

M.H. DEL SOLO, *La belleza del canto al servicio de la fe en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*, Ediciones San Dámaso, Madrid 2018, pp. 231.

EL título de la presente publicación condensa perfectamente el contenido de la obra que tenemos entre manos. En primer lugar el *poder simbólico del canto sacro*, ejecutado con maestría, profesionalidad y belleza, símbolo de la belleza de Dios, la *via pulchritudinis* de acceso a Dios; en segundo lugar, la belleza del canto *al servicio de la fe*: aquí está la clave para entender el lugar de la música en la liturgia, que es la expresión de la fe cristiana; en tercer lugar, *en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*: sin duda alguna una voz privilegiada que no se puede no escuchar al tratar de la relación entre música y teología.

La autora es soprano lírico-ligero, solista titular de la Catedral de Madrid y fundadora y directora de la Escolanía diocesana de la misma Catedral, aparte de ser licenciada en Ciencias religiosas por la Universidad de Teología “San Dámaso” de Madrid, poseer estudios superiores de canto y música, y una amplia experiencia y reconocimiento en España e Italia. Su currículum predispone positivamente a leer la presente publicación.

Tras una breve introducción, abre el primer capítulo *Belleza, arte y música en la biografía de Benedicto XVI*. En estas páginas, la autora nos ayuda a descubrir en la infancia y juventud de Joseph Ratzinger, no sin algunas repeticiones, la raíz de su gusto por la belleza unido al arte musical, que, junto con su erudición teológica, le han merecido el apodo de “Mozart de la teología”.

En el segundo capítulo, se presenta una breve aproximación teológica a *La via pulchritudinis*. Parte de las nociones de los grandes filósofos griegos sobre aspectos de la belleza olvidados hoy en día: la relación con la verdad, con la felicidad y, sobre todo, con la bondad, con el bien. A continuación, pasa a comentar la importancia de la belleza en la Sagrada Escritura en la Biblia, salto que bien podría haber sido conectado con las palabras que aparecen varias veces en el relato de la creación, que también relacionan profundamente la belleza y la bondad: «y vio Dios que estaba bien». Hacemos notar que en este epígrafe, parece que se atribuye a Ratzinger la idea de que el AT se cumple en Jesucristo, en el NT (p. 71) cuando, como es sabido, se trata de una afirmación constantemente presente a lo largo de la Tradición de la Iglesia.

En el segundo apartado de este capítulo –*El deseo de Dios: vías que llevan a su conocimiento*– señala las tres vías de acceso a Dios: “el mundo”, “el hombre”, “la fe”; las dos primeras recogidas por *Gaudium et spes* y la última, “la fe”, añadida por Joseph Ratzinger, del que recogemos la siguiente frase al respecto: «En la base de

toda doctrina o valor está el acontecimiento del encuentro entre el hombre y Dios en Cristo Jesús» (p. 75). Al explicar *la belleza*, Joseph Ratzinger la define como *el sello de la verdad*, y la verdad es Jesucristo (cfr. p. 75), y, junto con Dostoyevski, defiende que la belleza es *la única gran necesidad del hombre* (pp. 76-77). La autora continúa poniendo en relación el pensamiento del Ratzinger/Benedicto XVI con otros grandes pensadores: Platón, San Agustín, Kabásilas y termina con algunas intuiciones del teólogo alemán acerca de cómo encontrar la belleza en la cultura actual, sin dejarnos seducir por sucedáneos.

En el tercer capítulo, *Elementos para una teología de la belleza*, la autora da las claves para entender la teología de la belleza en Ratzinger/Benedicto XVI. La primera es la siguiente: «La búsqueda de la belleza está íntimamente unida a la búsqueda de la verdad y la bondad: se necesita la unión de las tres para que las tres sean auténticas y tengan un sentido» (p. 86). Dicha idea la aplica a la Creación: «Este “Logos” creador no es sólo un “logos” técnico [...], es un “logos” que es amor y que, por tanto, puede expresarse en la belleza y en el bien» (p. 88). La segunda clave es cristológica, en palabras de Ratzinger: «Es en este Rostro tan desfigurado donde precisamente aparece la auténtica belleza: la belleza del amor que llega “hasta el fin” y que, precisamente en esto, se revela más fuerte que la mentira y que la violencia» (p. 92).

La tercera clave es *pneumática*, puesto que «si Jesucristo es la “Belleza de toda Belleza”, y el Espíritu Santo (“Dios como amor”), es su “Soplo”, toda acción, palabra, idea, etc., proveniente del Espíritu Santo serán amor y belleza verdaderos. Todo lo que no posea estas cualidades no puede venir de Él» (p. 97). Y si Jesucristo es toda belleza, no puede ser menos su madre, la *tota pulchra*, la «toda hermosa», de forma que María es modelo inspirador y por eso se le da el título de «Madre de la Iglesia», puesto que, en palabras de Ratzinger, «en María se concreta lo que es la Iglesia. Y el significado de María se representa en la Iglesia. Ambas se transforman, como quien dice, una y otra vez: María es la Iglesia en persona, y María como persona anticipa la Iglesia en su totalidad» (pp. 99-100).

Y ¿cómo llega Ratzinger, hablando de la belleza, hasta la Iglesia? Aparte de que ve ambas estrechamente unidas como lugar de salvación (publicó un libro acerca del Misterio de la Salvación cristiana titulado *La belleza. La Iglesia*), afirma a este propósito que la Iglesia es «humanidad iluminada, “bautizada” en la gloria de Dios, es decir, en su amor, en su belleza, en su señorío» (p. 101).

En el apartado IV, *El arte y la via pulchritudinis*, la autora recoge algunas palabras del teólogo alemán que sintetizan la importancia de la *vía de la belleza* para descubrir y contemplar a Dios, y de cómo todo verdadero arte debe ser, en sí, bello, y se refiere ineludiblemente a Dios: «En todo lo que despierta en nosotros el sentimiento puro y auténtico de lo bello, se encuentra realmente la presencia de Dios» (p. 111). Como se ve, para Ratzinger la belleza es algo fundamental

en la vida de la Iglesia, tanto que llega a afirmar en relación a la Evangelización que la «única apología del cristianismo puede reducirse a “dos argumentos: los santos que la Iglesia ha elevado a los altares y el arte que ha surgido en su seno”» (pp. 113-114).

En *La teología del canto*, título del capítulo cuarto, la autora comienza por el origen del canto en las primeras civilizaciones, siguiendo por la música griega, colocando los fundamentos bíblicos del canto que ha encontrado en la Sagrada Escritura al hilo de las enseñanzas de Ratzinger, analizando algunas palabras veterotestamentarias como “*zamir*” (en hebreo, “cantar”) o “*psallite*” (en latín, “alabad”), para pasar al Nuevo Testamento en el que Ratzinger/Benedicto XVI anima a “Un cántico nuevo” que es el título de una de sus obras sobre la fe y la liturgia. De la liturgia precisamente la autora nos hace una breve explicación de lo que significa, para explicar al final el papel del canto en la acción litúrgica, que no es otro distinto del arte en general, modo de expresar lo inefable.

A continuación, se analizan los elementos que ofrece Ratzinger para una teología del canto: su dimensión trinitaria, su carácter sagrado, y los aspectos mariológicos y eclesiológicos, de los que hubiera sido deseable que se extendiera un poco más.

El quinto y último capítulo, *La belleza del canto sacro como via pulchritudinis al servicio de la fe* engloba los aspectos más importantes de la tesis de la autora, muchos de los cuales han ido saliendo de una u otra manera anteriormente:

- *El canto sacro como via pulchritudinis*; «pues es un camino dentro de la teología de la belleza del cual el ser humano puede servirse para llegar a Dios» (p. 174); y siempre deber ser *canto al servicio de la fe*, tanto si se trata de “canto litúrgico”, el empleado en el culto de la Iglesia, como si es “música sacra”.
- El canto en la liturgia tiene un papel insustituible, pues, en palabras de Ratzinger, «la versión musical de la fe es una parte de la encarnación del Verbo» (p. 177).
- Como el Concilio Vaticano II ha recordado, es bueno que el canto gregoriano sea conocido por los fieles, y se use para cantar algunas de las partes de la Misa, de manera que se fomente la participación activa, que quiere decir, sobre todo, oración.
- En cuanto al “lenguaje de los cantos”, la autora dedica un apartado, pero habla muy poco de ese aspecto, para pasar en seguida a exponer a la «legitimidad del canto en la asamblea litúrgica» según Ratzinger, en cuatro puntos que se puede sintetizar con las siguientes frases del teólogo alemán: «La música sagrada, por tanto, no forma parte de todas las celebraciones litúrgicas particulares, pero en el conjunto del obrar de la Iglesia debe estar necesariamente presente» (p. 185); «la música sagrada está sometida a las

leyes de la liturgia, pero es litúrgica en la medida en que introduce en la dimensión litúrgica la íntima esencia de la dimensión musical» (p. 186); «la profesión de músico de Iglesia es una profesión propiamente litúrgica y pastoral» (p. 187); «el músico de la Iglesia necesita de una auténtica calidad musical para reconocer y realizar en las condiciones concretas lo que es posible y digno, también lo musicalmente digno» (p. 188).

Luego la autora hace referencia a una cuestión controvertida, en palabras de Ratzinger, «¿la liturgia tolera, exige o bien excluye la “música sacra en sentido estricto”»? (p. 191). Tras comentar la postura de otros autores alemanes proclives a eliminar la música sacra, Ratzinger es de la opinión de que «no por eso deben dejar de interpretarse en otros marcos» (p. 193). Respecto a otros tipos de música empleados en la liturgia, Ratzinger afirma que hay tipos de música que no sirven, como el pop y el rock.

En el apartado *los artistas y el canto sacro*, la autora recoge una frase de Ratzinger muy elocuente al respecto: «el artista debe ser impulsado por su corazón, debe tener conocimiento, es decir, ser un virtuoso; y debe haber percibido lo que el Señor mismo le mostró» (p. 198). Esa virtud presta un servicio inestimable a la nueva evangelización.

Al final, Mercedes Hurtado del Solo saca 12 conclusiones fruto de su trabajo, en las que no solo sintetiza lo expuesto a lo largo del libro sino que además concluye con aspectos muy interesantes. Destacamos algunas.

La primera trata sobre la importancia de una formación humanística y musical en niños, como en el joven Joseph, que fue decisiva para la formación de su carácter y sensibilidad hacia la belleza. En la segunda la autora subraya que a ella le ha parecido «novedoso e iluminador» la definición de belleza de Ratzinger como «sello de la verdad» (p. 204). En la tercera la autora recuerda cómo para él la belleza está muy identificada con el bien, por eso, con Dios mismo. En la cuarta conclusión la autora alega el motivo por el cual ha estudiado las ideas de Ratzinger sobre belleza y liturgia antes de hablar del canto y su importancia teológica, y es que, él está firmemente convencido, en plena sintonía con el Concilio Vaticano II, de que esa belleza la encontramos en la liturgia. En la undécima conclusión se expone con mucho sentido común lo que el teólogo alemán piensa sobre la *participatio* en ámbito de música sagrada: «si hay que poner el canto a nivel de todos para que todos participen externamente, se termina buscando el nivel musical más bajo para dar cabida a todos» (p. 209). Por último, con la duodécima y última conclusión, lanza una idea que bien podría ser la única de las conclusiones porque en el fondo las contiene a todas: «Según Benedicto XVI, el canto sacro (siempre que cumpla unas determinadas normas de calidad) y sus intérpretes (siempre que sean fieles “guardianes de la belleza en el mundo”) tienen la capacidad de ofrecer, desde Dios y para Dios, un servicio indispensable a la Iglesia universal

de todos los tiempos, para reavivar y alimentar la fe de todos los creyentes y no creyentes en Cristo» (p. 209).

Nos parece que la presente obra consigue tratar los principales aspectos subyacentes al título de la misma, aunque algunos de ellos son casi poco más que incoados. Incluso el lector no avezado en la materia encuentra una exposición científica a la vez que accesible sobre el pensamiento de Joseph Ratzinger/Benedicto XVI acerca de *La belleza del canto al servicio de la fe*.

J. FERNÁNDEZ VICENTE

P. BLANCO – J. FERRER, *Lutero 500 años después. Breve historia y teología del protestantismo*, Rialp, Madrid 2017, pp. 191.

Con motivo de la conmemoración de los 500 años de la publicación de las 95 tesis de Lutero, los teólogos Blanco Sarto y Ferrer Arellano –fallecido en octubre de 2017–, presentan una síntesis de la historia y la teología del protestantismo desde su origen hasta nuestros días.

