

L. BRUNI, S. ZAMAGNI (edd.), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 830.

NON è affatto facile recensire un Dizionario. Ogni tentativo di riassumere il suo contenuto s'imbatte nella quantità di materia contenuta nelle voci trattate. Perciò, in questa recensione, si intende dare una visione dell'importanza anche ecclesiale dell'economia civile; dell'utilità dell'opera recensita e suggerire anche qualche consiglio magari per un ulteriore miglioramento delle future edizioni.

L'apparizione e il successo di questo Dizionario testimoniano che l'economia civile si sia stabilita come filone di pensiero economico, non solo in Italia, ma in modo crescente, anche all'estero. L'economia civile non è solo un'etica del "terzo settore" ma affronta un problema centrale dell'economia contemporanea, concretamente l'epistemologia e la metodologia, nei cui confronti scienziati anche non cristiani provano un certo disagio. Si tratta concretamente di un'eccessiva matematizzazione e di un'esagerato uso di metodi econometrici nell'economia che determinano una confusione dei metodi e la trasgressione nella loro applicazione. Pur senza mettere in dubbio l'utilità della matematica e dell'econometria, da tempo si nota che «la fede nell'applicabilità pressoché universale dei metodi econometrici ha fatto sì che a tali metodi siano stati riconosciuti meriti ingiustificati e per giunta ha soffocato altri criteri di ragionamento e di studio.» (Peter T. BAUER, *Dalla sussistenza allo scambio*, IBL-Libri, Torino 2009, 87). Si tratta del desiderio di costruire una scienza "esatta" a mo' di scienza naturale, che presuppone l'idea di considerare la società e l'economia alla stregua di meccanismi tecnici, in un ambito dove non trovano spazio la persona umana, il suo agire sociale ed economico, lo sviluppo umano integrale, ecc. Tutte queste realtà richiedono un altro metodo, un metodo, per il quale l'essere umano e il suo agire sono al centro. Il comportamento economico rappresenta una libera azione umana e, di conseguenza, le nostre decisioni economiche sono atti umani giudicati dalla nostra coscienza e regolati dalle nostre virtù e dalle nostre convinzioni etiche.

La scelta metodologica dell'economia civile diventa palese soprattutto nelle voci "Felicità", "Fraternità" e "Communitas", scritte da Luigino Bruni (la voce di felicità assieme a Viviana di Giovinazzo). «Che cos'è allora la grande sfida culturale e antropologica dell'Economia civile?», chiede Luigino Bruni, e risponde egli stesso: «Nella sua sostanza essa è un tentativo di riportare la fraternità nella sfera pubblica e nel mercato. Economia e civiltà, mercato e fraternità.» Ma senza tornare al medioevo e senza perdere l'eredità civile dell'economia di mercato, aggiunge (p. 443). Questo enunciato viene spiegato meglio altrove: Con la crisi della *communitas* antica e medievale nasce l'individuo e l'alterità. Si doveva però trovare una nuova base per la vita in comune giacché il concetto della totalità della comunità si era perso. Si è trovato il mercato. Il mercato risolve le tensioni economiche. Per scambiare con l'altro non si ha bisogno di riconoscere l'altro nella sua alterità drammatica (diversità vera e identità). Per esempio, in linea di massima non importano la religione, la cultura, l'etnia, ecc, bensì il sistema dei prezzi, che come mediatore sterilizza gli elementi di potenziale ferita: chiunque paghi o sia in grado di scambiare beni o servizi viene incluso nel sistema del mercato. La soluzione del mercato ha due effetti: un effetto inclusivo e un effetto di produrre solitudine e infelicità, perché il

prezzo che esige comporta l'abbandono della fraternità autentica. La fraternità profonda viene rilegata alla sfera privata. La fraternità universale è troppo pericolosa per la sfera pubblica, perché – essendo una manifestazione di *agape* – mette in crisi l'apparente equilibrio della comunità di mercato (voce "Communitas", 202-208).

Detto con altre parole ancora: ai tre tipi di amore corrispondono tre valori: all'*eros* la libertà, alla *filia* l'uguaglianza; all'*agape* la fraternità. *Eros* e *filia* sono simmetriche: al desiderio dell'*eros* corrisponde un bene che viene contraccambiato, alla *filia* corrisponde uno scambio libero di doni. Perciò non mettono in crisi l'apparente equilibrio della comunità. L'*agape* non è simmetrica perché è imprevedibile e creativa. L'*agape* è una forma di dedizione di se stesso, un "uscir fuori di se stesso": l'amato è nell'amante. Il bene per l'altro è il bene per me, il male per l'altro è il male per me. L'amante è ec-centrico: ha cambiato il suo centro che è diventato l'amato. In questo senso l'*agape* è una specie di "follia" – si è "pazzi di amore". La fraternità profonda è anche fonte di potenziale sofferenza perché espone il cuore. Ma è la vera produttrice di felicità. Senza la fraternità la libertà e l'uguaglianza non possono fiorire in pienezza. «La grande illusione dell'umanesimo di mercato è stato pensare che si potesse salvare qualcosa di autenticamente umano rimuovendo la relazione di fraternità, con tutto il suo carico tragico di dolore e di sofferenza.» Questo grande inganno deve essere espriato e la ferita profonda alla fraternità universale deve essere curata (voce "Fraternità", 442).

Con questo scopo si usano espressioni come "dono", "gratuità", "reciprocità", "relazionalità" (cfr. le rispettive voci nel Dizionario) che sono state diffuse largamente dall'enciclica *Caritas in veritate* di Benedetto XVI. Con questa enciclica, all'economia civile è stata conferita una grande responsabilità. Benché il Papa non faccia sua una scuola di pensiero scientifico, è innegabile che la terminologia, che viene adoperata nel menzionato documento papale, usi idee e concetti chiave dell'economia civile. Il Pontefice, difatti, propone l'introduzione di una nuova ragion d'essere negli scambi economici: il principio di gratuità, ovvero lo spirito del dono. Il Papa osserva che da un lato «la logica del dono non esclude la giustizia e non si giustappone ad essa in un secondo momento e dall'esterno e, dall'altro, che lo sviluppo economico, sociale e politico ha bisogno, se vuole essere autenticamente umano, di fare spazio al principio di gratuità come espressione di fraternità» (*Caritas in veritate*, 34). Questi concetti suscitano domande perché il loro contenuto e significato non sono per tutti chiari. A queste domande il Dizionario offre una prima risposta. È pertanto uno strumento ermeneutico che permette la comprensione dell'enciclica *Caritas in veritate*; è uno strumento didattico che facilita la spiegazione di molti concetti importanti; è uno strumento di studio di una proposta scientifica per un certo verso rivoluzionaria, veramente innovativa, che propone una visione dell'economia come vera scienza sociale basata sull'antropologia cristiana. Se l'economia non riesce ad aprirsi alle verità umane profonde, non sarà solo la scienza triste di prima ma sarà anche sterile. La corrente di economia civile – e il Dizionario ne è un'ulteriore prova – è già riuscita a creare un progetto di cultura, che a poco a poco sta uscendo fuori dall'ambito della lingua italiana.

Questo fatto ci permette di suggerire qualche prospettiva per il futuro. Sarebbe desiderabile poter disporre di una traduzione inglese di questo strumento ermeneutico, didattico e di studio. L'interesse che ha suscitato l'enciclica del 2009 ha creato anche una forte domanda di libri che spieghino di modo breve e comprensibile i suoi concetti chiave. Il Dizionario soddisfa questo bisogno, ma per permettere una più ampia diffusione occorrono delle traduzioni soprattutto all'inglese.

Dal punto di vista critico, va annotato che – all’umile avviso del recensore – mancano alcuni concetti che però sarebbero importanti e da includere in una futura edizione, pur sapendo che ci sono limiti di spazio per ragioni editoriali. Fra le voci la cui assenza si prova, si annoverano non tassativamente: i concetti di “lavoro” e di “famiglia” (centrali anche per l’economia civile), “Scuola di Salamanca” (importante nella tradizione del pensiero cristiano sull’economia e precursore dell’economia civile) e “sindacato”. Tra i pensatori accolti nel Dizionario si propone di assumere anche san Tommaso di Aquino. Certamente, in alcune questioni era contrario alla Scuola francescana di economia, ma per altri versi faceva il possibile – fra i limiti del *Decretum Gratiani* da un canto e quelli del retaggio aristotelico dall’altro – per venire incontro ai bisogni dell’economia moderna nascente, riconoscendo ad esempio il profitto come *quasi stipendium laboris* (S.Th. II-II, q. 77, a. 4 c), escludendo al contempo un profitto *qui in infinitum tendet* (*ibidem*). Secondo Tommaso l’economia è l’impegno responsabile e libero del numero più grande possibile di persone per contribuire al bene comune di tutti. L’economia per l’Aquiniate forma parte del bene comune e costituisce un’attività umana nel cammino verso Dio. Inoltre, la *Summa Theologiae* di san Tommaso contiene alcune riflessioni utili per la comprensione del *donum* e il suo legame con le beatitudini (cfr. S.Th. I-II, q. 69, a. 3 c).

Questi spunti non sono più che un augurio per una gran diffusione e crescente utilità di un’opera che è apparsa con intuizione e nel momento giusto.

M. SCHLAG

R.Z.F. DE COL, *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, pp. 195.

LA “novedad” de la teología espiritual es un fenómeno académico que se viene manteniendo desde hace casi un siglo. No deja de ser curioso que todavía hoy, después de un sinfín de reflexiones sobre su estatuto epistemológico, esta disciplina siga apareciendo a los ojos de muchos de sus cultivadores como una teología en ciernes. El libro que comentamos, junto a otros recientes, es testimonio de esta situación. La diferencia con respecto a algunas de esas obras, sin embargo, se hace notar: mientras muchos autores abundan en la desorientación, Friz De Col consigue enjuiciar la coyuntura actual de manera certera y ofrecer una tabla de salvación. En el ámbito de la teología espiritual no todas las propuestas recientes poseen una clarividencia tan profunda.

Para quien no lo conozca, Rossano Zas Friz De Col es profesor de teología espiritual en la Facultad de Teología de Italia Meridional, sección San Luigi, colaborador del Instituto de Espiritualidad y Mística anejo a dicha Facultad, así como del Centro Ignaciano de Espiritualidad (con sede en Nápoles) y promotor de dos conocidas revistas científicas en formato electrónico: www.ignaziana.org y www.mysterion.it. En su ya larga experiencia académica, Padre Rossano se ha mostrado particularmente sensible a los aspectos fundamentales de la disciplina: desde la metodología y la reflexión epistemológica hasta el diálogo con la cultura y con las religiones no cristianas, todo ello sostenido por un decidido espíritu de colaboración interdisciplinar.

Por lo que respecta al libro hay que decir, en primer lugar, que responde sólo parcialmente a su título; es decir, pese a lo que parece, no es una presentación orgánica de la teología de la vida cristiana. Como honradamente aclara el autor, se trata de una recopilación de artículos publicados en los últimos años, bien hilvanados por un conjunto de preocupaciones y de intuiciones comunes. Es preciso reconocer, con to-

do, que el producto final no es un estudio disperso, y que el resultado es francamente bueno.

El origen del libro hace que el enfoque de los temas no sea el mismo para los cuatro capítulos que lo componen, aunque este factor juega a favor del conjunto, pues aporta variedad de ideas y de planteamientos. El primer capítulo es una reflexión de carácter sociológico sobre la situación del cristianismo en Italia (perfectamente aplicable a otros lugares culturalmente cercanos de la Europa cristiana, o como diría el autor, post-cristiana). Incluye un diagnóstico (descripción de los hechos, pp. 10-20; análisis de sus causas, pp. 20-28) y un pronóstico (pp. 28-36, de suyo más opinable) para el principal problema que debe afrontar la sociedad de nuestro tiempo: la ruptura, o por mejor decir, la contradicción entre convicciones religiosas personales y vida, tanto privada como pública. El problema es abordado directamente en su dimensión cultural, y la solución propuesta parece acertada: encauzar la afectividad de la persona, que es en último término el protagonista de la identidad cultural que nos define hoy, por el camino de una vivencia espiritual que sea auténticamente teologal. Esto es posible, en opinión del autor, por medio de la contemplación, es decir, abriendo la conciencia religiosa a la vida mística.

De este modo enlazamos con el segundo capítulo, cuya finalidad es claramente epistemológica. El autor elabora aquí lo que podríamos llamar un *status quaestionis* de la teología mística, mediante un recorrido cronológico que va desde el Concilio Vaticano II hasta casi nuestros días, y que se detiene en los principales eventos científicos y publicaciones en torno al tema de la mística. Padre Rossano, siguiendo en esto a Charles Bernard, sostiene que la noción de mística ha experimentado un cambio en los últimos tiempos: se ha enriquecido, gracias a las aportaciones de estudios interdisciplinares, y al mismo tiempo se ha hecho más teológica, porque se ha centrado en la experiencia teologal; de este modo, se encuentra en condiciones de constituirse en objeto específico de estudio de una disciplina teológica verdaderamente autónoma.

Omito el comentario al cuarto capítulo porque me parece marginal respecto a los planteamientos centrales del libro. El tema que aborda, la transformación interior según la espiritualidad ignaciana, es muy interesante considerado en sí mismo, pero a los efectos del estudio tiene, a mi juicio, sólo un valor ilustrativo, justificado en parte al ser presentado como posible alternativa al concepto de experiencia (p. 128). Con esto me permito detenerme algo más en el tercer capítulo, que es sin lugar a dudas la parte central de la obra. Propone un título conocido: la teología espiritual como problema. Todo parte, en opinión del autor, de la dificultad en admitir la experiencia como objeto de la reflexión crítica sobre la fe: ni el acto de fe ni la vida de los santos parecen tener nada que decir a la teología especulativa (pp. 69-70). Para analizar el problema, el autor presenta sistemáticamente el pensamiento de un buen número de teólogos, articulando sus propuestas según un esquema en dos tiempos: planteamiento del problema, enriquecido con una serie de presupuestos necesarios para resolverlo, y solución, ofrecida a su vez en un doble eje, histórico y sistemático.

