

M. BELDA PLANS, *Marta y María en el hogar de Betania*, Monte Carmelo, Burgos 2018, pp. 539.

ESTE libro, que podría llevar como subtítulo “*La interpretación de Lc 10, 38-42 en la Historia de la Espiritualidad cristiana*”, pues tal es su contenido, es el fruto logrado de una línea de investigación que inició el mismo autor del volumen en el Departamento de Teología Espiritual de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz (Roma), en los albores del tercer milenio; empresa que se fue concretando sucesivamente en la dirección de siete tesis doctorales. La detenida investigación, de índole teológico-espiritual, mirando de soslayo el desarrollo de la exégesis filológico-histórica del pasaje lucano, ha querido más bien penetrar plenamente en el cuadro histórico de los comentarios ascéticos-espirituales a la primera de las tres estancias conocidas de Jesús en el hogar de Marta, María y Lázaro en Betania. Como es sabido, una segunda está relacionada con la resurrección de Lázaro (Jn 11, 1-40) y, la tercera, con la unción de Jesús hecha por María con una libra de perfume de nardo puro (Jn 12, 1-8 y par.).

En el esquema del actual volumen, después de la *Tabla de Abreviaturas* y la *Presentación*, se suceden cuatro partes dedicadas respectivamente a la Época patrística, a la Época medieval, a la Edad moderna y a la Edad contemporánea, subdivididas a su vez en un total de 12 capítulos, según la siguiente panorámica: Tradición patrística oriental (Clemente de Alejandría, Orígenes, san Basilio de Cesarea, san Efrén el Sirio y san Juan Crisóstomo); Tradición patrística occidental (san Ambrosio, san Jerónimo, san Juan Casiano, san Agustín de Hipona y san Gregorio Magno); Época medieval: san Bernardo de Claraval y los Canónigos regulares del siglo XII, autores franciscanos del siglo XIII (san Francisco de Asís, Alejandro de Hales y san Buenaventura) y autores dominicos del siglo XIII (Hugo de Saint-Cher, san Alberto Magno y santo Tomás de Aquino), las místicas renana y flamenca del siglo XIV (Maestro Eckhart, Juan Taulero, beato Juan Ruusbroec); Edad moderna (autores de las Órdenes mendicantes en el siglo XVI: Fray Luis de Granada, san Lorenzo de Brindis, santo Tomás de Villanueva), representantes del Carmelo teresiano (santa Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz) y de la Compañía de Jesús (san Ignacio de Loyola, Jerónimo Nadal, Luis de la Puente); autores seculares de los siglos XV, XVI y XVII (Jean Gerson, santo Tomás Moro, san Juan de Ávila y san Francisco de Sales); Edad contemporánea: autores espirituales del siglo XIX (Joseph Tissot, santa Teresa del Niño Jesús, santa Isabel de la Trinidad, san Antonio María Claret, el entonces Beato John Henry Newman, recientemente canonizado) y autores del siglo XX (Jean-Hervé Nicolas, santa Teresa Benedicta

de la Cruz [Edith Stein], Romano Guardini, san Josemaría Escrivá de Balaguer, Jacques y Raïsa Maritain y Joseph Ratzinger)

Debido al ingente número de comentarios a la perícopa lucana en cuestión, el autor del libro ha tenido que seleccionar un total de cuarenta y cinco autores, que representan a las distintas espiritualidades dentro de la común espiritualidad cristiana, a lo largo de los veinte siglos de Cristianismo. Esta selección se ha basado en dos criterios fundamentales: el primero, la importancia de cada autor desde el punto de vista doctrinal y espiritual, así como su influjo en autores posteriores; el segundo, la originalidad de la interpretación del pasaje lucano, es decir, si el autor ha aportado algo novedoso a ella, aunque no sea un autor tan importante como los del primer caso.

Al final de la obra se sitúan las debidas *Conclusiones* y una amplia *Bibliografía* en la que se detallan, en particular, las tesis doctorales dirigidas por el autor.

Entre las conclusiones a las que llega Belda, la primera es que a lo largo de la Historia de la Espiritualidad cristiana la perícopa lucana de Marta y María en el hogar de Betania ha sido enormemente comentada por los Padres de la Iglesia, y ha atraído el interés de los más variados autores de espiritualidad posteriores, por lo que ha sido necesaria realizar la selección sapiencial antes mencionada. En segundo lugar, precisa que el hecho de que la interpretación de los escritores estudiados sea muy variada refleja la enorme riqueza teológica del pasaje bíblico en cuestión, abierto a muy diversas lecturas, que dependen en gran medida de la perspectiva teológico-espiritual con la que cada uno se ha acercado al texto. A continuación se presentan las líneas interpretativas de la perícopa que se han podido identificar, ocho concretamente. Un primer lugar corresponde a la “interpretación soteriológico-salvífica”, inaugurada por el primer comentarista de la perícopa lucana, Clemente de Alejandría (mediados del siglo II-215), para quien Marta y María representarían respectivamente la figura de los que todavía permanecen en la economía de la Antigua Ley en contraposición a los ya viven en la economía evangélica, paso que se efectúa mediante el seguimiento de Cristo. Esta dimensión expositiva fue seguida aunque ampliamente modificada y desarrollada por Orígenes (185-253), uno de los grandes pilares de la teología cristiana, cuya interpretación –la segunda identificada por Belda– llegó a ser clásica. Para el docto alejandrino, Marta sería figura de la vida activa (*práxis*) y María de la contemplativa (*theoría*), si bien precisa que para llegar a la perfección cristiana no pueden existir la una sin la otra. A este esquema se adhirieron autores de muy diversa procedencia, entre los cuales san Ambrosio de Milán, san Gregorio Magno, san Buenaventura y santo Tomás de Aquino. Como observa Belda, si bien todos coinciden sustancialmente en la noción de vida contemplativa, no es así por lo que se refiere a la vida activa, la cual es concebida dentro de un amplio arco que va desde lo que habitualmente se denomina “lucha ascética”, es decir, el

esfuerzo para evitar los vicios y adquirir las virtudes, hasta la práctica de las obras de caridad hacia al prójimo, tipificadas en las obras de misericordia corporales y espirituales, pasando por el ejercicio del ministerio sacerdotal, por ejemplo la predicación de los pastores, así como las obras exteriores de trabajo, sobre todo el ejercicio del trabajo manual. Belda señala en particular que san Josemaría Escrivá de Balaguer propuso en esta línea de pensamiento una interpretación del todo original al identificar la vida activa con el trabajo profesional –tanto el manual como el intelectual del cristiano que vive en medio del mundo– y éste inseparablemente unido en síntesis vital con la contemplación. Por otra parte, se especifica que en el Medioevo surgió un nuevo concepto, el de “vida mixta”, cuyo pionero fue san Gregorio Magno (aunque él nunca utiliza esta expresión, que fue acuñada posteriormente), entendida como la unión de Marta y María en una misma persona. Este gran Pontífice del siglo VI (540-604) y numerosos otros comentaristas que siguieron su interpretación, como san Bernardo de Claraval (1090-1153), aplicaron esta concepción a los Pastores de la Iglesia señalando que la “vida mixta” era superior a la vida activa y a la contemplativa, tomadas por separado. En este contexto advierte además la formulación bastante original de tres personajes: san Alberto Magno, que considera un modo de vida activa que se destaca sobre la contemplativa: la práctica de las obras de caridad para con el prójimo; el Maestro Eckhart, quien propone la figura de Marta como modelo de la perfección cristiana, superior incluso a María, si bien explica que Marta, antes de ser Marta, había ejercido el papel de María; y el Juan Taulero, que sigue de cerca la interpretación del Maestro Eckhart.

Una tercera línea interpretativa del pasaje lucano sería la de aquellos escritores que ven en la perícopa lucana una enseñanza de Jesús sobre la acogida cristiana a los huéspedes, lo que un autor llamado Csányi denomina “Regla de oro de la necesidad”. Consistiría en saber ofrecer al huésped sólo lo necesario y adecuado para su sustento. El principal representante de esta perspectiva sería san Basilio de Cesarea, quien presenta a Marta como “contra-ejemplo” de quien, por exceso de generosidad, no habría sabido cuidar esta “Regla de oro”, mientras que María representaría la acertada elección del modo de actuar.

Otro esquema interpretativo, el cuarto según Belda, se podría denominar “de tendencia moralizante”. Su principal representante habría sido san Juan Crisóstomo (347-407). Siguiendo su conocida exégesis literal-histórica, para el santo obispo de Constantinopla la escena de Betania enseñaría a percibir adecuadamente el *kairós*, o sea, el tiempo favorable para la salvación, y a no malgastar el tiempo propicio para discursos espirituales dedicándolo a tareas temporales. Hacia esta línea exegética se habrían orientado diversos autores que coincidirían sustancialmente en subrayar que Marta realizaba un trabajo bueno en sí mismo,

porque servía al Señor, pero realizado sin rectitud de intención, lo que le impedía escuchar propiamente a Jesús.

Siguiendo la interpretación origeniana de la perícopa, la así llamada “interpretación de la corriente monástica” ha visto en María el prototipo de la figura del monje, dedicado a la vida contemplativa, mientras que Marta representaría a los cristianos que permanecen en el mundo, entregados a la vida activa. Según Belda, el principal representante de esta quinta corriente interpretativa sería san Juan Casiano (360-435), quien, aportando al mundo occidental las ideas del monacato oriental, sirio y egipcio, se habría esforzado en describir los grados de la vida espiritual de los monjes en su ascensión hasta la *theôria* (contemplación perfecta de Dios). Otros representantes de esta línea interpretativa serían san Jerónimo, el beato Juan Ruusbroec y santo Tomás de Villanueva.

Dentro de la así denominada “interpretación eclesiológico-escatológica”, la sexta establecida por Belda, se encontraría como principal representante a san Agustín de Hipona, quien habría elaborado una exégesis alegórico-espiritual por la cual la figura de Marta sería figura de lo que caracteriza a la Iglesia en su actual situación, marcada por el sello de la necesidad y de la multiplicidad, motivo por el que mientras vivimos en esta tierra hay que recorrer un camino de lucha ascética y de servicio al prójimo. María, por su parte, sería figura de la Iglesia en su perspectiva de eternidad, cuando cesará la indigencia y la única ocupación será gustar la plenitud de la contemplación perfecta de Dios. Entre los autores que habrían seguido esta línea interpretativa se encontraría san Buenaventura, si bien éste presenta una interpretación eclesiológica original al afirmar que Marta es modelo de la vida mixta, por lo que representa a la Iglesia temporal, que es simultáneamente activa y contemplativa en sus miembros. Algunos autores que se mueven en esta línea interpretativa son: Joseph Tissot, Jean-Hervé Nicolas, Romano Guardini y Joseph Ratzinger.

San Agustín ofrece también una explicación del todo original y exclusiva suya, que se podría designar “interpretación trinitaria” (la séptima establecida por Belda). Las palabras de Jesús: “Marta, Marta estás inquieta y preocupada por muchas cosas, pero sólo una es necesaria. María ha escogido la mejor parte, y nadie se la quitará” (vv. 41-42), serían un llamamiento a participar de la vida trinitaria mediante la unión fraterna. Jesús se estaría refiriendo a la misma unidad que antes de su Pasión imploró para sus discípulos en la oración sacerdotal. Afirma que tener muchos un solo corazón no es un fin en sí mismo, sino el medio para conseguir la sola cosa necesaria: participar en la misma unidad por la que las tres personas de la Trinidad son una sola cosa.

Por último, el autor del volumen recoge la así llamada “interpretación mariológica”, octava y última línea interpretativa de la perícopa lucana, que estaría presente desde el período medieval, cuando el pasaje evangélico de Marta y María

comenzó a proclamarse en la fiesta de la Asunción de la Santísima Virgen. En este sentido, algunos de los autores estudiados por Belda, después de indicar que Marta representaba la vida activa y María la contemplativa, señalan que la Santísima Virgen es el modelo de unión de las dos vidas, porque Ella supo conjugar de manera eminente el papel de Marta y el de María. En esta línea interpretativa se sitúan, entre otros, Raoul Ardent, san Bernardo de Claraval, Hugo de Saint-Cher, san Alberto Magno, Fray Luis de Granada, san Lorenzo de Brindis, santo Tomás de Villanueva, Jerónimo Nadal, san Juan de Ávila y san Francisco de Sales. Por su parte, Hugo de Saint-Cher habría realizado una interpretación mariológica original afirmando que la Santísima Virgen es representada en el pasaje evangélico por la vida familiar existente en la aldea de Betania, donde se realizó la perfecta unión de la vida activa y la contemplativa. También Fray Luis de Granada llegó a afirmar que Nuestra Señora es figurada en la aldea y la casa que recibieron al Señor, ya que Ella lo acogió al engendrarlo en sus entrañas.

A la vista del cuadro trazado, es justo afirmar que el volumen del conocido profesor de Teología espiritual de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, además de constituir una reflexión primordial en el estudio del pasaje lucano, ha venido a ocupar un lugar importante en el estudio más general de la espiritualidad cristiana por su variada, amplia y detenida exposición.

M.A. TÁBET (†)

P. J. BOETTKE, *F. A. Hayek, Economics, Political Economy and Social Philosophy*, (Series: Great Thinkers in Economics), Palgrave Macmillan, London 2018, pp. 323.

PETER Boettke presenta il pensiero sociale ed economico di Friedrich A. Hayek con la novità di chiarire alcuni malintesi sulla sua teoria economica, presentando il suo percorso intellettuale sotto uno sguardo unitario. L'autore studia la opera omnia di Hayek nella sua edizione definitiva e articola questo libro in undici capitoli con quattro appendici sull'influsso accademico di Hayek in chiave statistica.

