

I. ANGULO ORDORIKA, *¿No habéis leído esta Escritura? (Mc 12,10). El trasfondo veterotestamentario como clave hermenéutica de Mc 12,1-12*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2019, pp. 389.

LA monografía corresponde, con algunas variaciones, a la tesis doctoral en Teología defendida por la autora en la Universidad Pontificia de Comillas (España) en 2018.

La investigación, como anuncia el subtítulo, se ocupa de “rastrear” el trasfondo veterotestamentario presente en la parábola de los labradores homicidas, teniendo en cuenta la literatura judía del cambio de era y la literatura rabínica. El resultado muestra que este trasfondo refuerza la unidad de la perícopa y evidencia el espesor de sentido.

La autora parte de constatar la “brecha” semántica que existe entre las dos partes de la parábola: la historia de la viña en Mc 12,2-9, que se mueve en el dominio agrícola, y la referencia al salmo 118 en Mc 12,10-11, que, por la mención de la piedra y los constructores, corresponde al ámbito de la construcción. Hay que tener en cuenta que, debido a esta supuesta “incoherencia”, algunos estudiosos atribuyen un carácter secundario a la cita sálmica, entendiendo por ello que la primitiva comunidad cristiana la habría añadido para favorecer una confesión cristológica.

En realidad, como señala I. Angulo, la pretendida “brecha” no es total ya que existen elementos de conexión tales como la similitud fonética entre los vocablos hebreos de hijo y piedra (יָהוּ וּבֵן); el concepto del rechazo que acomuna ambos y, quizá menos conocido, la referencia a construcciones al inicio de la historia de la viña, que crean una conexión con la parte de la piedra (cfr. Mc 12,1: el propietario *construye* una cerca, una torre y un lagar).

Pero la autora no se conforma con esos argumentos: la pregunta que mueve la investigación consiste en «¿por qué es precisamente este salmo [el 118] el que interpreta la parábola y en qué medida esta cita se convierte en su clave hermenéutica?» (p. 18). Angulo parte de una doble intuición. Por un lado, que la presencia veterotestamentaria en el pasaje es más rica de la que emerge a primera vista (típicas alusiones al canto de la viña en Is 5; a Isaac, el hijo amado en Gn 22; a la historia de José y sus hermanos en Gn 37 y al envío de profetas de Jr 7). Por otro lado, sospecha que conocer el entramado de esa presencia permitirá entender mejor la conexión entre las partes de la parábola, su significado e, incluso, su función articuladora en el relato total de Marcos.

La disertación se articula en cinco capítulos, precedidos por una introducción y seguidos por las conclusiones. Cada uno de los capítulos y de los apartados

comienzan presentando el objetivo concreto de sus páginas en orden al objetivo final y terminan con una síntesis de los resultados. El volumen se completa con una amplia bibliografía (pp. 325-361) y con un índice de autores, otro de citas bíblicas y otro de literatura intertestamentaria y qumránica.

En la introducción la autora ofrece un *status quaestionis* sobre las parábolas en general y sobre Mc 12,2-11 en particular, y expone el plan de la disertación (pp. 7-21). En pocas páginas consigue exponer la problemática y las posiciones sobre la parábola en cuestión, especialmente desde la obra de Jülicher en adelante.

En el primer capítulo (pp. 23-85) analiza el texto en sí (tradición textual, articulación interna y relación con el segundo evangelio) y lo compara con las versiones sinópticas (para una comparación con el evangelio copto de Tomás remite a un artículo suyo en *Scripta Teologica*, 3, 2019, pp. 613-642).

En el segundo capítulo examina el modo en que Marcos hace presente el AT en su evangelio (pp. 87-164). El título es significativo: “Entretejiendo Marcos con hilos veterotestamentarios”. Como es sabido, la presencia del AT en el NT no se limita a citas más o menos explícitas. Se dedica una sección al análisis de la función de las citas en la estrategia literaria y teológica de Marcos, dado que la parábola de la viña culmina con la cita del salmo 118. Para ello revisa qué cita Marcos, cuándo lo cita y cómo, teniendo en cuenta las referencias señaladas por la edición crítica de Nestle-Aland, en la edición 27^a. Además, compara estos datos con los Sinópticos para apreciar mejor lo característico de Marcos.