Sería demasiado largo resumir aquí cada aportación singular, pero es interesante destacar que, a juicio del autor, es preciso superar una distinción demasiado marcada entre experiencia cristiana y experiencia mística, distinción que ve reflejada en la teología de Mouroux, de Moiola y de Bernard, no obstante el valor que atribuye a sus respectivas visiones. Un segundo paso consiste en indicar un conjunto de presupuestos, de diverso tipo, que podrían resultar útiles para esta tarea; se trata, según intuyo, de un simple tan-

teo, es decir, un ensayo de aparato conceptual que incluye la experiencia trascendental de Rahner, el análisis fenomenológico de Martín Velasco, la historiografía mística de McGinn y la filosofía de la mente de Chalmers. De hecho, a mi modo de ver, esta construcción es susceptible de mejora, en cuanto habría que aclarar algunos puntos oscuros. Por citar sólo uno, el modo en que la experiencia mística pueda ser el «momento antropológico fundativo atemático de la experiencia cristiana» (p. 90), siendo así que, al menos en la tradición cristiana, por cuanto alcanzo a entender, la experiencia mística nunca ha sido atemática. En realidad me parece que estos elementos, espigados entre diversas doctrinas teológicas, son puertas abiertas a un futuro debate, y de hecho no llegan a vertebrar la solución que propone el autor, presentada más adelante en una doble perspectiva, histórica y sistemática.

Vayamos entonces al planteamiento de la solución. Comienza con un recorrido histórico, que toma como puntos de referencia el pensamiento del Pseudo-Dionisio, Jean Gerson, Gian Battista Scaramelli y Joseph de Guibert. La finalidad de este recorrido es ayudar a comprender cómo se ha llegado a la situación actual, y con ello formular el problema en sus justos términos: la teología espiritual del siglo xx adolece de un desequilibrio patente, pues «ha desarrollado, de una parte, un discurso doctrinal sistemático que no es fruto de la experiencia, sino de la teología sistemática; de otra parte, ha desarrollado el discurso de los medios espirituales para llegar a la santidad», éste último aquejado por lo demás de un planteamiento reductivamente ascético, que no tiene en cuenta la experiencia unitaria del misterio de Dios (p. 111).

La propuesta sistemática apunta a una integración de los diversos aspectos de la vivencia cristiana, y como preocupación de fondo, según me ha parecido entender, a la explicación de un fenómeno interesante: el carácter con frecuencia inconsciente de los dinamismos que rigen la experiencia espiritual, y paralelamente, la no discontinuidad entre la experiencia religiosa común y la experiencia mística. Esto explica el recurso a autores como Truhlar (con su noción de experiencia acategorial) y Lonergan (con sus nociones trascendentales y su idea del enamoramiento como base de la experiencia), así como la mención de moralistas que estudian las relaciones entre conciencia psicológica y conciencia moral; todo ello leído a la luz de propuestas metodológicas recientes que replantean los fundamentos de la teología espiritual (Borriello, Asti). El autor combina todos estos planteamientos en un discurso por momentos oscuro, ciertamente profundo y rico en sugerencias, cuyo perfecto ensamblaje no puede eludir una cierta impresión de artificialidad.

La conclusión de Friz De Col es muy original: no cierra el discurso, sino que abre su continuación, proponiendo lo que sería una introducción a la teología de la vida cristiana. Ésta quedaría definida como una disciplina de amplio espectro, que incluye en su interior cuatro niveles: fenoménico (una experiencia místico-religiosa, generalmente testimoniada en un texto), fenomenológico-hermenéutico (una lectura contextualizada de ese testimonio), teológico (una reflexión crítica de la anterior, a partir de la fe) y moral (indicaciones, criterios y normas de actuación). De esta manera la teología espiritual puede verse redefinida como teología de la vivencia mística, encontrando su proyecto propio, «como también la teología mística y la teología moral encuentran su proyecto propio, dentro de una unidad superior, la de la vida cristiana, convertida en un modo particular de hacer teología, junto a la teología dogmática, especulativa y/o sistemática, y no en oposición a ella» (p. 186).

M. EPIS, *Teologia Fondamentale. La ratio della fede cristiana*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 704.

«DARE ragione della fede è responsabilità di ogni cristiano che non voglia trincerarsi dietro una pigra consuetudine» (p. 5). Così prende avvio il volume di M. Epis, un'opera che propone un programma teologico-fondamentale inteso come giustificazione critica della fede, e pertanto come studio del suo statuto veritativo. L'approccio seguito dall'opera è essenzialmente antropologico, con un profilo personalistico e cristocentrico.

Le linee guida della riflessione svolta dall'Autore si riconoscono già nella *Premessa* del libro. Il principale problema che la teologia fondamentale deve affrontare è la possibilità di una manifestazione di una verità universale proponendo che questa si sia data in un momento singolare della storia, pretesa avanzata dall'affermazione della definitività ed universalità salvifica della rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Nella soluzione di questo problema, noto anche come problema di Lessing, si deve però evitare di cadere nell'*estrinsecismo*, cioè nell'affermazione dell'esteriorità della ragione rispetto alla fede, rispettando la quale «la teologia fondamentale offre legittimazione scientifica alla teologia tutta» (p. 5). L'Autore mostrerà la continuità che esiste tra ragione e fede giustificando la possibilità di una decisione assoluta – incondizionata – che nasce dall'incontro con un'istanza singolare e storica; anzi, indicando che questa possibilità appartiene *essenzialmente* alla dinamica della libertà. La fede sarà dunque l'attuazione del dinamismo fondamentale della libertà di fronte ad una persona – Gesù Cristo – che appare nella forma della testimonianza con un'offerta di senso cui affidarsi. Quest'ultima asserzione dovrebbe giustificare, a sua volta, la necessità della Chiesa nella trasmissione della fede. Si riuscirebbe così, finalmente, a dare ragione della fede, superando ogni accusa di estrinsecismo. L'intenzione dell'opera è per tanto chiara; esporla sin dall'inizio serve a capirne la struttura.

Il volume possiede una corposa introduzione intitolata *Il contesto e le sfide* (pp. 7-101). In primo luogo, l'Autore espone l'attuale situazione culturale ed il ruolo della religione, mostrandosi fiducioso che, agendo lo Spirito in tutte le epoche allo scopo di rendere Cristo presente nella storia, anche oggi – e proprio in mezzo alle odierne circostanze – i cristiani sono chiamati ad esercitare una specifica testimonianza. D'altra parte, la testimonianza cristiana non è un contagio carismatico, ma un servizio che deve aiutare l'uomo a riconoscere l'istanza oggettiva di senso che la rivelazione reca con sé. Quest'ultimo compito «ha già conosciuto una esecuzione esemplare, e a suo modo normativa, nella storia recente della Chiesa cattolica»: il Concilio Vaticano II (p. 35). Per l'Autore, nel commento della Costituzione dogmatica *Dei Verbum*, appaiono già alcune idee centrali in cui tale compito si esplicita, al segnalare che «la forma cristologica della rivelazione è il *fondamento singolare* della *possibilità universale* della fede salvifica» (p. 57). L'introduzione si chiude con una riflessione sulla specificità della teologia fondamentale, della quale Epis afferma sia l'identità teologica, sia la natura ermeneutica del suo compito, e ne indica come oggetto formale «la tematizzazione della *ratio fidei*» (pp. 90-91). Ma, per superare l'estrinsecismo in teologia, bisogna ammettere che «se la *fides* vanta una *ratio*, non può essere altra da quella dell'evento che la fonda» (p. 92), e quindi lo statuto della fede dipenderebbe solo dal suo oggetto. Questa prospettiva struttura i capitoli centrali del libro, poiché il compito di tematizzare la *ratio fidei* include, d'una

parte, lo studio della figura epistemologica della fede, da cui appare chiara la necessità della Filosofia (parte quarta); e dall'altra, la verifica del fondamento storico della Rivelazione, giacché l'oggetto di fede è un evento storico (parte terza).

Dopo l'introduzione e nelle due prime parti del libro, l'Autore propone un lungo percorso storico in cui presenta i principali modelli di giustificazione della fede apparsi nella storia del cristianesimo. Nella prima parte (pp. 103-212) vengono considerati il modello sapienziale, il tomasiano e quello che viene chiamato apologetico-preambolare. Nella lunga esposizione su Tommaso – in cui si segue l'interpretazione di C. Fabro – l'Autore s'interessa per il contesto storico nel quale è nata l'idea del *duplex ordo cognitionis*. Il problema di questa prospettiva sarebbe che il ruolo della volontà nell'atto di fede nasce dalla mancata evidenza dell'oggetto conosciuto. In questo modo, d'una parte «si dà una sorta di staffetta», cadendo così nell'estrinsecismo, e, dall'altra, «l'agire della libertà viene compreso come compensazione di una evidenza deficitaria» (p. 142). Ma, pur riconoscendo che il tomismo posteriore è caduto in un intellettualismo, l'Autore afferma che non si può dire lo stesso di Tommaso; è quindi possibile proseguire la sua riflessione in un modo diverso. Finalmente, nel capitolo dedicato al modello apologetico-preambolare, si critica un modo specifico di sviluppare ciò che pur sempre resta un'istanza attuale e necessaria della teologia. Dopo un'istruttiva esposizione circa il procedimento adottato dalla manualistica, il capitolo si chiude con un commento della Costituzione dogmatica *Dei Filius*. Si sottolinea l'equilibrio della proposta magisteriale, ma anche le difficoltà che sorgono dal mantenimento della figura del *duplex ordo*.

La parte seconda (pp. 213-329) esamina diverse proposte sorte nel xx secolo, sempre nell'ambito di una giustificazione della *ratio fidei*. Dopo una veloce panoramica della teologia liberale, il problema del Modernismo, le contemporanee correnti di rinnovamento nella Chiesa cattolica e la teologia dialettica di Barth, l'Autore studia con maggiore dettaglio la proposta di Bultmann: anche se la riflessione del teologo luterano mostra limiti evidenti, risulta per Epis interessante la comparsa del *paradigma della comprensione* come modo di capire la *ratio fidei*. La conoscenza della fede ha come oggetto un evento storico, che, d'altra parte, non è un mero oggetto di studio, ma realizzazione della propria esistenza. Si tratta insomma di qualcosa verso cui si tende, e perciò il corrispondente *conoscere* nasce dalla relazione vitale con la realtà: non è un *vedere* ma un *comprendere*, cioè un compito ermeneutico in cui il soggetto si trova coinvolto dalla configurazione che prende l'oggetto. Segue poi lo studio della proposta di Rahner, di cui si apprezza particolarmente il superamento dell'estrinsecismo, che parte dall'idea che «l'uomo non può ricevere se non ciò cui è a priori ordinato» (p. 279). Si afferma così l'esistenza di una struttura trascendentale che si realizza nel libero confrontarsi con un evento singolare. In seguito vengono studiate le posizioni di Metz, Pannenberg e Theobald.

La parte terza dell'opera (pp. 331-482) è dedicata alla *obiettività dell'evento cristologico*. In una breve introduzione, l'Autore sottolinea la centralità cristologica della Rivelazione, presenta i momenti salienti della ricerca storica su Gesù e fa alcune precisazioni sul metodo da seguire nello studio dell'evento cristiano. In particolare, sulla scia delle riflessioni di P. Ricoeur si sviluppano le conseguenze del carattere ermeneutico di questo studio. Nella considerazione poi dell'evento cristologico «l'ordine investigativo adottato ricalca il movimento regressivo della ripresa memoriale dei discepoli, innescata dall'incontro con il Risorto. È la luce della "fine" che consente il riscatto della memoria già istruita» (p. 429). Risulta interessante questo modo di concepire la dinamica rivelativa dell'evento di Gesù: la Croce e Risurrezione da una parte, la vita pubblica d'altra, e la Cena come

passaggio tra un momento e l'altro. Cominciando perciò dalla Risurrezione di Gesù Cristo, quale piena rivelazione della Croce e della Cena, l'Autore studia attentamente i passi scritturistici più rilevanti ed il relativo sorgere della fede pasquale, in dialogo con altri teologi contemporanei (particolarmente Schillebeeckx e Verweyen). Egli presenta poi la predicazione del Regno di Dio, i miracoli e i titoli di Gesù; e finalmente si offre uno sguardo sull'Antico Testamento – specialmente nella sua relazione con il Nuovo –, seguendo gli sviluppi di P. Beauchamp. Nei suoi diversi momenti, della Rivelazione di Cristo viene sottolineata la manifestazione della pro-esistenza incondizionata di Dio, e la possibilità di darsi senza timore a perdersi.

Si entra così nella quarta parte del libro (pp. 483-579), che costituisce il suo centro. L'Autore sviluppa qui la sua proposta di chiarimento dello statuto epistemologico della fede. Si tratta in primo luogo di una riflessione che ricorre all'impiego della filosofia, intesa come quell'«esercizio della razionalità che autonomamente esplicita le condizioni universali dell'esperienza, tematizzate secondo vari modelli di evidenza» (p. 485). La prospettiva è quindi trascendentale. Epis sceglie come punto di partenza la critica di Husserl nei confronti della razionalità scientifica, che mette in evidenza la necessità di un allargamento della ragione. Ancora sulla scia della fenomenologia di Husserl, prende avvio un'analisi dell'esperienza originaria dell'uomo: quell'ambito in cui oggetto e soggetto appaiono coimplicati, in modo tale che l'universale non è ancora astratto dal singolare.

