorrido procesional que conduce desde la sede al ambón sirve a este fin. La liturgia de la Palabra se completa con la homilía y el rezo o canto del Credo (pp. 184-185).

Con la oración de dedicación y las unciones se llega al centro y culmen de los ritos de la dedicación. El centro de la atención se desplaza progresivamente hacia el altar. La oración se prepara con las letanías de los santos y la colocación de las reliquias en el sepulcro bajo el ara (pp. 187-193). Es una larga oración que se compone de una serie de enunciados de carácter declarativo, laudativo-anamnético, performativo-epiclético y optativo, y concluye con la doxología trinitaria (cfr. pp. 193-208). «El conjunto de actividades, lugares y relaciones simbólicas a los que alude la oración de dedicación dibujan un rico programa para la iglesia» (p. 208). Siguen las unciones con el crisma, en primer lugar del altar y a continuación de las doce cruces distribuidas por las paredes de la nave (pp. 208-213). El rito de las unciones se completa con la incensación del altar, que realiza el obispo; a continuación él mismo es incensado por los ministros, que luego recorriendo la iglesia incensan las paredes y el pueblo (pp. 213-218). Sigue después la velación del altar y sobre él se colocan los candeleros, que se encienden, y la cruz. A la iluminación del altar, sigue la de toda la iglesia (pp. 218-221).

Se llega así al momento culminante de la celebración, que es la liturgia eucarística. «Una adecuada elevación del presbiterio respecto al plano de la nave contribuye a la participación activa de los fieles, dada la mayor visibilidad de buena parte de la acción celebrativa. (...) transmite también la diferente participación sacramental en el sacerdocio de Cristo» (pp. 223-225). De modo particularmente evidente se percibe la unidad del presbiterio en torno a su obispo (cfr. p. 228).

El prefacio «realiza una anámnesis del misterio del Templo en la historia de la salvación, desde el Antiguo Testamento hasta el tiempo de la Iglesia»; alcanza su culmen al proclamar: «te consagraste como templo sagrado, en el que habitara la divinidad, el Cuerpo de tu Hijo nacido de la Virgen inmaculada» (p. 229). Además

de templo sagrado es “casa de oración”. En la plegaria eucarística III, que tiene una parte propia para la Misa de la dedicación de la iglesia, «el templo edificado (imagen de la Iglesia) aparece como espacio donde Cristo realiza su designio de amor hacia los hombres a través de su obra salvífica» (p. 232), «morada de salvación y palacio (*aula*) de los sacramentos celestes» (p. 235).

«A lo largo de las secuencias rituales de toda la celebración hemos contemplado un continuo movimiento desde el prebiterio hacia la nave, que manifestaba en diversos modos el flujo de las gracias que viene desde Dios hasta su pueblo. Ahora contemplamos la principal de todas ellas: el alimento eucarístico. El segundo momento donde las especies sacramentales abandonarán el espacio del altar será la reserva del Santísimo» (p. 239).

Después de los ritos de comunión, el obispo, acompañado procesionalmente por los miembros de la asamblea litúrgica, llevará la píxide cubierta con el velo humeral al sagrario donde se reserve el Santísimo. «La lámpara que se consumirá perpetuamente ante el tabernáculo es signo de la adoración y oración continua de la comunidad cristiana, pues el sagrario hace de la iglesia un espacio litúrgico permanente, “siempre en función”» (p. 248); posee el lugar principal que le corresponde en el espacio litúrgico (cfr. p. 250).

A modo de conclusión, en seis páginas (pp. 258-263), el Autor presenta en síntesis las características fundamentales del espacio sagrado de una iglesia, en el rito romano, tal como se deducen del análisis litúrgico del rito de dedicación de una iglesia. Los datos del capítulo primero completan ese cuadro.

Como se ha dicho al comienzo de la recensión, la primera parte del libro es útil a los arquitectos que trabajan en proyectos de construcción de iglesias; los capítulos segundo y tercero interesan especialmente a los que intervienen activamente en este rito.