El libro es deudor de unos apuntes redactados por Ferrer Arellano que permitieron a Blanco impartir unas clases sobre el tema. Después fueron enriquecidos con una variada bibliografía –que se recoge al final del libro–, y con el estudio de los documentos del diálogo teológico interconfesional y del magisterio contemporáneo. El texto es fruto, además, de las conversaciones que el profesor Blanco mantuvo con personajes de la talla del teólogo protestante Wolfhart Pannenberg, con profesores de la Universidad de Navarra como Lucas Francisco Mateo-Seco (†) y Pedro Rodríguez, y de Facultades de teología católica y protestante como Gunter Wenz y Josef Freitag, respectivamente, y tantos otros maestros y teólogos de una y otra confesión religiosa. La obra se divide en seis capítulos, más introducción, conclusiones y bibliografía.

El primer capítulo contiene la vida de Lutero desde su nacimiento hasta su muerte, resaltando la conexión del origen y desarrollo histórico del luteranismo con el problema interior del reformador –la duda respecto a «la salvación de su propia alma» y su «angustia [ante el] juicio de Dios» (pp. 17-18)–, y con la cuestión de las indulgencias, predicadas en Alemania para recaudar dinero a favor de la construcción de una nueva Basílica de San Pedro. Lutero resolvió el primer problema con la doctrina de la justificación, desarrollada a partir de la lectura del pasaje paulino de la Epístola a los Romanos: «El justo vive de la fe» (Rm 1,17). El segundo asunto lo afrontó con sus famosas 95 tesis en las que criticaba la doctrina de las indulgencias y otros aspectos de la doctrina. El documento provocó el inicio de un proceso romano contra Lutero, que se agudizó

tras la publicación de tres obras suyas que «implicaban una clara ruptura con Roma: *A la nobleza cristiana de la nación alemana*, *De la cautividad babilónica de la Iglesia* y *De la libertad del cristiano*» (p. 25). La Santa Sede condenó 41 errores de Lutero, quien, al no retractarse por ello, fue excomulgado. Después se le declaró proscrito en el Imperio. El reformador siguió desarrollando sus doctrinas en otras obras que llevaron la justificación por la sola fe hasta sus últimas consecuencias. La valoración del final del capítulo primero trata de explicar el éxito de Lutero señalando su extraordinaria personalidad, su sincera religiosidad, una tierna piedad hacia Jesucristo, un cierto espíritu vulgar y su apasionamiento. A esto se añaden factores de orden político-religioso como la debilidad de la autoridad del emperador y el nacionalismo alemán antirromano.

El capítulo segundo se centra en la teología luterana, explicando los puntos centrales de la misma. En primer lugar, “la teología de la cruz”, basada en el misterio de la cruz y la gravedad del pecado, que Jesucristo cargó sobre sí. La teología luterana de la cruz es “dialéctica”, ya que opone Dios y mundo, inteligencia natural y revelación. Se trata de una “dialéctica de exclusión” (*aut aut*) que se concreta en los principios de los 5 *sola* y *solus*: *solus Deus* (sin la cooperación humana), *solus Christus* (sin la Iglesia), *sola gratia* (sin naturaleza ni libertad), *sola fides* (sin obras) y *sola Scriptura* (ajena a la Tradición y el Magisterio). Esta unilateralidad da lugar a una serie de antítesis: Dios-hombre, Gracia-naturaleza, Cristo-Iglesia.

Otro de los argumentos del segundo capítulo es el pecado original, que –según Lutero– ha corrompido la naturaleza; ésta permanecería así tras el Bautismo, pues el Sacramento no borraría el pecado original, sólo lo perdonaría de modo declarativo. No habría ningún cambio ontológico tras la recepción del Sacramento, pues Lutero identifica pecado original con concupiscencia. Esta doctrina tiene como consecuencia la negación de la libertad del hombre.

Otros temas son la ruptura entre fe y razón, la Eucaristía –explicada por Lutero como consustanciación–, administrada en la santa Cena bajo las dos especies, donde está Cristo presente, pero no permanece tras la celebración litúrgica. Lutero no reconoce el carácter sacrificial de la Misa, pues la considera una repetición del único sacrificio de Cristo en la cruz, y, por tanto, mera obra humana. Además, el reformador niega el carácter sacramental del sacerdocio ministerial, subrayando, por contraste, sólo el sacerdocio común de los fieles. La Iglesia es concebida como comunidad de fieles, privilegiando el sentido horizontal frente al vertical de la *communio hierarchica*, que el reformador niega. Como consecuencia de esta desclericalización, el protestantismo significó una revalorización del trabajo y de las realidades temporales, es decir, del mundo secular, donde el hombre encuentra su propia vocación. Esto se entiende porque para Lutero, «a pesar de su desconfianza por lo natural [...], el matrimonio, el trabajo, la política y la cultura pertenecen a la creación divina» (p. 66).

El tercer capítulo se centra en la segunda reforma, la de Zwinglio y Calvino, donde los autores resaltan las discordancias teológicas de uno y otro con Lutero, por ejemplo sobre la Eucaristía: «si en la concepción luterana, la Eucaristía *es* el cuerpo de Cristo; en Calvino *está*; y en Zwinglio solo lo significa» (p. 82). Entre la doctrina de Lutero y Zwinglio se encuentran otras diferencias sobre la figura de Cristo, la teología –el reformador suizo tiene una formación e influencia filosófica más que teológica–, el pecado original, y el rigorismo moral y la sobriedad litúrgica promovida por Zwinglio.

La teología de Calvino se caracteriza por la doctrina de la predestinación y el rigorismo ascético. Para Calvino la Iglesia es «la comunidad invisible de los predestinados» y esta confianza en la predestinación al cielo y en su misión de implantar la soberanía de Dios en el mundo, dota a los calvinistas de una visión optimista de conquista que ha sido interpretada como una de las causas del desarrollo económico en los países anglosajones. La exigencia del rigorismo ascético en la doctrina calvinista se explica porque «la misma corrupción de la naturaleza humana exigía que el hombre se sometiera a una estricta moralidad, sobria y laboriosa» (p. 77).

El capítulo se cierra con el desarrollo de la teología, la liturgia y la espiritualidad protestante desde el siglo XVII hasta la actualidad, señalando los teólogos y corrientes más destacados en esos siglos. Se detiene en el surgimiento del pietismo, «donde lo importante es la experiencia religiosa, no el conocimiento dogmático» (p. 85); la influencia del racionalismo durante la ilustración; y el protestantismo liberal del siglo XIX con su criticismo bíblico. En el siglo XX cita –entre otros– al calvinista Karl Barth (1886-1986) y su intento de “volver” a la ortodoxia protestante; y al luterano Rudolf Bultmann (1884-1976), y su método exegético de “lectura existencial”.

El cuarto capítulo afronta el tema del anglicanismo que tiene sus raíces no sólo en la cuestión matrimonial de Enrique VIII, sino en la idiosincrasia del país. Fue decisivo en su desarrollo el *Acta de Supremacía*, aprobada por el Parlamento en 1534, donde se declaraba que el rey era «sobre la tierra la única cabeza suprema de la Iglesia de Inglaterra», sin que esto significara desde la perspectiva del momento «que la Iglesia de Inglaterra se alejase o se separase de la Iglesia de Cristo o de la fe católica de la Cristiandad» (p. 100). Fue durante el reinado de Eduardo VI cuando se introdujeron decisivamente algunas reformas, hasta que en el reinado de Isabel I –precedida por María Tudor que había intentado restaurar el catolicismo– se instauró definitivamente el anglicanismo con el *Acta de Uniformidad* (1559).

La doctrina anglicana se fue concretando en conjuntos de artículos redactados en distintos años (1536, 1539, 1553 y 1556), y en el *Libro de la Oración Común* (*Book of Common Prayer*). Los puntos principales de su credo son la Biblia como norma de fe y la celebración de la liturgia del *Prayer Book*; la institución del episcopado y

la corona como estructura esencial de la Iglesia; los sacramentos del Bautismo y la Eucaristía, aunque se niegue la transustanciación y el carácter sacrificial de la Misa. También se rechaza la doctrina de las indulgencias, la existencia del purgatorio, y el culto a los santos y las imágenes. A pesar de que las iglesias episcopales anglicanas consideran muy importante el episcopado histórico, para la Iglesia católica no conservan la sucesión apostólica, como puso de manifiesto un estudio que reveló la invalidez de las mismas por un defecto de forma.

Los últimos apartados del capítulo se refieren a la estructura eclesial, la liturgia, la espiritualidad, y las relaciones ecuménicas del anglicanismo con otras confesiones.

En el capítulo quinto se explica la tercera reforma, es decir, «los movimientos espirituales y eclesiales que surgieron en el seno del protestantismo, y que dieron lugar a nuevas denominaciones protestantes y comunidades eclesiales» (p. 119). El luteranismo se extendió en Alemania, países escandinavos y América del norte. El calvinismo se expandió desde Suiza y entró en Francia, donde dio lugar a las guerras de religión entre católicos y hugonotes (1562-1598). También se difundió en Holanda y en Escocia, en este último país bajo la forma de presbiterianismo. A partir del anglicanismo se desarrollaron otros movimientos como el metodismo, iniciado por John Wesley, o los evangélicos, nacidos a raíz de la campaña de William Wilberforce para abolir la esclavitud. Otro aspecto de la evolución del anglicanismo fue la renovación de sus elementos católicos dando lugar al Movimiento de Oxford.

Otras comunidades cristianas son las “Iglesias libres” que se han desligado de las Iglesias tradicionales de la Reforma –también llamadas nacionales–. Algunos ejemplos son los valdenses, baptistas, menonitas o *amish*, y cuáqueros.

Además, existen las llamadas “Comunidades evangélicas”, que son “independientes”, de carácter pietista, con una estructura de tipo congregacionista, y donde no existe el concepto de sacramento, aunque celebran el Bautismo y la Cena. A ellas pertenecen la *Unión de los hermanos moravos*, la *Iglesia del Nazareno*, los adventistas, y el *Ejército de Salvación*, entre otras.

Blanco y Ferrer dedican un apartado a los pentecostales, comunidades surgidas en los siglos XIX y XX, sin dogmas y sin estructura, que buscan una experiencia plena del evangelio a través del Espíritu Santo. Hay de dos tipos: unitarios (creen que Dios es uno sólo, manifestado de muchas maneras) y trinitarios. Hay diversidad de creencias entre ellas, pero comparten cuatro fundamentales que se pueden enunciar como: Jesucristo salva por la fe en él, bautiza con el Espíritu Santo, sana, y viene.

En las conclusiones del capítulo se hace referencia a las comunidades religiosas no-cristianas como: unitarios, mormones, Testigos de Jehová, la Cienciología y la Iglesia del reino de Dios.

Finalmente, el capítulo seis recoge los hitos más importante del diálogo ecuménico entre católicos y luteranos: el decreto conciliar *Unitatis redintegratio* (1964); el documento *La Cena del Señor* (1978); la encíclica *Ut Unum Sint* (1995); la *Declaración conjunta sobre la justificación* (1999); la declaración *Dominus Iesus* (2000); el documento conjunto sobre *La apostolicidad de la Iglesia* (2007); y el documento de la Confederación luterana mundial *Del conflicto a la comunión* (2013).

Los autores señalan una premisa importante: «El protestantismo no es un “catolicismo fragmentado”, que carezca de algún “elemento eclesial” sin más; si no que nos encontramos ante una interpretación diferente de la fe cristiana, que no siempre está de acuerdo con la integridad de la verdad» (p. 150). Por este motivo, «la unidad querida por Dios sólo se puede realizar en la adhesión común al contenido íntegro de la fe revelada» (*Ut Unum Sint*, n. 8). Sin embargo, en los documentos arriba citados se reconoce la existencia de un patrimonio común (Escritura, Bautismo y vida en Cristo); y «elementos de santificación y de verdad, ya sea en las Iglesias que en las Comunidades eclesiales separadas de la Iglesia Católica» (*Unitatis redintegratio*, n. 3; *Dominus Iesus*, n. 16). A la vez, se señalan los principales problemas ecuménicos: Bautismo (en las comunidades que lo han perdido), ministerio ordenado, sacramentalidad, autoridad de la Iglesia y sucesión apostólica. «Necesitamos todavía por tanto una *Declaración conjunta sobre Eucaristía, ministerio y eclesiología*, que traerá seguramente interesantes consecuencias en ámbito ecuménico» (p. 177).

En las conclusiones, los autores señalan una serie de puntos que son el núcleo de la teología luterana y resumen las principales diferencias entre la doctrina católica y la protestante.