Sebbene la prospettiva sia trascendentale, non si parte – come la Modernità – dalla coscienza, bensì dall'esperienza. Poiché il *faktum* originario è l'esistenza – e quindi la relazione –, la sensibilità non appare più come una conoscenza *inferiore*, ma come la «dimensione in cui si anticipa il tutto della coscienza che si sa e si vuole» (Bertuletti, a p. 529). Un'altra correzione alla Modernità viene fatta quando si afferma che l'esperienza originaria – nella quale appare la *differenza ontologica* – è quella pratica: l'io si riconosce come sé in quanto si trova nella necessità di decidere su se stesso, considerato come un *tutto*, di fronte a quello che gli appare come senso nell'esperienza. Proprio in questa struttura *obbedienziale*, la libertà – l'io – si scopre *originata*. Ma, anche se nell'incontro con il reale – in cui si riconosce come sé – l'autodeterminazione appare per il soggetto come una necessità, tuttavia, la libertà deve decidersi per qualcosa di *determinato*, che le appare dotato di senso e che nonostante lo sarà soltanto quando – ed in quanto – si decida per esso. Così, da una parte non c'è un assoluto previo alla manifestazione-decisione, e d'altra si afferma il carattere storico della verità. Manifestazione, ingiunzione e decisione-affidamento sono i principali momenti della dinamica della libertà; universale e singolare sono indissolubilmente congiunti nell'esperienza originaria, che è di tipo storico-pratico. Nella formula sintetica dell'Autore: «la coscienza si afferma nella sua trascendenza realizzando il senso della fatticità nella quale è posta» (p. 540). Il compimento di una libertà così considerata è infine – come indicato da E. Stein – il dono di sé a chi l'ama.

Una volta concluso questa analisi, la *ratio fidei* è stata sufficientemente giustificata, poiché, come è stato notato più volte, «la ragione teologica non è altra rispetto alla ragione critica, perché essa è la ragione critica della verità testimoniale dell'evento della rivelazione» (p. 561). La singolarità della Rivelazione si giustifica, poi, nell'evento cristico, che realizza «la rivelazione *escatologica* della verità di Dio» (p. 551). Dopo alcune riflessioni sul rapporto tra teologia e filosofia – nel corso delle quali l'Autore si confronta con le proposte di Verweyen e Dalferth –, da ultimo, svolge un commento

dell'enciclica *Fides et Ratio*, nella quale l'Autore segnala la presenza di alcune tensioni, rilevabili in certe giustapposizioni in essa presenti. Da una parte, come fare entrare il fondamento cristologico della rivelazione – storico e personale – in una filosofia dell'essere?; e dall'altra, come articolare una filosofia di questo tipo, basata sul modello della ragione teoretica, e la dimensione sapienziale della filosofia, che appare qualcosa di più originario? Come articolarla, infine, con l'idea, suggerita dalla dimensione sapienziale, che la verità si manifesta soltanto in relazione al soggetto? Ciò che critica l'Autore è, in definitiva, il modello del *duplex ordo* esplicitamente ripreso dall'Enciclica (nn. 8-9; 34-35); per superare l'estrinsecismo, dal quale quel modello non può liberarsi, occorre secondo Epis accostare l'intento dell'Enciclica alla figura di razionalità da lui proposta nei capitoli precedenti.

Alla fine della quarta parte del volume, e avendo presente le osservazioni critiche rivolte alla *Fides et Ratio*, ci si chiede se l'Autore abbia esplorato in modo esauriente la proposta tomasiana. Per Tommaso il sapere pratico non inizia da quello teorico, ma dalla conoscenza dell'essere come bene, e dalla dinamica della libertà verso di esso; in questo senso, la posizione dell'Angelico sembra vicina a quella di Epis. Tuttavia, per Tommaso la conoscenza teorica non è una forma *seconda* o *decaduta* dell'esperienza, come per Heidegger. L'uomo è aperto alla totalità del bene, perché aperto alla totalità dell'essere. La specificità della conoscenza pratica non va in detrimento di quella teorica, e l'originalità esistenziale del bene si fonda sull'essere e sull'apertura dell'uomo di fronte ad esso come verità e come bene. Nella posizione esposta da Epis, invece, il bene ha in certo senso una priorità sull'essere – e sulla verità –, il cui carattere assoluto si fonda nel *faktum* di esistere, cioè sulla necessità di decidere sulla / per la propria auto-attuazione e di affidarsi a quell'*altro* che incontro nell'esperienza. Certamente, questa necessità può essere esposta come prova dell'esistenza di Dio (pp. 559-561), ma potrebbe anche portare ad affermare l'impossibilità di andare oltre il mondo-della-vita. D'altra parte, nella critica mossa dal nostro Autore al modello del *duplex ordo*, si pone il problema di superare l'estrinsecismo senza cadere nel naturalismo, orbene quello di affermare la natura senza dedurne – né sul piano concettuale né su quello reale – il dono fatto da Cristo.

Nella parte quinta (pp. 581-675) vengono trattate altre tematiche, collegate con la fede e con la Rivelazione, nella rinnovata prospettiva aperta nella parte precedente. Due sono le condizioni di possibilità della fede: la relazione all'evento cristologico – che si ha per la testimonianza – e la sua universale presenzialità – garantita dallo Spirito di Gesù e manifestata nella confessione di fede e nei riti. L'Autore tratta dapprima della testimonianza, la quale, poiché «designa il plesso delle condizioni della presenzialità ed effettività del medesimo evento» (p. 583), fa parte della figura epistemologica della fede. Poi studia le forme istituzionali della tradizione memoriale: la Scrittura, il Sacramento ed il ruolo del ministero nel contesto più ampio della Tradizione. In questi paragrafi si fanno continui riferimenti a recenti documenti del Magistero, o a documenti della Commissione Teologica Internazionale.

Particolarmente interessante è qui l'esposizione della religione come fenomeno umano, parte dell'intento di superare l'estrinsecismo. Per il nostro Autore, «nell'economia della rivelazione cristiana l'antropologico viene istituito come dimensione intrinseca dell'evento di Dio» (p. 623). Così si spiega perché, nel commentare la Dichiarazione *Dominus Iesus* e avendo sottolineato l'unità dell'economia e la centralità di Cristo in essa, l'Autore non si mostra conforme alla distinzione tra religione e credenza fatta al n. 7 del documento, in quanto questa «lascia indeterminate le condizioni di una reale cor-

rispondenza da parte di ogni uomo all'azione dello Spirito di Gesù (cfr. GS 22), quindi l'effettiva possibilità universale della fede come principio di salvezza» (p. 672). Questo problema, invece, troverebbe un'adeguata soluzione nel progetto *intrinsecista* proposto dall'Autore.

Il volume si conclude con una Nota bibliografica (pp. 677-684) nella quale compaiono numerosi studi di teologia fondamentale, soprattutto di ambito tedesco ed italiano.

L'opera di Epis è strutturata in modo tale da permettere diversi livelli di approfondimento. Nel corpo del testo è possibile distinguere l'argomentazione principale dalla trattazione di questioni più specifiche – storiche o sistematiche; d'altra parte, l'Autore offre utili schemi per l'esposizione delle diverse tematiche. Al termine di ciascuna delle cinque parti del libro si elencano dei Temi di studio, con un'apposita bibliografia. Nel suo insieme, l'opera si propone pertanto come un sussidio qualificato per la didattica di questa materia. Tuttavia, sia il carattere propositivo dell'insieme, sia quello più specialistico di alcune delle tematiche raccolte, insieme all'approccio talvolta critico verso i documenti del Magistero, ne suggeriscono lo statuto di saggio di teologia fondamentale indirizzato ai docenti piuttosto che di un manuale immediatamente fruibile per la didattica del ciclo istituzionale di teologia.

L. BUCH

F. FABENE, *Il presbitero, ministro di comunione*, Ancora, Milano 2010, pp. 144.

NELLA sua lettera di indizione dell'anno sacerdotale Benedetto XVI auspicava che questa iniziativa promovesse un "impegno di interiore rinnovamento di tutti i sacerdoti". Per rispondere a questa attesa Fabio Fabene, Ufficiale della Segreteria di Stato, ha pubblicato il testo di cui evidenzierò alcuni punti. Lo scopo dell'autore è presentare in forma chiara e precisa la figura del presbitero e del suo ministero, disegnandola a partire da una prospettiva che segna l'originalità dell'opera: l'ecclesiologia di comunione, dove il presbitero viene descritto come ministro della comunione. La scelta non ha bisogno di essere giustificata dopo che l'enciclica *Redemptor hominis* ha indicato la comunione "regola-chiave di tutta la prassi cristiana" e dopo che il Sinodo dei Vescovi del 1985 ha dichiarato l'ecclesiologia di comunione "l'idea centrale del Concilio". Come segnala nell'*Introduzione* Mons. Chiarinelli, vescovo di Viterbo, con questa preferenza l'autore ci invita a considerare che la Chiesa, quale mistero di comunione, è "il grembo fecondo nel quale germoglia e fruttifica il ministero sacerdotale".

Nell'approccio alla ricca tematica l'autore, sfruttando la sua formazione canonistica, offre un quadro abbastanza completo delle principali linee guida del ministero ordinato. Il quadro viene arricchito con opportuni riferimenti ai testi magisteriali di questi ultimi decenni. Non è invece nell'intenzione del libro affrontare i dibattiti e le questioni aperte che riguardano l'argomento.

I sette capitoli del libro possono essere letti come due parti: la prima di carattere fondante in cui si ricordano i nodi principali dell'ecclesiologia di comunione riferiti al ministero ordinato (i primi due capitoli), e la seconda parte come il suo sviluppo dinamico, vale a dire la realizzazione del ministero sacerdotale nei diversi ambiti dell'agire del presbitero (gli altri cinque capitoli).

Nella parte fondante, in sintonia con gli insegnamenti conciliari e i loro ulteriori sviluppi, si sottolinea che è nella comunione trinitaria dove la Chiesa e il sacerdozio trovano il fondamento della loro natura comunionale. Da questa comunione originaria fra il

Padre e il Figlio nello Spirito emergono gli elementi essenziali del mistero della Chiesa quale sacramento di salvezza. Viene quindi messo in risalto il sacramento dell'Ordine come "il sacramento del servizio della comunione" (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 1211) che può essere correttamente vissuto solo in un orizzonte di comunione. Il presbitero, in forza della consacrazione che riceve con il sacramento dell'ordine, unito al vescovo e in stretto rapporto con il presbiterio, diviene all'interno della Chiesa ministro di comunione.

Vengono poi presi in considerazione i diversi ambiti di attuazione del ministero sacerdotale. L'intenzione è quella di trasmettere la convinzione che quando il sacerdote vive il suo ministero in un orizzonte di comunione diventa canale adeguato all'opera della Redenzione. In questa logica si riscopre il senso più genuino del presbiterio non come semplice luogo di aggregazione funzionale ma come mistero di comunione. Particolarmente illuminante è il capitolo dedicato alla spiritualità sacerdotale, dove l'autore mette in guardia contro la parzialità di certe proposte di "spiritualità del genitivo" (spiritualità diocesana, spiritualità della carità pastorale, ecc.) che privilegiano solo singoli aspetti della vita sacerdotale. È invece nell'esercizio del suo ministero dove il sacerdote attualizza la sua comunione con la Trinità e quindi dove sviluppa questa spiritualità di comunione. Suggestivo anche il riferimento ai consigli evangelici che, visti in una prospettiva di comunione, aprono orizzonti di rinnovamento che permetteranno ai sacerdoti di affrontare l'insidia individualistica della cultura che gli circonda.

Si sottolinea inoltre l'esigenza di comunione quale dimensione particolarmente necessaria nel contesto socio-culturale contemporaneo. Infatti, in quanto guida della comunità in una società fortemente segnata dalla disgregazione l'esercizio del ministero sacerdotale domanderà sempre più un profilo altamente comunioneale. Al sacerdote, uomo di comunione, verrà sempre più richiesto di essere in grado di articolare i diversi carismi all'interno delle comunità cristiane, di stabilire forme di collaborazione con altri sacerdoti e parrocchie (unità pastorale), di compiere la missione della Chiesa articolando forme di cooperazione organica con gli altri fedeli, di fornire una feconda spiritualità di comunione alle diverse strutture e istituzioni ecclesiali, di trasformare la parrocchia in "comunità di comunità", insomma di far diventare la Chiesa "casa di comunione". «Guardando ad un domani non troppo lontano – conclude l'autore – si vede già come nel futuro saranno sempre più necessari sacerdoti che abbiano chiara la loro identità, capace di creare collaborazione e comunione tra tutti i membri del Popolo di Dio e che abbiano più tempo per svolgere le loro proprie funzioni presbiterali, adeguando la loro formazione iniziale e permanente a queste esigenze».

Il libro si conclude ricordando per brevi tratti alcune figure di sacerdoti contemporanei che in qualche modo possono servire di guida e riferimento per un ministero ordinato vissuto all'insegna della comunione. Sacerdoti come san Giovanni Maria Vianney, san Massimiliano Kolbe, il beato Carlo Gnocchi, san Pio di Pietralcina, san Josemaría Escrivá de Balaguer e altri confermano con la vita che la fecondità del ministero sacerdotale scaturisce dalla comunione con Dio che sfocia in comunione di amore con gli uomini.

M. GAGLIARDI, *Liturgia fonte di vita. Prospettive teologiche*, Fede & Cultura, Verona 2009, pp. 237.

MAURO GAGLIARDI – Ordinario della Facoltà di Teologia presso l'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* e Consultore dell'Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice – sottolinea nell'introduzione come il libro sia una risposta al bisogno, avvertito a livello mondiale, «di chiarezza in materia liturgica» (p. 9).