Boettke espone in modo attraente la figura di Hayek, che pensava la scienza economica fosse in grado di cambiare lo stesso economista. Sottolinea come per Hayek lo studioso delle scienze naturali può diventare un gran esperto di biologia, di fisica o di chimica senza necessariamente modificare il suo modo di agire. Per quanto riguarda invece le scienze sociali, i loro studiosi fanno un riferimento così vicino allo spirito umano che «nessuno può diventare un gran economista cercando di essere soltanto un economista e, sono tentato di dire che chi è un

economista e soltanto un'economista può diventare un fastidio o addirittura un vero e proprio pericolo – Hayek 1967» (p. xviii).

Nei primi capitoli di questo libro l'autore espone i problemi antropologici della teoria sociale di Hayek, in particolare la distinzione fra *specializzazione* e *diversità*. Secondo Hayek ciò che permette lo sviluppo sociale è la diversità di azioni, la capacità umana di innovare e di scegliere in società ciò che di meglio ciascuno può fare nel servizio degli altri e nel proprio interesse professionale. La specializzazione invece tante volte impedisce di vedere la società come un tutto, e crea la falsa immagine di una società che può essere pianificata, dove le attività umane diventano tasselli da aggiustare o smuovere.

Nei capitoli successivi, Boettke inoltre intraprende una visione biografica del pensiero di Hayek tenendo presente l'unità di intelligenza e vita del economista e trattando in modo rigoroso gli argomenti principali della teoria economica di Hayek. Di particolare rilievo è il modo in l'autore riferisce i dibattiti con Keynes e con il razionalismo sociale.

Keynes era preoccupato per l'aumento della ricchezza, che pensava poteva risolversi soltanto con l'aumento dell'offerta e domanda dei beni di consumo. In realtà sembrava motivato da una preoccupazione sociale, gli interessava sollevare i poveri dalla loro situazione. Boettke osserva che però la teoria Keynesiana conduce ad un errore di radice concettuale. «Hayek credeva avessi identificato i problemi fondamentali riguardanti il pensiero economico di Keynes – il suo errore nel considerare il ruolo che i tassi di interesse e che la struttura di capitale giocano in un'economia di mercato. Data l'abitudine di Keynes di utilizzare concetti aggregati (collettivi), ha sbagliato ad affrontare questi problemi nel modo giusto nel suo "Treatise on Money" del 1930» (p. 20).

Per quanto riguarda il dibattito di Hayek con gli esponenti del razionalismo sociale, l'autore osserva che nella società ci sono persone che possono sbagliare nel modo in cui lavorano o nel modo in cui si comportano. Eppure ciò non si può evitare neanche con una grande pianificazione centrale o con la più sincera organizzazione sociale. Allo stesso modo della teoria di Keynes, il razionalismo sociale produce una struttura sociale fuorviante, perché le persone si comportano grazie alle informazioni di cui dispongono e quest'informazione nel terreno economico si trova nel calcolo economico: il prezzo dei beni e dei servizi lungo il tempo. Se invece i prezzi sono intaccati dall'azione del governo con tasse troppo elevate o tramite sussidi, si produce uno sconcerto che impedisce il calcolo economico. Non si può sapere il prezzo futuro dei beni, e di conseguenza non si può calcolare se è conveniente un investimento di capitale per produrre quei beni.

«La scienza economica tratta su un problema di coordinamento che la società deve affrontare. La soluzione a quel problema di coordinamento si trova nel processo di scoperta e apprendimento lungo il tempo del mercato competitivo e

imprenditoriale. Ma l'effettività di quel processo di scoperta e apprendimento è in funzione della cornice istituzionale nella quale si gioca l'attività economica» (p. 12)

Insomma, dall'esposizione di Boettke è possibile comprendere come Keynes considerasse il problema urgente della povertà proponendo una soluzione immediata, mentre in realtà la soluzione dell'urgente non si trova mai nell'immediato. Per Hayek invece, il problema sociale autentico potrà essere risolto soltanto quando si permetterà il calcolo economico e si rispetterà il sistema di prezzi -dei beni e dei servizi- nello scambio commerciale.

Il percorso intellettuale di Hayek è in contrasto con il razionalismo sociale e pure con Keynes, per un motivo simile. Se si vuol usare una metafora, per gli avversari intellettuali di Hayek è molto importante che non ci siano incidenti stradali nella vita di nessuno, e perciò vogliono che vengano assunti molti vigili urbani; per Hayek il vero problema è che i semafori non ci conducano a quei incidenti stradali. Se i semafori sono disegnati perché ci si imbatta con gli altri, poiché in realtà non capiamo quando e come muoverci, allora gli incidenti stradali non potranno mai essere evitati. Il modo di capire come muoverci sul campo economico è il sistema di prezzi nel mercato, ma se quei prezzi vengono controllati, contenuti o modificati allora è come se in continuazione essi mandassero delle indicazioni che sono false. Boettke perciò afferma che «il punto critico della narrativa di Hayek si trova nella distorsione dei segni dei prezzi, e perciò nel mal coordinamento delle attività economiche che devono essere corrette» (p. 42).

Nel ultimo capitolo, Boettke ricorda come la personalità di Hayek gli ha permesso di pensare le proprie idee tornando su di esse molte volte. La sua critica al razionalismo sociale dell'epoca è fatta mentre molte nazioni mettono in pratica una pianificazione centralizzata dell'economia e di fatto in alcuni casi tirano fuori della povertà tante persone. Hayek sa che quel modo di agire non potrebbe prolungarsi lungo il tempo proprio perché non si producono beni di capitale e non si aumenta la produttività, si tratta solo di programmi che impediscono il calcolo economico e quindi provocano lo spreco di enormi quantità di risorse.

Alla fine del libro l'autore include quattro appendici, che gli permettono di ribadire che pur essendo vero che la teoria economica di Keynes ha fatto fortuna fra la comunità di chi ha disegnato la politica pubblica di molte nazioni, e i più che numerosi economisti hanno dedicato molto tempo e attenzione per renderla pratica, l'influsso di Hayek torna a essere rilevante oggi. Insomma, chi intraprende la lettura di questo libro potrà approfondire su alcuni principi economici del pensiero di Hayek.

In primo luogo, per Hayek lo scopo della società nel terreno economico non è l'equilibrio. Lui non è d'accordo con chi cerca uno stato di equilibrio dato dall'offerta e la domanda dei beni in modo tale che la mano invisibile di Adam

Smith deva operare in continuazione, forse aiutata dall'intervento statale. Crede invece che la concorrenza nella società è positiva perché permette la creatività e l'innovazione e considera che uno stato di equilibrio non potrà mai essere raggiunto. «La sua intuizione è che la legislazione nasce dentro una conoscenza accumulata grazie a una lunga storia di prova ed errore, questo ha portato Hayek alla conclusione che la legge, come il mercato, è un ordine spontaneo, risultato ciò dell'azione umana ma non del disegno umano» (p. 29).

Un secondo principio del suo pensiero è che la società è una realtà che non dipende soltanto dei talenti umani, si tratta di una realtà che eccede la capacità personale di informazione, nessuno potrebbe accumulare l'informazione necessaria per pianificare lo sviluppo di tutta la società. L'azione sociale per Hayek è simile ad es. all'attività di un giardiniere che lavora in un campo determinato e permette la crescita di una realtà che però non dipende da lui. Non può controllare, limitando o spronando, la crescita di tutto ciò che è attorno a se; anche se certamente collabora con il proprio talento allo sviluppo e alla bellezza di quella realtà. Allo stesso modo, chi lavora in società, chi ha il compito di promuovere il bene comune, può collaborare con i propri talenti allo sviluppo sociale, che non dipende da lui, ma dalla libertà creativa delle persone che vivono nella nostra casa comune.

Infine, un terzo principio economico è che ciò che permette l'aumento della ricchezza non è il consumo ma la produttività. Questa esige la giusta comprensione della struttura di capitale, vale a dire occorre investire in beni di capitale che sono più lontani del consumo per produrre ricchezza. Una società che ad esempio sviluppa dei cantieri navali potrà accrescere la propria ricchezza a lungo andare. Ma prima di finire una serie di navi non potrà consumare beni e servizi nell'immediato.

La struttura di capitale che produce ricchezza richiede investimenti che fruttano col passare del tempo e che generano numerosi passaggi prima di arrivare al consumo: materie prime per le macchine del cantiere navale, elaborazione degli strumenti del cantiere navale, le parti delle navi, le navi stesse, ecc. Keynes rifiutava invece la bontà del risparmio perché di fatto ciò impedisce l'aumento del consumo immediato. In questo modo limitava l'aumento di capitale, e peggiorava la situazione di chi non era in grado di accumulare il capitale, appunto dei più poveri.

In definitiva questo libro permette di comprendere che al centro della teoria economica di Hayek si trova una attenzione alla creatività umana, alla libertà sociale e al rispetto delle proprie scelte, che sono valori consoni con la dottrina sociale della Chiesa.



F. BIANCHINI, *L'Apostolo Paolo e le sue lettere. Introduzione al Corpus Paulinum*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2019, pp. 201.

INSERITO nella Collana «Manuali di Teologia» (Strumenti di studio e ricerca, 59) dell'*Urbaniana University Press*, il libro di F. Bianchini, docente presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Urbaniana di Roma, offre un'introduzione didattica alla biografia di Paolo e alle sue lettere. Nella *Prefazione* l'autore segnala la finalità del manuale pensato come strumento accademico, utilizzabile nel primo ciclo degli studi biblici, «che tiene conto di un uditorio internazionale, per il quale si fornisce anche una bibliografia di approfondimento in più lingue» (p. 9). Il libro è diviso in tre sezioni che presentano, secondo un ordine pedagogico-didattico, la biografia, l'identità e gli scritti di Paolo, l'esegesi di passi scelti dall'epistolario e le tematiche teologiche del pensiero dell'Apostolo.

Nella Sezione Introduttiva (pp. 11-40) si riassumono le principali questioni collegate alla cronologia paolina. Esse riguardano anzitutto le fonti, interpretate seguendo il principio ermeneutico per cui oltre alle lettere Protopaoline (1Ts; 1-2Cor; Fil; Fm; Gal; Rm), sia le Deuteropaoline (Col; Ef; 2Ts; 1-2Tm; Tt) che gli Atti degli Apostoli «possano contenere autentiche tradizioni paoline, storicamente affidabili» (p. 13). La possibile cronologia paolina segue l'indirizzo generalmente condiviso dall'attuale critica, secondo cui si mediano i dati epistolari con la tradizione lucana e il confronto con la letteratura coeva. Bianchini individua nel 32 d. C. l'evento di Damasco, descrive i tre viaggi missionari (I: antecedente al 49 d. C.; II: 49-52; III: 53-57) e fissa la detenzione di Paolo a Cesarea nel biennio 57-59, il successivo viaggio a Roma nel 60, la detenzione romana tra il 60 e il 62 d. C. e il martirio dell'Apostolo sotto Nerone (64/68). La focalizzazione dell'identità di Paolo è svolta nella linea della *new perspective*, segnata dal recupero della dimensione giudaica della formazione/operatività dell'Apostolo. È centrale per la biografia paolina come per il pensiero teologico, l'esperienza a Damasco dell'incontro con Cristo (pp. 27-31). Alla presentazione dell'identità paolina segue una panoramica essenziale degli scritti e del loro genere epistolare (pp. 32-40).

La Sezione Esetica (pp. 41-152) risulta la parte più ampia e approfondita, funzionale all'apprendimento del contenuto delle Lettere Protopaoline. Introducendo l'esposizione si propone la seguente successione cronologica: 1Ts; 1Cor; Fil e Fm (nella prigionia efesina); 2Cor; Gal; Rm. Su questa base l'autore seleziona alcune pericopi di cui offre l'analisi, facendole precedere dalla presentazione delle rispettive lettere. Seguendo il criterio storico-critico, la trattazione inizia con le notizie su 1Ts (contesto storico, ecclesiale, composizione, genere e aspetti storico-letterari) a cui segue l'analisi di 1Ts 1,1-10 (pp. 47-52). Il carteggio corinzio è

presentato con lo stesso procedimento. Si evidenziano le modalità argomentative con cui l'Apostolo risponde alle problematiche dei credenti di Corinto (pp. 58-60) e viene proposta l'analisi letteraria di due pericopi: l'apologia di 1Cor 9,1-27 e la riflessione sulla risurrezione e le sue conseguenze in 1Cor 15,1-58 (pp. 63-76). Filippesi e Filemone appartengono al gruppo delle «lettere dalla prigionia». Si sottolinea l'unità letteraria di Fil, avendo presente la situazione di Paolo in prigione ad Efeso e la sua affettuosa relazione con la comunità macedone. Viene inquadrata e presentata la periautologia di Fil 3,1-4,1 a cui segue l'esposizione essenziale di Filemone. Dopo le due lettere della prigionia efesina, si colloca la presentazione di 2Cor, caratterizzata da problematiche letterarie e storico-contestuali. Si accenna alla questione dell'integrità, condividendo l'idea che un autore successivo all'Apostolo «abbia unito una prima lettera di Paolo a Corinzi, comprendente i cc. 1-9 e mutila del poscritto, a una seconda, costituita dai cc. 10-13 e privata del prescritto, così da formare l'attuale 2 Corinzi» (p. 99). Viene così analizzata la sezione dimostrativa di 2Cor 2,14-4,6. Nel gruppo della «grandi lettere» di Paolo è inclusa quella indirizzata alle comunità della Galazia. Il nostro autore riassume i dati tradizionali della lettera, la sua composizione e le tematiche teologiche. Segue l'analisi di due pericopi: la pericope dimostrativa di Gal 1,11-2,21 e l'esortazione a lasciarsi guidare dallo Spirito in Gal 5,16-26. L'esposizione della Seconda Sezione del volume culmina con la presentazione della lettera ai Romani. Dopo aver segnalato le coordinate storiche dell'ambiente romano e le origini della realtà ecclesiale, il nostro autore riassume i dati essenziali relativi alla composizione, al genere e alla disposizione della lettera. Per le tematiche teologiche si evidenziano tre punti specifici: la predicazione del vangelo che implica la risposta di fede; il dinamismo della giustificazione che libera dalla schiavitù del peccato; l'esemplarità della storia della salvezza e la situazione dei Israele (cf. pp. 141-144). Per la parte esegetica, si presenta la lettura complessiva della sezione di Rm 1,18-4,25 con una breve appendice finale sul tema «Paolo e le donne» (p. 152).