El capítulo contiene una segunda sección que revisa la presencia del AT en la modalidad de recreación de escenas: se trata de un modo de evocar pasajes del AT por medio de la ambientación, expresiones comunes y esquemas narrativos similares. En esta sección analiza el bautismo-tentaciones y la trasfiguración, episodios conocidos por la densidad de resonancias bíblicas que encierran y porque son claves en la trama cristológica de Marcos. Además, la expresión *hijo amado* los acomuna con la parábola de la viña.

Los siguientes capítulos se ocupan de los ecos veterotestamentarios que hay detrás de tres elementos claves de la perícopa: viña, hijo y piedra. Cada uno de los capítulos examina una de estas “realidades” (por ejemplo, hijo) y las acciones que padece (por ejemplo, enviar-rechazar). Esto es así porque, para apreciar todas las resonancias del AT presentes en la parábola, no hay que fijarse únicamente en la imagen en sí, sino también en los esquemas narrativos típicamente bíblicos presentes en la parábola (por ejemplo, enviar-rechazar, desprecio humano-aprecio divino). Ello permite relacionar la imagen con más textos y captar mejor la riqueza de matices que encierra su significado. «Estas realidades [viña, hijo, piedra] son sujetos pasivos que en la narración sufren dos acciones en contraste, aquella ejecutada por Dios y la que realizan los labradores sobre ellos. Si la viña es plantada y cuidada, los viñadores la quieren usurpar. Mientras el hijo amado es enviado,

los destinatarios lo matan. Frente a la acción de desechar la piedra, el Señor se posiciona a favor transformándola en angular» (p. 164).

El capítulo tercero se ocupa de la viña y de los verbos plantar y usurpar en relación a una plantación (pp. 165-203). Atiende a cómo son presentadas estas realidades, por ejemplo, en la Creación (Dios *plantó* un jardín en el Edén), en la historia de Noé (el primero en plantar una viña), en Isaías 5 y 27 (Israel como viña de Dios). Se revisan otras imágenes en que se relaciona las acciones de plantar y construir. Por último, se examinan episodios en que un personaje usurpa la plantación de otro (por ejemplo, Ajab se apropia de la viña de Nabot en 1R 21). Este episodio, que acaba con la parábola judicial de Elías para hacer reconocer al rey el mal perpetrado, presenta varios paralelos con la parábola de Jesús y enriquece su interpretación (pp. 193-197).

El capítulo cuarto (pp. 205-242) se dedica al hijo, a las acciones de amar-odiar, enviar-rechazar y a la idea de heredad. La autora analiza especialmente las tradiciones relativas a la *Aqedah* de Isaac (*hijo amado* de Abraham) y a José (*hijo amado* de Jacob, odiado por sus hermanos). El capítulo atiende también a pasajes donde se habla de los profetas como siervos enviados (por ejemplo, 2Cr y Jr 7) y a la figura del Justo sufriente (Salmos, Sb 2), relacionándola con Is 52-53.

El quinto capítulo se ocupa de la piedra y de las acciones relacionadas con el binomio rechazo humano-aprecio divino (pp. 243-304). Es el capítulo más largo de los tres temáticos y, en cierto sentido, el más complicado, quizá porque trata de relacionar muchos aspectos y explorar diversas tradiciones. Se articula en tres grandes apartados. El primero se titula “La piedra es el hijo y el hijo es el templo”. Revisa textos que hacen ver la existencia de una mentalidad bíblica que asociaba engendrar con construir, linaje con casa (2 Sam 7) e, incluso, Templo con comunidad de personas (Qumrán). El segundo apartado (“Piedra desechada por los constructores”) lo dedica a rastrear posibles tradiciones que relacionen los constructores con los líderes de Israel, la piedra con el Templo y con el carácter de juicio que presenta (piedra de tropiezo). El tercer apartado (“Piedra convertida en angular”) se centra en las tradiciones targúmicas y qumránicas sobre Is 28 y Salmo 118, que mencionan la piedra angular. Los ejemplos de *targumim* que ofrece identifican la piedra con la figura de un rey futuro (TgIs 28) e, incluso, con David, elegido de entre sus hermanos contra todo pronóstico humano (TgSal 118).