La base su cui vengono sviluppati gli argomenti è evidenziata nel sottotitolo dell'opera: "la prospettiva teologica della liturgia". La teologia ha come fonte di indagine la Rivelazione, poiché studia il disegno salvifico di Dio, mostrato e attuato nel suo agire libero. Gagliardi sostiene che senza la prospettiva teologica non si può capire la liturgia cristiana, essendo un'opera di cui l'autore principale è lo stesso Dio. Senz'altro, come lo stesso autore ribadisce, questa prospettiva non svuota di significato gli aspetti antropologici, sociali e cosmici della liturgia cristiana, anzi li riprende in tutta la loro profonda verità perché Cristo porta a pienezza l'ordine creaturale, di cui il Dio salvatore è lo stesso autore; ma tale prospettiva sottolinea come la pretesa di fare una liturgia che fosse solo o principalmente dal basso all'alto tradirebbe la stessa natura della liturgia cristiana.

L'opera si suddivide in nove capitoli. Nel primo, intitolato *La liturgia della Chiesa*, si presentano insieme gli elementi che rientrano nella definizione della liturgia cristiana e il loro ordine gerarchico. L'autore critica una visione della liturgia, che sostiene essere molto presente nella teologia odierna, in cui gli elementi teocentrico, cristologico e pneumatologico appaiono subordinati all'ecclesiologico.

Tale critica suggerisce il contenuto del secondo capitolo: *Il ruolo del sacerdote e dell'assemblea nella liturgia*. Partendo dal fondamento che al centro della liturgia non c'è l'uomo, neppure la Chiesa, ma Dio, l'autore sottolinea il ruolo del sacerdote come pontefice o mediatore: «il sacerdote ministro, che partecipa dell'unico sacerdozio di Cristo, è – soprattutto nella liturgia – il ponte, fondato e costruito dal Signore, per mezzo del quale Dio raggiunge gli uomini e gli uomini salgono a Dio» (p. 39). Alla fine, a modo di appendice, si riporta un lungo testo dell'enciclica *Mediator Dei* per descrivere in maniera positiva il ruolo del sacerdote, dei fedeli e il loro reciproco rapporto.

Il terzo capitolo analizza il modo in cui la persona accoglie la salvezza offerta nella liturgia cristiana. L'autore evidenzia la necessità di evitare due letture erranee di san Tommaso. La prima, chiamata trascendentalista, sottolinea un ruolo così attivo del soggetto nella salvezza, che porta a ridurre quest'ultima ad un'opera sua; la seconda, chiamata concettualista, invece, descrive l'uomo in un atteggiamento totalmente passivo di fronte alla grazia. Gagliardi, giustamente, sostiene la convenienza di una via di mezzo. In conformità a questa via, segnala l'importanza di coinvolgere attivamente i fedeli nella liturgia, senza trascurare l'efficacia *ex opere operato* dei sacramenti, come l'oggettività del segno sacramentale che non è a disposizione della comunità dei fedeli. Più avanti, nel capitolo ottavo, Gagliardi mostra la conciliazione tra l'interpretazione soggettivista ed oggettivista della liturgia attraverso la riflessione sulla bellezza della liturgia.

Nel quarto capitolo, Gagliardi opera un rapido ripasso della storia della riforma liturgica moderna, suddividendola nei seguenti periodi: dal concilio di Trento a dom Guéranger; da san Pio X a Pio XII; il concilio Vaticano II; fino alla riforma liturgica post-conciliare. Gagliardi evidenzia che la Costituzione liturgica *Sacrosanctum concilium* del

Concilio Vaticano II «a) rappresenta il punto di convergenza del movimento liturgico iniziato con Guéranger e proseguito dagli altri studiosi nella nuova linea dell'innovazione. b) Mantiene i punti saldi della dottrina ecclesiale sulla liturgia, attingendo a piene mani dalla *Mediator Dei* di Pio XII e da altri testi del magistero precedente. c) Apre alla riforma liturgica, sottolineando soprattutto la centralità del mistero pasquale di Cristo nella liturgia, della parola di Dio e della partecipazione attiva dei fedeli» (p. 97). Successivamente, sull'attuazione della riforma del Concilio, Gagliardi sostiene come questa presenti, oltre a ricchezze, numerose ambiguità con degli aspetti che non esprimono ciò che il Vaticano II esige, come ad esempio l'uso, di fatto generalizzato, della lingua volgare e della celebrazione rivolti verso il popolo. Secondo l'autore, due sono i fattori che hanno portato a questa ambiguità: «a) L'ormai nota "ermeneutica della rottura", che postula che non si possano seguire i testi conciliari alla lettera, ma che bisogna piuttosto seguirne lo "spirito"... b) Una comprensione dell'espressione *actuosa participatio* che non corrisponde al senso riconosciuto dalla Costituzione liturgica conciliare» (p. 103).

Nei capitoli seguenti l'autore tratta diversi aspetti particolari della liturgia. Il capitolo quinto affronta la santificazione liturgica relativa alle due dimensioni principali dell'esistenza dell'uomo: il tempo – spiegando l'anno liturgico e la liturgia delle ore – e lo spazio – presentando i sacramenti e i sacramentali.

I capitoli sesto e settimo si soffermano sullo studio di alcuni aspetti teologici della forma più alta della liturgia: la Messa. Gagliardi sottolinea come la Messa – sia quella di Pio V che quella di Paolo VI – sia strutturata attorno a due pilastri: primo, la liturgia della parola e la liturgia eucaristica; secondo, l'inseparabilità delle sue dimensioni reali di sacrificio e convito. Poi si toccano tre aspetti, la cui cura – secondo Gagliardi – aiuterebbe a percepire meglio il carattere sacro della liturgia: l'orientamento della preghiera liturgica, la lingua della liturgia e la forma di comunicarsi dei fedeli. Il giudizio viene fatto in base alla priorità teologica, cristologica e pneumatologica rispetto a quella ecclesiologica e antropologica della liturgia cristiana.

Nell'ultimo capitolo Gagliardi propone tre concrete vie di uscita dalla situazione che si è determinata dopo il Concilio: la via dell'etica, che è vivere in coerenza con il mistero celebrato e celebrarlo in coerenza alla sua santità; la via della devozione, cioè la donazione totale dei fedeli a Dio suscitata dalla liturgia; e, infine, la via della formazione del popolo di Dio.

In quest'opera il lettore trova una visione della liturgia, principalmente in prospettiva teologica, sulla quale è invitato a riflettere a proposito dell'andamento della riforma liturgica ancora in atto nella Chiesa. La preoccupazione che ha l'autore di contribuire ad un chiarimento in materia liturgica lo porta, non di rado, a cercare il confronto diretto con le tematiche contenenti errori, limiti o mancanze attribuite ai liturgisti odierni. Siccome gli argomenti sono affrontati con una buona competenza teologica, il libro ha il pregio di offrire una solida comprensione della liturgia. L'opera si presenta come un'introduzione alla liturgia; tuttavia il lettore può sentire a volte la mancanza di uno sviluppo dottrinale di più ampio raggio, e non contenuto all'interno dei punti che l'autore desidera analizzare e approfondire.

L. NEGRI, F. TORNAGHI, *Con Galileo oltre Galileo*, Sugarco Edizioni, Milano 2009, pp. 245.

QUESTO libro, scritto a due mani, da mons. Luigi Negri (attualmente vescovo di San Marino, Montefeltro e Pennabilli) e da Franco Tornaghi (storico della matematica), si propone di inquadrare la controversa questione di Galileo Galilei e la Chiesa del suo tempo offrendo una presentazione nel contempo storicamente rigorosa e culturalmente significativa per i nostri giorni. Si tratta di un testo la cui lettura risulta scorrevole, pienamente comprensibile e particolarmente utile a chiarire molte cose che, nelle enfattizzazioni ideologicamente pretestuose a cui siamo da sempre abituati non risultano mai comprensibili. Utile a tutti: ai non credenti per confrontarsi con una lettura della vicenda galileiana non falsificata e parziale e soprattutto ai credenti per comprendere la storia (e non solo il cosiddetto “caso Galileo”) con un respiro correttamente ecclesiale.

La prima parte del libro, scritta da mons. Negri ha, tra gli altri, il grande pregio di offrire un quadro storicamente e culturalmente “a tutto tondo” della figura di Galileo, scienziato, uomo e credente, collocandola nel suo contesto culturale ed ecclesiale. Non dunque un’analisi del “caso Galileo” strappato dal suo contorno, ma una lettura che possiamo tranquillamente qualificare come “culturale” ed “ecclesiale”. Galileo non risalta come contestatore irriverente, ma per quello che è, membro della Chiesa cattolica a pieno titolo e desideroso di rimanere tale, pur con il suo carattere a volte spinoso e non facile. Amico di ecclesiastici importanti che sanno apprezzare la sua ricerca e consigliarlo a valutarla per il suo giusto valore, evitando di lasciarsi tentare dal ritenere di aver dimostrato anche ciò che ancora dimostrato non è, con il rischio di innescare ulteriori divisioni nella vita ecclesiale, dopo quella particolarmente dolorosa dovuta a Lutero.

Una preoccupazione metodologica è ben chiarita fin dalla prefazione al volume. I primi due capitoli della prima parte inquadrano il contesto storico ed ecclesiale del momento vissuto da Galileo: la questione protestante, la Riforma tridentina, le preoccupazioni interne alla vita ecclesiale. Il terzo capitolo affronta la questione del processo, l’unica sulla quale normalmente viene posta l’enfasi, facendone un simbolo della posizione antiscolastica che viene attribuita ingiustamente alla Chiesa cattolica – da sempre difensore della ragione anche nei tempi in cui è maggiormente in crisi come il nostro – per bollarla e rifiutarla, dimenticando che non ci sarebbe mai stata la scienza moderna senza l’Europa cristiana. Si trattò di un processo dal carattere «amministrativo» (p. 43) e non dogmatico e teologico, con una sentenza piuttosto benevola, senza le torture e il carcere dipinto solitamente dai luoghi comuni che ci assediano. Piuttosto una sorta di arresti domiciliari, che hanno quasi più il carattere di un’ospitalità presso alcuni personaggi importanti. Il quarto e il quinto capitolo affrontano le problematiche propriamente filosofiche e teologico-esegetiche legate alla visione galileiana, rilevando come alcune di queste questioni non possano essere lette solamente come vicende del passato, prive di conseguenze che ai nostri giorni si sono rivelate in tutte le loro dimensioni anche negative. Se è vero che la filosofia scolastica ai tempi di Galileo era già piuttosto decadente, è anche vero che uno sbilanciamento troppo marcato verso una concezione della scienza matematizzata come unica forma di conoscenza avrebbe preparato la strada allo scientismo e al tecnicismo materialistico dei nostri giorni. La questione propriamente esegetica che poteva essere risolta con una lettura non letteralistica

della sacra scrittura era già chiara fin da allora e non è a questa che ci si deve appellare per accusare la Chiesa. Il fatto è, piuttosto, che Galileo non poteva pretendere di dire di avere dimostrato le sue teorie scientifiche, e avrebbe dovuto proporre solo come ipotesi. Del resto già san Tommaso d'Aquino (sec. XIII) aveva ben chiaro che l'astronomia tolemaica non era altro che un'ipotesi che in futuro avrebbe potuto essere sostituita da una teoria migliore. Tra l'altro non si deve passare neppure sotto silenzio (cosa che invece viene fatta regolarmente) che la nostra scienza attuale, dopo la teoria della relatività generale di Einstein, riconosce come del tutto priva di senso la questione di stabilire se sia la Terra o il Sole a muoversi, dal momento che – a differenza di quanto accade nella fisica di Newton che vedeva nel riferimento delle stelle fisse il sistema inerziale assoluto al quale riferire la dinamica – nessun sistema di riferimento può considerarsi privilegiato e il moto è del tutto relativo.

Dall'altro lato lo stile inappropriato del *Dialogo sui massimi sistemi*, canzonatorio nei confronti di Simplicio, nel quale non era difficile ravvisare il riferimento al Papa – che tra l'altro era stato amico ed estimatore di Galileo – non poteva aiutare. I successivi capitoli sesto e settimo approfondiscono la lettura del contesto storico e culturale contemporaneo a Galileo e degli sviluppi della radicalizzazione di posizioni filosoficamente e culturalmente riduttive fino ai nostri giorni. L'ottavo e il nono capitolo sono dedicati agli interventi del Magistero recente di Giovanni Paolo II e alla sfida di Benedetto XVI rivolta alla nostra cultura e alla nostra scienza in vista di una messa a punto di una concezione ampia della razionalità, per una scienza e una cultura più comprensive e per una società più vivibile.

La seconda parte del libro, riprende le stesse tematiche con un approfondimento dedicato più precisamente alla vita scientifica di Galileo, alle sue scoperte (capitoli 1-3) e agli scritti di maggior peso (capitolo 4), e al processo (capitolo 5) documentando dettagliatamente anche la corrispondenza che egli intrattenne con i vari personaggi dell'epoca. Infine il capitolo 6 offre una panoramica sulla bibliografia galileiana. Concludono il lavoro una tavola cronologica e delle utili Appendici documentali curate da Mario Gargantini, noto giornalista scientifico.

A. STRUMIA

F. PLACIDA, *Le omelie battesimali e mistagogiche di Teodoro di Mopsuestia*, Coop. SanTommaso - Elledici, Messina - Torino 2008, pp. 253.