El libro refleja un esfuerzo de síntesis de la historia y de la teología del protestantismo. Tiene carácter divulgativo y, a la vez, académico (aunque apenas contiene citas a pié de página). Los autores presentan a Lutero y su pensamiento en tono positivo, destacando los puntos que sirvieron para iluminar algunos aspectos de la doctrina católica que entonces estaban menos desarrollados teológicamente. También consiguen mostrar con optimismo el camino recorrido hacia la unidad ecuménica, y con realismo lo que todavía queda por recorrer.

M. FUSTER CANCIO

P. BROWN, *Il riscatto dell'anima. Aldilà e ricchezza nel primo cristianesimo occidentale*, Einaudi, Torino 2016, pp. 263.

Poche cose hanno interrogato e intimorito l'uomo di ogni epoca, luogo e fede, come l'ineluttabilità della morte.

Alla morte ci si prepara individualmente, specialmente se si crede che ci sia qualcosa dopo di essa; al contempo è un'esperienza non esclusivamente legata al soggetto che le va incontro, ma diventa un percorso collettivo, come dimostra la cura che ogni società di ogni epoca ha riservato al corpo del defunto che si distacca dal *regno dei vivi* e intraprende un nuovo *pellegrinaggio* in un mondo sconosciuto e tenebroso abitato dai morti.

Le immagini che solitamente sovengono circa la morte e ciò che ne può conseguire sono influenzate, a seconda della cultura, da stratificazioni religiose, letterarie e figurative di vario tipo e sono tinteggiate con toni poco piacevoli.

Peter Brown (1935) è professore emerito di Storia alla Princeton University e noto ricercatore dei primi secoli del Cristianesimo. All'attento studio di Agostino di Ippona, ha affiancato l'approfondimento di questioni inerenti al cosiddetto periodo tardoantico, trattando la materia con sguardo interdisciplinare.

Il testo che ora prendiamo in esame ne è la conferma. Esso trae spunto da una serie di lezioni tenute dal professore a Vienna nell'ottobre 2012, presso l'Istituto di Scienze umane e trova somiglianze con quanto già detto in un testo pubblicato in Italia qualche anno prima: *Per la cruna di un ago. La ricchezza e la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.*, Einaudi, Torino 2014, pp. 896. A farlo presente è l'autore stesso nella prefazione del libro da noi esaminato: «Il presente lavoro mantiene l'impostazione da me adottata nel libro ben più corposo *Per la cruna di un ago*. Anche in quel caso, infatti, analizzavo una disputa ininterrotta e affrontavo la questione dell'uso della ricchezza nelle chiese, cercando di dimostrare che nel mondo cristiano le controversie su ricchezza e povertà non furono mai argomenti fuori dal tempo, ma emersero dalle condizioni specifiche e concrete delle comunità cristiane dell'Occidente latino, in regioni differenti e in momenti diversi. [...] Lo storico della Chiesa cristiana deve tenere conto delle implicazioni sociali ed economiche del periodo in questione» (p. IX).

Non mancano le differenze dal primo libro: «Questo lavoro non è affatto uno *spin-off* di *Per la cruna di un ago*, poiché il rapporto tra ricchezza e aldilà coinvolge tematiche di fantasia religiosa che non mi è parso necessario includere nel primo libro» (p. IX).

La *fantasia religiosa* circa il mondo e la vita ultraterreni è una componente che non va affatto trascurata perché, oltre la fede, esprime qualcosa di cui non si ha percezione con i sensi e che si cerca di rendere raffigurabile; la *fantasia* si adatta ai tempi, ai luoghi e ai contesti umani e per questo l'indagine sulla concezione dell'aldilà e sul rapporto dei credenti vivi rispetto a chi è defunto è molto più fluida di quanto si è soliti pensare. Forse qui risiede il vero intento dell'autore con questo studio, come egli stesso afferma: «Ho imparato sulla mia pelle che la questione del ritmo del cambiamento in una comunità religiosa – in particolare una comunità fluida come il cristianesimo emergente della tarda antichità – è il solo aspetto della storia

cristiana che risulta più ostico allo storico. Nondimeno, è l'aspetto che viene spesso dato per scontato dalla maggior parte degli studiosi moderni. Eppure la questione del ritmo del cambiamento dell'immaginazione religiosa è fondamentale» (p. X).

Questo libro non parla solo di concezioni fantasiose appartenenti ai cristiani dei primi secoli, anzi il titolo inglese riesce a rendere l'idea ancor più dell'italiano: *The Ransom of the Soul. Afterlife and Wealth in Early Western Christianiety*, in cui alla parola *riscatto* (*ransom*), si affianca quella molto più adatta di *dopo-la-vita* (*afterlife*), che rende meglio l'idea di un passaggio concreto non solo dell'anima, ma del soggetto, che continua a vivere (e in certi casi a patire) anche dopo la morte. Per questa ragione la *fantasia religiosa* sull'aldilà è per il cristiano molto più concreta di quanto si possa "fantasticare".

A conferma di ciò è, ad esempio, Lodegario, vescovo di Autun, che lascia in donazione alla sua chiesa un grande appezzamento di terra a favore dei poveri, certo che questo atto di carità tornerà a vantaggio della sua anima per il "riscatto" dai peccati, come sancito dal libro dei Proverbi (13,8): «*Redemptio animae viri divitiae eius*». Questo episodio è la parte finale di un percorso lungo e complesso, che lascia tracce visibili ancora oggi ai nostri occhi: «A volte, l'esibizione di ricchezza "per il riscatto dell'anima" portò a sbalorditive dimostrazioni di generosità verso i poveri, così come portò a spettacolari capolavori in arte e architettura. [...] Potremmo perfino sospettare che, senza la ricchezza, che permetteva ai più fortunati tra i vivi di rendere concreto, visibile e, a volte, perfino incredibilmente bello il fragile legame tra i vivi e i morti, i cristiani latini non sarebbero stati spronati a immaginare, con tale fantasiosa audacia interi mondi dell'aldilà» (pp. 23-24).

L'indagine dell'autore è circoscritta prevalentemente dal III al VII secolo, nel flusso mutevole di una mentalità religiosa che va dai sogni sull'aldilà ai miracoli avvenuti presso le tombe di santi e di martiri, fino al periglioso viaggio dell'anima che, abbandonata la dimora terrena, si incammina verso la pace eterna, espiando le proprie colpe anche con l'aiuto delle preghiere di chi ancora è fra i vivi. L'argomento è trattato in cinque capitoli, attraverso luoghi, periodi storici e personaggi, in particolar modo i primi tre tra Roma e l'Africa (I-V secolo, dai martiri ad Agostino e Pelagio), mentre gli ultimi due in Gallia (V-VII secolo, con il monachesimo locale fino a Gregorio di Tour).

Il primo capitolo si concentra sul primo cristianesimo, con l'eco ancora forte dei moniti evangelici sulla povertà e fra i più sentiti certamente doveva esserci quello ad «avere un tesoro in cielo» (Mt 19,21) rivolto da Gesù al giovane ricco. Nel III secolo, concretamente, l'invito viene interpretato in maniera alquanto semplice, perché anche piccole offerte erano utili per questo scopo e i poveri beneficiari avrebbero accolto i generosi fedeli nelle dimore celesti. I vivi, recandosi dai loro defunti, ne tengono viva la memoria, che per gli antichi è espressione di coesione sociale.

Dal IV secolo, l'arricchimento di molti cristiani e la mutazione della posizione del Cristianesimo stesso nell'Impero produce dei cambi che diventano presto lampanti, come la costruzione di santuari di grandi dimensioni, che sommergono le iscrizioni e che assomigliano sempre più a grandi mausolei. Terminata l'epoca dei martiri, si prega per i defunti attraverso forme di commemorazione e pratiche di carità come l'elemosina e la celebrazione eucaristica.

Proprio su questa posizione si colloca Agostino d'Ipbona, cui è dedicato il secondo capitolo e che sintetizza in sé secoli di filosofia greca e romana: «Ciò che il fedele più devoto vedeva in sogni e visioni non era necessariamente ciò che avrebbe trovato nel mondo dell'oltretomba» (p. 77). Il vescovo di Ipbona si pone in maniera dialettica rispetto ad altri suoi contemporanei con cui entra in contatto su questi argomenti, come Paolino di Nola, che aveva seppellito un certo Cinegio nel santuario di san Felice, certo che la vicinanza del sepolcro avrebbe assicurato un giovamento nel momento del Giudizio finale. Agostino la pensa diversamente, ritenendo che la prossimità del giovane Cinegio a san Felice non contribuisce alla salvezza della sua anima, ma può esclusivamente rammentare ai suoi familiari di pregare Dio e i santi, a fare elemosine e a ricordare il defunto durante l'Eucaristia.

Agostino è ancora il protagonista del terzo capitolo in un serrato confronto con Pelagio e la sua dottrina. La questione diventa per il santo di Ipbona una riflessione sul peccato e sulla salvezza. Egli ritiene che chi avesse commesso peccati lievi non sarebbe stato condannato in eterno, ma si sarebbe purificato dopo la morte, fino al Giudizio universale, anche grazie alla preghiera dei vivi. Non si parla ancora di "Purgatorio", come avverrà in seguito, ma certamente c'è l'idea di una purificazione dopo la morte, con un atteggiamento penitenziale sempre più insistente, promemoria della necessaria purificazione richiesta all'umanità caduta nel peccato.

Con il quarto e il quinto capitolo Brown sposta la sua attenzione verso un territorio in profondo mutamento e che dal V secolo comincerà ad avere sempre maggiore rilievo: la Gallia. Qui le invasioni barbariche e lo sfaldamento del dominio romano avevano creato una novità sociale differente rispetto a Roma e all'Africa e lo stesso si evince anche nella pratica e nelle visioni religiose. Dal V secolo qui sorgeranno autori come Salviano di Marsiglia, Fausto di Riez, Cesario di Arles e Gregorio di Tours che mostreranno la necessità della penitenza per espiare i peccati e per salvare le anime. I monaci divengono esemplari di vita ascetica e penitenziale, presentandosi ai fedeli come modelli da venerare per la loro austerità, oltre che per la loro dedizione agli spiritualmente morti (benché ancora vivi sulla terra) e ai fisicamente deceduti (e ora necessitanti di pregare in attesa del Giudizio).

Fra le figure di spicco del monastero vi è Fausto, poi divenuto vescovo di Riez, che nell'epistola sesta a Magno Felice esorta i ricchi ad avere «consapevolezza del peccato, paura del giudizio e terrore del fuoco eterno», dipingendo uno scenario

dell'inferno materiale e ben separato dal paradiso a causa del peccato, facendo comprendere che non era sufficiente il pentimento in punto di morte. Alla predicazione dei vescovi in Gallia si affianca l'azione politica dei sovrani locali che tentano di ricostruire un ordine sociale all'insegna del cristianesimo; la legislazione diventa repressione del peccato, al punto che «la drammatica percezione dei pericoli presenti nell'aldilà, delle fiamme dell'inferno e dell'approssimarsi del Giudizio universale mise le proprie radici nel VI secolo nel vasto regno dei Franchi e altrove. [...] L'aldilà e il mondo terreno erano ormai intrecciati» (p. 148). L'immagine spirituale dell'aldilà e le preghiere per i defunti sono ormai state trasformate in Gallia in raffigurazioni concrete e temibili di un'attenzione costante da parte del mondo ultraterreno per i vivi.

L'esito è espresso nell'epilogo del libro, che prende in considerazione la figura di Colombano. Dalle sue *Instructiones* emergono pratiche ascetiche severe, che mortificano duramente il corpo per elevare lo spirito. Il passaggio verso l'altro mondo è frutto di faticose rinunce, che richiedono dedizione totale e costante, in quanto il Giudizio sarà severo e nulla sarà dimenticato. I racconti di chi già era trapassato e che tornava a farsi presente con sogni ai vivi parlavano di espiazioni che assumeranno i contorni del *contrappasso* tipicamente medievale.

Con questo libro Brown riesce a dimostrare il cambio di un'epoca nel passaggio dal tardoantico al Medioevo. Liberando il lettore da stereotipi purtroppo trasmessi da una storiografia tradizionale, egli si avvicina ai problemi teologici attraverso i complessi incastri delle vicende storiche, politiche ed economiche, che hanno influenzato inevitabilmente anche la vita religiosa.

A. GIAMPIETRO

I.L.E. RAMELLI, *Social Justice and the Legitimacy of Slavery. The Role of Philosophical Ascetism from Ancient Judaism to Late Antiquity*, Oxford Early Christian Studies – Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 310.