En las conclusiones finales, dado que al terminar cada capítulo se resumen los resultados, la autora subraya cuestiones más globales que se han sugerido a lo largo de la monografía en relación a Mc 12,1-12, al conjunto del segundo evangelio y a la metodología. De todas formas, dada la cantidad de relaciones y aspectos expuestos en la disertación, probablemente el lector agradecería un apartado que ofreciera una síntesis general y sistemática, aun a costa de resultar repetitiva.

Como aportaciones de la disertación, destacaría tres. En primer lugar, el volumen muestra la riqueza del trasfondo veterotestamentario presente en la parábola y, concretamente, las reminiscencias bíblicas que sus elementos principales podían despertar en ambientes judíos del s. I de nuestra era. En este sentido, la autora hace ver que la unión de la historia de la viña con los versículos sobre construcción del salmo 118 no resultaría extraña.

Una segunda aportación consiste en hacer ver la profunda coherencia de la perícopa con la estrategia literaria y teológica de Mc (sobre todo en pp. 45-59; 92-164). En relación con esto, muestra que el trasfondo bíblico presente en la parábola dota de mayor unidad y sentido a elementos aparentemente dispares de la entera narración marcana. «Desde una mirada global al segundo evangelio se puede observar que algunas realidades que ya habían sido señaladas por los estudiosos como relevantes para el evangelista, como por ejemplo el Templo, la oposición de los líderes judíos o las referencias al rey David, han adquirido mayor consistencia a la luz de su trasfondo veterotestamentario. Desde este prisma, lo que podrían parecer cuestiones independientes han resultado estar en estrecha interrelación, colaborando en la coherencia global del relato» (p. 310).

En tercer lugar, la autora muestra la parábola de los labradores más cercana a la tradición profética (parábolas judiciales) que a la sapiencial (pp. 52-59; 193-197). También hace ver su relación con el *rīb*. De este modo, hace más patente la finalidad salvífica de la parábola pues tanto el dueño de la viña (Dios) como Jesús buscan restablecer los vínculos con la otra parte (pp. 197 y 201; 308-309), a la vez que advierten del momento último en que se encuentran sus interlocutores.

En cuanto a la argumentación, puede encontrarse alguna interpretación discutible, en el sentido de que caben otras interpretaciones, pero en general la autora razona suficientemente lo que sostiene. Con todo, en algún caso se agradecería mayor justificación de las relaciones hechas (por ejemplo, en el apartado sobre la evolución del Templo en el AT y su relación con la trama de Mc y la relación de la piedra desechada por los constructores, cfr. pp. 256-272; 274-285).

El volumen resultará de interés al biblista que quiera conocer mejor la obra marcana o la perícopa de Mc 12,1-12, los modos de presencia del AT en el NT, así como la relación con la literatura judía del cambio de era. El teólogo sistemático también encontrará utilidad en la monografía, por ejemplo, para conocer de manera breve y actual el panorama sobre las parábolas y la interpretación de Mc 12,1-12, el aumento de sentido de una perícopa cuando se lee en relación a la estrategia global del relato (en este caso, el segundo evangelio) y para introducirse en las relaciones entre AT-literatura judía intertestamentaria-NT.

A. ARANDA, *El hecho teológico y pastoral del Opus Dei. Una indagación en las fuentes fundacionales*, Eunsa, Pamplona 2020, pp. 369.

EL prof. Aranda, con un bagaje de decenios de investigación y publicaciones en teología dogmática y espiritual, además de buen conocedor de los textos de san Josemaría –es el editor de las ediciones crítico-históricas de *Es Cristo que pasa* (2013) y *Amigos de Dios* (2019)–, nos ofrece este trabajo en el que reflexiona teológicamente sobre el ser y la finalidad del Opus Dei, a partir de los textos de su fundador, san Josemaría Escrivá de Balaguer. El subtítulo del libro da razón y alcance del propósito del autor: “una investigación en las fuentes fundacionales”. Tal declaración constituye un importante aliciente para el lector, pues muchas de esas fuentes no han sido todavía publicadas, en particular los *Apuntes íntimos* (diario espiritual de inicios de los años treinta del siglo pasado), y el ciclo de las 38 *Cartas* –se acaba de publicar el primer volumen con las cuatro primeras (2020)–, que el fundador redactó en los años sesenta con ideas y material acumulado desde antiguo, para transmitir a los miembros del Opus Dei, con estilo familiar y directo, los elementos fundamentales del espíritu y carisma recibidos de Dios.