SE il nome di Teodoro di Mopsuestia (Antiochia, 350ca.-428) è legato agli inizi della polemica nestoriana e alla successiva questione dei "Tre capitoli", il lavoro di Placida offre, rispetto a questi precedenti, una nuova prospettiva per la conoscenza del teologo antiocheno. Infatti, con la pubblicazione delle omelie battesimali e mistagogiche, è possibile ricavare una valutazione più bilanciata del suo pensiero e, soprattutto, la percezione che la sua dottrina cristologica sia più ortodossa di quanto è stato tramandato lungo i secoli dopo la sua condanna nel Concilio II di Costantinopoli. Ad ogni modo la sua memoria rimase molto cara alla chiesa nestoriana e, grazie a questa benevolenza, sono stati conservati, in lingua siriana, frammenti dei suoi scritti e, in concreto, quest'opera, scoperta nel 1932 da Alfonso Mingana, che la tradusse poi in lingua inglese. Tonneau e Devreesse a loro volta si incaricarono della riproduzione fotostatica e della traduzione in francese, nel 1949. Infine, è stato Placida a preparare la traduzione in italiano.

Oltre al pregio della traduzione, agevole e ben curata, il volume, nella sua presenta-

zione e introduzione (pp. 11-34), fornisce una sintesi sulla figura, sull'opera e sul metodo esegetico di Teodoro. L'Autore sottolinea che il lavoro del mopsuesteno, come esponente di spicco dell'esegesi antiochena formatosi sotto gli auspici di Diodoro di Tarso, non si limitò soltanto nel senso letterale del testo biblico, ma ammise un numero prudente di tipi dell'Antico Testamento, interpretati come prefigurazioni di fatti e di figure del Nuovo Testamento. Nell'ambito scritturistico, Placida passa in rassegna l'opera esegetica del vescovo di Mopsuestia, composta di commenti alla Genesi, ai Salmi, ai profeti, alle dieci epistole minori di san Paolo e al Vangelo di Giovanni. Quest'ultimo, in sette libri, è considerato l'opera della maturità che gli fece conferire in ambiente siriano il nome *Mephasqana*, l'interprete.

Si potrebbe affermare che, nell'introduzione, la sezione di massimo interesse è quella dedicata alla teologia trinitaria e cristologica, dalla quale è possibile desumere la correttezza dottrinale del vescovo Teodoro. Alcuni cenni contestualizzano lo stato della teologia nel periodo precedente a Nestorio, e principalmente, s'intravede che ci fu un momento di formazione del pensiero dogmatico del mopsuesteno, nel quale converse un'intenzione ortodossa ed evidenti limiti nella precisione concettuale del modo di pronunciarsi sull'unione delle due nature in Cristo. Questi passi, propri di un pensiero ancora in evoluzione, furono presentati nel Concilio II di Costantinopoli, senza tenere conto della produzione completa e più matura di Teodoro. L'Autore elenca anche gli scritti teologici, sorti tutti nell'ambiente delle controversie teologiche della fine del IV secolo, redatti in lunghe opere contro ariani, anomei, apollinaristi e macedoniani.

Non si ha certezza di quando Teodoro abbia tenuto queste omelie. La data deve essere collocata sicuramente in un tempo posteriore al Concilio I di Costantinopoli: tra il 388 e il 392, e probabilmente ad Antiochia; una seconda possibilità sarebbe tra il 392 e il 428, quando era già vescovo a Mopsuestia; ma Placida osserva che, essendo Teodoro uno scrittore contemporaneo a Giovanni Crisostomo e appartenendo allo stesso ambiente, molti indizi portano a considerare che nel Patriarcato di Antiochia fosse il sacerdote, e non il vescovo, a impartire l'insegnamento prebattesimale; per questo motivo le omelie si sposterebbero alla prima delle due periodizzazioni suggerite. Riguardo al contenuto, le dieci prime omelie sono una spiegazione del simbolo niceno indirizzata ai catecumeni. Le altre sei sono catechesi mistagogiche, dirette ai neofiti: la spiegazione del Padre nostro, e della liturgia del Battesimo e dell'Eucaristia.

Lo spessore dogmatico del teologo antiocheno si percepisce particolarmente nel commento del Simbolo, e, affinché le sue parole risultino più efficaci nello scopo formativo dei catecumeni, al tempo stesso, sulla scia di una tradizione catechetica, Teodoro sviluppa ogni articolo del Credo. La prima omelia è dunque un commento alla fede in un solo Dio, Padre onnipotente e creatore. Come premessa alla sfida di svolgere l'argomento, l'autore sottolinea che si tratta di un discorso meraviglioso, per il quale è difficile trovare le parole e la fede è necessaria. L'argomento della seguente omelia è Dio come autore di tutte le cose visibili e invisibili. Per questo commento si basa sull'annuncio dei profeti, la cui missione era allontanare il popolo dal politeismo. Nel Nuovo Testamento, Gesù fa conoscere la dottrina sulla Trinità, e così è possibile capire che il Padre è Padre del Figlio, e Creatore delle creature. Le omelie terza e quarta si centrano sulla Persona del Figlio, in primo luogo, commentando l'articolo "un solo Signore Gesù Cristo". Teodoro sottolinea, da una parte, la generazione dal Padre, (3) e la consustanzialità, perché è Dio vero da Dio vero (4). Dalla quinta omelia all'ottava, l'argomento verte intorno all'Incarnazione del Figlio: il valore soteriologico dell'Incarnazione (5); la nascita del Figlio nel

tempo dalla Vergine Maria, e la crocifissione di Gesù (6); la sua morte e risurrezione, e l'annuncio del suo ritorno come giudice (7). Di particolare rilievo è l'ottava omelia, dove si tratta più esplicitamente delle due nature: «egli non fu Dio solamente, né uomo soltanto; ma è veramente i due per natura; sia Dio sia uomo. Egli è Dio Verbo, colui che assunse, ma è l'uomo che fu assunto» (8,1). La trattazione sullo Spirito Santo e sulla Chiesa viene sviluppata nelle due omelie che concludono la prima parte della catechesi. Il modo di presentare il tema pneumatologico lascia intravedere che Teodoro si muove in un ambiente di polemica (9). Per ultimo, sottolinea l'agire del Paraclito come spirito di verità e vivificatore (10).

Inizia quindi il commento del Padre nostro, preghiera per la cui recitazione – afferma Teodoro – il cristiano ha bisogno di perfezione morale e una vita di buoni costumi. Riguardo ai sacramenti, essi sono visti come segni che dissipano il male, avendo presente il pericolo del diavolo, che dichiara guerra al cristiano. Il battesimo ha dunque lo scopo di far sì che il cristiano sia iscritto nel cielo, nonostante il pericolo di Satana (12). Le due omelie seguenti spiegano il rituale di questo sacramento (13-14). Inoltre una volta che la nuova nascita sia stata operata dal battesimo, il cristiano ha bisogno di un nutrimento immortale, che è l'Eucaristia, alimento dell'aldilà (15-16). La prima omelia presenta aspetti di approfondimento del senso del sacramento: il significato del vino, del sacrificio, la figura di Cristo Sommo Sacerdote; nella seconda, invece, si spiega il rito da svolgere e il senso dei gesti.

Le omelie di Teodoro costituiscono quindi una predicazione che riunisce le tematiche caratteristiche di una letteratura già consolidata lungo in secolo IV. L'interesse rilevante di quest'opera si concentra, da una parte, nella rivalutazione e revisione del pensiero del mopsuesteno, specialmente in ambito cristologico; dall'altra parte, è una lettura che introduce al lettore nella formazione e personalità di questo teologo: la sua approfondita conoscenza della Sacra Scrittura, la sua argomentazione ben strutturata e completa, oltre alla mitezza con la quale si rivolge ai catecumeni, avvertendo i possibili scogli che troveranno nell'incontro con il mistero. Senz'altro, le omelie mostrano un uomo di fede che si muove con stupita riverenza nei confronti della Rivelazione e dei segni sacri. Per finire, pensiamo che le seguenti parole di Placida sintetizzano ottimamente il contenuto del libro: «le sedici omelie catechetichette di Teodoro rappresentano, insieme ai frammenti dei trattati citati, le fonti più importanti per la ricostruzione dell'autentico suo pensiero teologico e per lo studio dell'iniziazione cristiana nell'ambiente antiocheno del v secolo» (p. 20).

S. MAS

F.M. REQUENA, *Católicos, devociones y sociedad durante la dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República. La Obra del Amor Misericordioso en España (1922-1936)*, Biblioteca Nueva, Madrid 2008, pp. 360.

EL autor es doctor en Filosofía y Letras (Historia) y en Teología. En la actualidad es profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma) y subdirector del *Istituto Storico San Josemaría Escrivá*. Ha publicado varios estudios sobre la historia religiosa del siglo xx, entre ellos la monografía *Espiritualidad en la España de los años veinte. Juan G. Arintero y la revista La Vida Sobrenatural (1921-1928)* (Pamplona 1999).

El profesor Requena presenta en este libro una investigación histórica sobre el nacimiento, desarrollo y declino de la Obra del Amor Misericordioso, movimiento devocio-

nal surgido en Francia con la persona y doctrina de María Teresa Desandais (1876-1943), religiosa de la Orden de la Visitación del monasterio de Dreux. Se trata del primer estudio monográfico completo sobre este argumento. Hasta entonces, la mayoría de los estudios llevados a cabo eran de carácter introductorio o bien se centraban en aspectos parciales. La única monografía existente era una tesina de Licenciatura en la Pontificia Universidad Gregoriana, aun inédita, debida a la pluma del italiano Antonio Garofalo: *La «Obra del Amor Misericordioso» in Spagna. Dal 1922 al 1936*, escrita en 1983, que consta de 100 páginas, donde se ofrece una crónica de los principales hitos de la presencia de este movimiento devocional en España, utilizando sólo una pequeña parte de la documentación disponible.

La monografía de Requena está cuidadosamente documentada por medio de una búsqueda exhaustiva en archivos de España: convento de San Esteban (Salamanca), y de Francia: Monasterio de la Visitación de La Roche-sur-Yon, así como en el *Archivio Segreto Vaticano*, especialmente los fondos relacionados con la Nunciatura de Madrid. Gracias a esos archivos el autor ha podido acceder a los escritos inéditos y publicados de María Teresa Desandais, a la abundante correspondencia mantenida entre los promotores de la Obra del Amor Misericordioso, y a otros valiosos documentos.

Desde el punto de vista metodológico, Requena se inspira en la reciente historiografía religiosa francesa, que estudia las devociones desde un triple punto de vista: su circulación, la riqueza de los libros de piedad como fuente religiosa, y la sociabilidad, perspectiva ésta desde la que se pretende «estudiar la sociabilidad, formal e informal, generada por la difusión del mensaje de la Obra del Amor Misericordioso. El estudio de la sociabilidad formal conducirá a la dimensión institucional de la Obra del Amor Misericordioso, que fue siempre su asignatura pendiente» (p. 18).

El entramado del libro refleja el orden cronológico seguido por el autor, en su estudio del desarrollo histórico de la Obra del Amor Misericordioso. La monografía está dividida en tres partes. La primera, llamada *Fundamentos*, está compuesta por el primer capítulo: *Los orígenes franceses de la Obra del Amor Misericordioso*, donde se describe la etapa de su gestación, entre 1902 y 1919, durante la cual se mantuvo confinada en los escritos y las pinturas de María Teresa Desandais, que permanecieron dentro de los muros del monasterio de la Visitación de Dreux.

La segunda parte: *Desarrollo*, comprende los capítulos 2-5. En el segundo capítulo: *Llegada y primeros pasos de la Obra del Amor Misericordioso en España*, se estudia la llegada a España de los primeros escritos de Desandais, que generaron una red inicial de propagandistas en torno al dominico Juan González Arintero y la revista *La Vida Sobrenatural*, por él dirigida.

En el tercer capítulo: *La Obra del Amor Misericordioso, organización internacional de derecho pontificio (abril de 1923-diciembre de 1924)*, se analiza el intento de institucionalización, protagonizado por el jesuita Fernando Vives y el diplomático Diego de Castro, quien pretendió convertir, sin éxito, la Obra del Amor Misericordioso en una institución internacional de derecho pontificio.

En el cuarto capítulo: *La Biblioteca de la Obra del Amor Misericordioso (1925-1926)*, se describe la configuración de la Obra del Amor Misericordioso como una biblioteca doctrinal y espiritual, a cargo de los dominicos Reginald Duriaux y Juan González Arintero.

En el quinto capítulo: *La imagen y los «cultos» del Amor Misericordioso (1927-1931)*, se estudia cómo el centro de decisiones de la Obra del Amor Misericordioso, desde 1927 hasta la llegada de la Segunda República, se traslada a Madrid, y cómo la idea de la Biblioteca

quedó diluida mientras que adquirieron gran importancia la imagen del Amor Misericordioso y los «cultos» que empezaron a expandirse por toda España.

La tercera parte se titula *Eclósión*. Contiene un sólo capítulo, el sexto: *Eclósión de la Obra del Amor Misericordioso bajo la Segunda República*, donde se estudia la gran expansión que este movimiento devocional alcanzó a partir de 1931, con la llegada de la Segunda República.

Siguen un *Epílogo* y unas *Conclusiones*; en éstas el autor sintetiza el contenido del libro y presenta los resultados de su investigación. A continuación viene una *Cronología de la Obra del Amor Misericordioso*, que facilita la lectura del libro. Éste acaba con un *Índice alfabético*, que resulta asimismo enormemente útil a la hora de buscar personas, lugares y acontecimientos tratados en la monografía.

Hay que señalar que en el libro no se estudia exclusivamente la Obra del Amor Misericordioso, sino también muchos otros aspectos del catolicismo español durante los años 20 y 30 del siglo pasado, como indica la primera parte del título: *Católicos, devociones y sociedad durante la Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República*. A este respecto, escribe el autor: «La circulación de la la Obra del Amor Misericordioso, durante los años de la Dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República, provocó reacciones diversas entre los jerarcas de la Iglesia, sacerdotes, laicos y religiosos de diversas órdenes, así como en algunos ámbitos del asociacionismo devocional católico. Estos diversos modos de posicionarse, frente a la Obra del Amor Misericordioso, nos han enseñado algo de sus mismos protagonistas, individuales y colectivos. En este sentido, la historia de la Obra del Amor Misericordioso se ha convertido en una ventana abierta al catolicismo español de su época» (p. 313).