Il volume si inserisce nel dibattito sul rapporto tra schiavitù e cristianesimo con forza e rigore epistemologico, abbracciando uno spettro di punti di vista particolarmente ricco e interessante. Infatti, per prima cosa non si limita alla dimensione sociologica e storica, ma si immerge nella profondità delle questioni teoretiche alla base delle diverse posizioni riguardo alla schiavitù, confrontando i risultati con la pratica e la vita dei protagonisti. La prospettiva si rivela particolarmente ampia, in quanto si estende dall'ambito filosofico greco-ellenistico fino al giudaismo antico, biblico e rabbinico, per poi esplorare la patristica greca, latina e anche siriana. Si tratta, dunque, di un approccio particolarmente completo al tema in esame.

La conclusione della ricerca, resa possibile dall'impostazione epistemologica, è che il rifiuto della schiavitù ha visto uniti in particolare intellettuali la cui vita era impregnata di ascetismo, indipendentemente dal loro ambito di provenienza ebraico, cristiano o filosofico. Tale conclusione lega a doppio filo la schiavitù alla questione dell'ingiustizia sociale, la cui presenza già nel tardoantico è dimostrata in modo chiaro, al di là di ogni possibile accusa di anacronismo. L'analisi dell'autrice mette, tuttavia, in evidenza nello stesso tempo la posizione singolare del pensiero di Gregorio di Nissa, il quale, inserito nel filone ascetico che si ispira ad Origene, formula una vera e propria "teologia della libertà" (p. 176), secondo la felice espressione introdotta dalla Ramelli, fondando la sua radicale condanna dell'istituzione schiavista nella teologia dell'immagine divina trinitariamente impressa nell'essere umano. Da questa prospettiva, infatti, la privazione della libertà equivarrebbe alla morte dell'essere umano in quanto soppressione dell'elemento più radicale della sua esistenza. Tale passaggio si rivela una novità assoluta anche rispetto agli elementi stoici e platonici nei quali è espresso, quali, ad esempio, l'*adespoton* (cfr. pp. 182-185).

Il testo si sviluppa in sette capitoli, corredati da un'introduzione e dalle ricche conclusioni. Si nota fin da subito che le *Sentenze di Sesto*, opera di ambito pitagorico, cristianizzata in un contesto ascetico, è elemento ispiratore della ricerca. Da qui ci si muove all'ambito ebraico con l'analisi del contributo dei gruppi degli *essen* e dei *terapeuti*, sempre caratterizzati da un'impostazione ascetica, per poi passare all'abate Scenute con la sua netta condanna della schiavitù in un ambiente già cristiano e monastico. Ciò ha portato a centrare nell'ascetismo stesso la prospettiva privilegiata dell'indagine, aprendo però la questione della sua definizione. Alla luce dello *status quaestionis* bibliografico l'autrice ha optato per una scelta conforme all'epistemologia enunciata, che potesse, dunque, abbracciare sia il contesto filosofico, sia quello ebraico, sia quello cristiano. Ciò apre alla possibile accusa di *petitio principii*, in quanto il risultato della ricerca potrebbe essere stato determinato dalla prospettiva determinata *a priori*, ma la lettura del volume confuta in modo molto netto tale accusa, come dimostrano in particolare i due capitoli dedicati a Gregorio di Nissa e l'affermazione della irriducibilità della sua posizione rispetto al pensiero ascetico precedente analizzato nel primo capitolo.

Qui si esamina lo sfondo filosofico e giudaico, a partire dall'eredità di Socrate e dei sofisti, sviluppata nelle diverse scuole dell'antichità. Così la posizione di Aristotele, il quale sostiene il fondamento naturale della schiavitù, è confrontata con quella meno dura di Platone. L'ambito stoico, sia greco sia romano, si rivela particolarmente importante per la questione in esame, in particolar modo grazie all'ideale autarchico, ma anche all'accento posto sulla schiavitù morale a discapito di quella giuridica, considerata come indifferente (*adiaphoron*). Ciò spiega perché tale approccio filosofico non ha portato a un cambiamento sociale e perché tra

i seguaci dello stoicismo si potessero contare sia possessori di schiavi (Seneca e Marco Aurelio) sia schiavi stessi (Epitteto). Più defilata, nel percorso, è la posizione dell'epicureismo, mentre l'evoluzione del platonismo porta con Plotino alla rinuncia al possesso di schiavi, senza che ciò fosse, tuttavia, intrinseco alla posizione filosofica, come dimostra il controesempio di Proclo (cfr. pp. 72-73).

L'ambito giudaico sembra confermare il ruolo dell'ascetismo, in particolare per la descrizione dei Terapeuti, nel *De vita contemplativa* di Filone, il cui influsso è stato notevole in ambito cristiano.

Il secondo capitolo tratta la questione a livello neotestamentario, a partire da Gal 3,28, con l'affermazione radicale dell'identità di valore tra schiavi e liberi, uomini e donne, giudei e greci. Per quanto Paolo, anche a partire dalla lettera a Filemone, sembri aver mantenuto un'impostazione analoga a quella stoica, l'esperienza nella chiesa primitiva, come è tracciata negli Atti degli apostoli, sembra indicare una vita in comune incompatibile con le differenze sociali imposte dall'istituto della schiavitù (cfr. p. 119).

Il terzo capitolo entra nel vivo dell'analisi, mostrando la diversità delle posizioni patristiche, dalla connessione tra schiavitù e volontà divina in riferimento al peccato, sostenuta da Agostino, fino alla netta condanna di Gregorio di Nissa. Il percorso fa emergere ancora una volta il ruolo dell'ascetismo, come dimostra il passaggio da Clemente a Origene. In una prima fase, fino al terzo secolo, pur tra le raccomandazioni di moderazione e il richiamo all'umanità, la schiavitù giuridica sembra cadere ancora sotto la categoria degli indifferenti morali nella linea paolina. Invece, la linea di pensiero radicale nei confronti della rinuncia alla ricchezza, dal Pastore di Erma si irradia, grazie ad Origene, in Gregorio di Nissa e Evagrio. Qui entra in gioco anche il contributo siriano, con lo studio di Bardesane, contemporaneo di Clemente ed Origene, che non si trova in una tradizione ascetica, rimanendo su posizioni analoghe allo stoicismo, e, al contrario, le posizioni più decise contro la ricchezza di Aphrahat e Giacomo di Sarug. Il capitolo si conclude con l'analisi della situazione in ambito latino, per mostrare la convergenza dei Padri citati nel preoccuparsi più della schiavitù morale che di quella giuridica.

Nel capitolo quarto, invece, la Ramelli si addentra nell'analisi degli autori della fine del quarto secolo e del quinto. Qui il pensiero di Agostino si distingue per la sua accettazione della schiavitù, in quanto giusta conseguenza del peccato imposta da Dio. Nella stessa linea si muove Teodoreto, il quale riteneva utile al bene comune la sottomissione degli schiavi ai padroni, criticando quei vescovi che esortavano i cristiani a liberare gli schiavi. La sua testimonianza è, però, preziosa, perché dimostra l'esistenza di un vero e proprio movimento di liberazione degli schiavi fondato su ragioni teologiche nella prima metà del secolo. Il resto del capitolo è dedicato a Basilio e al Crisostomo. Entrambi affermavano l'uguaglianza di dignità di ogni essere umano, ponendosi su posizioni critiche nei confronti della

schiavitù, ma senza giungere alla radicalità del Nisseno. Particolarmente preziosa è l'indicazione del Crisostomo stesso, il quale, al di là di alcuni toni retorici, invitava i padroni ad insegnare un mestiere agli schiavi prima di liberarli, fondando il suo insegnamento su quanto riteneva che si vivesse nella prima comunità dei discepoli di Cristo. In tal modo è l'amore per gli uomini, e non solo la rinuncia alla ricchezze tipiche dell'ambito ascetico, a fondare la critica della schiavitù.

Centro teoretico del volume sono i capitoli quinto e sesto, dedicati a Gregorio di Nissa. Il primo si concentra sull'elemento teologico della condanna all'istituto stesso della schiavitù, mentre il secondo mostra come gli stessi argomenti sono applicati alla condanna dell'ingiustizia sociale. Alla base di entrambe le condanne si trova, dunque, la "teologia della libertà" del Nisseno, il quale risignifica l'*adespoton* platonico inserendolo in una teologia dell'immagine di taglio cristiano, in base alla quale: (1) ogni essere umano ha un valore infinito e radicalmente superiore a quello di tutto il cosmo perché il contenuto stesso dell'immagine è la libertà; (2) tale affermazione si applica all'umanità, nel suo insieme e in ogni suo membro, in quanto essa è ad immagine della Trinità stessa. Ciò, nell'economia del pensiero nisseno, è ovviamente connesso alla necessità di negare ogni tipo di subordinazione della seconda Persona divina rispetto al Padre, articolando il rapporto nel Cristo tra umanità e divinità. A tale prospettiva teologica si aggiunge un ulteriore argomento teologico fondato sulla normatività dell'escatologia già per il presente, tipica di Gregorio.

Qui si può muovere una considerazione critica alla brillante lettura della Ramelli. Il suo impegno per sottolineare la continuità tra Origene e il Nisseno (cfr. pp. 207-211), infatti, lascia in ombra la differenza che proprio sulle ragioni teologiche enucleate divide i due autori. Infatti, l'escatologia di Gregorio non è riducibile alla protologia, come la posizione dell'Alessandrino sembra indicare. Inoltre, il valore infinito dell'immagine divina impressa nell'uomo sembra essere fondato su una concezione ontologica che riconosce un'autentica dimensione infinita alla natura divina, elemento non scontato nella costruzione origeniana. Questa critica è ovviamente discutibile, ma, trattandosi di elementi comuni in letteratura, forse sarebbe stato più opportuno prenderla in considerazione, anche solo per negarla. Ciò di sicuro conferma ulteriormente l'auspicio espresso dall'autrice a p. 180 (n. 34) di uno studio più approfondito del fondamentale influsso dell'Alessandrino sul Cappadoce, anche per distinguere nelle coincidenze terminologiche le diverse sfumature di significato indotte dal differente contesto ontologico caratteristico dei due autori. Tale auspicio dovrebbe essere esteso anche a una domanda sulle altre fonti di Gregorio, non evidenziate nel volume, in particolare la teologia dell'immagine di Ireneo, il cui influsso non può essere sottovalutato, come una veloce lettura di *Contro le Eresie* V, 16,2 ed *Epideixis* 11, sullo sfondo di quanto detto, basterebbe a dimostrare.

Tuttavia ciò nulla toglie all'estremo valore della conclusione dell'autrice, secondo la quale: "Gregory speaks of moral and spiritual slavery as well as juridical slavery, often juxtaposing the two. But what is most remarkable is that, unlike many other patristic authors, who spoke profusely about moral and spiritual slavery without opposing the legal institution of slavery (like most Stoics), Gregory [...] used arguments concerning spiritual slavery to conclude that legal slavery was illegitimate and against God, and therefore had to be abolished." (p. 174)

I due capitoli mostrano come la condanna della schiavitù da parte del vescovo di Nissa non può nemmeno essere ridotta alla critica della ricchezza, in quanto la sua dottrina nega la possibilità stessa di considerare gli schiavi come oggetti, cioè beni da possedere. La coerenza della posizione nissena è mostrata anche dalla sua storia familiare profondamente segnata dall'ascetismo, così come dal ripetersi degli argomenti in luoghi numerosi e diversi dei suoi scritti. Ciò permette anche di mettere in evidenza come Gregorio proponesse la radicalità dell'esigenza cristiana non solo al clero, ma anche ai laici, affermando in modo concreto una vera e propria chiamata universale alla santità (cfr. p. 183). Tutti gli elementi convergono nel mostrare l'attualità del pensiero nisseno. Ritengo che ciò costituisca uno dei maggiori pregi, tra i molti che caratterizzano il volume: la capacità di evidenziare la rilevanza per l'oggi del pensiero patristico, senza cadere nella tentazione anacronistica, è segno sempre di una grande profondità di analisi.

L'ultimo capitolo evidenzia ancor più questa conclusione mostrando il pensiero di Gregorio di Nazianzo, il quale distingue una posizione radicale per gli asceti e una meno esigente per gli altri cristiani. Nello stesso tempo il capitolo evidenzia anche l'influsso del filone di pensiero origeniano e cappadoce nel movimento dell'ascetismo filosofico teso a rendere possibile una vita simile a quella degli angeli (*isoanghelia*). Qui viene trattato anche il sinodo di Gangra con la condanna di Eustazio di Sebaste e il suo ascetismo rigoroso che sfociava nella richiesta di liberare gli schiavi anche contro la volontà dei padroni (cfr. pp. 228-230).