A. MIRALLES

S.M. MANELLI, *Maria Santissima nella vita spirituale. Trattato di Spiritualità mariana*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2017, pp. 784.

L'AMPIO volume del Padre Manelli si innesta in quella corrente di rinascita mariologica che, dopo un periodo di stasi più o meno lungo, si prefigge lo scopo di riprendere e approfondire il discorso teologico su Maria Santissima nel suo aspetto trinitario, cristologico, ecclesiale. Il *Trattato di Spiritualità mariana* si impone non solo per la sua ampiezza (quasi 800 pagine), ma ancor più per la completezza

con cui vengono trattati gli argomenti e, in particolare, per l'esaustività del tema, scandagliato fin nei minimi dettagli.

In continuità con l'opera del padre francescano conventuale, Severino Ragazzini, *Maria vita dell'anima. Itinerario mariano alla Santissima Trinità* (Casa Mariana Editrice, Frigento 1984²), l'opera è impostata «secondo lo schema classico di un completo itinerario basato sui fondamenti della Mariologia spirituale e dogmatica, colta in tutti i suoi aspetti costitutivi» (*Presentazione*, p. 16). Si compone di quindici capitoli che si presentano come un crescendo che parte dalle radici bibliche della spiritualità mariana per giungere alla vetta della mistica mariana costituita dal *Voto mariano*, un *dono nuovo* per la Chiesa attuale, strumento eletto di grazia e di santificazione.

Dopo una introduzione in cui l'Autore sottolinea, *clare et breviter*, gli aspetti costitutivi della spiritualità mariana (pp. 39-67), il primo e il secondo capitolo si possono considerare come una piccola *Summa* delle fonti – bibliche, patristiche, magisteriali – della spiritualità mariana: Sacra Scrittura e Tradizione, custodite dal Magistero della Chiesa, sono le fonti perenni della Rivelazione, che trovano la loro espressione teologica nella sacra liturgia e nella vita e negli insegnamenti di santi e sante (p. 71). L'Autore, dunque, parte dall'Antico Testamento, presentando le tre grandi profezie bibliche mariane (pp. 72-75), le figure e i simboli mariani (pp. 77-85), prosegue con il Nuovo Testamento (pp. 85-96), per passare alla *Spiritualità mariana nella storia*, una carrellata che dai Padri della Chiesa (partendo da sant'Ignazio e san Giustino), giunge sino all'età contemporanea, con il notevole apporto mariologico di san Giovanni Paolo II (pp. 104-148). Il Padre Manelli non teme di fare una constatazione che egli stesso definisce "dolorosa" ma realistica che ha caratterizzato il post-concilio fino ai giorni d'oggi, parlando – citando studiosi rinomati e di un certo spessore teologico – di una «sterilità nel campo della pietà e della spiritualità mariana» con conseguenti «perdite rovinose e spaventose che hanno fatto seguito, inevitabilmente, anche in campo morale e sociale, oltre che in quello spirituale e dottrinale» (p. 144), assistendo ad un vertiginoso calo di vocazioni sacerdotali e religiose (p. 145).

Con il III capitolo si apre una sezione dedicata all'Ascetica e Mistica della spiritualità mariana: si tratta di un itinerario spirituale verso la cristificazione, compiuto con la Madonna, che ne costituisce la radice e la matrice (pp. 155-160). Qui l'autore, in parte, si fa alla teologia spirituale classica, ribadendo i principi dell'ascetica spirituale fondati sulla mortificazione e il rinnegamento per ottenere la purificazione dei sensi esterni e interni, e così progredire nel cammino di perfezione, arricchendo la sezione con numerosi esempi di santi (cap. IV). Dal cammino ascetico si passa a quello mistico, passando per le purificazioni passive (cap. V): in questa fase la Madonna è presente in modo speciale, unita allo Spirito Santo suo Sposo (p. 226), per accompagnare l'anima nella notte del