La Sezione Teologica (pp. 153-196) si apre con una panoramica degli studi e degli approcci metodologici al pensiero di Paolo. Si evidenziano in forma semplificata tre questioni maggiormente dibattute nell'attuale ambito della ricerca: a) La relazione tra Paolo e il giudaismo; b) La dottrina della giustificazione per fede; c) La cristologia e le possibili interpretazioni della *pistis Christou*. Il nostro autore presenta l'esito del dibattito con chiarezza e linearità, indicando il centro della teologia paolina e la sua relazione con la retorica. Più che di un «centro», Bianchini preferisce parlare di «un principio di strutturazione, quello cristologico e della sua applicazione a tutti i campi teologici» (p. 163). Non va dimenticato il ruolo notevole della retorica paolina mediante la quale si evidenzia il rapporto con il pensiero dell'Apostolo. I temi segnalati nello sviluppo dell'esposizione sono tutti collegati alla cristologia: il vangelo (p. 166-169), la figura di Dio (pp. 169-171),

l'identità dell'uomo in Cristo (pp. 171-174), la Chiesa corpo di Cristo (pp. 174-176), la riflessione escatologica (pp. 176-178) e l'impiego della Scrittura a partire da Cristo (pp. 178-181). Al termine del suo percorso l'autore afferma: «risulta confermato il fatto che Cristo possiede nel pensiero dell'Apostolo un ruolo strutturante. Siamo così di fronte a una cristologizzazione che costituisce la prospettiva unificante in base alla quale comprendere tutta la teologia di Paolo» (p. 181).

Della tradizione paolina si tratta nell'ultima parte del libro (pp. 181-196), che però è inserita stranamente nella Sezione Teologica. Tale tradizione, che testimonia l'attività editoriale di «*un Paolo dopo Paolo*» da parte della «scuola paolina», è rappresentata dalla redazione delle lettere Deuteropaoline (Col; Ef; 2Ts) e Tritopaoline (1-Tm; 2-Tm; Tt). Dopo aver indicato le differenze tra il primo gruppo (Protopaoline) e le altre lettere, Bianchini pone in relazione il fenomeno antico della pseudoepigrafia con la nascita della tradizione paolina. Dopo la morte dell'Apostolo si avverte la necessità di preservare l'autenticità del suo insegnamento (cf. Ef 2,20; 3,2-7). Tale ipotesi, suffragata dal diffuso consenso della critica odierna, è assunta dal nostro autore. Seguendo tale prospettiva ermeneutica egli delinea in forma essenziale il profilo di Col ed Ef, segnalando la disposizione letteraria e evocandone i contenuti (pp. 185-190). Segue con lo stesso procedimento la presentazione di 2Ts (pp. 190-192) e delle Pastoralie (pp. 192-198). Il libro si chiude con un'appendice dei viaggi paolini (pp. 197-198) e l'Indice dei nomi (pp. 199-201).

Data l'indole della pubblicazione e la sua destinazione, desideriamo esprimere l'apprezzamento per la forma semplice e diretta con cui l'autore ricomponne la complessa presentazione di Paolo e della sua opera letteraria. Allo stesso tempo, coerentemente con la finalità pedagogico-didattica dichiarata, rileviamo che l'impianto complessivo del volume richiederebbe necessariamente un maggior sviluppo della parte relativa alle lettere Deuteropaoline, con una proporzionata esegesi di alcuni brani che risultano fondamentali per la formazione biblico-teologica del primo ciclo di studi. Questa parte ulteriore dovrebbe precedere la Sezione Teologica e porsi in continuità con la presentazione delle lettere Protopaoline.

G. DE VIRGILIO

M.L. HIRSCHFELD, *Aquinas and the Market: Toward a Humane Economy*, Harvard University Press, Cambridge, Ms – London 2018, pp. 268.

**T**HIS book was awarded the *Centesimus Annus* award in the year 2019. As will become apparent in the following lines, this recognition is well earned. Mary Hirschfeld holds both a PhD in economics and a STD in theology. She is uniquely

capable of contrasting the two disciplines and studying their mutual implications. In chapter 1 (pp. 1-33), Mary Hirschfeld proposes Aquinas as model for a new approach. She intentionally avoids starting from special problems, like just prices or usury that Aquinas solved in the horizon of his time and socio-economic setting. She rather takes his overall theory of human action, of happiness as the aim of human action, and his theory of goods as starting point.

In chapter 2 (pp. 34-67), Hirschfeld explains “the rational choice model and its limitations”. She explains what economists attempt to do and why, and their mentality. “...economists’ primary aim in the classroom is not to teach students facts about how the economy works but rather to train them to think like economists” (p. 37).

The central model of contemporary economics is the model of human choice. It is based on utility and preferences. Even though income is not the only constraint of choice, it is easy to measure. Thus, it is easy to conclude that an increase in income means an increase in welfare. “If we unhinge the question of the pursuit of income from the question of what we wish to use that income for, we are more likely to falsely conclude that more income is, *ceteris paribus*, always to be preferred” (p. 67). “The unstated premise of macroeconomics and development economics is that economic growth is always desirable. (...) Scarcity is inevitable because human desires are infinite while our resources are finite. (...) The picture economists have is of a range of preferences extending ever further out such that we can reach higher and higher levels of preference satisfaction as our income levels rise” (p. 63).

Chapters 3 and 4 describe Aquinas’s basic assumptions and teaching about human nature. Happiness and the exercise of practical reason are the first topic in these chapters. Hirschfeld divides it into two aspects: the metaphysical backdrop, and the exercise of virtues, especially prudence. She does a very good job in summarizing Aquinas, and in contrasting some assumptions in economics with his teaching.

I turn first to Hirschfeld’s reference to the metaphysical backdrop. Aquinas locates reason in our moral discernment of what ends are worthy to be pursued (not only in the decision of which means to use). In contrast, a) economists tend to collapse into one both the higher forms of reason (spiritual realm) and the lower forms of reasoning that we have in common with non-rational animals; b) the economic approach does not allow us “to order our various decisions into a coherent whole” (p. 78). Belief in God helps us to grasp an objective order of goods.

Mary Hirschfeld rightly attributes great importance to the notion of analogy (God *is* but He *is* in a different way than we are) and the understanding that God is “the highest perfection and the source of all perfections” (p. 85). In such a view,

it would not be rational to pursue happiness as an exercise in constrained maximization” (p. 91). Happiness is “the pursuit of perfection rather than the pursuit of maximization” (p. 100). Nonbelievers are capable of pursuing happiness but doing so with grace is more perfect. Nevertheless, doing so without grace is an implicit move toward God.

Here it would have been helpful to touch on the distinction that Thomas makes between businesspeople who pursue goods that can be ordered toward God even though they are not actually doing so; and those who pursue objects that cannot be ordered toward God and therefore are not really goods at all.

I now turn to her reference to the importance of virtue. Following Andrew Yuengert, Mary Hirschfeld concentrates on prudence. She summarizes the four reasons Yuengert gives why the rational choice model and other economic models are not good approximations to the real human decision-making process, as described by the Aristotelian-Thomistic tradition.

1. Prudential reasoning requires reflection on the ends;
2. Economic models cannot capture genuine uncertainty as it is contained in the radical contingency of the world;
3. Economic reasoning does not capture freedom through self-mastery as a good in itself;
4. Economic models do not account for social embeddedness of practical reason.

Hirschfeld adds to this: “economic models of choice as quantitative constrained optimization not only fail to approximate prudence but also represent a mode of choice that would actively prevent the agent from moving toward happiness” (p. 115). Perfection, in which happiness consists, is different from maximization”. In an inspired section, Hirschfeld writes: “To wit, insofar as we think of the pursuit of happiness as an exercise in constraining maximization, it seems natural to focus one’s attention on loosening those restraints. Economic growth and technological progress are embraced as ultimate goods, because they allow us to reach to more desirable bundles of goods. Collectively, we seem to think that what it would take to have better paintings is more paint” (p. 117).

In chapter 5 (pp. 118-160), Hirschfeld places economic life into the framework of Aquinas metaphysical framework and his aspiration to human flourishing. In a nutshell: “Natural wealth is ordered to genuine human flourishing; artificial wealth, in turn, is ordered to the acquisition of natural wealth” (p. 118). Aquinas’s argument is based on the fact that we are finite creatures with finite material needs,

and our desires for material goods (natural wealth) therefore are also finite. Desire that goes beyond that are disordered. Our desire for natural wealth is rational if it is satiable, in other words we must “be able to identify how much is enough” (p.120).

The first part of the chapter is an explanation of the phenomenon, that many people live in such a state of covetous restlessness that they are unable to enjoy what they have or define the virtuous use of their possessions here and now.

The second part of the chapter is dedicated to the role of money or artificial wealth in a Thomistic framework of economics and economic life. The difficulty for a virtuous life in a monetary economy is that “The monetary habit of thought blinds us to the real good we do for one another in and through our economic activities” (p.134). Referencing Karl Marx, she states that, by the monetary habit of thought, we are induced to see prices rather than human relationships. On the other hand, once we have accepted Aquinas’s principles and integrated them into our mode of reasoning, we can learn from modern economic insights into the “usefulness of markets in coordinating economic activity” (p. 135).

A virtuous firm, according to the Thomistic framework developed by Hirschfeld, “attends to profits, but not with the aim of maximizing them. Rather, the aim would be to ensure that the goods and services it produces are of value to the community and that the resources used in the production of those goods and services are being used wisely” (p. 138).

The theological problem associated with money is that it awakens an appetite for “a type of infinitude that can never truly satisfy” (p. 144). The infinitude that really satisfies is God. What makes us enjoy material goods and order them to their true function is that there are “sacramental signs, representing God’s goodness to us in the only way possible in a finite creation” (p. 149). Money deflects our attention from this truth. Money makes us think of the future possible good, not of the present good. The “logic of relentless profit maximization” (p. 152) makes our economy dehumanizing. Its ubiquitousness makes it harder for us to see.

The sixth chapter (pp. 161-190) is dedicated to private property. Mary Hirschfeld does a great job in connecting this institution of economic and social life with the rest of her book. Hirschfeld’s innovative contribution is her attention to the “standard of living”. Standards of living are socially imposed imperatives of consumption. There are “social costs to not conforming to it” (p. 174). As we who live in developed economies, do not live in a static society with predefined roles, standards, and expectations (as Thomas did), we have difficulty in “practicing economic virtue” (p. 175). The decisive question for a desirable standard of living is “what is commensurate with genuine human flourishing” (p. 176). “The rational choice model, which is silent about the ends we pursue, cannot help us with a consideration of how to construct good standards of living. (...) A theology

of consumption would refocus our attention on the question of the ends to which economic goods are ordered” (p. 176). Here prudence as virtue comes into play: “Economic logic is a matter of calculation, whereas prudence is a matter of discernment (...) prudence judges how the particulars fit into the overall pattern of a virtuous life” (p. 179).

The chapter finishes with a section on economic justice. Catholic social thought fights for economic justice. However, Hirschfeld’s point is well taken: “The point is that we cannot really begin a discussion of economic justice without thinking through the question of appropriate standards of living, which, in turn, requires clear thinking about the role material goods play in human life well lived. Without appeal to that question, it is not clear what would ground our conception of what constitutes economic justice in the first place” (p. 189).

The last chapter (pp. 191-217) is a conclusion and summary, and is especially relevant for the impact of the Christian philosophical and theological framework on economics and on economic practice. We must not fall into utopian dreams by designing an ideal but nonexistent economy. Thomas does not do that, rather he is aware of how real people act, and that they are frequently motivated by the same sensual desires as animals. Thus, the effects of incentives are predictable. Aquinas’s treatise on human law, and the need to adapt to human capacities, can be made useful for economics too. Here economic insights can be made fruitful, especially those on unintended consequences of government intervention in markets. “In particular, Aquinas’s account of human nature suggests that although we often make decisions based on the lower form of rationality we share with animals, we also can and sometimes do base decisions on the higher form of rationality that is proper to human beings. This distinction has implications both for positive economics and for public policy analysis” (p. 196).

For positive economics, Mary suggests “that economists need to find a way to capture the qualitative distinctiveness of goods” (p. 196).

Hirschfeld ends her book with a list of implications for, and limitations and liabilities of economics and business practice from a Thomistic perspective.

Obviously, this book does not cover the whole field of what could be said about the relationship between economics and theology/philosophy. However, it is an important contribution, based on the positive world-view of Aquinas and an insider’s understanding of the markets.

M. SCHLAG

A.M. MAZZANTI (a cura di), *Un metodo per il dialogo fra le culture. La chrêsis patristica*, (Supplementi Adamantius, 9), Morcelliana, Brescia 2019, pp. 233.