El autor quiere explicar, con textos fundacionales en la mano, por qué el Opus Dei es como es. Este objetivo es de evidente interés en ámbitos teológico y jurídico, y de no menos utilidad para clarificar posibles reticencias y malentendidos acerca de la única Prelatura personal que existe, por el momento, al servicio de la misión de la Iglesia. Para alcanzar esa meta, el prof. Aranda inicia un recorrido que tiene como premisa –y, a la vez, telón de fondo– la convicción de que «palabra y acontecimiento, sentido e historia, se encuentran implicados de tal modo entre sí que, por su inseparabilidad, requieren referirse como mutua clave hermenéutica» (p. 17). En otras palabras: la realidad fenomenológica de una institución de la Iglesia requiere, para su comprensión, de la luz de las fuentes fundacionales en las que el receptor del carisma transmite un legado doctrinal, espiritual y pastoral específico que, a su vez, para ser vivido y difundido, necesita encarnarse en un cuerpo institucional coherente con –e impulsor de– ese legado. Carisma e institución deben ir de la mano.

El itinerario trazado por el autor para alcanzar su objetivo consta de cuatro etapas y un epílogo. El primer capítulo afronta el “para qué” del Opus Dei o, en otros términos, si esta realidad eclesial tiene una finalidad específica. Para el autor, conocer la finalidad para la que Dios ha querido el Opus Dei, el contenido de su misión evangelizadora, resulta prioritario para poder dar razón de quién y cómo se lleva a cabo y, en último término, de la identidad teológica y forma canónica del Opus Dei. Para individuar y precisar esa finalidad específica, el prof. Aranda acude a textos de san Josemaría de diferentes etapas, géneros literarios

y niveles de conceptualización, desde escritos primitivos ligados a particulares luces y experiencias espirituales (*Apuntes íntimos*) hasta síntesis de divulgación apoyadas en la doctrina conciliar (*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*). El autor nos va llevando por diversas vías o líneas de textos hacia una melodía de fondo que dé respuesta al interrogante planteado.

La indagación ocupa cincuenta y cinco páginas, de las que me permito resaltar el fino análisis teológico de la locución divina del 7.8.1931 (pp. 56-65). Los textos de esta primera etapa revelan la clara conciencia del fundador en saberse instrumento de una voluntad divina que creaba, en el seno de la Iglesia y al servicio de su misión, una nueva realidad con rasgos propios, que se van perfilando y desarrollando con el paso del tiempo. A una terna cristológica y soteriológica inicial de fondo («el reinado efectivo de Cristo, para la gloria del Padre, mediante el hacerse de la Iglesia, y todo ello en el mundo y desde dentro», p. 48), se añade una praxis pastoral sostenida por unas nociones de marcado sesgo secular: la llamada universal a la santidad, y el testimonio apostólico personal en el ámbito profesional y social de cada cristiano. En otras palabras, la sustancia de la vocación que el Opus Dei promueve está constituido por el trinomio «santidad en el mundo – vida ordinaria de trabajo – apostolado en el propio ambiente personal» (p. 48). Evidentemente todo esto implica, en la economía de la salvación, una continuidad (el marco y la misión de la Iglesia) y una discontinuidad (abrir los caminos divinos de la tierra, colocar a Cristo en la cumbre de todas las actividades humanas, haciendo del trabajo medio y ocasión de santidad y apostolado). En definitiva, saltándonos algunos pasos y cuestiones anexas, lo que pretende el Opus Dei –y sus miembros o fieles se plantean con sentido vocacional de misión– es cooperar como hijos en la misión de Cristo de reconducir la entera creación al Padre. Se podría objetar que esta obligación incumbe a todo cristiano incorporado a Cristo por el Bautismo –y es una gran verdad–, pero esta “finalidad bautismal” es asumida por los miembros del Opus Dei –con una espiritualidad propia y una ascética peculiar– como carga y honor que afecta a la propia existencia de modo totalizante –como entrega a Dios sin cambiar de estado– para llevarla a cabo y promoverla entre los demás cristianos.