En definitiva, nos encontramos ante una investigación original, rigurosa, completa y bien escrita, que constituye un punto de referencia necesario para todo aquél que desee conocer a fondo el movimiento devocional conocido como la Obra del Amor Misericordioso.

M. BELDA

R.J. RUSSELL, N. MURPHY, W.R. STOEGER (edd.), *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*, Vatican Observatory Publications, Vatican City State - The Center for Theology and Natural Sciences, Berkeley (CA) 2008, pp. 354.

SE volessimo individuare un momento particolarmente significativo circa il dialogo contemporaneo tra scienza e fede, questo sarebbe certamente il convegno che si tenne presso la Specola Vaticana, dal 21 al 26 settembre del 1987, in occasione dei 300 anni della pubblicazione dei *Principia* di Newton. Infatti, Giovanni Paolo II volle che tale ricorrenza divenisse il trampolino di lancio per una lunga ed articolata riflessione sui rapporti tra i vari ambiti delle scienze fisiche e gli altrettanto vari ambiti della prospettiva religiosa. Il primo passo di tale percorso – del quale il libro che presentiamo rappresenta un ideale, anche se provvisorio, punto di arrivo – fu la pubblicazione del volume degli atti, intitolato: *Physics, Philosophy and Theology: A Common Quest for Understanding* (1988), la prefazione del quale fu scritta dall'allora direttore dell'Osservatorio Vaticano, Gorge V. Coyne, che era anche, in un certo senso, il punto di riferimento umano e spirituale dell'impresa che stava per iniziare. Visto il grande successo del convegno, e seguendo la

sollecitazione del Papa, George Coyne si fece promotore di una nuova serie di cinque convegni su scienza e teologia, che si tennero con cadenza regolare dal 1992 fino al 2000. L'organizzazione dell'intero ciclo fu affidata a tre studiosi di chiara fama internazionale, da tempo impegnati nelle riflessioni interdisciplinari: Nancey Murphy (professore di filosofia cristiana al Fuller Theological Seminary di Pasadena, California), Robert J. Russell (direttore del CTNS, Center for Theology and Natural Sciences, di Berkeley, California) e William R. Stoeger (astronomo e cosmologo del Vatican Observatory). L'intero ciclo è stato finanziato congiuntamente dall'Osservatorio Vaticano e dal CTNS.

La serie di convegni scaturita da quel lontano 1987 è considerata uno dei maggiori eventi a livello internazionale di questi ultimi vent'anni per quanto riguarda il campo dei rapporti tra scienza e teologia, sia per la partecipazione, sia per la quantità di pubblicazioni prodotte e le tematiche affrontate. Infatti, vi hanno preso parte quasi cinquanta studiosi, molti dei quali con competenze interdisciplinari in fisica, astronomia, cosmologia, matematica, biologia evolutiva e molecolare, neuroscienze e scienze cognitive, filosofia della scienza, storia della scienza, storia delle religioni, patristica, teologia sistematica, antropologia teologica, ecc. Dai loro contributi ne sono scaturiti cinque volumi, ognuno dei quali raccoglie gli Atti di un convegno, per un totale di novantuno articoli. Vediamoli in serie: 1) *Quantum Cosmology and the Laws of Nature* (1993); 2) *Chaos and Complexity* (1995); 3) *Evolutionary and Molecular Biology* (1998); 4) *Neuroscience and the Person* (1999); 5) *Quantum Mechanics* (2001). L'intento del progetto — nelle parole di Russell, tratte dall'introduzione al presente volume — è stato quello di «comprendere teologia, filosofia e scienze naturali in un processo di dialogo costruttivo e di reciproche e feconde interazioni», sviluppando ulteriormente le aree della fisica e della biologia già toccate nella conferenza dell'87, e affrontando nuovi ambiti di ricerca, come quelli delle neuroscienze e delle scienze cognitive. Non solo, ma l'intento dei coordinatori, così come l'obiettivo condiviso dai partecipanti al ciclo, è stato anche quello di creare una nuova metodologia di ricerca su scienza e teologia, mirata soprattutto ad eliminare le incertezze terminologiche, a chiarire il ruolo della filosofia all'interno del dialogo scienza-fede, e a promuovere lo scambio reciproco di idee fra scienziati e teologi. L'idea chiave era quella di indicare un unico *guiding theme*, un'unica nozione complessa che mettesse in evidenza le diverse prospettive teologiche, delineasse le implicazioni con le scienze, e attraesse l'interesse degli scienziati per ulteriori riflessioni circa il proprio ambito di ricerca. Nel giugno del 1990 il comitato organizzatore (Murphy, Russell e Stoeger) individuò questo tema centrale nel concetto di "Divine Action" — azione divina, in quanto denso di implicazioni sia teologiche che scientifiche, ed ecco perché ogni volume edito porta il sottotitolo: "Scientific Perspectives on Divine Action".

Il presente volume rappresenta il bilancio critico del progetto complessivo, ed il suo titolo sottolinea proprio l'intento di porsi come "pietra d'angolo" rispetto al passato e rispetto agli sviluppi futuri del progetto sulla *Divine Action*. Per fare ciò, il volume è costruito secondo una doppia logica. La prima parte presenta un lungo e dettagliato saggio introduttivo di Robert J. Russell, che ha lo scopo di fornire una valutazione complessiva della serie di cinque volumi. Russell pone l'accento sulla metodologia di lavoro, sottolineando come la scelta di un tema centrale di derivazione teologica abbia favorito lo scambio di opinioni tra scienziati e teologici attorno ad una tematica che funzionava sia come presupposto comune allo spettro delle varie visioni filosofico-teologiche, sia, al contempo, come stimolo per gli scienziati ad analizzare più a fondo le proprie concezioni della natura, favorendo il dialogo interdisciplinare. Molto interessante anche la

modalità con cui i convegni venivano preparati, anch'essa attenta a favorire la discussione critica e l'aperto confronto fra i partecipanti. Infatti, ad ogni convegno non venivano letti dei *papers* già conclusi — i quali erano stati letti prima del convegno da tutti i partecipanti — ma ogni sessione specifica era dedicata a discutere ogni articolo, il quale per essere poi pubblicato doveva riflettere le modifiche apportate durante la sessione di discussione. Con questa strategia condivisa il comitato organizzatore ha progettato la serie di conferenze che hanno scandito la decade degli anni novanta. Ogni conferenza comprendeva un ciclo di due anni di lavoro, il primo dei quali dedicato alla lettura e alla discussione dei *papers*, mentre il secondo alla revisione degli articoli e alla selezione finale di quelli da pubblicare. In questo modo, il ciclo conclusivo di un convegno veniva a sovrapporsi con quello preparatorio del successivo, col risultato di creare una stretta continuità fra le tematiche specifiche.

L'introduzione chiarisce anche il senso del concetto di "Divine Action", e ne fornisce una sintetica descrizione. Per azione divina si intende l'agire di Dio nella natura, o meglio, il presunto agire, perché il problema risiede proprio nel capire *se, come e quanto* Dio influenzi l'andamento naturale dei fenomeni. Russell elenca sei approcci che normalmente vengono usati per tentare di formalizzare l'azione divina. Il primo è detto "top-down" e pensa che l'azione di Dio si situi ad un livello epistemico più alto rispetto ai suoi effetti fenomenici. Così, riguardo ad esempio il problema mente-corpo, dove la fenomenologia degli stati mentali non può ridursi a quella del cervello, Dio può essere pensato come agente al livello della mente, la quale, a sua volta, modifica gli stati fisici — neuronali — del cervello. Il secondo tipo è chiamato "whole-part", e si rifà ad un modello di causalità in cui ciò che accade all'estremo confine di un sistema influenza poi gli eventi all'interno, così come il riscaldamento della superficie di una pentola causa i moti convettivi nell'acqua al suo interno. Naturalmente, nel nostro esempio la pentola sarebbe l'intero universo, e l'azione di Dio si collocherebbe quindi oltre il suo confine — ammesso, nota Russell, che l'universo abbia un confine — determinando indirettamente ogni stato locale all'interno del sistema-universo. Il terzo tipo di approccio ("lateral") è, in sostanza, una variante di quest'ultimo, perché vede l'azione divina come l'inizio di una lunga catena causale, dove Dio non agisce direttamente, ma prepara le condizioni iniziali. Il quarto approccio è quello che riscuote il consenso sia di Robert Russell che di Nancey Murphy, e possiamo definirlo come l'approccio maggiormente condiviso, seppur con molte varianti, dalla maggior parte dei partecipanti al progetto. Si tratta, in un certo senso, dell'opposto del modello "top-down", poiché vede l'azione divina come operante al più basso livello della materia, ovvero al livello quantistico. Oltre alla convinzione che se Dio agisce ciò deve avvenire "dall'interno", piuttosto che "dall'esterno" della natura, l'approccio "bottom-up" sembra anche garantire quell'elemento di indeterminazione che, secondo gli autori, appare necessario ad una teoria dell'azione divina che voglia lasciare spazio alla libertà umana. Gli ultimi due approcci si differenziano dai precedenti per il fatto di rifarsi esplicitamente ad una specifica metafisica: il primo alla cosiddetta "filosofia del processo" di A.N. Whitehead, in cui Dio si manifesta come una sorta di "forza traente" e creativa che orienta i processi naturali, mentre il secondo approccio, definito "Contemporary Catholic Theology", usa il ben noto modello causale della metafisica aristotelico-tomista che suddivide l'azione divina in primaria — creazione e sostenimento della realtà — e secondaria, cioè l'andamento naturale dei fenomeni, regolato dalle leggi di natura.

La restante parte del volume è costituita da una serie di saggi esemplificativi rispetto alle tematiche più importanti affrontate nei cinque convegni (e nei rispettivi volumi di at-

ti), agli sviluppi apportati, ai nuovi campi di ricerca sondati ed ai problemi ancora aperti, il tutto alla luce dell'azione divina come chiave di lettura trasversale tra problematiche scientifiche, filosofiche e teologiche. Questa seconda parte è a sua volta suddivisa in due sotto sezioni, la prima delle quali analizza alcuni problemi di ordine filosofico, mentre la seconda di ordine teologico. Nancey Murphy, ad esempio, esamina in dettaglio una serie di argomenti emersi dalle sessioni di discussione, inclusi gli aspetti linguistici, metodologici, epistemologici e metafisici. Successivamente, ella si volge all'azione divina, spiegando perchè l'approccio "dall'alto" non sia soddisfacente, riferendosi in particolare alla posizione di Athur Peacocke, che secondo lei fallisce nel tentativo di integrare i due approcci, "dall'alto" e "dal basso", in una visione coerente. Sempre in questa sezione, Wesley Wildman fornisce una sintetica panoramica sul "Divine Action Project", un progetto satellite a quello principale, volto ad approfondire le implicazioni del concetto di azione divina. Wildman, quindi, traccia una breve storia del progetto, esamina la terminologia usata, e classifica i vari approcci emersi, con particolare attenzione alle proposte che si basano sulla teoria del caos e la meccanica quantistica. La sezione teologica presenta, fra gli altri, un saggio di Athur Peacocke, nel quale lo studioso britannico esemplifica i fondamenti dell'approccio "whole-part", prendendo come esempio i sistemi complessi. In questa visione, che potremmo definire "pan-en-teismo", Dio è "in tutto", il macro-sistema che interagisce indirettamente con tutti i sotto sistemi fisici che costituiscono l'universo, senza però violarne la causalità fisica. Altro interessante contributo è quello di William R. Stoeger, che richiama l'attenzione sull'importanza di un'adeguata valutazione della metafisica cattolica rispetto al problema dell'azione divina. In particolare, Stoeger pensa che il progetto abbia sottovalutato il tema della *creatio ex nihilo*, il quale solo fornisce la base fondamentale per una corretta comprensione sia dell'azione di Dio nella natura, che del suo intervento nella storia, chiarendo le implicazioni scientifiche di tali concetti e precisando la nozione di "Divine Action".

È probabile che alcuni autori possano non condividere le prospettive teologiche emerse lungo i contributi del volume e all'interno di quelli che lo hanno preceduto, forse anche a motivo del fatto che alcuni approcci tradizionali nella teologia cattolica sembrano restare in ombra, essendo la maggioranza degli esperti coinvolti provenienti dalle Chiese della Riforma. Tuttavia, si tratta di un lavoro di notevole portata, che la riflessione teologica non può di fatto ignorare e che andrà tenuto presente negli sviluppi che la teologia, anche quella cattolica, vorrà affrontare quando intenda rapportarsi con i risultati delle scienze naturali. Così le parole di Robert John Russell sintetizzano lo spirito del progetto nel suo insieme, come raccolto, appunto, dal suo volume conclusivo *Scientific Perspectives on Divine Action. Twenty Years of Challenge and Progress*: «Con l'uscita di questo volume, la serie di pubblicazioni sull'azione divina, e la sua valutazione dal punto di vista qualitativo, giunge ad una conclusione – o, almeno, ad un punto di arrivo prima che l'avventura riprenda. Possiamo serenamente affermare che, grazie al duro lavoro ed alla serietà di tutti coloro che vi sono stati coinvolti [...] questa serie di pubblicazioni rappresenta un primo passo fondamentale nel dialogo tra scienziati, filosofi e teologi. Dal mio punto di vista, la serie ha chiarificato e, in molti casi, risolto problemi che prima dominavano la scena, spesso ingombrando la discussione inter-disciplinare. Essa, inoltre, ha messo in campo diverse risorse per cercare nuove e feconde soluzioni, ed ha lasciato uno strumento importante alle nuove generazioni di studiosi, specialmente rivolto a chi si avvicina per la prima volta al dialogo tra scienza e teologia. Infine, la serie ha messo in luce nuove problematiche che ora possono essere affrontate in

modo più efficace e concreto – e io credo che tutto ciò sia il segno di un vero progresso intellettuale».