CET ouvrage qui rapporte les actes du Colloque organisé par le groupe de recherche « Patres » tenu à Bologne les 15 et 16 mai 2019 fait écho à une dimension des recherches de l'allemand Christian Gnilka sur le concept *chrêsis* (l'usage correct). L'article de M. Morani (pp. 43-53) permet de se faire une idée de l'étymologie et de l'histoire du concept *chrêsis*. Celui de A. Valvo (pp. 55-58) essaie aussi une précision du terme en le confrontant avec l'expression latine *recta ratio* dans le *De legibus* et le *De re publica* de Cicéron. On pourrait dire que le volume intitulé *Chrêsis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur, vol.1. Der Begriff des rechten Gebrauchs*, Schwabe, Basel 1984, marque d'une certaine manière le point de départ de l'attention que Gnilka accorde au concept et à la réalité à laquelle il renvoie. C'est du moins ce qu'il confesse lui-même à ce propos (p. 15). La belle introduction d'A. M. Mazzanti (pp. 5-13) donne une synthèse raisonnée et articulée des divers intervenants aux compétences variées composant les articles du volume. Vu que la motivation majeure de ceux-ci vient de Gnilka, quelques détails sur l'intervention de ce dernier aiderait à comprendre tant soit peu le sens de l'ensemble.

En lisant en effet « l'ombra della verità » (l'ombre de la vérité), une expression que Gnilka (p. 25) emprunte chez Minucius Felix (Oct. 34,6), il nous semble que le chercheur allemand (pp. 15-31) soit animé par un objectif à double volet : découvrir le sens intime que cachent les textes patristiques, pour dégager, autant que possible, l'exacte méthodologie des Pères de l'Église. Ces deux aspects sont difficilement dissociables. Le premier volet, que nous appelons ici « recherche de sens », traduit l'ardent désir du chercheur qui, d'une part, ne veut pas se limiter à faire une simple lecture des textes des Pères; d'autre part, il se refuse à verser dans un éloge gratuit de leurs pensées et argumentations. Notons au passage que, curieusement, à travers la conclusion de l'histoire du concept *chrêsis*, méticuleusement exposée par M. Morani (pp. 43-53), on comprend que cet ardent *désir* répond ou correspond au sens de la racine étymologique même *chrê*, à savoir qu'il n'est pas seulement question de « "nécessité", mais plutôt de "désir", de "recherche d'un bien" accompagnée d'un "sentiment de pauvreté" (...) La *chrêsis* devient ainsi, dans le grec des chrétiens, la perception d'une lacune culturelle et la volonté de la combler à travers le *rectus usus* de doctrines et contenus, comme Gnilka nous l'illustre magistralement dans ses études » (p. 53).

Avec une rare compétence, Gnilka interroge plutôt les textes de l'intérieur en prenant au sérieux certains arguments qu'on pourrait considérer simplement comme caractéristiques de l'attitude déjà connue sinon révolue des Pères vis-à-vis de la culture classique. On sait que l'argument de l'antiquité des textes bibliques



par rapport à la philosophie grecque, le plagiat des penseurs grecs, sont, entre autres, deux preuves bien connues du langage des Pères de l'Église (pp. 15s.). Gnilka démontre plutôt par sa démarche de nourrir une forte curiosité pour percevoir l'esprit ou l'intention qui anime et guide les premiers chrétiens au regard de l'appréciation et de l'usage qu'ils font de la culture païenne. Une telle analyse permet de comprendre un peu comment les Pères en sont arrivés à opérer un discernement entre le « bon » et le « mauvais » dans la culture païenne (p. 30). En somme, l'objectif du chercheur est de faire une lecture authentique des textes qu'il a sous les yeux. Gnilka, en bon philologue, en vient à conclure que, pour comprendre les Pères de l'Église, nous « devons voir les choses (...) avec leurs yeux mêmes (p. 30) ». Dans son article à l'allure d'un pur cours, C. Neri, sans oublier l'objet de la matière, expose la méthode rigoureuse exigée par la philologie (pp. 33-40) et y associe l'éthique (pp. 40-41), au sens *déon*-tologique du terme, qui doit discipliner, animer et guider le travail du philologue : « amore per la parola (amour pour le mot) » suppose *nécessairement* amour pour une « piccola verità » (petite vérité) (p. 40). Avec une pareille sensibilité philologique, Gnilka fait ressortir que, tout en s'efforçant d'apprécier la « sagesse et la beauté » de la culture antique (p. 31), les Pères de l'Église, non sans raison, exigeaient comme *principe* la soumission de la culture classique au message biblique dont ils prônaient l'antiquité et la supériorité (ibid.).

En fait, pour Gnilka, l'objectivité dans la « recherche de sens » exige, par ricochet, de la part de celui qui aborde les textes patristiques, de ne pas en rester juste au niveau du jugement ou du déplaisir que l'attitude des premiers chrétiens pourrait immédiatement susciter. Une position du genre aide à comprendre en dernier ressort qu'avant d'arriver à soumettre la culture antique à la Révélation biblique, les premiers chrétiens ont dû procéder à un impérieux processus d'analyses et de discernement (p. 30). Il va sans dire que c'est cette démarche qui donne son sens et son contenu au concept *chrêsis* relatif au monde patristique (voir particulièrement le §25 de l'exposé de Gnilka). Ce travail d'analyse, de discernement, de classification, permet de dégager la méthode des Pères. La civilisation européenne dépend de cet effort fait par les premiers chrétiens. Pour comprendre alors la culture européenne d'aujourd'hui, on ne saurait se passer de cet état des textes patristiques et de leur vérité (p. 31).

À la lumière de la démarche scientifique que dégage Gnilka, les divers articles de l'ouvrage tentent, chacun selon la compétence et l'intérêt, de faire une application de la méthode, pour ainsi dire, « théorique » mise en exergue. Les contributions de L. Lugaresi, G. Chiapparini, G. Catapano, I. Vigorelli, éclairent particulièrement, chacune à sa façon, ce que propose Gnilka et le confirment.

L. Lugaresi (pp. 59-79) fait remarquer entre autres comment la *chrêsis* suppose de la part des chrétiens une opération analytique et un discernement qui procède

plutôt à la purification du jugement (*krisis*). C'est dire que l'emploi d'une conception païenne peut ou doit, de la part des chrétiens, passer ou par la purification ou par la modification (p. 67). Une telle modification manifeste le souci de conformer la conception païenne à la logique chrétienne. À travers l'analyse de certains passages de Clément d'Alexandrie, G. Chiapparini (pp. 81-94) remarque que le concept *chrêsis* se manifeste comme un instrument herméneutique. Il sert à reconnaître les passages non-chrétiens susceptibles d'être acceptés par les chrétiens. Il aide donc à opérer des choix qui constituent d'ailleurs, selon notre auteur, l'étape finale d'un processus de sélection (pp. 81-83). Il s'agit là d'un usage « ad extra » de la *chrêsis* (pp. 83-85). Mais au sein de l'Église (usage « ad intra »), le concept *chrêsis* peut aider aussi à discerner les erreurs des hérétiques qui tentent de falsifier la vérité (pp. 86-87). En analysant un texte d'Augustin en matière d'exégèse biblique, G. Catapano (pp. 117-124) tente d'exposer comment l'évêque d'Hippone met en évidence les critères de discernement entre les choses purement établies par les hommes et celles inspirées ou instituées par le vouloir divin. Augustin rejette catégoriquement toute tendance à la superstition. Il conseille par contre l'accueil favorable des disciplines profanes susceptibles d'aider à comprendre le texte biblique comme l'historiographie, la géographie, les sciences naturelles, l'astronomie, les arts... (pp. 117s). En fait, Augustin invite le chrétien à une approche critique de la culture profane. C'est cela qui aide à juger de la compatibilité ou non d'une doctrine avec le message biblique. Un travail du genre conduit à une juste opération de sélection (p. 121). À la lumière d'une telle approche, le chrétien est en droit de reprendre, même sans se justifier, des données profanes compatibles avec sa foi, vu qu'elles proviennent « des mines de la divine providence (*metallis divinae providentiae*) », selon les mots d'Augustin en *De doctrina christiana* 2,20,60 que rapporte et commente G. Catapano (p. 120; voir aussi p. 118, note 6). Cette perception des choses porte l'évêque d'Hippone à considérer, dans le meilleur des cas, les philosophes comme des « injustes possesseurs de vérité » (p. 120). L'article d'I. Vigorelli (pp. 139-151) tente pour sa part d'exposer dans la tradition patristique, la reprise d'un exemple de métaphore de la culture profane, à savoir le coryphée et le chœur du Théétète platonicien à propos de la « condition des âmes bienheureuses ». À travers cette métaphore, déjà bien prisée de la tradition de l'antiquité tardive, I. Vigorelli fait ressortir, à travers la reprise de la métaphore, l'effort de la pensée philosophique à exprimer une certaine forme de perfection humaine qui trouve, chez les premiers penseurs de l'Église, un bon accueil dans « la conception chrétienne du rapport entre Dieu et l'homme » (p. 139), surtout dans le sens de l'assimilation à Dieu. Il s'agit là d'un cas qui confirme bien la notion de *chrêsis* patristique.

Selon nous, ces articles essaient, plus immédiatement, de mettre en relief le mécanisme d'articulation que l'intervention de Gnilka donne de saisir dans l'ouvrage

des actes. Mais en général, les intervenants s'inspirent, sous divers angles, de toute l'attention scientifique du chercheur allemand au concept *chrêsis* dans l'univers patristique. À ce propos, V. Limone (pp. 95-106) a cherché à explorer l'usage du concept *chrêsis* dans le système des sciences chez Origène. La métaphore de la fabrication du miel qu'opère l'abeille en butinant d'une fleur à l'autre avant de fabriquer le bon miel, a aidé J. P. Lieggi (pp. 107-115) à explorer le thème *chrêsis* sous l'angle de la *syntaxis*, en analysant plus spécifiquement des œuvres de Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze. J. Zachhuber (pp. 125-138) a voulu faire la lumière sur le contact que le monde patristique a eu avec la philosophie aristotélicienne. Pour y parvenir, il explore la pensée de deux auteurs chrétiens défenseurs de la version chalcédonienne de la foi adoptée par le Second Concile de Constantinople (553). Il s'agit de Théodore de Raïthu et de Pamphile le Théologien dont les œuvres, qu'on peut situer entre 550 et 710, transpirent assez bien la philosophie aristotélicienne. A. Zauli (pp. 153-185), s'inspirant de Gnilka (p. 153), a voulu vérifier s'il est possible de rencontrer le thème  $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$  dans les Actes des Martyrs chrétiens qui font référence à la figure de Socrate. S. C. Calzascia (pp. 187-197) a cherché à examiner la relation entre Homère et les noces de Cana (Jn 2,1-11) à partir de l'analyse détaillée de la *Paraphrase* de Nonnos de Panopolis sur l'Évangile selon Jean.

En somme, le point focal des divers articles se manifeste à travers la mise en lumière d'une série de mécanismes complexes que cachent non seulement les textes patristiques, mais aussi et surtout, tout processus de rencontre entre les cultures. Le processus d'évangélisation actuelle du monde doit s'informer et même se former à la lumière d'un tel état de la situation. En cela, l'exposé de M. V. Cerutti (pp. 199-222) nous semble d'un intérêt tout particulier, vu l'ouverture au processus d'évangélisation qu'elle opère en se référant abondamment à certains textes fondamentaux du Magistère de l'Église en la matière. Nous signalons particulièrement au passage les pp. 199-207, où M.V. Cerutti rappelle certains passages de *Ad gentes*, *Lumen Gentium*, *Gaudium et spes*, *Evangelii nuntiandi*, *Optatam totius*, *Sacrosanctum Concilium*, *Nostra aetate*, *Redemptoris missio*. Ces citations se réfèrent surtout à l'engagement missionnaire de l'Église dans le monde. C'est le signe que les recherches menées par Gnilka provoquent une curiosité intellectuelle susceptible de produire d'intéressants résultats pour le monde contemporain. On aurait toutefois souhaité que les travaux aident mieux à éclairer un aspect non négligeable de la thématique, à savoir parvenir à justifier de façon convaincante la soumission des textes païens au texte biblique : l'expérience vivante de la *foi* n'est-elle pas la meilleure clé de compréhension de la manière de voir et d'écrire des premiers chrétiens ?

N. NOWAKOWSKA, *King Sigismund of Poland and Martin Luther. The Reformation before Confessionalization*, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 280.

NATALIA Nowakowska è una studiosa inglese che insegna storia al Somerville College dell'Università di Oxford e si occupa di storia tardomedievale e moderna, con particolare interesse per la Polonia del Rinascimento. Oltre al libro qui recensito ha scritto altre due monografie sui rappresentanti della dinastia degli Jagelloni che governarono in Polonia e in Lituania nel XV e nel XVI sec.: *Church, State and Dynasty in Renaissance Poland. The Career of Cardinal Fryderyk Jagiellon* (Aldershot 2007) e *Remembering the Jagiellonians* (Aldershot 2018). La professoressa. Nowakowska è nata in una famiglia di immigrati polacchi che, dopo la Seconda Guerra Mondiale, si erano trasferiti a Londra. Grazie alle sue origini e alla conoscenza della lingua polacca ha avuto accesso non solo a numerose fonti in polacco ma anche alla vasta storiografia prodotta dagli studiosi provenienti dal paese sulla Vistola.

Il titolo del libro può essere fuorviante perché suggerisce che la monografia tratti dei rapporti personali tra Sigismondo I il Vecchio (1476-1548, in carica dal 1506) e Martin Lutero (1483-1546). Natalia Nowakowska studia invece la politica religiosa del re e il suo atteggiamento nei riguardi del movimento luterano che cominciò a diffondersi in Polonia e in Lituania molto presto, già a partire dagli anni 20 del XVI sec.