Si la finalidad del Opus Dei es santificar el mundo desde dentro, a través del propio trabajo y desde el propio lugar en la sociedad, para reconducirlo con Cristo al Padre, ¿cuáles deberán ser las características distintivas de una vocación ligada a esa concreta misión? El autor ofrece su respuesta en la segunda etapa del recorrido, indagando sobre «las características plausibles de los invitados vocacionalmente a realizarla para que haya congruencia entre sujeto y función» (p. 97). Los textos de san Josemaría indican que se trata de una misma e idéntica vocación para cristianos seculares: laicos –hombres y mujeres, solteros, casados o viudos– y sacerdotes. Estamos, por tanto, ante un «fenómeno vocacional, libre y plenamente asumido por cada cual, (...) [que] hace del Opus Dei una comunión de laicos y sacerdotes,

asentada sobre la unicidad de la común vocación-misión» (p. 99). El prof. Aranda ofrece algunas claves teológicas de los textos del Fundador, que ayudan a entender el nuevo fenómeno vocacional. Así, el paradigma vocacional en el Opus Dei se encuentra en imitar la fe y el ejemplo apostólico de solidaridad y caridad social de los primeros cristianos, que testimonian su seguimiento de Cristo en la vida ordinaria.

La nueva vocación constituye una dedicación personal al servicio de Dios en el mundo: «ser enteramente de Cristo y estar enteramente en el mundo (...) es lo esencial de la vocación al Opus Dei» (p. 115). Una dedicación que –excepto para familiares, amigos y colegas de profesión– pasará normalmente inadvertida para los demás, por no tener especiales signos o manifestaciones externas. De modo muy gráfico el autor explica que la gracia otorgada a un cristiano «al llamarle al Opus Dei viene, por así decir, como a “inyectarse” (...) en el interior de su vocación cristiana (la misma para todos los bautizados), despertando o reavivando en quien la recibe la toma de conciencia de su llamada bautismal a la santidad y al apostolado» (p. 134). También se destaca oportunamente la unicidad de vocación de todos los miembros del Opus Dei, aunque las circunstancias personales sean diversas (sacerdotes o laicos, célibes o casados, intelectuales u obreros): la realidad orgánica del Opus Dei está marcada fundacional y operativamente como «irrevocable unidad y complementariedad de sacerdocio común y sacerdocio ministerial, informados por el espíritu del fundador» (p. 137).

La misma vocación –con los mismo derechos y deberes– es abrazada en situaciones personales distintas, provocando una distinción interna entre Numerarios, Agregados y Supernumerarios, a efectos de su disponibilidad para tareas de formación y orientación de los demás. Pero entre los miembros del Opus Dei no hay grados de pertenencia: hay una común dignidad y corresponsabilidad. Otro rasgo característico de la vocación al Opus Dei –al que ya se hizo mención, pero importa subrayarlo aquí– es que la perfecta realización del propio trabajo y la búsqueda de la santidad se exigen mutuamente (ni se excluyen, ni caminan en paralelo). Por último, se señala el espíritu de familia como rasgo innato de la vocación al Opus Dei: existe una paternidad espiritual del fundador y de sus sucesores, como cualidad inherente al carisma fundacional, y un consiguiente espíritu de fraternidad entre todos los miembros, que confiere a los Centros del Opus Dei un “aire de familia” indispensable para el crecimiento personal y el apostolado.

En la tercera etapa el autor expone cómo se hace el Opus Dei. Después de analizar –siempre con textos de su fundador– su finalidad y las características de la vocación inherente, corresponde ahora estudiar su espíritu peculiar y su modo de trabajar apostólicamente en la Iglesia y en la sociedad. El autor divide este tercer capítulo –el más extenso (pp. 177-308)– en dos partes. En la primera de ellas se estudian los elementos centrales del espíritu fundacional: a) un cristocentrismo caracterizado por resaltar el aspecto de Hombre perfecto y Modelo a imitar, que

se focaliza en la vida escondida en Nazaret y, más concretamente, en el trabajo de artesano con valor redentor; b) una plena secularidad –la nota «más presente en los escritos del fundador de modo explícito o implícito» (p. 194)– que ama al mundo apasionadamente y conlleva una intrínseca conjunción entre “mentalidad laical” y “alma sacerdotal”; c) un acentuado sentido del amor a la libertad con responsabilidad personal; d) una noción “de unidad de vida” en la que confluyen las tres notas precedentes, y que Aranda describe como «la conciliación y mutua estimulación entre vida profesional, vida apostólica y vida ascética» (p. 222), y está fundamentada en la oración.