G. FOGLIETTA

E. SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens. Grundlagen und neue Herausforderungen*, Herder, Freiburg, Basel-Wien 2009, pp. 650.

BERNHARD Schockenhoff hat mit diesem Buch zugleich mehr und weniger als ein Handbuch der Bioethik vorgelegt. Über ein Handbuch der Bioethik hinaus geht es auf Grund seines innovativen Zugangs vom Gesichtspunkt der menschlichen Gesundheit her und wegen seiner daraus abgeleiteten Gliederung, ebenso wegen der Ausweitung des Buchinhaltes auf Ökologie und Tierschutz. Für ein Handbuch der Bioethik hingegen fehlt eine systematische Darstellung aller gegenwärtigen ethischen Herausforderungen der modernen Medizin, konkret z.B. der In-Vitro-Fertilisation und der Reproduktionsmedizin (außer Klonen, das behandelt wird). Der Autor selbst nennt sein Buch vielleicht deshalb bewusst „Ethik des Lebens“ und definiert sein Werk selbst als einen Versuch, von einem christlichen Standpunkt aus moralische Argumente zu erörtern, die auch für Nicht-Christen gültig sind, um zu einem moralisch vertretbaren Weg zu gelangen, um Gesundheit zu fördern. (16) Das vor zwanzig Jahren unter dem gleichen Titel vom selben Autor verfasste Buch ist so stark überarbeitet, dass ein neues Werk entstand, das nicht als zweite Auflage zu bezeichnen ist.

«Der Utilitarismus feiert seinen Wiedereinzug in das Theoriegebäude der Ethik durch die Hintertür.» (15). Die utilitaristische Ethik erscheint nicht wenigen Denkern als kleinster gemeinsamer Nenner widerstreitender Konzeptionen des Moralischen. Sie reduziert jedoch Menschenwürde auf „Respektierung von Interessen“ und Autonomie auf die „Durchsetzung eigener Wünsche“. Schockenhoff gelingt es, auf wenigen Seiten (38 ff) die Geschichte der Bioethik nach zu zeichnen. Mit einer beachtlichen Fähigkeit zur Synthese fasst er die wichtigsten bioethischen Werke zusammen und stellt so den Rest des Buches auf eine gute Ausgangsbasis, für den ihm jeder an der Bioethik Interessierter dankbar sein wird. Gelungen ist auch die Aufdeckung der philosophischen Vorentscheidungen, die durch die säkulare, philosophievergessene Bioethik unausgewiesen getroffen und durch welche spätere Anwendungen präjudiziert werden. So wird die ideologiekritische Funktion der christlichen Bioethik hervorgehoben. Insofern distanziert sich Schockenhoff auch ausdrücklich von der Methode (nicht von den meisten Ergebnissen) von Tristram Engelhardt, der in seinen „*Christian Bioethics*“ den Dialog mit der säkularen Moral grundsätzlich ablehnt.

Der Autor teilt die gegenwärtigen Ansätze in anthropozentrische, ökozentrische und physiozentrische (jeweils mit weiteren Unterteilungen). Dabei geht er besonders ausführlich auf Albert Schweitzer ein (83 ff), der einer der ersten Vertreter einer Ethik der Ehrfurcht des Lebens war. Im Rahmen der Würdigung und Kritik der physiozentrischen Ethik (113 ff) hebt Schockenhoff hervor, dass nicht die christliche Anthropozentrik als solche, sondern der ihr fremde Dualismus, der Vernunft und Natur gegenüberstellt, dem ökologischen Denken konträr ist. Seine eigene Position erarbeitet er an der Evolutionstheorie und an Schellings Naturphilosophie und verankert sie an der einmaligen Verantwortung des Menschen im Kosmos und am unverzichtbaren Rang der menschlichen Freiheit. (135)

Der allgemeine philosophische Teil schließt ab mit einer am phänomenologischen Personalismus orientierten Analyse der naturalen Voraussetzungen des Menschseins, in der die Bedeutung des Leibes hervorgehoben wird. In nicht wenigen bioethischen Fragen ist bekanntlich eine dualistische Konzeption des Menschen, die Leib und Freiheit gegenüberstellt, Ursache von Irrtümern. In seiner anregenden Betrachtung geht Schockenhoff vom Satz Gabriel Marcells aus: «Ich bin der Leib, den ich als Körper *habe*.» (144) und skizziert den phänomenologischen Aufweis der Einheit von Geist und Leib im personalen Sein des Menschen. Wer sich schnell einen Überblick über diesen Teil verschaffen will, kann dies tun durch die nützliche Zusammenfassung auf den Seiten 152-156.

Das dritte, die theologischen Grundlagen der Lebensethik behandelnde Kapitel (157 ff) beginnt mit dem Gedanken, dass der Begriff „Schöpfung“ nicht bloß die unberührte Natur, sondern auch den Bereich der vom Menschen gestalteten Geschichte umfasst. Darauf folgt ein bibeltheologischer Abschnitt, in dem aus der Heiligen Schrift die Achtung der Menschenwürde und des Schutzes des unschuldigen Menschenlebens erarbeitet werden. Dem Autor geht es besonders um die Betonung, dass die beiden theologischen Grundaussagen vom Menschen als Bild Gottes und von der Welt als Gleichnis Gottes zusammengehören. (225)

Bei der Besprechung der ethischen Prinzipien der Lebensethik (4. Kapitel, 226 ff) findet Schockenhoff treffende Formulierungen. Er nimmt – seinem ursprünglichen Konzept treu – die Herausforderung auf, diese Prinzipien in einer pluralistischen und säkularen Gesellschaft zu vertreten und muss dabei sowohl gegen den Vorwurf, der Begriff „Menschenwürde“ schleuse christliche Wertungen verkappt ein, als auch auf die in Deutschland aktuelle Diskussion zu Art. 1 Abs. 1 GG eingehen.

Auch seine Darstellung des Lebensrechts bewegt sich größtenteils auf der Höhe der gegenwärtigen Diskussion. Allerdings fällt hier auf, dass Schockenhoff von „Ausnahmen“ zum Lebensrecht spricht, wo man mE besser von Abgrenzungen des Handlungsobjekts sprechen sollte. Das Verständnis von Tötungen in Notwehr oder gerechtfertigten Kriegshandlungen als Ausnahmen entspricht eher einer überwundenen legalistischen Terminologie. Schockenhoff tritt ferner für eine „kategorische“ nicht bloß „pragmatische“ Unsittlichkeit der Todesstrafe ein: Der Rechtsstaat ist nicht befugt, die Todesstrafe zu verhängen (266 ff). Unklar bleibt, ob der Ausschluss der Todesstrafe auch für primitive Gesellschaften gelten soll, die noch nicht den Status des Rechtsstaats und ein entsprechendes Sanktionssystem erreicht haben. Wenn der Autor die Todesstrafe nur für den Rechtsstaat kategorisch ausschließt, ließe er sie dann wohl wieder für andere Situationen pragmatisch zu. Der Rezensent erlaubt sich, auf seine eigenen Ausführungen diesbezüglich zu verweisen (vgl. *Das moralische Gesetz in Evangelium Vitae*, Peter Lang, Frankfurt am Main (2000) 133 ff).

Im Abschnitt „Töten und Sterbenlassen“ (276 ff) macht der Autor einen Vorgriff auf die mit der Euthanasie verbundenen Probleme. Es fällt auf, dass das Kriterium des direkten und indirekten Handelns als sekundär behandelt wird, da das Prinzip von der Handlung mit Doppelwirkung nur in seltenen Fällen zur Rechtfertigung des ärztlichen Handelns erforderlich sei. Hingegen sei die Unterscheidung von aktivem Handeln und passivem Geschehenlassen, das Schockenhoff mit Töten und Sterbenlassen identifiziert, von großer Bedeutung, ja unverzichtbar: «Ihr (der Unterscheidung) kommt gegenüber einer rein folgenorientierten Ethik eine ähnliche Funktion zu, wie sie die Unterscheidung von direktem und indirektem Tun im Blick auf absolute Handlungsverbote beabsichtigt: Sie begrenzt den Geltungsbereich, innerhalb dessen eine teleologische Bewer-

tung unseres Handelns angemessen ist.» (277) Es fragt sich, warum nicht auch bezüglich der Euthanasie absolute Handlungsverbote bestehen sollten. Außerdem stützt sich der Autor durch die Parallelsetzung von aktiver Handlung und passiver Duldung mit direktem und indirektem Tun wieder auf das entscheidende Argument: es geht um die objektive Abgrenzung des Handlungsobjekts.

Ferner wären in diesem Kapitel weitere Differenzierungen hinsichtlich des Begriffs der „Unschuld“ interessant gewesen, für die die juristische Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Entschuldigung hätten hilfreich sein können.

Zum Kapitel über die ethischen Prinzipien sei kritisch bloß vermerkt, dass wohl auch das Prinzip der aufgeklärten Zustimmung (*informed consent*) eine eigene Behandlung verdient hätte.

Der Allgemeine Teil des Buches schließt mit einem kurzen Überblick über die drei Quellen der Moralität einer Handlung und mit dem zutreffenden Hinweis auf den Vorrang des Gerechten vor dem Guten. Diese Seiten enthalten wichtige Grundsätze für den besonderen Teil, unter anderem die Existenz von Handlungen, die *semper et pro semper* zu unterlassen sind. (289)

Der zweite Teil des Buches ist „konkreten Problemfeldern“ der Bioethik gewidmet. (298 ff) Die ausführlichen sachlichen Differenzierungen belegen die Vertrautheit des Autors sowohl mit der technischen Realität als auch mit der Rechtslage. Der zweite Teil beginnt mit einer eingehenden, auch kulturhistorischen Analyse der Begriffe „Gesundheit“ und „Krankheit“, die für die Aufgabenbestimmung der Medizin entscheidend sind. Bei aller Dankbarkeit für ihre Leistungen ist nicht zu übersehen, das «der Mensch früher ein gesundes Verhältnis zur Krankheit, heute aber ein krankes Verhältnis zur Gesundheit hat.» (322) Für ein theologisches Werk ist freilich die biblische Deutung der Krankheit ausschlaggebend (322 ff) Die „religiösen Deutungsmuster des Krankseins“ (338 ff) können allen als nützliche Lektüre empfohlen werden, die Kranke betreuen. Die Binomie Krankheit – Gesundheit bildet den Ausgangspunkt und liefert die Gliederung für diesen zweiten, besonderen Teil des Buches. Das 6. und 7. Kapitel befassen sich jeweils mit den ethischen Problemen im Zusammenhang mit der Ausweitung diagnostischer bzw. therapeutischer Verfahren.

Im 6., den genetischen Diagnosemitteln gewidmeten Kapitel (345 ff), wird vor allem das Recht auf informationelle Selbstbestimmung betont, das gleichermaßen das Recht auf Wissen und das Recht auf Nichtwissen umfasst. Es wird aber immer schwieriger, das Nicht-Wissen-Wollen gegenüber dem Druck medizinischer Diagnosemöglichkeiten durch zu halten, mit jenen fatalen Folgen für den betroffenen einzelnen und die Medizin als solche, die auf Seiten 354 ff beschrieben werden. Konkret wird die gängige Praxis der Pränataldiagnose zwar nicht in sich, aber doch in jenen Fällen als unmoralisch verworfen, in denen ein Abtreibungsautomatismus ausgelöst wird. (366 ff) Schockenhoff unterzieht auch die unter den Stichworten *wrong birth* und *wrongful life* bekannte Rechtsprechung der Kritik. Die Präimplantationsdiagnose (PID) verwirft er schon wegen ihres Verfahrens. Dieses ist mit der Menschenwürde unvereinbar und daher verbotswürdig. (374 f)

Im 7. Kapitel über die ethischen Probleme im Zusammenhang mit der Ausweitung therapeutischer Verfahren (380 ff) werden konkret die Grenzen der Intensivmedizin, die Kriterien der Organtransplantation sowie die Chancen und Risiken der Gentherapie behandelt. Schockenhoff vertritt die Zulässigkeit der Beendigung einer künstlichen Beatmung, wenn der erhoffte Erfolg der durch die Beatmung ermöglichten kurativen

Therapien nicht (mehr) zu erwarten ist. (391) Er verneint den generellen Charakter künstlicher Ernährung als Bestandteil der Basispflege und bewertet das Legen einer PEG-Sonde als medizinische Maßnahme. (396) Sein moralisches Urteil, dass die künstliche Ernährung beendet werden kann, wenn sie den Patienten sicher nicht mehr «zu einem weiteren personalen Lebensvollzug unter Anteilnahme am Leben seiner Umgebung» befähigt, fällt – trotz der sonstigen vielen Unterscheidungen – zu undifferenziert aus. (395) Hinsichtlich der Organtransplantation nehmen die Erörterungen zum Hirntod breiten Raum ein. (406 ff) Im Ganzhirntod erblickt Schockenhoff das „reale Zeichen des Todes“ der menschlichen Person.