Nella I parte del libro (pp. 3-36) l'autrice non solo riassume lo status questionis dell'argomento da lei analizzato ma presenta anche la sua visione della Chiesa tardomedievale. Basandosi sugli studi di Jaroslav Pelikan, di Alister McGrath e di Lucy Wooding, la Nowakowska ritiene che, prima della riforma protestante, il cristianesimo europeo non era del tutto monolitico, in quanto vi convivevano correnti teologiche diverse (a volte perfino contrapposte) ed era pertanto difficile individuare con chiarezza quali idee fossero eretiche e quali invece ortodosse. Coesistevano anche forme diverse di devozione che accrescevano ancor più il pluralismo religioso dell'Europa. La Riforma protestante costrinse sia i cattolici che i luterani ad elaborare definizioni dottrinali chiare, nette (i cattolici: il Concilio di Trento; i luterani: la Confessione di Augusta). Nelle polemiche teologiche e nelle discussioni dogmatiche si dovevano usare termini molto precisi per comprendere bene le differenze tra le parti contrapposte. Nacquero così due terminologie diverse, la cattolica e la luterana, che dominarono la riflessione teologica e per conseguenza fu eclissato il pluralismo tardomedievale. Per la Nowakowska, questa visione dei cambiamenti religiosi avvenuti in grembo al cristianesimo costituisco-

no una chiave che aiuta a comprendere l'ambigua politica di Sigismondo I nei confronti dei luterani.

Nella II parte del testo (pp. 39-73), dopo aver presentato le fonti che erano alla base della sua ricerca, la studiosa illustra la storia della Riforma protestante in Polonia negli anni 1517-1540. La Nowakowska mette in rilievo i paradossi apparenti della politica religiosa di Sigismondo I. Da una parte, il re sembrava prendere posizioni decisamente antiluterane: pubblicò undici decreti antiluterani molto severi (in cui tra altro proibì di diffondere gli scritti di Lutero, di propagare la sua dottrina e di studiare nelle università estere che si trovavano sotto l'influsso dei luterani); nel 1526 andò a Danzica dove i predicatori protestanti volevano introdurre la Riforma e condannò a morte 14 luterani. D'altra parte, però, lo stesso re non si oppose quando nel 1525 suo nipote, l'ultimo Gran Maestro dell'Ordine Teutonico, Alberto di Hohenzollern, abbracciò la fede luterana e creò il ducato di Prussia, il primo stato protestante in assoluto. Sigismondo I addirittura lo difese davanti a papa Clemente VII e all'imperatore Carlo V. Gli storici polacchi (p.e. Wojciech Krieger) interpretano di solito il comportamento del monarca come un effetto della sobria strategia: Sigismondo indossava a volte la maschera del fervente difensore del cattolicesimo oltre quella del sovrano tollerante, e questo in base ai suoi calcoli politici. La Nowakowska pensa invece che fossero altri i motivi delle sue decisioni ambivalenti; a suo avviso, Sigismondo era un erede della Chiesa tardomedievale e, abituato com'era al pluralismo dottrinale, mostrava una notevole tolleranza verso le posizioni dottrinali diverse, a meno che i loro fautori non cercassero di servirsene per modificare il sistema sociale e politico in vigore (come avvenne a Danzica in cui i predicatori protestanti espulsero i magistrati e sospesero le istituzioni ecclesiastiche). In questi casi, il re reagiva tempestivamente e risolutamente. Invece, quando non c'era nulla che minacciava la stabilità del suo regno, non usava metodi violenti. Sigismondo infatti, pur avendo pubblicato decreti decisamente antiluterani, non organizzò mai alcuna persecuzione religiosa; egli, secondo la Nowakowska, conservava ancora la sua mentalità tardomedievale, piuttosto aperta, e i luterani gli sembravano far parte del variegato panorama religioso della cristianità.

Nella III parte del libro (pp. 77-169) la Nowakowska analizza in modo molto dettagliato gli episodi più rilevanti della storia della Riforma protestante sotto il regno di Sigismondo I: la rivolta a Danzica; la trasformazione dello Stato dei Cavalieri Teutonici in un ducato protestante; undici editti antiluterani; gli interventi della diplomazia polacca di fronte alle accuse rivolte al re di simpatizzare per Lutero; le reazioni dei vescovi polacchi nei confronti dei protestanti. Particolarmente interessanti sono le osservazioni della Nowakowska sulle leggi antiluterane; l'autrice cerca di comprendere perché il re pubblicasse nuovi decreti (nessun altro re europeo emise così tanti editti contro i luterani) per non metterli poi in

pratica. Anche questo paradosso, secondo la studiosa, può essere spiegato se si considera la sua mentalità tardomedievale. L'autrice si riferisce all'editto di Wieluń emesso nel 1424 da suo nonno, il re polacco Ladislao II Jogaila contro gli Ussiti. Pur essendo molto severo, l'editto non fu mai messo in pratica ma conservò un carattere soprattutto simbolico e propagandistico. Similmente, le leggi contro i protestanti di Enrico VIII d'Inghilterra o gli editti contro gli eretici dell'imperatore Federico II, servivano anch'essi più ai re per confermare la loro immagine di sovrani pii e ortodossi che per segnare l'inizio di vere persecuzioni religiose. Secondo la Nowakowska, se si tengono presenti questi esempi, è più agevole comprendere il comportamento di Sigismondo I che, nella sua politica contro gli eretici non si distinse poi tanto dagli altri re tardomedievali e rinascimentali. Anche per lui le leggi religiose avevano un significato soprattutto simbolico e servivano a comprovare la sua ortodossia.

Particolarmente interessante è la IV parte del libro (pp. 173-217), in cui la studiosa cerca di comprendere in che modo i cattolici polacchi definivano i luterani e come gli stessi cattolici si autodefinivano. Dopo un attento studio delle fonti, l'autrice osserva che i protestanti solo sporadicamente venivano considerati 'eretici' dai loro avversari. Il vocabolario utilizzato dai cattolici ci fa capire che i luterani venivano ritenuti piuttosto come una minaccia all'ordine sociale e all'unità dei credenti che non come una dottrina eterodossa, tanto meno come una nuova fede. Il luteranesimo sembrava essere uno dei tanti 'errori' religiosi del passato, che di certo avrebbe condiviso il destino delle eresie precedenti e sarebbe perciò sparito in breve tempo. Secondo la Nowakowska, nelle polemiche antiprotestanti i cattolici si autodefinivano non tanto con riferimento al papato o alla Chiesa romana quanto rispetto alla tradizione; essi si consideravano gli eredi dell'antica religione trasmessa dai loro padri che era parte fondante della loro identità culturale. Sembra che gli elementi dottrinali non avessero tanta rilevanza come il legame con il passato e con i valori tradizionali.

Il libro della Nowakowska non è soltanto uno studio sulla Riforma protestante in Polonia sotto il regno di Sigismondo I; è un'analisi brillante di un periodo molto significativo della storia europea in cui il luteranesimo cominciava pian piano a smantellare il mondo tardomedievale ridisegnando un nuovo scenario religioso dell'Europa, in cui anche la Chiesa romana era destinata a cambiare il suo volto. Sigismondo I cercava ancora, per usare un'immagine biblica, di versare il vino nuovo del luteranesimo negli otri vecchi della mentalità tardomedievale. Tuttavia, come ci insegna la storia, questi otri vecchi si ruppero e da essi nascerà, molto lentamente, il mondo moderno. Certamente, in Polonia questo processo di nascita della nuova epoca non era così accelerato come in altri paesi europei perché lì non ci furono le guerre religiose. Janusz Tazbir, un famoso storico polacco, definisce giustamente la Polonia rinascimentale "uno stato senza roghi".

Alcuni recensori della monografia della Nowakowska hanno elencato delle carenze (cfr. per es. la recensione di Janusz Małłek, «Kwartalnik Historyczny» 126 (2019), n. 3 – English Language Edition, 170-176; la recensione di Maciej Ptaszyński, «Renaissance Quarterly» 72 (2019)/3 1100-1102). Janusz Małłek, un docente dell'Università Niccolò Copernico di Torun, ha osservato per esempio che l'autrice non ha usato alcune fonti importanti, come le lettere di Alberto di Hohenzollern a Sigismondo il Vecchio, la lettera di Liborius Schadilka ad Alberto di Hohenzollern (in cui si parla della traduzione polacca del catechismo di Lutero) o i documenti del Parlamento polacco (editi nella serie *Volumina constitutionum*). Secondo J. Małłek, la Nowakowska avrebbe dovuto consultare, ed inserire nella bibliografia, anche studi importanti di storici polacchi e tedeschi (come per es. Carl Peter Woelky, Zygmunt Wojciechowski o Heinz Neumeyer) e approfondire una ricerca prosopografica sugli studenti polacchi dell'Università di Vittemberga. Maciej Ptaszyński, docente dell'Università di Varsavia, ha osservato dal canto suo che la Nowakowska limita la sua ricerca solo agli anni 1518-1535, mentre Sigismondo il Vecchio morì solo nel 1548. La studiosa spiega questa sua scelta che il 1535 fu un anno particolarmente rilevante perché morì Piotr Tomicki, vicesegretario e vescovo di Cracovia, uno dei consiglieri più influenti del re soprattutto per la politica religiosa. Per Maciej Ptaszyński, questa motivazione non è convincente e la Nowakowska, a suo avviso, avrebbe scelto questo periodo soprattutto per motivi pragmatici: i documenti del vescovo Tomicki, conservati dal suo segretario Stanisław Górski (i cosiddetti *Acta Tomiciana*) sono stati editi nel XX sec., quindi sono facilmente accessibili agli studiosi; per illustrare invece la politica del re dopo il 1535, la ricerca si rivela molto più ardua e faticosa.

Alle osservazioni critiche degli storici polacchi vorrei aggiungere un'opinione personale. Nel suo libro, la Nowakowska mette spesso a confronto la situazione polacca con quella di altri paesi europei. Questo approccio comparativo è degno di considerazione anche perché gli studiosi polacchi hanno talvolta la tendenza a rinchiudersi nei confini del proprio paese, trascurando il più vasto orizzonte europeo. Tuttavia, occorre ricordare che il contesto polacco è molto particolare e i confronti non funzionano sempre. Facciamo soltanto un esempio: nell'introduzione, la Nowakowska cerca di capire perché in Polonia si sviluppò molto presto l'idea della tolleranza religiosa (pp. 15-16). Secondo lei, le spiegazioni di questo fenomeno fornite dagli studiosi polacchi non sono convincenti; l'autrice si riferisce, tra altro, all'analisi di Janusz Tazbir, secondo il quale la tolleranza mostrata dai polacchi verso i protestanti si può comprendere solo tenendo presente che in Polonia convivevano da tempo persone di religioni diverse (ebrei, ortodossi, cristiani, tartari musulmani). A un certo punto, la diversità diventò così una costante del panorama religioso polacco e i protestanti divennero semplicemente un altro pezzo del puzzle confessionale. La Nowakowska ritiene insufficienti le

spiegazioni di J. Tazbir e rimanda all'esempio della Castiglia in cui coesistevano religioni diverse ma che, ciò nonostante, non evitò l'Inquisizione e violenti conflitti. Il ragionamento della Nowakowska non ci sembra del tutto corretto: la situazione della Polonia, infatti, era radicalmente diversa da quella della Castiglia che aveva alle spalle una lunga tradizione di conflitti religiosi (anzitutto la Riconquista, l'avversione contro i *marranos*). Una tradizione, questa, che mancava del tutto in Polonia, basti ricordare l'atteggiamento di Casimiro III il Grande, re polacco del XIV sec., che era molto favorevole agli ebrei. In Polonia, il pluralismo religioso non era solo un elemento della diversità dottrinale dell'Europa tardomedievale bensì aveva sue specifiche radici. Per usare ancora una volta un'immagine biblica, gli otri in cui si versò il vino nuovo del luteranesimo in Polonia erano diversi dagli altri e per questo motivo non si ruppero con violenza come avvenne in altri paesi europei.

Nonostante qualche carenza il libro della Nowakowska costituisce un'analisi intelligente e approfondita della situazione religiosa della Polonia verso la fine del Medioevo, offrendo osservazioni preziose anche a chi vuol comprendere meglio il complesso mondo europeo a cavallo tra il XV e il XVI sec.

Ł. ŻAK

L. PELONARA, *Primato e collegialità, Ermeneutica dello sviluppo organico tra Vaticano I e Vaticano II*, (diss. Serie Teologia 240), Pontificia Università Gregoriana - Pontificio Istituto Biblico, Roma 2019, pp. 554.

L'INTITOLAZIONE stessa del volume chiarisce il contenuto e l'approccio che ha guidato la ricerca. Il corposo testo rappresenta un apprezzabile ricostruzione del *collegamento intrinseco e vitale tra dottrina del primato e della collegialità nel recente magistero della Chiesa*. Il valore della tesi è testimoniato anche dall'inclusione nella collana della Gregoriana. Il testo è uno studio serio e documentato di carattere storico, dottrinale ed epistemologico. Le tematiche affrontate sono inserite anzitutto nella loro *cornice storica*: alla preparazione e allo svolgimento dei lavori conciliari si associa la necessaria contestualizzazione ecclesiale e teologica. Le *definizioni magisteriali* sul primato e sulla collegialità sono esplorate poi nel loro significato, nella portata e nella qualificazione teologica. Il pregio principale è probabilmente la chiarezza e semplicità del *criterio interpretativo assunto* sulla scorta dell'influsso di Benedetto XVI: *l'ermeneutica della riforma nella continuità o dello sviluppo organico*. «Accanto a questa opzione fondamentale si accostano altri due principi, come una sorta di corollari: eleggere il Magistero come interpre-



te autentico delle sue stesse affermazioni e assumere come riferimento fondante il *corpus* dei testi piuttosto che un non meglio precisato spirito conciliare, perché essi sono gli unici documenti che è possibile scientificamente studiare» (p. 13). L'opera contribuisce a far luce quindi, oltre che sullo specifico argomento, anche sulla lettura e ricezione del Concilio Vaticano II (non è casuale che la Parte I sia tutta dedicata all'ermeneutica del Vaticano II).