senso e nella notte dello spirito. Segue un capitolo dedicato alla *contemplazione mistica mariana*, «la parte più alta della vita spirituale», la vetta del cammino ascetico-mistico che porta alla perfezione dell'unione con Dio (pp. 253-310). Seguono i capitoli VII e VIII dedicati alla “presenza” dell'Immacolata nella vita spirituale. Sezione di grande interesse soprattutto per l'approfondimento del tema della presenza reale-mistica della Madonna, specialmente all'altare del sacrificio (pp. 328-411). Dalla “presenza” si passa alla vita di unione con Maria (cap. IX-XI): sono capitoli preziosi anche dal punto di vista pratico in quanto offre un metodo efficace per realizzare nella vita quotidiana un'unione piena e duratura con la Madonna, suggerendo forme di devozione e venerazione a Lei valide e consistenti, che conducono l'anima a consacrarsi alla Madonna per arrivare in modo più veloce a Gesù (pp. 441-506). Un capitolo (XII) è dedicato interamente all'«esperienza mistica “mariano-eucaristica”» (pp. 507-558): l'Autore, come in altri casi, basandosi sempre sulla teologia classica, si fa ardito nella sua esposizione, affrontando il tema dell'*Eucaristia in Paradiso* e della *Santa Messa in Paradiso*, riportando numerosi insegnamenti ed esperienze dei Santi.

Gli ultimi tre capitoli (XIII-XV: pp. 559-710) sviluppano in modo esauriente e magistrale il rapporto tra Maria Santissima e la Santissima Trinità. Il capitolo XII riguarda strettamente la teologia trinitaria e Maria Santissima, passando dai concetti generali (rapporto Battesimo-Trinità), per passare alla vita intratrinitaria della Madonna in particolare nel mistero dell'Annunciazione. La teologia sviluppata in questo capitolo è confermata e consolidata dagli insegnamenti dei santi (cap. XIV), modelli perenni di vita cristiana perfetta, in particolare di quei santi che hanno raggiunto un amore/identificazione con la Madonna davvero sublime.

L'ultimo capitolo è il completamento di tutta l'opera e riguarda una *novitas* in campo mariologico teologico-spirituale: il *Voto mariano* di consacrazione illimitata all'Immacolata «espressione più alta dell'appartenenza all'Immacolata fino alla mistica identificazione con Lei» (p. 679), realizzando, «in chi lo possiede una sorte di reale *investitura*, potrebbe dirsi, del mistero di Maria, Madre di Dio, Madre di Gesù» (p. 688). Si è ai vertici della mistica mariana, che è tutta immersa nell'«area infinita della Trinità» (p. 691) e che dalla *transustanziazione all'Immacolata* fa giungere alla *transustanziazione nell'Eucaristia*, che è l'espressione massima della cristiformità (p. 705-706).

Il pregio del volume è dato dall'aver delineato molto chiaramente l'itinerario mariano spirituale necessario per raggiungere la più perfetta cristificazione, meta di ogni figlio di Dio. Oltre all'apparato teologico ben curato e documentato, l'opera è corredata da numerosi esempi ed insegnamenti dei Santi, di grande aiuto per coloro che cercano uno riscontro di vita pratico ed imitabile. Si può considerare, inoltre, un'opera coraggiosa che offre una soluzione eccellente per questi tempi difficili per la Chiesa intera: il *Voto Mariano* – approvato ufficialmente come primo

voto dei Francescani dell'Immacolata nel 1998 – è un dono che si estende ad ogni singolo uomo che vuole intraprendere e portare a compimento un itinerario di vita spirituale «più genuinamente *cristiana e mariana*» (p. 717).

SR. M.C.P. MANELLI

M. MONTERO, *En vanguardia. Guadalupe Ortiz de Landázuri (1916-1975)*, Rialp, Madrid 2019, pp.310.

TRES han sido, hasta el momento, las semblanzas publicadas sobre Guadalupe Ortiz de Landázuri, la primera laica del Opus Dei beatificada en Madrid el pasado 18 de mayo de 2019. Todas ellas han sido escritas por periodistas, es decir, por profesionales de la información y de la palabra ágil.