Der Autor behandelt Abtreibung und Euthanasie gemeinsam in einem Kapitel. Dabei nimmt verständlicherweise die Frage nach dem anthropologischen und moralischen Status des Embryos breiten Raum ein. (494 ff) Schockenhoff schließt zu Recht jede mögliche Rechtfertigung der Tötung ungeborenen Lebens aus. Mit Martin Rhonheimer nimmt er allerdings den Fall aus, in dem der Tod von Mutter *und* Kind dem Tod nur des Kindes gegenübersteht. Leider identifiziert er diese Konstellation mit der vitalen Indikation. (529 f) Das ist unglücklich, denn üblicherweise wird der Ausdruck „vitale Indikation“ für jene Fallkonstellationen verwendet, in denen die Tötung des Kindes Mittel zur Lebensrettung der Mutter ist, was in den von Rhonheimer erörterten Beispielen gerade nicht der Fall ist. Undeutlich bleibt auch die Bemerkung Schockenhoffs, dass die voraussichtliche Behinderung des Kindes, «abgesehen von dem Grenzfall der Anenzephalie, in dem der ohne Großhirn geborene Fötus ohnehin nicht lebensfähig ist», keinen ausreichenden Grund zum Abbruch der Schwangerschaft darstelle. (530) Solange das anenzepale Kind lebt, ist seine direkte Tötung nicht erlaubt.

Innovativ ist das zehnte und letzte Kapitel über die menschliche Verantwortung für das tierische Leben. Schockenhoff kommt zum richtigen Ergebnis, dass Tieren weder Personen sind noch Rechte im eigentlichen Sinn besitzen, wohl aber Gegenstand menschlicher Pflichten um der Tiere selbst (und nicht anderer Zwecke) wegen. In kulturhistorischer Perspektive rückt Schockenhoff Unzulänglichkeiten bei der Begründung der menschlichen Verantwortung für Tiere bei Thomas und Kant zurecht und weist darauf hin, dass die Tierliebe in der christlichen ethischen Botschaft verankert ist.

In der abschließenden „Betrachtung“ fragt der Autor nach dem spezifischen Beitrag des christlichen Glaubens zur Lebensethik. Die nachchristliche Gesellschaft, die von den maßlosen Ansprüchen gefährdet wird, die sie selbst hervorgerufen hat, muss in einem mühsamen Lernprozess die Werte wieder entdecken, die ursprünglich im Christentum verankert waren: Ehrfurcht und Staunen, Mitleid und Fürsorge, Selbstbegrenzung und Maß.

Schockenhoff ist es gelungen, ein aktuelles Gebiet der Ethik profund und gut lesbar darzustellen. Er hat damit aus christlicher Perspektive einen wichtigen Beitrag zur gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskussion geleistet, für den man ihm nur dankbar sein kann.

E. SCHOCKENHOFF, C. FLORIN, *Gewissen. Eine Gebrauchsanweisung*, Herder, Freiburg 2009, 197.

WER sich eine tiefgehende Analyse des menschlichen Gewissens, seiner Begriffsgeschichte und der damit verbundenen theologischen Reflexionen erwartet, wird von diesem Buch enttäuscht. Die Autoren beabsichtigen nicht ein wissenschaftliches theologisches Werk vorzulegen, wie es die Leserschaft von Eberhard Schockenhoff gewöhnt ist, sondern sie möchten einen „dritten Weg“ zwischen einer „rigiden Gehorsamsmoral und einer permissiven Grundeinstellung zum Leben nach dem Motto „Anything goes“ aufzeigen: den Weg «des eigenverantwortlichen, an moralischen Prinzipien geschärften Gewissens.» (195) Das Buch erweist sich als recht umfassender Kommentar zu den gegenwärtig am meisten diskutierten ethischen Problemen. Es ist eine Glosse zur jüngsten Vergangenheit, mit Bezügen zu Persönlichkeiten und Ereignissen, die einerseits hohe Aktualität erzeugen, andererseits aber wohl nicht allen bekannt sind. Das Buch wird also voraussichtlich keine große Halbwertszeit haben.

Im Einzelnen gliedert sich das Buch in vier Kapitel mit einem Vorwort, in dem das Gewissen als solches („das gewisse Etwas“) einleitend thematisiert wird, und einem grandiosen Nachwort zu Reue und Vergebung. Die Kapitel befassen sich mit 1. Wirtschaftsethik, 2. Ehe – Familien – und Sexualmoral, 3. der Wahrhaftigkeit in Medizin, Wissenschaft, Medien und Politik, und 4. mit bioethischen Fragen.

Der Stil ist schwungvoll und lustig, mit ausgezeichneten und wirklich geistreichen Formulierungen, ohne je oberflächlich oder banal zu wirken. Immer wieder überraschen Einsichten, die aus im Text versteckten Tiefen aufleuchten. Etwa die Aussagen: «Moral ist kein Selbstzweck, sie entspringt der Achtung vor dem anderen.» (90) oder «Die Ethik richtet nicht, sie richtet auf.» (163) Mit diesen Zitaten wird das Zielpublikum des Buches deutlich. Es wendet sich nicht an die Fach-, sondern an die Bildungselite, die christliche Überzeugungen in ethischen Fragen nicht unbedingt teilt. So ist der Text sehr einfühlsam, nicht präzeptiv geschrieben, werbend, nicht befehlend. Er denkt abwägend nach und geleitet zu einem Ergebnis, ohne dieses bereits als Ausgangspunkt vorwegzunehmen.

Besonders gelungen scheinen die bioethischen Ausführungen des vierten Kapitels („Auf Leben und Tod“) sowie die Passagen hinsichtlich der Patientenaufklärung im dritten Kapitel über die Wahrheit („Die Wahrheit und nichts als die Wahrheit“). So führen die Autoren aus: «Den Patienten durch die Krankheit führen, ist eine anspruchsvolle Aufgabe. Der Arzt operiert mit jedem Gespräch am „offenen Herzen“. Er kann dem Kranken die Wahrheit wie einen nassen Waschlappen um die Ohren schlagen. Damit die Operation gelingt, sollte er sie wie einen Mantel hinhalten, in den der Patient hineinschlüpfen kann.» (106).

Aus moraltheologischer Sicht korrekt ist die einfühlsame, aber klare Absage an die In – Vitro – Fertilisation (163 ff). Verbesserungsfähig hingegen scheinen die Ausführungen zur Empfängnisverhütung (63 ff). Auf diesen Seiten wird die Lehre von *Humanae vitae* in Frage gestellt: «Der Vatikan muss sich zudem fragen lassen, worin die moralische Überlegenheit einer Methode bestehen soll, die, genauso wie Pille und Kondom, darauf abzielt, ein Kind möglichst auszuschließen.» (63) Die Kirche solle Respekt vor der Lebenserfahrung ihrer Gläubigen aufbringen, die mehrheitlich das Pillen- und Kondomverbot nicht annehmen. Das katholische Lehramt sei in diesem Punkt irrelevant

geworden, wie eine «schrullige betagte Tante, die sich ungefragt in Dinge einmisch, von denen sie nichts versteht.» (64) Solche Aussagen schießen über das Maß. Die Jahrtausende alte Weisheit der Kirche, die sie zudem mit den meisten anderen Religionen teilt, weiß um die Heiligkeit der Quellen des Lebens und die personale Bedeutung der Sexualität. Nicht „Schrulligkeit“ motiviert das Lehramt zu seinen Aussagen, sondern der Wunsch, die Selbsthingabe des Menschen im fruchtbaren Eheakt und die Annahme des anderen auch in seiner oder ihrer Fruchtbarkeit zu garantieren. Der Hinweis auf das gleiche Motiv bei Empfängnisverhütung und periodischer Enthaltbarkeit übersieht den wesentlichen objektiven Unterscheid beider Handlungsweisen. Empfängnisverhütung manipuliert den Körper, um die Folgen sexueller Betätigung zu vermeiden und so sexuell zu verkehren. Periodische Enthaltbarkeit verändert den Körper nicht, sondern unterlässt den Geschlechtsverkehr. Auf objektiver Ebene ist da ein klarer, die Person betreffender Unterschied – von „Physizismus“ oder „Biologismus“ keine Spur. Immerhin muss man den Autoren zugute halten, dass sie eindeutig für das Kind und die Weitergabe von Leben eintreten.

Das Buch findet, wie bereits gesagt, einen grandiosen Abschluss im kurzen Nachwort über Reue und Vergebung. Ohne sich von freudschen Vorwürfen eines neurotischen Schuldbewusstseins ablenken zu lassen, stellen die Autoren auf die menschliche Erfahrung und Notwendigkeit von Vergebung ab: «Verzeihen ist die einzige Reaktion, auf die man nicht gefasst sein kann», betonen sie mit Hannah Arendt, weil Vergebung immer frei und ungeschuldet ist. «Eine menschengerechte Moral weiß um die Schwächen der Menschen, sie kennt ihre Fehler und Unzulänglichkeiten ebenso wie ihre Neigung zum Bösen. Weder verurteilt sie vorschnell, noch entschuldigt sie alles. Stattdessen zeigt sie den Weg zu dem, was das Schwierigste ist: die Kunst gegenseitigen Vergehens. Gerade so nimmt sie die Menschen ernst.» (196)

M. SCHLAG

G. VILLALTA, *L'agire della Chiesa. Indicazioni di teologia pastorale*, Edb, Bologna 2009, pp. 288.

CON un pizzico di umiltà l'autore di questo "manuale" di teologia pastorale ha voluto intitolarlo adoperando il modesto termine di "indicazioni". Certamente il libro è qualcosa di più: si tratta di un manuale di introduzione alla disciplina rivolto innanzitutto a studenti di teologia, ma anche utile agli operatori pastorali a tutti i livelli.

La strutturazione della tematica è abbastanza chiara. Nei primi capitoli si analizzano i problemi fondativi della teologia pastorale. Siccome per capire le peculiarità statutarie di questa disciplina è imprescindibile conoscere il suo sviluppo storico, l'autore dedica a questo problema ben due capitoli dei nove che compongono l'opera: il primo per tracciare i rapporti fra teologia e pastorale nella storia, il secondo per illustrare le diverse correnti di teologia pastorale sviluppate dopo il Vaticano II. In seguito vengono studiati gli elementi necessari per una definizione della teologia pastorale: il suo oggetto, la questione metodologica, la sua qualità teologica e pratica. Trovano meno spazio altre questioni come il rapporto fra teoria e prassi, come premessa per definire coerentemente la figura disciplinare. È chiaro che l'autore non vuole soffermarsi più del necessario in una tematica certamente importante per i pastoralisti, ma un po' meno per il pubblico a cui si rivolge l'opera. In linea di massima si può dire che l'autore fa sua la posizione di chi ha definito la teologia pastorale come una disciplina teologico-pratica che utilizza

una metodologia empirico-critica per analizzare il suo oggetto specifico, cioè la prassi cristiana ed ecclesiale nel suo divenire storico. Sarebbe questa la posizione più preponderante oggi in ambito italiano, a cui non manca ancora di rivolgersi la critica di non aver articolato in modo soddisfacente una metodologia che sia capace di armonizzare il dato teologico con il dato empirico.

Il capitolo 4 è dedicato allo studio dei fondamenti teologici, non tanto della teologia pastorale, quanto della pastorale o agire ecclesiale. Questi fondamenti cristologici, soteriologici, pneumatologici, ecclesiologici, antropologici ed escatologici offrono i riferimenti imprescindibili per orientare adeguatamente l'azione pastorale. L'autore assume il mistero dell'incarnazione come riferimento principale della pastorale, intesa quest'ultima come una mediazione ecclesiale per l'incarnazione della salvezza nelle situazioni quotidiane. Altri riferimenti imprescindibili della pastorale sarebbero la parola di Dio come fonte e metro del vivere cristiano, il carattere sacramentale della Chiesa in quanto segno e strumento dell'agire di Cristo, la spiritualità di comunione e la natura missionaria della vita cristiana. Il quadro criteriologico si completa con un capitolo dedicato al primato dell'evangelizzazione e un'altro incentrato sulle figure soggettive individuali dell'azione ecclesiale, cioè i ministri ordinati, i laici e i fedeli consacrati. La grande attenzione data al soggetto individuale potrebbe lasciare un po' nell'ombra l'asserzione che il soggetto principale della pastorale è la comunità ecclesiale (chiesa locale, parrocchia, ecc.).

Gli ultimi tre capitoli possiedono una prospettiva ancora più pratica, in quanto intendono fornire degli strumenti concreti per l'azione e il rinnovamento della pastorale. In primo luogo, l'autore offre una tipologia di modelli per l'analisi della pastorale, seguendo la traccia aperta da autori le cui proposte hanno ottenuto un riconosciuto consenso. Il modello permette di identificare le premesse e la cornice teologica, ecclesiale e culturale di una determinata prassi pastorale e con ciò fornisce all'operatore una comprensione rigorosa delle dinamiche della pastorale. La tematica si completa con l'ultimo capitolo, in cui si indica un itinerario abbastanza preciso per la progettazione della pastorale e il suo rinnovamento. Il capitolo precedente studia due azioni pastorali che godono di una particolare attenzione nel contesto ecclesiale degli ultimi decenni: sono il dialogo pastorale e la relazione di aiuto.

L'opera si caratterizza anche da un'attenta preoccupazione alla situazione pastorale italiana attuale. L'autore non si conforma con una presentazione astratta e formale dell'impalcatura del pensiero pastorale, ma cerca di situare tale struttura in un contesto socio-culturale ed ecclesiale concreto, tramite adeguati riferimenti al magistero episcopale italiano più recente, agli esiti delle analisi contestuali più consolidate e alle problematiche pastorali preponderanti.

Lungo l'opera emergono più volte i limiti propri delle opere divulgative, che per forza devono lasciare molte tematiche in sospeso. Certamente si possono segnalare delle lacune, tematiche complesse indicate troppo sbrigativamente e anche questioni secondarie che potevano essere tralasciate. Comunque il bilancio complessivo è decisamente positivo, soprattutto perché l'opera riesce a trasmettere una comprensione chiara e coerente della tematica teologico-pastorale. Nel suo genere, non conosciamo in lingua italiana un'altra breve introduzione alla disciplina che riesca a comunicare sistematicamente il profilo di una teologia pastorale completamente rinnovata sotto l'influsso del magistero conciliare e che simultaneamente sia accessibile al grande pubblico.