Il testo al di là della breve *Premessa* e dell'*Introduzione*, si articola in *quattro Parti di due Capitoli ciascuna*. Fanno seguito le ampie *Conclusioni*, una ricca *Bibliografia* (pp. 517-546) e l'*Indice degli Autori* (oltre a quello generale). Lo sviluppo argomentativo è estremamente semplice e lineare: questione epistemologica, Concilio Vaticano I, periodo tra i due Concili, Concilio Vaticano II. Il volume, come evidenziato nella descrizione della "gestazione della tesi" (*Un cammino di ricerca travagliato*, pp. 7-9), testimonia il risultato maturo e abbastanza ponderato di un percorso intellettuale e pastorale profondo e strutturato.

La prima parte (*Positio quaestionis*) traccia una *Storia dell'ermeneutica del Concilio Vaticano II*, soffermandosi principalmente sul primo post-Concilio, sul Sinodo del 1985, sulla criteriologia di Alberigo e di Kasper e sull'influenza di Ratzinger/Benedetto XVI. Si precisa poi *L'oggetto dello studio e I principi metodologici seguiti* (sopra delineati).

La *Parte II* è dedicata al *Concilio Vaticano I*. Pelonara ne esamina diffusamente il contesto storico, l'annuncio e la preparazione. L'attenzione principale è riservata alla formazione della *Pastor aeternus*. L'interpretazione della costituzione individua gli strumenti ermeneutici (in particolare la *Kollektiv-Erklärung* dell'episcopato tedesco) e l'approfondimento teologico.

La terza parte (*Il periodo tra i due Concili*) esamina il magistero dei cinque Pontefici che si sono succeduti da Pio IX a Giovanni XXIII. L'ecclesiologia considerata non è solo quella dei testi ma anche quella dei gesti. Il Capitolo forse più sorprendente, ma proprio per questo assai stimolante, riguarda l'evoluzione dei manuali di ecclesiologia dell'epoca. L'attenzione si rivolge, con una specie di *focus* tematico-accademico (anche in omaggio all'appartenenza e alla tradizione della Gregoriana) alle diverse trattazioni dei professori della PUG (Franzelin, Palmieri, Mazzella, Billot, Zapelena, Tromp, Sullivan). Il giudizio che se ne trae è quello di una manualistica sempre più "irrigidita" sul metodo apologetico e sulle definizioni del Vaticano I (pp. 355-357).

L'ultima parte (*Il Concilio Vaticano II*) approfondisce la genesi e l'interpretazione di *Lumen gentium* 22-23 (l'Autore parla acutamente di "dittico" dei nn. 22 e 23). La formazione del testo conciliare è molto attenta e precisa. Tra gli strumenti ermeneutici emergono opportunamente e con buona penetrazione argomentativa la *nota explicativa praevia*, la *qualificatio theologica* dei documenti conciliari

(della Segreteria e della Commissione teologica) e la *mens* conciliare riconducibile a Giovanni XXIII e Paolo VI, con una convincente sintesi dottrinale.

Il genere tesistico ha pregi (rigore e linearità) e limiti (ridondanze e spiegazioni enfatiche), quasi congeniti, che, nonostante la maturità e la passione di Leonardo Pelonara, in parte si riflettono anche nel presente testo. Alcuni apprezzamenti, ad es. a proposito dei Pontefici nell'intermezzo tra i due Concili (*Un Magistero timoroso verso le spinte di rinnovamento*, pp. 300-301), per quanto sfumati e circostanziati, richiederebbero magari maggior cautela e approfondimento critico. Anche le considerazioni finali sulla prassi ecclesiale di riforma nella linea dell'*affectus collegialis* e della sinodalità rischiano di essere un po' eteree e sfuggenti (cfr. pp. 499-511). Ribadiamo che le linee e le affermazioni di fondo e, in generale, il tono e l'impostazione sono assai perspicaci e convincenti. L'analisi della collegialità (non era l'intento e l'oggetto della tesi) andrà aperta poi alle acquisizioni degli interventi successivi (cfr. ad es. *Communio notio, Apostolos suos, Pastores gregis, Apostolorum successores, Episcopalis communio*), ampliando lo scambio e il confronto anche alla canonistica. L'auspicio è che il metodo ermeneutico acutamente tracciato in queste pagine possa essere applicato pure ad altri ambiti degli insegnamenti conciliari particolarmente delicati e discussi (si pensi ad es. alla materia liturgica, alla libertà religiosa, all'ecumenismo, ecc.).

M. DEL POZZO

A. PITTA, *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo* (BTC 212), Queriniana, Brescia 2018, pp. 233.

IL titolo del volume del prof. A. Pitta, docente presso la Pontificia Università Lateranense di Roma, è tratto dall'ultima espressione dell'inno battesimale della lettera a Tito (Tt 3,4-7). In esso si parla della salvezza realizzata da Dio che per la sua bontà «ha effuso su di noi in abbondanza per mezzo di Gesù Cristo, salvatore nostro, affinché, giustificati per la sua grazia, diventassimo, nella speranza, eredi della vita eterna» (vv. 6-7). Intenzionalmente il prof. Pitta ha scelto di reinterpretare la «giustificazione per grazia» alla luce dell'intero epistolario paolino, offrendo uno sguardo il più possibile «completo» del tema alla luce degli sviluppi della ricerca contemporanea. Si tratta di una delle questioni più affascinanti del pensiero di Paolo, la cui problematicità e risonanza lungo i secoli (cfr. il dibattito tra S. Agostino e Pelagio) è stata ampliata dal dibattito della riforma luterana. L'ingente letteratura prodotta nel corso degli ultimi decenni e l'evoluzione delle posizioni teologiche sulla giustificazione per fede conferma la delicatezza di questa

problematica e delle sue relazioni con gli altri aspetti del pensiero dell'Apostolo. Annota Pitta: «Certo è che mentre l'interesse per le altre tematiche dell'evangelo (più che teologia) di Paolo è altalenante, quello sulla giustificazione non conosce fasi di bassa marea. Si è sempre in alto mare, perché la giustificazione coinvolge troppi interlocutori e innumerevoli linguaggi per descriverla e riconoscerne la perenne attualità» (p. 10).

Seguendo un percorso cronologico, dalle lettere autoriali attraverso la tradizione paolina fino al *Corpus Pastorale*, Pitta passa in rassegna le ricorrenze del termine *dikaíosynē* (= giustificazione) e del verbo *dikaiōō* (= rendere giusto, fare giustizia) ne inquadra il contesto, procede all'analisi esegetica delle singole pericopi e riassume la ricchezza del messaggio teologico. Il volume si sviluppa in otto capitoli. Nel Capitolo I: «La giustificazione, cratere principale o laterale» (pp. 13-22) l'attenzione si concentra sulla prima ricorrenza del termine *dikaíosynē* in 1Cor 1,30. L'Apostolo afferma che i credenti sono stati salvati in Cristo Gesù «che fu reso da Dio sapienza per noi, giustizia e anche santificazione e riscatto». La definizione cristologica elaborata nell'opera della salvezza permette di capire come la giustificazione operata da Dio in Cristo sia strettamente connessa con il suo mistero pasquale, significato dalla «parola della croce». Focalizzando la rilevanza di questa prima attestazione, Pitta segnala in modo essenziale i termini e i protagonisti del dibattito teologico nel XX secolo. La questione del centro della teologia di Paolo e dei temi che formano il suo «cratere principale» (terminologia ripresa di A. Schweitzer) è stata al centro di un vivace confronto, che coinvolge anche il dialogo ecumenico, a partire dall'elaborazione di K. Barth (cfr. K. BARTH, *Dogmatica ecclesiale*) fino al documento del 2013 del Consiglio della Chiesa evangelica in Germania (cfr. CONSIGLIO DELLA CHIESA EVANGELICA IN GERMANIA, *Dal conflitto alla comunione. Relazione della commissione luterana e cattolico-romana sull'unità*), redatto in vista del cinquecentenario della Riforma (1517-2017). Anche se tra i temi del modello teologico paolino si colloca la giustificazione per fede, secondo il nostro autore l'alveo del pensiero dell'Apostolo consiste nel dinamismo dell'evangelo, poiché quest'ultimo è attestato costantemente nell'epistolario e rappresenta il *leit motiv* degli scritti paolini (cfr. A. PITTA, *L'evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali*, Elledici, Torino 2013, 52-53).

Nel Capitolo II: «Prolegomeni sulla giustificazione» (pp. 23-35) si puntualizza il vocabolario e si segnalano i collegamenti con il retroterra anticotestamentario. L'approfondimento del gruppo terminologico *dikaíosynē* – *dikaiōō* – *dikaiōsis* – *dikaiōma* implica il legame con le Scritture di Israele e chiede di tener conto del retroterra greco-romano e inter-testamentario. In modo particolare Pitta si concentra sul significato della perifrasi «giustizia di Dio» intesa come genitivo di agente: «È preferibile pensare a un genitivo d'agente, in cui la portata soggettiva e

d'autore coesistono e non sono così contrastanti» (p. 33). La scansione cronologica delle occorrenze del tema conferma che Paolo ha sviluppato la sua riflessione sulla giustificazione per fede dopo il carteggio e la soluzione dei problemi nella comunità di Corinto. Il dilemma «fede-opere» emerge nel contesto della lettera ai *Galati* e viene argomentato più organicamente in *Romani* (56-57 d. C.). Oltre le lettere ai *Galati* e ai *Romani*, lo sviluppo teologico del tema è attestato in *Filippesi* con un «valore preventivo», è totalmente assente in *Colossesi*, mentre è declinato in *Efesini* e nelle *Lettere Pastorali* come dinamismo dell'agire virtuoso del credente.

Il Capitolo III: «La parola della croce e la giustificazione» (pp. 36-47) si concentra sulle ricorrenze della giustificazione in *1Corinzi*. Dopo aver richiamato l'importanza di 1Cor 1,30 nell'ambito della sezione 1Cor 1,10-4,21, si riassume il messaggio contenuto nella formula «giustificati nel nome del Signore e con lo Spirito» (1Cor 6,1-11). Nella lettera non emerge ancora la questione della fede e delle opere in rapporto alla giustificazione. L'Apostolo menziona il tema in connessione con la croce di Cristo e il dono dello Spirito effuso sui credenti. Anche nel Capitolo IV: «I credenti, giustizia di Dio e la diaconia della giustificazione» (pp. 48-65) non vi sono accenni al dilemma sulla giustificazione. In continuità con la precedente lettera, la *2Corinzi* inserisce il tema della giustificazione nell'alveo dell'apostolato e del ministero (*diakonia*), utilizzando la perifrasi «diaconia della giustizia» in 2Cor 3,4-11 e definendo ironicamente gli avversari falsi «ministri di giustizia» (2Cor 11,14). L'impiego dell'ossimoro costruito sul binomio peccato-giustizia (2Cor 5,21) per definire la paradossalità dell'evento della salvezza, pone la giustificazione nella linea della soteriologia paolina. Tale connotazione è confermata dalla menzione della *dikaïosynē* nel catalogo peristatico di 2Cor 6,3-7 e nello sviluppo parenetico di 2Cor 6,14-15. Un ulteriore collegamento è rappresentato dalla colletta per i poveri di Gerusalemme definita «raccolta di giustizia» (2Cor 9,9-10). In tal senso l'opera della giustizia operata da Dio e partecipata all'uomo, diviene impegno a favore dei poveri e dei bisognosi.

Nel Capitolo V: «Giustificazione e figliolanza divina» (pp. 66-98) il nostro autore si concentra sulla densa elaborazione del tema in *Galati*. L'argomentazione prodotta da Paolo nel sostenere la consistenza del «suo vangelo» si declina secondo una triplice prospettiva. La prima è rappresentata dalla relazione tra giustificazione e fede di/in Cristo (Gal 2,16). La seconda riguarda la funzione della Legge e delle sue «opere». La terza approfondisce la relazione tra giustificazione e figliolanza abramitica (Gal 3,1-4,7). Pitta conclude la sua analisi sottolineando come «il cratere principale dell'evangelo per Galati non è la giustificazione, nonostante vi siano studiosi che continuano a sostenerne la centralità, più per partito preso che per dimostrazione, ma la figliolanza abramitica e divina» (p. 97). Nel messaggio complessivo della lettera si possono individuare «quattro *solus*»

riguardanti la giustificazione: *solus Christus, sola gratia, sola fide, solus Spiritus* (cfr. p. 98).