Desde el punto de vista cronológico, una primera aproximación biográfica se debe a la pluma de Mercedes Eguibar, veterana directiva de la editorial Magisterio Español, quien, además, conoció de cerca y trató a Guadalupe. Su biografía apareció en 2001, año de inicio de la causa de beatificación y aporta prácticamente un volumen de fuentes documentales semejante y, con frecuencia, coincidente con el libro de Mercedes Montero. Eguibar refleja, además, un contexto próximo a los hechos narrados, quizá porque los conoció de primera mano.

A finales de 2018, Cristina Abad presentó su breve semblanza, de carácter divulgativo, titulada *La libertad de amar*, en la que destaca cómo Guadalupe se esforzó por asumir ámbitos diversos de la vida (familia, profesión, amistades, etc.) desde el amor a Dios y a los demás. En este sentido, Abad califica a Ortiz de Landázuri como una mujer que santificó la *conciliación*.

Mercedes Montero, doctora en Ciencias de la Información y en Historia, profesora en la Universidad de Navarra, es una voz autorizada para escribir un perfil biográfico sobre Ortiz de Landázuri por varios motivos: en primer lugar, conoce bien el contexto histórico, especialmente el español y europeo, en que se desarrolló su existencia; en segundo lugar, ha estudiado la presencia de las mujeres en la Universidad, como medio de conquista de espacio público; en tercer lugar, ha publicado dos artículos en *Studia et Documenta* sobre la Residencia Universitaria Zurbarán y la Editorial Minerva, proyectos en los que participó Guadalupe; en cuarto lugar, ha consultado un notable volumen de fuentes primarias e investigado sobre el ambiente universitario y rural de México, donde ella vivió unos años.

En la introducción, Montero traza un esbozo sobre la personalidad humana y cristiana de Ortiz de Landázuri, que justifica el título (*En vanguardia*) de esta

semblanza, también glosado en el apartado de conclusión: Guadalupe ha sido una pionera por su nivel educativo poco convencional en su época, su afición a deportes considerados entonces poco femeninos, por ser una de las primera mujeres del Opus Dei e iniciadora de su difusión en España y México; por su dedicación a la docencia y la investigación, por su capacidad para afrontar retos y *reinventarse*. A la vez, al ser declarada beata, se propone su ejemplo de virtudes cristianas vividas en grado heroico, como una mujer laica, cercana a nosotros en el tiempo, que se santificó en su trabajo profesional y en los quehaceres ordinarios, con una alegría contagiosa y sentido del humor, que recuerdan bien sus conocidos.

Montero articula cuerpo del libro en siete capítulos; algunos de sus títulos son especialmente sugestivos: por ejemplo, *Nacer y vivir en tiempos revueltos*, referido a la España de los años anteriores a la Guerra Civil, *México cada vez más querido*, sobre sus últimos años al otro lado del charco, o bien, *Corazón en fuga*, que relata su última enfermedad y muerte.

La extensión de los capítulos no es proporcional al lapso de tiempo al que se refieren: así, la autora dedica a la etapa de infancia y juventud (1916-1944), quince páginas; a sus primeros años en el Opus Dei (1944-50) cuarenta páginas; en cambio, su corta e intensa etapa en México (1950-1956), ocupa ciento tres páginas; la vuelta a Madrid-Roma y Madrid-Pamplona (1959-1975) se narra en ochenta y dos páginas. Quizá pueda deberse a que Montero ha realizado un esfuerzo notable por documentar los años mexicanos y explicar a los lectores su contexto, sin poder consultar algunas fuentes primarias, como los diarios de la Residencia Universitaria Copenhague o el Centro de Formación Montefalco.