In conclusione si tratta di una ricerca estremamente rilevante, improntata ad un'epistemologia molto appropriata, le cui conclusioni possono interessare un vasto spettro di lettori, dall'ambito filosofico a quello degli studi giudaici, dalla spiritualità alla patristica. Il volume è ben scritto e, al di là di qualche inevitabile ripetizione a favore della chiarezza, mostra in modo molto efficace come il pensiero patristico sia stato capace di giudizio nei confronti della cultura in cui era immerso. In fondo, tutto il volume della Ramelli può essere ritenuto un magnifico esempio di ricostruzione di quella *chrêsis* che, secondo Christian Gnllka, caratterizza il metodo dei Padri della Chiesa nella lettura delle fonti pre- ed extracristiane (cfr. Ch. Gnllka, *Chrêsis: die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur: Der Begriff des "rechten Gebrauchs"*, Schwabe, Basel 2012). Analogamente a quanto sviluppato da Tertulliano rispetto agli spettacoli, la stessa inseparabilità

di fatto tra l'istituto della schiavitù e la dinamica della società antica e tardoantica evidenzia come il pensiero fecondato dal vangelo abbia sviluppato una forza capace di far prendere distanza dall'opinione comune e dai modelli di pensiero, rivelando il "paradosso" del vangelo.

G. MASPERO

D. KOWALCZYK (a cura di), *La Parola nelle parole*, Gbp, Pontificia Università Gregoriana – Pontificio Istituto Biblico, Roma 2017, pp. 226.

Il volume raccoglie gli interventi del convegno organizzato dalla Pontificia Università Gregoriana in collaborazione con la Congregazione per la Dottrina della Fede dal 18 al 20 novembre 2015, in occasione del 50° anniversario della promulgazione della Cost. dogm. *Dei Verbum* (DV). Articolato secondo l'ordine del documento conciliare, è stato ripartito in tre tavole rotonde e in dieci conferenze.

La prima, affidata al presbitero della diocesi di Latina e allora Direttore dell'Ufficio diocesano per le comunicazioni sociali, Pasquale Bua, porta come titolo: «La Gregoriana e la *Dei Verbum*. Il contributo dei teologi dell'Università Gregoriana alla redazione della costituzione dogmatica sulla *Divina Rivelazione*» (pp. 5-32). In essa l'autore precisa un punto di notevole interesse, cioè: sebbene l'apporto di alcuni noti teologi romani, fra i quali i gesuiti S. Tromp, C. Boyer e E. Dhanis, sia potuto apparire alquanto modesto se paragonato a quello degli studiosi d'Olttralpe, è stato, invece, di grande importanza per giungere a quella sintesi che è riuscita a collegare, secondo le parole pronunciate tempo dopo da Benedetto XVI, citate dall'autore, «la fedeltà alla Tradizione ecclesiale con l'apertura alla scienza critica», dischiudendo «alla fede in modo nuovo la via dell'oggi» (*Discorso alla Curia Romana in occasione della presentazione degli auguri natalizi*, 22 dicembre 2005, citato in p. 32).

Il card. Gerhard Müller, nella sua prolusione «Ascoltare la Parola di Dio – Vedere il mondo alla luce della fede» (pp. 33-48), si è soffermato a sua volta, dapprima, su cinque aspetti su cui la DV avrebbe avuto un «impatto davvero positivo» nella teologia attuale; argomenti che, trasmessi dalla teologia precedente, sono stati potenziati: il concetto di Rivelazione come luce che illumina; il legame intrinseco fra Rivelazione, creazione e Redenzione; la Scrittura come «anima della teologia»; l'unità della Scrittura e, infine, la Rivelazione come atto della misericordia divina. Successivamente, il relatore ha evidenziato due sfide che andrebbero oggi affrontate nella teologia: sviscerare il significato della *Dei Verbum* nel contesto della teologia pluralista delle religioni e assumere le «realità della vita» (p. 45) – ossia, «la testimonianza vissuta» (p. 46); «come dovrebbe essere

una vita di fede» (p. 47) –, tema accennato in DV 8, come *loci theologici*, tanto più che il cristianesimo non è una religione del Libro. In questo senso, la prolusione sembra riferirsi a ciò che successivamente è stato proposto da Benedetto XVI in *Verbum Domini* 48, paragrafo che afferma: «L'interpretazione della sacra Scrittura rimarrebbe incompiuta se non si mettesse in ascolto anche di *chi ha vissuto veramente la Parola di Dio, ossia i Santi*. Infatti, “*viva lectio est vita bonorum*” (S. Gregorio Magno, *Moralia in Job* 24, 8). L'interpretazione più profonda della Scrittura in effetti viene proprio da coloro che si sono lasciati plasmare dalla Parola di Dio, attraverso l'ascolto, la lettura e la meditazione assidua».

Il terzo intervento, a carico di don Nunzio Capizzi, attualmente docente presso lo Studio Teologico S. Paolo (Catania), approfondisce, come già si intuisce dal titolo – Tradizione – Scrittura – Tradizione (pp. 49-68) –, la profonda relazione di complementarità che intercorre tra la Tradizione e la Scrittura, come ben insegna la DV 7 spiegandone i motivi: «Scaturiscono dalla stessa divina sorgente [...] formano in certo qual modo un tutto e tendono allo stesso fine». Andando al di là delle riflessioni di autori come J. Pottmeyer e Ch. Theobald, il relatore approfondisce, prima, alcuni argomenti, quali il rapporto fra Rivelazione e Tradizione in J. Ratzinger e W. Kasper, per poi passare a trattare diverse questioni ecclesologiche, come ad esempio: la chiamata della Chiesa a custodire e a servire il Vangelo che le è stato affidato realizzando al tempo stesso l'opera della salvezza, la trasmissione del Vangelo e le sue espressioni, la prospettiva escatologica della salvezza, il coinvolgimento dei cristiani come soggetti storici che nel tempo devono consentire l'accesso al Vangelo di Gesù e far presente la rivelazione.

Nella prolusione sul «Sacro Deposito della Parola di Dio affidato alla Chiesa» (pp. 69-108), Dario Vitali, presbitero della diocesi di Velletri e attualmente professore ordinario di Ecclesiologia alla PUG, ha sviluppato in una lunga trattazione una rilettura della *Dei Verbum* alla luce della *Lumen Gentium* al fine di evidenziare la profonda corrispondenza esistente fra Chiesa e Rivelazione, dal momento che alla Chiesa non corrisponde soltanto l'atto rigoroso di conservazione-trasmissione della Rivelazione: Essa stessa è anche un soggetto vivo che riceve e trasmette il Vangelo di generazione in generazione, e ciò grazie all'azione dello Spirito che la istruisce continuamente nel suo cammino verso il compimento del Regno (cfr. p. 105). Su questo si appoggia la profonda convergenza dei due documenti conciliari: «La presenza e azione dello Spirito proposta dalla *Lumen Gentium* trova pieno riscontro in *Dei Verbum* quando dice che “questa Tradizione che viene dagli apostoli progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo” (DV 8)» (pp. 105-106).

Nella quinta relazione, su «Spirito, Scrittura, Interpretazione» (pp. 109-119), il noto neotestamentarista Klemens Stock, già professore alla PUG e Segretario della Pontificia Commissione Biblica fino al 2017, ha riletto la DV sulla base

del contenuto dei nn. 11-13, al fine di mostrare il modo in cui la Costituzione abbia delineato l'agire dello Spirito Santo nella realtà dell'ispirazione biblica, ossia, «nell'ambito delle sue fondamenta e generale attività per la rivelazione divina, per l'opera della salvezza e per la loro accettazione da parte degli uomini» (p. 119). In questo senso, la prolusione del noto biblista si articola, prima, intorno ai binomi Spirito Santo-scrittore, Spirito-interprete, scrittore-interprete-Scrittura nei nn. 11-13 della DV; poi si sofferma sia sulla genesi della Scrittura secondo altri passi della DV, sia su ciò che la DV asserisce sull'ispirazione nel contesto delle altre attività dello Spirito Santo, e più concretamente, su quanto riguarda la comunicazione della rivelazione e della salvezza, nonché sull'accettazione della rivelazione e della salvezza mediante la fede.

Carmelo Dotolo, professore ordinario di Teologia delle religioni presso la Pontificia Università Urbaniana e per diversi anni Presidente della Società Italiana per la Ricerca Teologica, nel suo contributo su «Interpretazione e verità» (pp. 121-132) ha voluto sottolineare alcune idee che costituiscono il nocciolo dell'ermeneutica, quali: la distinzione fra Parola e scrittura, in quanto il parlare di Dio, sebbene manifestato dal testo, eccede l'intenzione dell'agiografo; il rapporto fra l'agiografo e il testo con le sue molteplici possibilità e quella fra l'agiografo e il lettore; e infine, l'intreccio tra il senso letterale e spirituale, essendo il primo la via per il secondo, senza dimenticare, tuttavia, che «la sacra Scrittura deve essere letta e interpretata con l'aiuto dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta» (DV 12).

Il biblista don Massimo Grilli, sacerdote della diocesi di Prenestina e docente alla PUG, nella sua «Riflessione sul rapporto tra i due Testamenti» (pp. 133-143), avendo premesso che Antico e Nuovo Testamento costituiscono un'unità che sussiste in un rapporto reciproco, esamina nel suo studio, prima, i diversi modelli proposti su tale rapporto, soffermandosi in particolare su tre di essi: il modello sostitutivo che ha le sue radici in Marcione, il modello tipologico e il modello evolutivo. Poi, l'autore espone la sua «proposta dialogica», così caratterizzata: esclude la comprensione del compimento come contrapposizione, ottimizza la struttura dinamica per cui ciascuno dei Testamenti trova senso in relazione all'alto, valorizza la testimonianza propria dell'Antico Testamento in quanto «Primo Testamento» e introduce la categoria di «dialogo». L'autore conclude con queste parole che sintetizzano la sua esposizione: «Che tutte le tradizioni bibliche, comprese quelle del NT, siano riferite all'unico Dio [...] costituisce un dato carico di tensione [..., un conflitto] che trova una sintesi solo quando ci si lascia coinvolgere nell'appassionato dialogo a cui conducono le diverse voci bibliche. La chiesa delle origini poteva scegliere tra i diversi libri del Primo Testamento: prenderne alcuni e tralasciarne altri; o poteva correggerli. Se ha preso tutti i libri del canone ebraico, senza modificarne l'ordine o il contenuto, se ha posto gli scritti del NT dopo quello del Primo [...] questo non può essere irrilevante per la

comprensione della Verità biblica. La canonizzazione delle molteplici voci della Bibbia è la canonizzazione del dialogo intrabiblico sulla verità di Dio. L'interprete non può prescindere da questa polifonia e la molteplicità delle voci richiede all'interprete una ricerca della Verità che, a mio parere, può essere colta solo mediante una lettura dialogica» (p. 143). Tuttavia, l'autore non approfondisce il rapporto intertestamentario come viene delineato nella DV 14-16.

Angelo Maffei, presbitero della diocesi di Brescia e insegnante di Teologia in diversi enti accademici, nella sua prolusione intitolata «Il problema del canone biblico in epoca moderna» (pp. 145-171), dopo aver passato in rassegna il modo in cui viene affrontato l'argomento da parte di alcuni autori, come Erasmo e Lutero e, successivamente, Th. Söding, G. Wenz, K. Barth, K.-H. Ohlig, M. Ludlow ed altri ancora, conclude con una tesi da lui già proposta in altre sedi e pubblicazioni e adesso così rielaborata: «Una teoria del canone che voglia essere all'altezza dei dati storici relativi al processo della sua formazione deve riuscire a pensare in forma unitaria e coerente il duplice principio di unità del canone neotestamentario: il suo principio di unità dall'interno, derivante dalla testimonianza dell'evento storico della rivelazione, che costituisce il contenuto essenziale degli scritti canonici e il fondamento del loro carattere normativo, e il principio della delimitazione verso l'esterno del corpo degli scritti canonici, che non è pensabile se non in stretta connessione con l'uso ecclesiale di tali scritti e con la loro ininterrotta interpretazione. Da questo duplice principio deriva anche il differente significato che il concetto di canone può assumere: esso è norma fondamentale della fede, che la chiesa riceve e non costituisce, ma è anche norma che la chiesa stessa stabilisce con l'atto del suo riconoscimento e che fa valere al proprio interno in forme analoghe a quelle con cui stabilisce la norma dottrinale della propria fede» (p. 168).