En la segunda parte –a la teoría siempre sigue la práctica– se intenta dar una amplia visión de los rasgos característicos de la praxis ascética y apostólica del Opus Dei: a) revestirse de Cristo y mostrarlo con la propia vida, que conlleva la conciencia de ser hijos de Dios y la presencia de la Cruz; b) vivir según el Espíritu Santo, con una espiritualidad de vida contemplativa en medio del mundo, centrada en la Eucaristía y buscando la cercanía maternal de Santa María; c) dar a conocer a Cristo, evangelizar –el Opus Dei es una gran catequesis, repetía el fundador–, con un apostolado personal de amistad y confianza que atraiga a un encuentro libre y gozoso con Cristo. En la última sección del capítulo se evidencia como, para lograr vivir todo lo señalado anteriormente, se requiere una permanente formación específica de carácter secular, que abarca diversos aspectos –espiritual, doctrinal-teológico, apostólico– y constituye la principal obligación del Opus Dei hacia sus miembros.

Conocido ya el “para qué,” “quiénes” y “cómo”, resulta más sencillo dar razón de la identidad teológica y forma canónica del Opus Dei. El fundamento de tal identidad lo establece el carisma fundacional, en inseparable unidad y consonancia con el fenómeno vocacional suscitado y el espíritu que rige su misión. En palabras del fundador, el contenido teológico del Opus Dei consiste en «la santificación en medio del mundo, sin cambiar de estado, ni de condición, ni de oficio, ofreciendo todas las cosas al Señor» (*Carta* 8.12.1949, n. 23) [p. 315].

La formalización jurídico-canónica de tal contenido teológico no fue fácil –de hecho, no se consiguió hasta el año 1982–, pues las estructuras jurídicas anteriores al Concilio Vaticano II no encajaban con esta novedad: el patrimonio teológico y pastoral del carisma fundacional no quedaba salvaguardado ni por las diversas formas de vida consagrada, ni por los fenómenos puramente asociativos de los fieles cristianos. El deseable estatuto jurídico definitivo debería garantizar la plena dedicación de sus miembros –sacerdotes y laicos en mutua comunión y complementariedad– al fin apostólico de la Obra, con un tipo de vínculo que respetara su condición secular (y, por consiguiente, excluyera los votos religiosos). Ese *hábitat* jurídico fue esbozado por el Concilio Vaticano II al prever en el Decreto *Presbyterorum ordinis* n. 10 la figura de las Prelaturas personales para la realización de peculiares tareas pastorales.

Con la erección del Opus Dei en Prelatura personal el 28.11.1982 quedaban reconocidos los tres requisitos que se pedía a la nueva fórmula jurídica: a) su pleno acuerdo con la identidad teológica y pastoral inscrita en el carisma fundacional del Opus Dei; b) su inclusión en el ordenamiento del derecho común de la Iglesia, sin régimen de excepción; c) un ámbito de jurisdicción que se extendiera tanto a los clérigos incardinados como a los laicos que se dedican a las tareas apostólicas de la Prelatura. Con esta adecuación «además de quedar confirmada y reforzada la unidad jurídica del Opus Dei –de los sacerdotes y laicos y de las dos Secciones [de varones y mujeres]– bajo la dirección y régimen del Prelado, con potestad de jurisdicción, quedaba asimismo reconfirmada y protegida la secularidad del espíritu y de la praxis espiritual y apostólica, así como los modos apostólicos propios del Opus Dei» (p. 355).

El libro se cierra con un epílogo en que el autor identifica el contenido sustancial de los escritos de san Josemaría con el de su propia existencia personal, es decir, con el tema que llenó su alma: «el querer divino de abrir en la Iglesia el nuevo camino de santidad que es el Opus Dei y la responsabilidad de llevarlo con fidelidad a la práctica» (p. 357).

El estudio del prof. Aranda está dirigido «a todos los interesados en la Iglesia y la sociedad, pero en especial a los sectores teológica y pastoralmente más comprometidos (miembros del clero, de la vida consagrada, de los movimientos apostólicos, personas del mundo académico y, en general, todo intelectual católico)» (p. 25), con el deseo de ofrecerles las claves del carisma y espiritualidad del Opus Dei. En este sentido, considero que la aportación del autor constituirá de ahora en adelante un punto de referencia y paso obligado en toda investigación sobre la finalidad y esencia del Opus Dei. No estamos, por tanto, ante un título más de la bibliografía sobre esta institución de la Iglesia, al servicio de la evangelización desde hace casi un siglo.