La autora narra el contexto espacio-temporal y familiar en que nació y creció Ortiz de Landázuri, con referencia a su carácter y aficiones, en un país en el que se estaba librando una batalla intelectual y fáctica por la educación media y superior de las mujeres. Después aborda su *inesperado* encuentro con el fundador del Opus Dei y su admisión en esta joven realidad eclesial, cuando Guadalupe contaba veintisiete años y tenía planes personales y profesionales de futuro. Tras una etapa de formación inicial, Montero explica su dedicación temporal a la atención doméstica de una Residencia Universitaria en Bilbao, a sus viajes por diversas ciudades españolas para dar a conocer el Opus Dei, su participación en una iniciativa editorial y dirección de la Residencia Universitaria Zurbarán (1947-49), además de su trabajo en tareas de gobierno, colaborando con san Josemaría: «durante todo aquel periodo, hizo compatible la atención a Zurbarán, el inicio del doctorado en el CSIC (dirigida por Enrique Gutiérrez Ríos) y sus deberes como miembro de la Asesoría» (p. 78).

Los seis intensos años de México marcan un antes y un después en la vida de Guadalupe, según refleja la profesora Montero. En el país azteca, conoce y se adapta a nuevas realidades, usos y costumbres, modificando incluso su modo de

vestir y arreglarse, adoptando algunos giros lingüísticos. Cultiva un alto sentido de la amistad y del servicio. Se relaciona con universitarias y campesinas, con sus familias, con exiliados republicanos españoles, para acercarlos a la fe de la Iglesia y al espíritu del Opus Dei. Se vuelca en ayudar a los demás, pero no se cree imprescindible. En 1959, escribía al fundador de la Obra: «De mí quiero contarle algo bueno. Que estoy contenta, que pongo lo que soy en todo, cada día con más ilusión, pero nada me ata. Pienso que si en el momento que fuera me dijeren que dejara... algo o todo, no me costaría nada» (pp. 112-113).

A lo largo de la semblanza, la autora da cuenta de la enorme vitalidad y arrojo de Ortiz de Landázuri, relatando anécdotas significativas. Sin embargo, algunos problemas de salud que tuvo en la niñez, se manifestaron de nuevo a partir de su etapa mexicana, y posteriormente, requirieron dos intervenciones quirúrgicas de corazón. Destaca además alguno de los sufrimientos morales de su existencia: por ejemplo, el encarcelamiento y ejecución de su padre, militar de profesión, en septiembre de 1936, al inicio de la Guerra Civil.

Montero subraya la capacidad de Guadalupe para rehacer su vida profesional a su vuelta a Madrid a partir de 1959, siguiendo tenazmente su vocación a la docencia e investigación: obtiene la cátedra de Física y Química en la Escuela Industrial Femenina y defiende su tesis doctoral en 1965, con casi cincuenta años; además de impulsar la creación del Centro de Estudios e Investigación en Ciencias Domésticas (CEICID), mientras acerca a Dios con su ejemplo y palabra a quienes le rodean, hasta que falleció el 16 de julio de 1975.

Tres parecen ser los planos o niveles narrativos que emplea Montero en su relato de modo desigual: uno amplio, de carácter histórico-sociológico para describir la presencia femenina oficial en la Universidad española a partir de 1910; otro, más circunscrito a la trayectoria vital de Ortiz de Landázuri, pleno de variadas facetas y, un tercero, también personal, que trata de mostrar algo sobre su vida en el Opus Dei.

La aportación de la profesora Montero es notable especialmente en el primer nivel narrativo, que conoce bien y le sirve para acercar al lector al segundo nivel: la diversidad de ocupaciones a las que la biografiada se dedicó en su corta e intensa vida, con frecuencia como mujer pionera y adelantada a su tiempo. Para afrontar el tercer nivel narrativo, Montero «deja hablar a los documentos» y, en especial, utiliza sus cartas a san Josemaría Escrivá, testimonios de personas que la conocieron, además de los Diarios de los centros del Opus Dei en España, donde vivió. Respecto a la vida de Guadalupe en el contexto del Opus Dei, por una parte, la autora hace un esfuerzo por aclarar cuestiones al lector poco avezado, por ejemplo, la organización del gobierno o la administración doméstica de los centros; sin embargo, el libro parece más adecuado para quienes conozcan relativamente bien la naturaleza y organización de lo que hoy es dicha Prelatura. Por otra parte,