Per quanto riguarda la «Lettura liturgica della Bibbia» (pp. 173-182), il sacerdote della diocesi di Concordia-Pordenone, Renato De Zan, Professore ordinario di *Critica ed Ermeneutica* nel Pontificio Ateneo Sant'Anselmo di Roma e professore invitato nella Pontificia Università Gregoriana nonché consultore della Congregazione Vaticana del Culto e Disciplina dei Sacramenti, riflette sulla complementarità fra la DV e la *Sacrosantum Concilium* (SC) ritenendo che, sebbene nessuno dei due documenti proponga un rapporto fra Scrittura e Liturgia, cosa che ha fatto poi egregiamente l'esortazione postsinodale *Verbum Domini*, tuttavia, in ambedue si rinvengono i fondamenti per una lettura liturgica della Scrittura. E così conclude: «Se Cristo è presente nella Scrittura quando viene letta nella Chiesa (SC 7; cfr. DV 2), diventa chiaro il fondamento dell'interpretazione liturgica della Scrittura: la lettura liturgica è cristologica [...]. Poiché i “figli della Chiesa che coltivano le scienze bibliche” sono chiamati ad approfondire il senso della Scrittura “secondo il senso della Chiesa” (DV 23), diventa necessario lo studio dei

Santi Padri sia d'Oriente che d'Occidente e della sacra Liturgia (DV 23). Diversamente si perde il "gusto saporoso e vivo della sacra Scrittura, che è attestato dalla venerabile tradizione dei riti sia orientali che occidentali" (SC 24)» (p. 182).

Sempre sul tema liturgico si è soffermato il professore del Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Enrico Mazza, con una relazione dal titolo «Frazione del Pane e annuncio in alcune Liturgie» (pp. 183-202). Esaminando l'anamnesi nella preghiera eucaristica romana, antiochena, alessandrina e in alcuni testi latini romani e non romani, nonché in autori come Isidoro, lo studioso giunge fra l'altro alla seguente illuminante conclusione: la «*Fractio panis*, intesa sia come rito della celebrazione eucaristica (epoca degli Atti) sia, nei secoli successivi, come rito particolare della celebrazione, quando si spezza il pane», è sentita tanto «*Figura (tipo)* del sacrificio della croce, in tutte le sue sfaccettature, quanto momento della fede a immagine dei discepoli di Emmaus che riconobbero Gesù allo spezzar del pane. La *Fractio panis*, dunque, è un "annuncio gestuale" che va visto in continuità con la frase paolina: "Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice, voi annunziate la morte del Signore finché egli venga" (1Cor 11,26)» (p. 183).

Infine, chiude il volume lo studio del cardinale e arcivescovo spagnolo Luis Francisco Ladaria Ferrer SJ, attuale prefetto della Congregazione per la dottrina della fede e presidente della Pontificia commissione "Ecclesia Dei", della Pontificia Commissione Biblica e della Commissione Teologica Internazionale, su «La Parola e le Parole: *Dei Verbum-Verbum Domini*» (pp. 203-208). L'autore sottolinea l'esistenza di una continuità fondamentale e al contempo di un notevole sviluppo del secondo documento citato nel titolo, soffermandosi su due temi principali: una riflessione più esplicita sui molteplici aspetti del concetto di "Parola di Dio" e la chiara affermazione che il senso primo e originario dell'espressione riguarda il Verbo di Dio fattosi carne. «Gesù è in persona la "Parola di Dio" e a lui fanno riferimento e conducono tutte le "parole" che Dio ha voluto rivolgere agli uomini fin dalla creazione, specialmente nelle Sacre Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento che la Tradizione della Chiesa ci fa conoscere e ci trasmette come Parola ispirata dallo Spirito Santo» (p. 217).

L'opera, quindi, riflettendo sugli aspetti più rilevanti della *Dei Verbum* in un contesto più ampio, occupa senza dubbio un posto di rilievo nella riflessione teologica realizzata in questa fase postconciliare. Segnaliamo, infine, che il volume contiene inoltre una breve presentazione iniziale di Dariuz Kowalczyk SJ, decano della Facoltà di Teologia della PUG, nonché l'indice degli autori e l'indice generale collocati alla fine.

B. PUCA, *La preghiera nell'epistolario paolino*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2018, pp. 169.

L'autore, professore associato di Sacra Scrittura presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (sez. San Luigi) nonché formatore del Seminario Campano di Posillipo, ci offre in questo bel volume una riflessione sulla preghiera cristiana nell'epistolario paolino, sia per aiutare a comprendere meglio il significato di tale realtà nei testi disseminati nelle lettere, sia per contrastare l'opinione secondo cui alcune delle preghiere, in particolare quelle ricorrenti nelle sezioni iniziali, siano meri espedienti formali, molto in uso nelle lettere antiche di scrittori profani. La consueta lista di sigle e abbreviazioni, un'introduzione, tre capitoli, la conclusione, l'elenco bibliografico e l'indice degli autori compongono il volume.

Nell'introduzione, dopo una breve illustrazione del lavoro e della metodologia adottata, vengono esposte alcune considerazioni su Paolo come uomo di preghiera, non solo nell'ambito del suo personale rapporto con Dio (cfr. At 9,11; 16,9; 16,25-26; Gal 1,17), ma anche come tratto dominante del suo ministero apostolico (cfr. At 12,2-3; Rm 15,30; Col 4,12; 2Ts 3,1-2; Ef 6,19). Per quanto attiene allo sviluppo del volume, esso si svolge in tre capitoli che riguardano: l'esame della terminologia relativa alla preghiera (I); l'analisi esegetica di alcuni passi significativi nell'epistolario dell'apostolo (II); e un'elaborazione sintetica di un possibile itinerario di preghiera nella vita cristiana (III). Quanto alla metodologia, oltre a privilegiare ciò che viene denominato "metodo dialogico", cioè lo scambio critico di idee con altri studiosi sull'argomento, si adopera il metodo retorico-letterario, in quanto tale metodo permetterebbe più facilmente di alternare lo studio sincronico del testo con quello diacronico. Infine, sulla presentazione di Paolo quale uomo di preghiera, dopo aver indicato i tre momenti principali della sua vita – prima, durante e dopo l'incontro con Cristo –, l'autore sottolinea come, senza dubbio, Paolo giunse a comprendere pienamente il senso della sua vita solo dopo questo eccezionale incontro, diventando così del tutto consapevole «di essere schiavo di Cristo Gesù [...] messo da parte per il Vangelo di cui è divenuto annunciatore e apostolo (cfr. Rm 1,1)» (pp. 9-10). Perciò, da allora in poi inviterà costantemente i lettori delle sue lettere a seguirlo come modello da imitare (cfr. Gal 1,11-12; 1 Cor 4,16; 11,1; Fil 3,17). Proprio richiamandosi a questo fatto, Puca sottolinea che anche oggi l'esperienza personale di Paolo dovrebbe servire da guida per cogliere la ricchezza dell'itinerario di preghiera cristiano.

Nel primo capitolo, riguardante «la terminologia della preghiera nelle lettere paoline» (pp. 15-28), si afferma l'idea che «l'Apostolo probabilmente non [pensò] mai alla "preghiera" come ad un concetto da definire e distinguere dalle altre forme di comunicazione con Dio». Perciò, nei suoi scritti egli introdusse delle preghiere spontaneamente, secondo quanto suggeriva «lo scopo specifico delle sue Lettere»

(p. 28). Un'affermazione che si può completare con queste altre parole dell'autore: «I termini della preghiera messi in gioco nelle Lettere dell'apostolo ci mostrano la ricchezza e la profondità della sua esperienza di Dio in Cristo, cresciuta nel vissuto concreto di Paolo, tra le gioie e le fatiche del riscoprirsi un uomo in cammino, un testimone ed un apostolo» (*ibidem*). Due idee che affiorano in queste parole vengono poi sviluppate: la centralità di Cristo come chiave per capire il pensiero di Paolo sulla preghiera cristiana e la dimensione comunitaria che questa preghiera personale aveva sempre avuto per lui.

Un altro profilo analizzato in questo primo capitolo riguarda i criteri da adottare nella classificazione delle preghiere paoline. Dopo l'esposizione dei parametri seguiti da alcuni studiosi (l'esperienza umana; i generi letterari dei salmi, ben conosciuti da Paolo; i generi letterari che si rinvenivano negli stessi scritti paolini; oppure i tipici modelli di preghiera che si rinvenivano nei giudei osservanti dell'epoca), l'autore ritiene che una più adeguata classificazione dovrebbe fondarsi sulle tre realtà che confluiscono costantemente nel pensiero dell'Apostolo: la sua esperienza giudaica, la tradizione della Chiesa primitiva, la sua maturità personale come cristiano (cfr. p. 20). Per quanto riguarda l'ubicazione della preghiera nelle lettere, si avverte che esiste una molteplicità di varianti, che però si possono ridurre a queste tre: all'inizio, come faceva di solito; alla fine, come in Fil 4,2-7; oppure al centro, come nel caso di 2Cor 9,11-13. A tali considerazioni, sempre nel primo capitolo, se ne aggiungono altre sviluppate più brevemente: quelle che attengono allo schema abbastanza uniforme delle lettere paoline, oppure alla preminenza terminologica dei vocaboli sul "rendimento di grazia" o alla distinzione rispetto alle lettere più o meno analoghe del mondo greco. In quest'ultimo caso si può sottolineare che, sebbene esistesse occasionalmente anche in queste lettere un fondo religioso, ciò appare molto meno pronunciato e abitualmente in un contesto di reciprocità, ossia s'invoca la divinità e si promettono sacrifici in cambio di una grazia richiesta.

Il secondo capitolo (pp. 129-134) è dedicato all'esame di alcuni testi in cui si vede che l'apostolo era un uomo di preghiera (brani di ringraziamento, di richiesta d'intercessione o di lode) e che abitualmente spronava la comunità a pregare (esorta, invita, insegna). I temi e i versetti analizzati (sempre due per metterli a confronto) sono concretamente: la preghiera di ringraziamento (Fm 4-7; Rm 1,8-10); quella per la comunità (Fil 1,9-11; 2Cor 13,7-9); la preghiera come strumento di evangelizzazione (2Ts 3,1-2; Ef 6,18-20); la preghiera come lotta spirituale (Rm 15,30-32; Col 4,2); l'esortazione alla preghiera incessante (1Ts 4,16-18) e per trovare la pace (Fil 4,4-7); infine, il brano 2Cor 12,7-10, ritenuto un caso speciale. Nell'analisi di ogni passo si segue sempre lo stesso ordine di esposizione, diviso in tre parti: studio del pre-testo (ossia, dell'occasione, dei destinatari, di luogo e data della preghiera), del testo e del messaggio teologico; tutto svolto secondo una densa analisi linguistico-filologica aperta all'approfondimento teologico. In sintesi, si

potrebbe affermare che, per l'autore, le diverse forme di preghiera dell'Apostolo delle genti esprimessero sempre la propria esperienza di vita, riletta a partire dalla fede e in dialogo con Cristo. Così, andando al di là delle convenzioni sociali e religiose del tempo, Paolo esprimeva con sincerità quanto aveva nel cuore, dopo che l'incontro con il Signore aveva trasformato profondamente la sua vita.