Per la sua consistenza e la sua ampiezza, il Capitolo VI: «La giustizia di Dio, centro dell'evangelo» (pp. 99-176) occupa il posto centrale dello presente saggio. L'analisi della giustizia di Dio in *Romani* è come il filo rosso dell'intera argomentazione paolina. Scritta per rispondere alla strumentalizzazione del suo pensiero (cfr. Rm 3,8), *Romani* mostra in modo completo la relazione tra evangelo e giustizia di Dio. Riprendendo dal suo commento a *Romani* (cfr. A. PITTA, *Lettera ai Romani*. Introduzione, traduzione e commento [I libri Biblici. NT 6], Paoline, Milano 2001), Pitta riassume l'analisi esegetica delle sezioni che trattano della *dikaiosynē*. Si segnalano le seguenti relazioni così tematizzate: a) evangelo e giustizia di Dio (Rm 1,1-17); b) collera di Dio e giustizia (1,18-4,25); c) giustificazione e riconciliazione (Rm 5,1-8,39); d) Parola di Dio e giustificazione (Rm 9,1-11,36); e) giustificazione e conseguenze etiche (Rm 14,1-15,13). Il nostro autore riconosce che la giustificazione per fede in *Romani* «è il cratere principale, nonostante tutti i tentativi di detronizzarne la centralità» (p. 175). Inoltre la lettura unitaria della lettera impedisce di sostenere due assiomi invalsi nella tradizione riformata. Il primo riguarda la questione del «canone nel canone» che non emerge dalla relazione che Paolo adotta nei riguardi delle Scritture di Israele (cfr. Rm 15,4). Il secondo assioma concerne la condizione dell'uomo «*simul peccator et iustus*» formulata dal riformatore in base a Rm 7,7-25 e che non emerge dall'argomentazione paolina (cfr. p. 176).

Nel Capitolo VII: «Conformazione e giustificazione della fede» (pp. 177-184) si sottolinea l'importanza della relazione tra giustificazione e conformazione in Fil 3,5-6.8-9. Presentando l'unità di Fil 3,4b-16 Pitta annota la funzione esemplare della periautologia paolina in relazione al nostro tema. L'impiego della perifrasi «mia giustizia, non dalla Legge, bensì per mezzo della fede di Cristo» (Fil 3,9b) chiarisce che la *dikaiosynē* «non è vista come risposta umana alla giustificazione divina, bensì come dono divino che fonda la giustificazione» (p. 182). Si può affermare che la rielaborazione della giustificazione per fede attestata in *Filippesi* «svolge un ruolo determinante nell'universo simbolico di Paolo» (p. 183), per il fatto che qualifica la condizione del credente come processo di conformazione a Cristo morto e risorto.

Il Capitolo VIII: «Giustificati per la sua grazia» (pp. 185-199) sintetizza l'analisi della *dikaiosynē* nelle lettere della «prima e della seconda tradizione» (cfr. 2Ts; 1-2Tm; Tt). Secondo Pitta lo sviluppo del tema in questa sezione non va considerato come un tradimento del pensiero paolino, ma come l'esigenza di «conservarne la memoria nei nuovi contesti ecclesiali dopo il 70 d. C.» (p. 185). L'impiego della perifrasi «giusto giudizio di Dio» (2Ts 1,5; cfr. Rm 2,5) risente della valenza retributiva della concezione escatologica che connota lo scritto. La menzione di

*dikaiosynē* in Ef 4,24 invece va interpretata nell'orizzonte etico del concetto di giustizia, che deve connotare il comportamento del credente divenuto in Cristo un «uomo nuovo». Nella stessa linea valoriale occorre comprendere l'esortazione di Ef 6,14 («corazza di giustizia»; cfr. Sap 5,17-18). Più articolata risulta la riflessione nelle *Lettere Pastorali*, che presentano la figura dell'Apostolo come modello del persecutore, trasformato dalla misericordia divina (cfr. 1Tm 1,13). «Nel passaggio dal Paolo storico a quello della tradizione, la nuova situazione ecclesiale delle *Pastorali* trasforma il modello della vocazione in quello della conversione» (p. 191). In 2Tm 2,22 (cf. 1Tm 6,11) la *dikaiosynē* assume una connotazione chiaramente parenetica. L'attenzione di Pitta si sposta su due frammenti innici: 1Tm 3,16 e Tt 3,4-7. In 1Tm 3,16 l'azione giustificatrice riguarda il «mistero della pietà», rivelato nel progetto divino. Maggiore importanza è data all'inno battesimale di Tt 3,4-7, in cui si concentra l'idea della giustizia salvifica di Dio che si compie non per le opere umane, ma per la grazia celeste. Nelle Conclusioni (pp. 200-208) si tracciano le somme principali del percorso. In primo luogo Pitta ricorda che il tema della giustificazione affiorava già nelle comunità protocristiane (cfr. Rm 3,25-26a). In *Galati*, *Romani* e *Filippesi* Paolo declina il rapporto tra evangelo e giustificazione con registri diversi, in relazione alla situazione ecclesiale a cui si rivolge. Nelle successive due fasi della tradizione paolina, il tema è ulteriormente connotato in prospettiva soteriologica e parenetica.

La novità del contributo di Pitta consiste nella sottolineatura del ruolo della grazia che fonda il processo della giustificazione (cfr. J. M. G. BARKLAY, *Paul and the Gift*, Eerdmans, Grand Rapids MI - Cambridge 2015, 70-74). Più che leggere la giustificazione come risposta umana, la proposta del volume sposta l'accento sulla gratuità del dono divino, che implica la partecipazione del credente alla vita in Cristo morto e risorto e alla comunione ecclesiale (il «noi comunitario»). Alla prospettiva soteriologica si collega quella escatologica. Tale connessione comporta la responsabilità dei credenti, chiamati a condividere lo stesso destino finale nella novità dello Spirito. In questo dinamismo generativo l'annuncio dell'evangelo assume un'attualità sconvolgente, perché il dono di grazia che giustifica il credente approda alla figliolanza divina e al dono della libertà. Il volume si chiude con un'aggiornata selezione bibliografica (pp. 209-222), a cui segue l'indice analitico (pp. 223-226) e degli autori (pp. 227-230). Siamo grati al prof. Pitta per questa nuova fatica, che rappresenta un ulteriore dono per quanti intendono approfondire una delle più profonde e peculiari tematiche della teologia paolina.

G. DE VIRGILIO

S. ROMANELLO, *Paolo. La vita, le lettere, il pensiero teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2019, pp. 356.

L'AFFASCINANTE figura di San Paolo desta sempre interesse non solo sul versante della ricerca storico-esegetica, ma anche su quello della divulgazione. Il volume del prof. S. Romanello, docente presso la Facoltà Teologica del Triveneto (sede di Udine) risponde all'esigenza di offrire, con rigore scientifico, un quadro storico-letterario della vita, dell'opera e del pensiero di Paolo per un ampio pubblico. Nell'*Introduzione* l'autore indica l'originalità del procedimento seguito nell'ideazione del libro: «Si dedica un congruo spazio alla presentazione delle singole lettere, mossi dalla convinzione che il loro messaggio possa essere adeguatamente colto se sono contestualizzate nella cornice più ampia della missione e della biografia del loro autore, nonché se si abbozza almeno uno schizzo sintetico delle convinzioni teologiche che esse manifestano» (p. 7). La finalità del lavoro è di «offrire un panorama coerente delle questioni implicate dall'epistolario paolino e di offrire validi indirizzi di lettura dello stesso. Suo scopo infatti non è quello di essere esaustivo, ma di essere guida, attendibile e aggiornata, in un approccio personale alle lettere dell'apostolo» (*Ibidem*). L'articolazione del volume si compone di sette capitoli. I primi tre sono dedicati alla «cronologia paolina e alle sue fonti» (pp. 9-28), alla presentazione di Paolo «ebreo da ebrei» (pp. 29-48) e alla figura missionaria dell'Apostolo delle genti (pp. 49-90). La cornice storica che segna la vicenda biografica di Paolo costituisce il fondamento per comprendere la connotazione epistolare della sua opera, che viene riletta nei successivi tre capitoli. Il capitolo quarto puntualizza il genere epistolare e la peculiarità delle lettere paoline (pp. 91-110). Nel capitolo quinto si passano in rassegna le «lettere indisputate» (pp. 111-198) e nel capitolo sesto le «lettere della tradizione» (pp. 199-268). Infine il capitolo settimo è dedicato al pensiero teologico di Paolo (pp. 269-343). Per ogni lettera analizzata, si indicano in modo ordinato e chiaro le circostanze della composizione, le strategie argomentative delle singole sezioni e i loro obiettivi, mentre si riserva al capitolo finale una trattazione tematica e unitaria del pensiero teologico di Paolo. La sensibilità didattica dell'autore si coglie dalla semplicità del linguaggio impiegato e dall'agilità espositiva delle questioni e dei temi, non appesantiti da lunghi apparati di note a piè pagina. Infatti nel decorso della trattazione, ci si limita a pochi essenziali riferimenti, rinviando l'approfondimento all'ampia e aggiornata selezione bibliografia posta alla fine di ogni capitolo (cfr. pp. 27-28; 46-47; 87-90; 109-110; 195-198; 264-268; 340-244).

Circa l'impianto argomentativo del volume, il nostro autore si pone in continuità con il precedente libro edito insieme al compianto prof. R. Fabris (cfr. FABRIS – S. ROMANELLO, *Introduzione alla lettura di Paolo*, Borla, Roma 2009).

Questo nuovo contributo puntualizza e aggiorna il quadro storico-cronologico della biografia e dell'opera di Paolo, seguendo sostanzialmente gli indirizzi prevalenti dell'odierna ricerca scientifica. Romanello colloca l'esperienza di Damasco nel 32-33 d.C., l'incontro di Paolo con Cefa a Gerusalemme nel 35-36, l'assemblea di Gerusalemme nel 49-40, la missione a Corinto nel 50-52. Inoltre egli sostiene l'ipotesi della prigionia dell'Apostolo a Efeso (anno 55), l'arresto a Gerusalemme e la successiva detenzione a Cesarea negli anni 57-59 e la prigionia romana culminata nel martirio tra il 60 e il 62 (cfr. p. 27). Ripercorrendo il periodo precristiano, il nostro autore ribadisce l'importanza della sottostante matrice ebraica e specificamente farisaica della formazione di Paolo, così come emerge dall'analisi dell'epistolario e dalla narrazione cronachistica degli Atti degli Apostoli.

L'evento di Damasco, che costituisce uno spartiacque della vicenda esistenziale paolina, non va inteso propriamente come una conversione nel senso di un «cambio di fede», ma come un «cambiamento radicale di un persecutore che diviene apostolo» (p. 56). Il motivo dell'apostolato qualifica la missione alle «genti» e le singole tappe segnate dai viaggi lungo la viabilità imperiale, così come è testimoniato nella ricostruzione delle fonti lucane. Nel ripercorrere gli itinerari missionari, Romanello focalizza la peculiarità del metodo di annuncio del Vangelo e l'organizzazione domestica delle comunità fondate sia nell'ambiente etnico (cfr. Galazia, Asia proconsolare) che nelle regioni influenzate dalla cultura ellenistica (cfr. Macedonia, Acaia). Apprezzabile risulta la trattazione riguardante il genere epistolare e l'impiego della retorica nella composizione delle lettere, che permette di ricostruire il metodo di composizione seguito dall'Apostolo. Si evidenzia la stretta connessione tra la forma epistolare e lo sviluppo delle riflessioni che l'Apostolo elabora nel «dialogo» a distanza con le singole comunità. «Alcuni interpreti recenti non hanno mancato di qualificare Paolo come incoerente proprio causa l'asistematicità delle sue riflessioni. In realtà, proprio l'apprezzamento della dimensione retorica delle lettere paoline permette di cogliere gli autentici obiettivi delle varie argomentazioni ivi presenti» (p. 109). Seguendo l'opinione prevalente tra gli studiosi odierni, Romanello distingue e presenta sette lettere «indisputate» (1Ts; 1-2Cor; Fil; Fm, Gal; Rm), articolandone i contenuti e le problematiche secondo un triplice schema: a) datazione e occasione; b) composizione retorico-letteraria; c) sviluppo argomentativo. Si sottolinea l'importanza della 1Ts che risulta il primo scritto dell'Apostolo (51 d. C.) connotato da una chiara finalità parenetica. Maggiore spazio è dedicato al carteggio con la comunità di Corinto. La composizione retorico-letteraria di 1-2Cor evidenzia il quadro socio-culturale dell'ambiente corinzio e le problematiche di natura spirituale e morale che richiedevano un deciso intervento dell'Apostolo. Il nostro autore ritiene che 2Cor sia una composizione redazione di due lettere originariamente distinte (cfr. pp. 142-144), individuabili in 2Cor 1-10 (lettera A) e 2Cor 11-13 (lettera B)



Presentando le diverse ipotesi riguardanti la prigionia di Paolo, Romanello ritiene che la lettera ai Filippesi sia stata composta nel corso della prigionia efesina (nell'anno 54). Anche per l'individuazione del biglietto ai Filemone si può ipotizzare la composizione a Efeso, data l'appartenenza del destinatario alla vicina comunità di Colossi. Per la lettera ai Galati si pone l'accento sulla peculiarità dei credenti della regione della Galazia settentrionale, localizzati in alcune città (Pessisunte, Ancira) della valle del fiume Halys. Romanello rileva come il linguaggio, la densità teologica, la composizione retorico-letteraria della lettera ai Galati segnano in modo unico lo sviluppo del pensiero paolino circa il Vangelo e il processo della «giustificazione per fede». La lettera che Paolo indirizza alle chiese della Galazia «prelude al suo ultimo e grande scritto dettato per i cristiani della capitale dell'Impero» (pp. 176-177), che è la lettera ai Romani (56-57 d. C.). In essa si propone una profonda e ampia visione teologica della storia della salvezza e si analizzano le dinamiche evangeliche della fede e il profilo spirituale ed etico dei battezzati, che vivono in vista del compimento escatologico. In tal modo l'Apostolo ha la possibilità di chiarire il suo pensiero teologico ed esortare i cristiani alla testimonianza e alla comunione fraterna. Pur riconoscendo che la lettera ai Romani «non sia un'esposizione manualistica del suo pensiero... a buon diritto può essere considerata una sintesi, seppur non esauriente, tuttavia organica e piena di fascino del vangelo paolino» (p. 195).