aunque narra hechos que reflejan la intensa vida interior de Ortiz de Landázuri, con sus oscilaciones y vaivenes, en ocasiones la autora, se refiere textualmente a *la acción del Espíritu Santo en su alma*, sin referencias testimoniales o documentales (pp. 14, 42, 57, 92, 113, 201), una tarea pendiente de afrontar en una biografía amplia y definitiva, desde la perspectiva de la teología espiritual.

En definitiva, nos encontramos ante la biografía correctamente contextualizada de una mujer excepcional, tanto en su vertiente humana como cristiana. Un modelo atractivo y, a la vez, cercano.

B. COMELLA GUTIÉRREZ

R. SCRUTON, *On Human Nature*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2017, pp. 151.

RARELY, nowadays, do books make an impression on me comparable to those by Joseph Pieper and C.S. Lewis. This one by Roger Scruton did produce just such an effect. It is a defense of the uniqueness of human nature based on relationships between persons. Scruton addresses the reductionism of evolutionism, neuroscience, consequentialism and other contemporary currents of thought, bringing his book in line with Aristotle, Aquinas, Kant, and Hegel.

The author goes beyond the dispute between libertarians and communitarians, and roots the concept of person in the I-You encounter. He speaks of the first-person knowledge that creates relations between us and shows us who and what we are. Personal relationships are a “calling to account.” In Hegel’s language, relations between persons are relations between subjects, not objects. “My freedom is not an uncaused eruption into the world of human events; it is a product of my social condition, and it brings with it the full burden of responsibility to the other and the recognition that the other’s voice has just as much authority as mine.” (pp. 110-111) This approach allows him to link freedom and accountability to and in a community as coextensive dimensions of the human agent.

The first chapter is a presentation and refutation of modern genetic and evolutionary attempts to negate the uniqueness of human nature and reduce humankind to materialism. In a review it is not possible to summarize the contents of the book. However, it is a brilliant philosophical refresher to rethink old metaphysical truths about the human person in a modern, witty language that is up to the task of analyzing modern materialism and proving it false. Laughter and blame are singled out as specifically human. Person and subject are presented as realities that emerge from the human being, similar to the face of a person that emerges

from the colors of a portrait on canvas. Materialism can explain the characteristics of the paint, without understanding the meaning of their combination.

The second chapter is devoted to human relations. Scruton's thinking rotates around the modern centrality of the self, or the "I". What he underscores, however, is the I-You relation. Our self is located on the horizon of becoming aware of itself only in the experience of other. The truthfulness of the reasons of our encounters with others demands of us to center our passions. Without this effort others would not be able to relate with "I" but merely with the "it" that incarnates us.

The third chapter, in logical sequence, deals with the moral life. While rejecting consequentialism, Scruton's form of deontology does not deny the need to weigh and consider consequences. He gives due importance to notions of pollution and taboo but does not build his system on them. Rights, deserts, and duties are not to be had through "moral arithmetic" but through the insight "that we need the virtues that transfer our motives from the animal to the personal center of being... These virtues are not available outside a tightly woven social context." (p. 111) Virtues belong "at the center of personal life." (p. 112)

The fourth chapter is a reference to the importance of religion and the sacred for human nature. Religion "is both a product of the moral life and the thing that sustains it. By understanding the world as the gift of a transcendental person, whose real presence is displayed in sacred moments and who cleanses those who pray, we plan out moral thinking in the fertile soil of religious practice." (p. 143)

I am aware that this review has done a poor service in rendering the depth and beauty of this short book. However, I do hope that it has encouraged some readers to open it and enjoy not only its thoughts but also the beauty of its prose.

M. SCHLAG