Il terzo capitolo (pp. 135-152), infine, relativamente breve, si svolge in una prospettiva profondamente pastorale, come ben indica il titolo: «Un itinerario di preghiera per la vita cristiana: sintesi dei contenuti». Si cerca qui di raccogliere, in un processo di attualizzazione, diviso in sette parti, le idee di fondo emerse principalmente nel secondo capitolo. Queste consistono sostanzialmente: a) nella comunanza fra Paolo e la comunità che doveva essere sempre «una comunione a tre vertici» (p. 136), essendo il terzo vertice lo stesso Dio; perciò Paolo, «senza mezzi termini», ricorda alla comunità «nelle menzioni di preghiera» che «la relazione unitiva fra loro, nasce in Dio, ed è solo in lui che essa può crescere» (p. 136). Di conseguenza, «Paolo educa a porre nel centro della preghiera il Signore perché sia lui a prendersi cura delle persone per le quali preghiamo» (p. 137); b) nell'intreccio fra preghiera e ringraziamento con la preminenza del ringraziamento, ciò che dovrebbe portare a «saper leggere le situazioni con gli occhi di Dio, tenendo lontano quel pessimismo che spesso offusca gli occhi e mette grigiore alle riflessioni» (p. 138); c) nel battito universale della preghiera, per cui «l'urgenza apostolica che caratterizza la vita di Paolo e che emerge in tutte le sue lettere, porta l'apostolo a sintetizzare le richieste a favore della comunità, in riferimento a ciò che più conta» (p. 140), e poiché l'intercessione dev'essere reciproca, anche Paolo «invita le comunità a pregare per il suo apostolato» (2Ts 3,12-; Ef 6,18-20)» (*ibidem*); d) *nel lessico* che Paolo adopera spesso per rafforzare le sue parole, come ad esempio il termine «lotta», talvolta affiancato al termine «preghiera», come quando afferma: «Vi supplico [...] di lottare per me nelle vostre preghiere» (Rm 15,30), oppure: «Epafra [...] il quale non cessa di lottare per voi nelle sue preghiere» (Col 4,12); certamente, segnala l'autore, «la lotta nella preghiera non è “contro” Dio, nel senso che non si lotta contro di lui per ottenere qualcosa, ma piuttosto essa è a favore delle persone – quasi contro di esse – per radicarle ancor più in Cristo» (p. 141); e) nel connubio imprescindibile fra vita e preghiera, in modo tale che, nello stesso Paolo, l'autoconsapevolezza «circa la centralità della preghiera nel suo percorso esistenziale non inizia con l'evento di Damasco, ma come ebreo di nascita e fariseo quanto alla legge (Fil 3,4-5), l'apostolo delle genti è stato educato fin dalla giovinezza all'ascolto di Dio, e quindi a vivere una relazione personale con lui. L'evento di Damasco [...], certamente è ricordato dallo stesso apostolo come momento di svolta non solo esistenziale, ma anche spirituale. Esso, infatti, conduce l'apostolo a ricomprendere, nell'esperienza della sua vita illuminata dalla preghiera, la fede che lo aveva condotto fino a quel momento, spingendolo a perseguitare i seguaci di

Gesù» (pp. 144-145); f) nelle esortazioni paoline a pregare «senza interruzione» (1Ts 5,17), con «ogni sorta di preghiera» (Ef 6,18); peraltro nell'insegnamento dell'Apostolo la preghiera «agisce soprattutto nel cuore di colui che invoca, perché sia in grado di sintonizzarsi con il volere del Dio che guida ogni uomo alla salvezza» (p. 146); infine, g) nel fatto che la preghiera paolina è essenzialmente cristologica o, come viene affermato, «cristologizzata» nella sua formulazione e «teologizzata» nella sua finalità»: in modo che essa «presenta un costante riferimento a Cristo, che diviene il mezzo attraverso cui il credente si rivolge al Padre» (p. 149).

Possiamo concludere la nostra riflessione affermando che l'autore del volume, realizzando una solida analisi teologico-filologica, è riuscito a evidenziare con notevole ricchezza di pensiero ciò che viene annunziato nel titolo della sua opera. Il volume, infatti, mostra con grande acume come l'Apostolo sia stato un costante uomo di preghiera, la cui vita risulta «lastricata di preghiera, vissuta sia nei momenti di consolazione (At 20,36) sia nella prova (At 14,23)» (p. 153). Una preghiera «allo stesso tempo personale, comunitaria ed apostolica» (*ibidem*), dal momento che nella vita di Paolo si sono sempre intrecciati il suo percorso personale con il suo ministero e la sua testimonianza, quale esempio perenne anche per le generazioni future. Aspetti pregevoli dell'opera si rinvencono nella disamina della terminologia paolina, che mette in rilievo la diversità delle forme di preghiera utilizzate e mostra al contempo la preminenza della preghiera di ringraziamento, evidenziando l'unione esistente fra preghiera, annunzio di fede e coinvolgimento dei cristiani nello stesso annunzio apostolico. L'autore conclude sinteticamente con l'augurio che quanto esposto possa aiutare altri nel loro cammino di preghiera, nelle diverse situazioni della vita. Un'osservazione che, in ogni caso, non sminuisce il valore del libro recensito, va fatta in riferimento ad alcune affermazioni dell'autore riguardanti aspetti marginali, come ad esempio la data di composizione di alcuni scritti paolini che, a nostro avviso, vengono molto anticipati nel tempo (cfr. p. 32). Inoltre l'opera, nel suo insieme, avrebbe richiesto una maggiore uniformità: essa si svolge, infatti, su due livelli diversi, in modo tale che il secondo capitolo esige da parte del lettore una conoscenza esegetico-filologica che non viene richiesta dalle altre due.

M. TÁBET

M.C. PALMISANO (a cura di), *Siracide. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Milano 2016, pp. 519.

Il volume curato da Maria Carmela Palmisano, professoressa presso la Facoltà Teologica di Lubiana e autrice di recenti contributi sul Siracide specialmente

dedicati ai frammenti del testo ebraico, offre il commento e la traduzione più recenti di questo libro. Il precedente, realizzato da Jeremy Corley per la New Collegeville Bible Commentary, risale al 2013 e ha la caratteristica di basarsi su una traduzione preesistente e di essere piuttosto conciso.

Il presente lavoro ha il merito di affrontare uno dei libri più complessi dell'Antico Testamento in un'estensione inevitabilmente corposa, offrendo un valido strumento di lavoro per chi voglia intraprendere lo studio del Siracide.

L'introduzione, piuttosto sintetica, è dedicata innanzitutto agli aspetti imprevedibili in un commentario biblico: si presentano il titolo, la posizione canonica, il genere e una proposta di struttura. Successivamente sono suggerite le linee teologiche fondamentali senza tuttavia offrire novità rilevanti rispetto ai commentari precedenti. Sintetica ma chiara è la presentazione della complicata tradizione del testo che, com'è noto, è stato conservato fino a oggi principalmente in greco, ma anche quasi integralmente nell'originale ebraico, in siriano e in latino. La complessità è data anche dal fatto che ognuna delle traduzioni contiene delle aggiunte di un significativo numero di versetti. Più interessanti sono la descrizione e l'elenco aggiornato di tutti i manoscritti ebraici, la cui edizione è avvenuta solo a partire dal secolo scorso e si estende fino al 2011, quando è stato pubblicato l'ultimo frammento ritrovato, studiato dalla stessa Palmisano (*Il nuovo frammento ebraico del libro di Ben Sira (ms. D) e l'elenco completo di tutti i manoscritti ebraici ritrovati e del loro contenuto*, in «Bogoslovni Vestnik» 73 [2013] 47-58).

Il Siracide è un libro difficile da presentare al lettore in modo chiaro e completo. Tra le molte possibilità, l'autrice ha scelto di seguire il testo greco nella sua versione breve contenuto nell'edizione curata da Rahlfs-Hanhart (*Septuaginta*, Amer Bible Society, 2006), riportando anche i versetti (135 stichi) aggiunti nel cosiddetto "testo lungo". Considerando che i testi latino, siriano ed ebraico non sempre corrispondono per estensione al testo greco, ne viene fuori una difficile presentazione anche grafica del testo, che ha portato gli editori ad adottare diverse soluzioni di numerazione. La Palmisano si limita a riportare il testo greco, aggiungendo in nota le più significative variazioni dei testi ebraico, siriano e latino in traduzione italiana. Questa soluzione riesce a dare al lettore una certa familiarità con un testo a "tradizione multipla". L'introduzione si chiude con una bibliografia asciutta, più utile per un lettore nuovo al Siracide che per uno studioso navigato.

Per quanto riguarda la traduzione italiana del testo, possiamo notare che, comparata con la traduzione ufficiale della CEI, quella offerta dal presente volume rende maggiormente ragione della ricchezza linguistica del testo greco, talvolta recuperando il senso del termine ebraico originario, come l'autrice spesso fa notare nelle note. La sensibilità linguistica della traduttrice è evidente, d'altronde, nel suo impegno pluriennale nel progetto di traduzione della Bibbia di Gerusalemme in lingua slovena.

Il commento, che costituisce la parte più ricca e interessante del volume, è strutturato in due sezioni graficamente sovrapposte sotto il testo a fronte greco-italiano: un commento filologico e un commento esegetico-teologico.

Il commento filologico offre precise indicazioni su alcune scelte controverse di Ziegler nella sua edizione del testo greco (*Sapientia Jesu Filii Sirach*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965). Si apprezza l'interesse nel segnalare i contatti del testo con il Talmud o con altre opere rabbiniche, in particolare l'indicazione dei versetti letteralmente citati nelle opere dei rabbini, frasi diventate proverbiali nella cultura ebraica. Ne risulta una prossimità armonica del testo del Siracide alla letteratura rabbinica, nonostante il libro non sia entrato a far parte del canone della Bibbia ebraica.

Per agevolare una lettura del libro nel suo contesto biblico, inoltre, alla fine di ogni sezione sono riportati i testi affini. È possibile trovare, così, innumerevoli rimandi al Pentateuco, al *corpus* profetico e agli altri testi sapienziali. Dai titoli più ricorrenti risulta evidente la continua contiguità di Siracide con Proverbi, che tuttavia non è opportunamente messa in luce nel commentario.

Il commento esegetico-teologico invece aspira principalmente a collocare il testo del Siracide nel quadro della letteratura sapienziale biblica ed extrabiblica. A tal proposito va segnalato che l'autrice riesce nell'intento di comparare passi concreti del libro con testi di Qumran, con la letteratura egiziana coeva e con Flavio Giuseppe. Un elemento di ulteriore ricchezza sono i frequenti riferimenti alla letteratura greca di cui la Palmisano mostra una profonda conoscenza: testi di Omero, Euripide, Sofocle, Esiodo, Teognide sono citati specialmente in relazione a temi come la pazienza umana (p. 52), la vergogna (p. 75) o l'amicizia (p. 114), vengono considerati anche autori latini come Orazio. Ciò porta a inserire il Siracide in un contesto armonico con tutti i soggetti letterari dell'epoca, soprattutto quello greco.

Come ci si attende da un buon commento, l'autrice mette in luce costantemente i temi ricorrenti e centrali della letteratura sapienziale come il timore del Signore, la sapienza e l'osservanza della legge, mostrando la personalità del saggio Ben Sira nell'affrontarli talvolta con un senso particolarmente aperto al dialogo con il tempo in cui vive.

In generale il commento non si perde in letture moderne o in applicazioni puntuali alla società attuale. Il Siracide, infatti, è stato spesso studiato e commentato in alcuni dei suoi passi più controversi, soprattutto riguardanti la condizione della donna, l'educazione o la famiglia. La prima volta che l'autrice si sbilancia in questo senso è al capitolo 29, dedicato alla povertà. Qui si trova un esplicito collegamento del tema tipicamente ebraico della tutela del povero con la crisi economica e l'ingiustizia sociale del nostro tempo. In questo senso ci chiediamo perché non si trovi nulla di simile in altri passi per temi altrettanto attuali, o se piuttosto non sarebbe stato più opportuno evitarlo anche in questo caso, soprattutto considerando il

tono generalmente asciutto mantenuto in altre sezioni dedicate ad argomenti più scottanti come la sottomissione della donna o l'educazione. A p. 392, per esempio, è da apprezzare l'equilibrio dell'autrice riguardo a luoghi comuni sul giudizio negativo sulla donna in Ben Sira («Non dobbiamo dimenticare che il saggio usa espressioni di lode di donne buone e sagge [cfr. 26,1-4.13-18; 40,19cd] e di ammirazione per la vera bellezza femminile [cfr. 7,19]»). A nostro parere, infatti, non lasciarsi compromettere eccessivamente da applicazioni sociali o pastorali attribuisce a un commento teologico un motivo di particolare apprezzamento.