Nel successivo capitolo VI: «Le lettere della tradizione» (pp. 199-268) si offre la presentazione delle altre sei lettere: 2Ts; Col; Ef; 1-2Tm; Tt. Trattando della tradizione paolina, si richiama il dibattito circa l'autenticità di questi scritti, attribuiti fino al XVIII secolo alla paternità di Paolo, ma oggi ritenuti «pseudoepigrafi» a motivo delle differenze letterarie, stilistiche e teologiche rispetto alla precedente sezione delle lettere indisputate. Segnalando il fenomeno antico della pseudopigrafia analogo alla vicenda del *corpus* paolino, Romanello sintetizza quattro elementi che segnano la diversità delle sei lettere rispetto al *corpus* precedente: a) differenze del vocabolario; b) differenze di stile grammaticale e retorico; c) differenze di accentuazione teologica; d) differenze di situazioni ecclesiali. «Questi elementi sono variamente attestati dalle singole lettere, e diversamente valutati dai singoli interpreti» (p. 202). Va sottolineato come «la pseudopigrafia viene compresa alla luce dell'ambiente storico e culturale in cui le lettere hanno visto la luce (...) La differenza di alcune accentuazioni tra le lettere pseudoepigrafe e quelle autentiche va compresa proprio nel contesto di attualizzare Paolo in nuove situazioni vitali. Essa deve essere valutata come espressione della ricchezza pluriforme rappresentata dalle varie teologie del Nuovo Testamento» (p. 204).

Collegata alla prima lettera, la 2Ts evidenzia alcune discontinuità rispetto a 1Ts: la condizione di persecuzione che sta attraversando la comunità di Tessalonica, la rettifica circa la venuta imminente della *parusia* e lo stile di vita ozioso e

parassitario stavano conducendo alcuni credenti (cfr. p. 205). Apprezzabile risulta la presentazione delle due lettere sorelle, Colossesi ed Efesini, anch'esse redatte nel corso della prigionia di Paolo e affini sul piano letterario e teologico. Tuttavia il loro vocabolario e la natura «circolare» di queste missive induce i commentatori a collocarle nella tradizione pseudoepigrafica, ipotizzando l'opera redazionale di un collaboratore dell'Apostolo compiuta agli inizi degli anni 60, ovvero dopo il martirio di Paolo (cfr. p. 214).

Le due lettere indirizzate a Timoteo (*1-2 Tm*) e la lettera a Tito (*Tt*) formano un *corpus pastorale* abbastanza omogeneo per lingua, stile e contenuto. Romanello sottolinea le difficoltà di attribuire queste missive alla paternità paolina. Esse possiedono un lessico e uno stile originali, presentano la figura dell'Apostolo e della comunità (*ekklēsia-oikia*) in una prospettiva qualitativamente differente, rispetto alle precedenti lettere e soprattutto riportano notizie non riscontrabili e difficilmente compatibili con la cronologia tradizionale della vicenda paolina (cfr. pp. 236-241). Nondimeno la ricchezza che emerge dal *corpus pastorale* illumina lo sviluppo ecclesiale della terza generazione cristiana sul versante della ministerialità (*episkopos – presbýteros / presbytérion – diákonos*) e su quello della consegna veritativa (*parathēke*) della fede sicura e dell'autorevole interpretazione del messaggio paolino. Per la sua intensa comunicazione e la situazione epistolare, la *2 Tm* può essere considerata come il testamento spirituale di Paolo.

Nel Capitolo VII: «Il pensiero teologico di Paolo» (pp. 269-343) si riassume in forma unitaria e organica i principali temi che compongono la teologia dell'Apostolo. L'analisi è preceduta da una riflessione intorno alla metodologia della ricostruzione del pensiero paolino espresso in forma epistolare. Romanello evidenzia come «lo studio della teologia di Paolo muove da due domande (...) Cosa c'è di irrinunciabile nel suo pensiero? E ancora: da cosa origina questo nucleo irrinunciabile del suo pensiero?» (pp. 272-273). La risposta è individuata nell'evento della morte e della risurrezione di Cristo, di cui l'Apostolo ha avuto esperienza mistica. «Il centro focale attorno a cui Paolo fa ruotare la propria esistenza e, di conseguenza, il suo pensiero non è una dottrina ma l'evento della Pasqua di Cristo, colto come manifestazione escatologica dell'agire di Dio nella storia. Esso diviene quindi anche l'elemento ermeneutico centrale, che getta luce vincolante sull'esistenza sua e di tutta l'umanità» (p. 243). L'evento pasquale costituisce il principio ermeneutico della teologia paolina e ne garantisce la sua unità, nella pluralità delle sue articolazioni e nella sua evoluzione epistolare. In tale prospettiva Romanello ritiene di poter cogliere la coerenza del pensiero risalente con sicurezza all'Apostolo attraverso l'analisi delle lettere indisputate e, in seguito, di approfondire la sua evoluzione nelle lettere della tradizione (cfr. p. 274). Pertanto il presupposto ermeneutico consiste nel distinguere il pensiero «storicamente» appartenente a Paolo («paolinismo delle origini») dal successivo sviluppo teologico attestato

nelle lettere della tradizione paolina, che è «influenzato dalle sue attualizzazioni e vissuti problematici posteriori» (p. 274). In tal senso la cristologia dell'Apóstolo è distinta in due stadi: il primo è rappresentato dal *kerigma* apostolico (1Cor 15,3-5) e il secondo dalla graduale formulazione dei titoli cristologici (Cristo, Signore, Figlio di Dio) e delle prime omologie cristiane (cfr. Fil 2,6-1; 1Cor 8,6). La rielaborazione trinitaria del pensiero di Paolo non cancella la sua fede monoteista, ma la rilegge nel dispiegarsi della rivelazione neotestamentaria e dell'opera salvifica. Un ulteriore paragrafo è dedicato alla tematizzazione dello Spirito Santo (pp. 289-293). Trattando della relazione tra antropologia e soteriologia, il nostro autore presenta cinque modelli: a) interpersonale; b) commerciale; c) culturale; d) giuridico; e) partecipazionista. Si sottolinea come la visione antropologica paolina sia frutto di un processo di inculturazione e di fusione tra la tradizione semitica e quella ellenistica. All'antropologia segue la riflessione sul peccato, sulla salvezza e sulla visione escatologica. Gli ultimi tre ambiti dell'analisi sono rappresentati dalla puntualizzazione sull'esistenza cristiana (etica), sull'ecclesiologia e sulla funzione della Scrittura e della Legge nel pensiero paolino.

Sarebbe stato utile completare il percorso del volume con un capitolo finale sulla ricezione di Paolo nei primi secoli del cristianesimo. Tra i diversi i meriti da ascrivere al lavoro del prof. Romanello spicca la ricchezza del materiale esposto con un linguaggio chiaro e l'efficacia didattica della scansione tematica. Il volume rappresenta un itinerario ben ponderato attraverso il quale il lettore è condotto con equilibrio e competenza nelle questioni storiche, letterarie e teologiche dell'opera paolina.

G. DE VIRGILIO

E. SCHOCKENHOFF, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 2018, pp. 759.

THE German Catholic moral theologian Eberhard Schockenhoff is justly renowned for his voluminous summaries of a whole field of moral theology. His books on fundamental moral theology, ethics of life, and the theology of freedom are examples of well-researched scholarly work. With this volume, Eberhard Schockenhoff has added an impressive presentation of the Christian ethical tradition of the ethics of war and peace to his list of publications. Because of his knowledge of the English literature on the subject, this book would be worth translating and studying for an English-speaking audience.

The book is divided into four parts. The first part describes the history of war and peace in the Western world from antiquity to our times. The analysis of the factual situation sets the stage for comprehending the different theories on war and peace that Christians have developed over the centuries. This part reveals that, from the city wars and wars of conquest in antiquity, to the confessional wars and Crusades of the Middle Ages, to the Cabinet wars between States in the eighteenth and nineteenth centuries, the qualitative changes were relatively small compared to the changes of the “total wars” of the nineteenth centuries and possible nuclear wars.

The second part is dedicated to the development of the just war doctrine. Cicero, Augustine, and Thomas Aquinas are the three thinkers of the pre-modern era whom Eberhard Schockenhoff analyzes with great detail. The author defends Augustine against the medieval scholastic use of this teaching to legitimize just war. For Augustine, peace was the highest good of human society on earth, and war a consequence of original sin. His, and then later also Thomas Aquinas’s, moral intention was to limit and curb the aggressive violence of warfare.

Francisco de Vitoria and Francisco Suárez are the two representatives of the early modern paradigm. Provoked by the discovery of the new world and the fragmentation of Christianity into different denominations, theologians were challenged to discover a new world order. As is well known, de Vitoria moved away from the notion of an *orbis christianus* to that of a *communitas totius orbis*, thus becoming one of the fathers of international law. Both de Vitoria and Suárez firmly claim matters of war and peace as questions in the purview of moral theology. Authors like Balthasar de Ayala and Alberico Gentili, Hugo Grotius and Emer de Vattel rejected this claim. They pulled the decision on war and peace into the competence of (international) law. Their argument for this move, however, was lastly moral in nature. Justifying war on moral grounds, they say, implies declaring one’s enemies as morally evil, thus unleashing and justifying hatred and excess of violence. They preferred to consider war a sovereign decision of princes and states, bound only to formal criteria, like the official declaration of war after fulfilling internal procedural standards, but without pronouncing a moral judgment about the enemy. War in this perspective was a prolongation of political struggle with military means between two rivals who considered each other as *justus hostis* [just enemy]. This theory was intended to limit the atrocities of war but completely failed in the 20<sup>th</sup> century with its total wars and weapons of mass destruction.

Particularly interesting for readers in the United States are Eberhard Schockenhoff’s pages in this part on the differences between the German and US positions on the possibility of a just war after World War II. The experience of starting and losing two World Wars made a deep mark on German theologians who conse-

quently rejected the notion of a just war. Instead, they developed the paradigm of just peace, emphasizing the need to build peaceful societies and relations among States. In this paradigm even the concept of war was replaced by that of “armed conflict.” In the US, in contrast, the just war tradition maintained its plausibility. Two main currents of moral philosophical reflection on this subject exist in the US. One claims the right of a state to decide when it feels under attack and to choose whatever means of defense it deems effective, not excluding nuclear weapons. Another position upholds the principle that only limited wars are just wars. At the end of his book, Eberhard Schockenhoff goes into more depth of analysis, and I will return to it later.

The third part is an exegesis of the Biblical hope for peace. In the Old Testament, the exile in Babylon gave birth to a new, messianic desire for peace that finds its fulfillment in the New Testament, in which peace is a key notion. Eberhard Schockenhoff avoids oversimplification in his presentation of Jesus’s commandment to love our enemies and renounce violence. Love of our enemies does not mean giving in to unjust aggressions. It does mean that we should not desire the death of our enemies but the end of enmity. He interprets the antitheses of the Sermon on the Mount as a democratization of the antique ideal of clemency. It was a virtuous quality of commanders to exercise clemency toward their enemies. As they strive to conform to the Sermon on Mount, clemency is the attitude of all the children of God who are royalty in the Kingdom of God. Also, in the Pauline scriptures peacemaking is both a theological and a political concept. Christ’s redemption grants us access to God but also unites all peoples and reconciles them with each other.

The fourth and longest part of the book is the systematic unfolding of an ethics of peace. Without falling into a facile form of pacifism, Eberhard Schockenhoff upholds the right to military self-defense, while at the same time criticizing bellicism. Nevertheless, Eberhard Schockenhoff is a representative of a rethought version of the German just peace tradition. His analyses of the different dimensions of peace, the contradictions inherent in the bellicism of Carl Schmitt, and of the “peaceable virtues” that are the subjective building blocks of a peaceful society, are of great interest. Eberhard Schockenhoff lists four pillars of just peace: 1. Protecting human rights and lifting people out of extreme poverty; 2. Democracy and rule of law; 3. Economic cooperation and just rules for world trade; 4. Strengthening international cooperation among States. He goes into considerable detail on each one of these pillars, avoiding unrealistic expectations and socialist proposals. He is in favor of socially responsible and ethical capitalism, and considers the creation of a “world state” not only as unrealistic but as potentially dangerous. Instead, he advocates for greater global governance, in particular for reinforcing the International Court of Justice.

The last 80 pages deal with new challenges for an ethics of peace. First among them is the impact of terrorism on the theory of just peace. In both Protestant and Catholic moral theology, the terrible terrorist attacks in the West have forced theologians to rethink their position. They have come to admit that it was premature to dismiss the just war tradition and its criteria. Eberhard Schockenhoff affirms the theological consensus that the just war theory can be reformulated in the framework of the just peace paradigm. The important conviction that the just peace paradigm conveys is the following. In the old just war theory war was an inevitable temporary means to redress injustice. Just peace, in contrast, focuses on constructing a cooperative world order that will definitively render the use of violence obsolete. The just peace theory aims at outlawing war, declaring that there can be no right to war. With this fundamental conviction in mind, Eberhard Schockenhoff considers special cases: humanitarian interventions; the war against terrorism; targeted killing; the use of automated lethal weapons (“killer robots,” “killer drones”); cyber war. Eberhard Schockenhoff rejects targeted killings as illegitimate self-defense, and condemns automated lethal weapons as morally unacceptable.

This brief summary cannot do justice to such a large volume, but I hope that it has shown the main structure of its contents, which anyone working on the just war tradition must consider.

In such a long volume, other moral theologians will find things they would have formulated differently. In my case, I would have formulated the passages on the New Testament with less emphasis on the literary creativity and cultural competence of the Evangelists, and more on the reality and truth of the Gospel message. Nevertheless, this is a reliable, compact, and complete presentation of the Christian tradition on the ethics of war and peace that will stand its ground.

M. SCHLAG