Ci sembra interessante segnalare l'unico tema ricorrente lungo tutto il commentario, che avrebbe forse potuto ricevere maggiore spazio nell'introduzione. Si tratta della lettura del Siracide come un testo di confronto con la sempre più invadente cultura ellenistica. Il rapporto tra Israele e il mondo ellenistico ha suscitato l'interesse e le proposte di molti studiosi di Ben Sira che hanno offerto diverse letture. Tuttavia, mentre tali autori spesso non segnalano puntuali riferimenti alle distinte sezioni del libro, il commentario in questione contiene una costante attenzione al tema, messo in luce in modo sistematico. Ne riportiamo alcuni esempi illustrativi:

- Il capitolo 2 presenta l'inevitabilità della prova (*peirasmós*), tema esistenziale e teologico importante nell'Antico Testamento a partire dai patriarchi (cfr. Gn 22,1-10). Ma la prova era anche uno stato in qualche modo presente al tempo di Ben Sira: il pericolo di perdere la tradizione del passato. In questo senso Abramo (44,20) e Ben Sira (51,1-12) sono presentati come esempi di chi affronta la prova.
- Nelle note al capitolo 3 le esortazioni sapienziali alla modestia sono lette come un modo per contrastare il progressivo penetrare delle speculazioni cosmogoniche della sapienza greca in Israele, o la curiosità per l'iniziazione a riti misterici e per le speculazioni esoteriche.
- Nel capitolo 4 (p. 75) si ribadisce la fiducia nella bontà dell'educazione in Israele, probabilmente nel contesto del confronto culturale con il mondo greco, sentito come più attraente e forte del proprio.
- Ancora nel capitolo 7 (p. 97) si sottolinea come la sobrietà nel parlare sia una risposta e una reazione alla prassi magniloquente dell'ellenismo, e più avanti (p. 102) si esprime il particolare rispetto riconosciuto al ruolo sacerdotale nella storia d'Israele che si ritrova in epoca ellenistica, un tempo in cui il sacerdozio era il ruolo-chiave nella società ebraica.
- Nel capitolo 11 (p. 134) l'avvertimento di non ospitare lo straniero viene letto nel contesto del conflitto tra ellenismo e giudaismo in Palestina nel II sec. a.C. e nella diaspora, in cui lo straniero impone modi di vivere e convinzioni contrarie al pio Israelita. Lo stesso si trova in 12,8-18 nella sequenza dedicata al nemico (p.140).

- Il capitolo 32 (p. 295), dedicato alla moderazione nei banchetti è considerato come un'apertura all'uso greco nella linea della matura riflessione e auto-controllo (qui si trova, per esempio il verbo *anapípto*, "stendersi", che indica la posizione adottata nei banchetti in epoca ellenistica).
- L'esperienza e i viaggi a cui sono dedicati i vv. 34,9-12 sono letti come un'apertura verso il mondo culturale del tempo.
- In 36,10-13 la richiesta di compimento delle antiche promesse di radunare il popolo d'Israele è da intendersi nella situazione di dipendenza da sovrani stranieri. In questo contesto si ricorda in particolare la centralità del Tempio.
- Il capitolo 42 (p. 389) che contiene un invito a non vergognarsi delle tradizioni religiose d'Israele segnala i pericoli maggiori emergenti dal confronto con la cultura ellenistica, come l'ordine morale nelle relazioni familiari, economiche e sociali per rispondere al disordine morale vigente.

Questi esempi sono sufficienti per apprezzare la riflessione sulla storia che la Palmisano riesce a mettere in luce lungo tutto il testo, talvolta con note piuttosto articolate e suggestive che incoraggiano e aprono a ulteriori approfondimenti. È quanto ci si aspetta da un commento biblico ben fatto: offrire uno strumento a disposizione di lettori e studiosi che vogliono comprendere meglio il testo in tutte le sue dimensioni per una riflessione più ricca sulla Scrittura.

Per concludere segnaliamo alcune lievi incoerenze e imprecisioni presenti nel testo: a p. 10 (e poi ancora a p. 37) l'autrice fa riferimento al discusso concilio di Iamnia in modo acritico, in anni in cui gli studiosi tendono a ridimensionarne la veridicità, per mancanza di fonti storiche e archeologiche; a p. 103 e in altri passi del commento si trova la curiosa grafia "Sinay" per indicare il monte sul quale il Signore consegnò la legge a Mosè, mentre a p. 181 si trova la normale grafia "Sinai". Infine a p. 507 l'autrice parla di "Primo Testamento" e "Nuovo Testamento", che a parte l'incoerenza dell'accostamento rimanda a una terminologia oggi in disuso.

G. VASSALLO

U.M. LANG, *La voce della Chiesa in preghiera. Riflessioni sul linguaggio della liturgia*, Cantagalli, Siena 2017, pp. 217.

Uwe Michael Lang, dottore in teologia per l'Università di Oxford, è stato ufficiale della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, e consultore dell'Ufficio delle Celebrazioni Liturgiche del Sommo Pontefice. Attualmente tiene la cattedra di Storia della Chiesa presso lo Heythrop College, Università di Londra. Inoltre, insegna all'Allen Hall Seminary a Londra, e al Maryvale Institute a Birmingham.

In quest'opera, egli parte dall'importanza centrale della liturgia, fonte e culmine della vita della Chiesa, per poi concentrarsi sul linguaggio in quanto «aspetto essenziale della liturgia» (p. 17).

Nel cap. I si occupa del «linguaggio della Sacra Scrittura». Ricorda che sant'Agostino riconobbe nella Sacra Scrittura un linguaggio peculiare, «il modo di parlare del Signore» (p. 25), nel quale bisogna essere addestrati ed educati: «per diventare cristiano [Agostino] doveva essere in grado di comprendere e parlare questo nuovo linguaggio» (p. 25). I primi traduttori latini della Bibbia, così come i *Settanta* in ambito greco, dovettero fare un grande sforzo per mettere a disposizione dei cristiani latini, che non conoscevano la lingua greca, un mezzo linguistico tramite il quale poter esprimere e comunicare la loro nuova fede.

Il cap. II è dedicato al «linguaggio sacro». Le prime versioni latine della Bibbia dovettero tradurre i concetti di fede in termini latini, impiegando quelli già esistenti – adattando il senso di alcuni –, creando nuovi vocaboli (*salvator*), adoperando termini provenienti dalla lingua greca (*apostolus, baptisma, charisma, diaconus, episcopus, evangelium, martyr*) ed ebraica (*alleluia, amen, azyma, osanna, sabbatum, raca*). Questo processo avviò la creazione di un linguaggio sacro cristiano, nella cultura latina, che passò pure all'ambito liturgico. La «transizione della liturgia romana dal greco al latino avvenne lentamente e gradualmente» (p. 73); impiegò più di cento anni e fu completata «durante il pontificato di Damaso, che morì nel 384. Da allora, la liturgia a Roma venne celebrata principalmente in latino» (p. 73). Ma «non sarebbe corretto descrivere questo processo semplicemente come l'adozione del linguaggio “vernacolare” nella liturgia, se con vernacolare si intende colloquiale. Il latino del canone, delle collette e dei prefazi della Messa era lontano dall'idioma delle persone comuni. Era un linguaggio altamente stilizzato» (p. 77).

Il cap. III, «La retorica della salvezza», intende mostrare alcuni elementi di stile e di retorica, impiegati nelle preghiere liturgiche, per esprimere idee teologiche. Lang analizza alcune parti del canone romano, il ritmo di prosa latina e le preghiere variabili (alcune collette e prefazi), con lo scopo di «illustrare, per mezzo di esempi scelti, come questa “retorica della salvezza” operi per raggiungere il suo triplice scopo di insegnare la fede, dare spirituale diletto e persuadere ad una vita virtuosa» (p. 82).

Nel cap. IV, «Dalla tarda antichità al medioevo», si osservano «testi liturgici più tardivi» e «quelli che hanno avuto origine non a Roma, ma in Gallia, Spagna e in altre parti della Chiesa latina» (p. 121). Dopo il decadimento della cultura letteraria latina nel periodo merovingio, «la *renovatio* carolingia ha restaurato la forma classica del latino liturgico; tuttavia, facendo ciò, ha allo stesso tempo creato una più ampia distanza tra il linguaggio della liturgia e il vernacolo del popolo in via di sviluppo» (pp. 123-124). Lang rileva pure che, probabilmente intorno

all'VIII secolo, «nel rito romano della Messa fosse divenuto uso comune che alcune parti del rito venissero recitate dal celebrante a voce bassa, in particolare, il cuore della liturgia eucaristica, il canone» (p. 127). Quindi ragiona sulle origini e le motivazioni di questa prassi.

Il cap. V verte su alcune riflessioni di «san Tommaso d'Aquino a proposito del linguaggio della liturgia» (p. 141). Il *Doctor Angelicus* vede la Messa come una ripresentazione del sacrificio di Cristo, «in quanto visibile ripresentazione, reale e simbolica, della Passione di Cristo», e per la sua «invisibile efficacia», perché essa è l'opera della nostra redenzione (p. 144). Lang estrae due riflessioni sul linguaggio liturgico. L'Aquinata afferma che la proclamazione della parola di Dio nella liturgia «ha piuttosto un carattere latreutico» (p. 151), ma allo stesso tempo è mistero della fede, nel senso di «istruzione del popolo dei fedeli», perché prepara e istruisce il popolo a partecipare alla liturgia eucaristica. Per quanto riguarda il linguaggio dell'eucologia, sostiene che «gli strumenti retorici, che mirano alla persuasione, sono usati nella preghiera, non per compiacere Dio, ma per elevare i nostri cuori verso di Lui» (p. 153). Per san Tommaso è molto importante il concetto di *solemnitas* nella celebrazione dei sacramenti.

Il cap. VI si intitola «Il latino liturgico e il vernacolo nell'età moderna». Lang parte dai principi della riforma promossa dal Concilio Vaticano II, stabiliti dai Padri nella costituzione *Sacrosanctum Concilium*, in particolare nei numeri 14, 36, 54 e 101. Esamina poi alcune istruzioni contenenti le norme per le traduzioni (*Inter Oecumenici*, 26-IX-1964; *Comme le prévoit*, 25-I-1969; *Liturgiam authenticam*, 2001) e le edizioni in lingua inglese del Messale Romano del 1964, 1973, 2010.

Si sofferma in particolare sull'istruzione *Comme le prévoit*, per commentare le sue irregolarità formali (pp. 165-166) e il suo contenuto, che istaurava «un'ermeneutica della traduzione conosciuta come “equivalenza dinamica”» (p. 166), metodo che prende il contenuto del testo «prescindendo dalla sua forma linguistica, considerata una mera veste che può essere cambiata a seconda dei differenti contesti culturali» (p. 167). L'edizione del Messale Romano in lingua inglese del 1973 è frutto di questa impostazione. Lang prende alcuni dei testi, e li mette a fianco con l'originale latino e con la versione del 1964. Le differenze e l'impoverimento del linguaggio e del contenuto biblico e teologico dell'edizione del 1973 risultano evidenti.

L'istruzione *Comme le prévoit* fu sostituita dalla *Liturgiam authenticam*, allo scopo di assicurare una traduzione fedele e accurata dei testi originali, negli aspetti del contenuto e della forma della preghiera liturgica; cioè una traduzione «formalmente equivalente» (p. 176). Secondo l'autore: «I criteri di *Liturgiam authenticam* poggiano su solide fondamenta filologiche, storiche e teologiche e sono eminentemente adatti per la revisione critica delle traduzioni postconciliari, che furono prodotte sotto forte pressione in termini di tempo e non raramente

vennero approvate senza un doveroso procedimento di controllo e revisione» (p. 176). Frutto di questa istruzione è stata «la nuova traduzione, accuratamente rivista, del *Missale Romanum* secondo la terza *editio typica*» (p. 176), che ottenne la *recognitio* della Santa Sede nel marzo 2010. «Il nuovo *Roman Missal* è stato adottato nella maggior parte dei paesi di lingua inglese nel corso del 2011» (p. 176). In esso vi sono molti cambiamenti nei testi liturgici.

In conclusione, a parere di Lang, la versione del Messale del 1973 «mette sottosopra il senso delle preghiere latine», mentre quella del 2010 «rende facilmente la sequenza originale delle idee e riesce a presentarle nella loro integrità» (pp. 182-183). «Nel contempo però, si dovrebbe fare ogni sforzo per promuovere e, a dire il vero, far rivivere il latino nella liturgia» (p. 184).

L'opera si chiude con una bibliografia specifica che occupa le ultime ventinove pagine.

Per quanto riguarda la valutazione del volume, osserviamo che nei cap. I-V, il prof. Lang spiega il processo di formazione e sviluppo del linguaggio liturgico del rito romano, in lingua latina, mettendo in risalto le sue note caratteristiche come «linguaggio sacro» e «altamente stilizzato», che ha il «triplice scopo di insegnare la fede, dare spirituale diletto e persuadere ad una vita virtuosa». In questi capitoli, egli raccoglie informazioni rilevanti al riguardo, ma quasi non si sofferma a riflettere, per desumere criteri o trarre conclusioni, almeno in modo esplicito. Presumibilmente, tuttavia, procede in questo modo per gettare le basi che gli serviranno per il cap. VI, l'ultimo, dove esamina l'attuazione della riforma liturgica avviata dal Concilio Vaticano II.

L'autore intende consegnare il messaggio che la storia dell'origine e della formazione del linguaggio liturgico del rito romano ci dovrebbe ispirare oggi nel compito di custodire, conservare e tradurre nelle lingue moderne le ricchezze della nostra tradizione liturgica. Questo saggio, benché breve, è da ritenere un'opera molto utile al riguardo.

A. VILLALOBOS SÁNCHEZ