V. BOSCH

J. GRANADOS, *Teología de la creación: De carne a gloria*, Didaskalos, Madrid 2020, pp. 544.

EN esta obra, J. Granados presenta una reflexión completa del tratado de la creación. En trabajos anteriores, el autor ha afrontado diversos temas de la teología sacramentaria, los misterios de la vida de Cristo, la antropología teológica y la familia, entre otros. También ha estudiado aspectos directamente relacionados con la creación, como el tiempo y la carne, y ha comentando los textos del Génesis

sobre los siete primeros días. *Teología de la creación: De carne a gloria* es una obra en la que esas reflexiones alcanzan unidad y madurez.

Para Granados, la realidad que ilumina la comprensión de toda la obra creada es la materialidad del ser humano. Creada por Dios en una profunda unidad de cuerpo y espíritu, la persona abarca en su carne, en su condición presente y escatológica, el mundo que le ha sido dado. La carne de Adán, el primer hombre, y en ella la de todo el género humano, revela algo de los misterios del cosmos; pero además contiene como en una semilla la plenitud de la carne de Cristo, que a partir de la Pascua ha entrado en la gloria del Padre y está presente en la historia a través de los sacramentos de la Iglesia.

Su visión de la obra creada por Dios –*creación pasiva*, en la que se centra la mayor parte de la reflexión– es al tiempo antropológica y cristológica. Antropológica, puesto que el hombre es signo del cosmos. Cristológica, en la medida que ese mismo hombre se comprende en plenitud al mirar al Dios encarnado. Según Granados, la creación material es el espacio que inaugura Dios para que el ser humano habite, y el tiempo es la amplitud que el creador inaugura para dar lugar a la historia. A partir de la encarnación del Verbo, Dios ha querido habitar el mundo y por eso la carne, que él ha tomado para sí, nos permite establecer esa relación con Dios y, a la vez, comprender el mundo. El cuerpo de Cristo es entendido como «el lugar donde lo creado alcanza su cima y hace comprender el cuerpo humano como clave de la arquitectura originaria del mundo y del camino de este mundo hacia el Padre» (p. 103).

La categoría de la carne está presente en los distintos aspectos que hacen parte del tratado *de creatione*: desde ella se afronta la comprensión de la creación *ex nihilo*, la contingencia o necesidad del mundo, la Providencia y el misterio del mal, la renovación de cielos y tierra. Particular espacio ocupan las reflexiones del autor sobre las relaciones familiares abiertas al ser humano mediante la creación en la carne. La teología de la familia es un tema predilecto para Granados, durante años vinculado como profesor al Pontificio Instituto Teológico Juan Pablo II para las ciencias del matrimonio y de la familia. En todo el libro, pero especialmente en estas reflexiones, queda en evidencia su pensamiento de base personalista.

En su comentario al relato del Génesis sobre los primeros días se inspira en P. Beauchamp, al entender la creación como separación: de cielos y tierra, de luz y tinieblas, de nada a materia. Esa separación no es otra cosa que la inauguración del espacio y del tiempo de la carne por medio de la palabra. En los espacios familiares abiertos al hombre mediante la creación, están comprendidas su condición sexuada –fundamento de la *una caro*–, y las relaciones filial y fraterna.

Dios crea por medio de la palabra, como queda patente en el relato bíblico de los orígenes. Esa palabra inaugura no un orden cerrado en sí mismo sino, en

lo que se refiere al hombre, una acción personal y libre que se abre a la historia, un orden relacional o del amor que nos permite comunicarnos a través del lenguaje: se trata de una conversación comunicativa y siempre novedosa. Este es el punto de partida para entender el lenguaje humano, que queda definido como el «hábitat» inaugurado por la palabra creadora, como una forma humana de tener un cuerpo. Desde esta perspectiva la creación, más que un «libro», puede ser comprendida como una «conversación». La ley natural, por su parte, no es un lenguaje inscrito como una realidad estática en la persona, sino una capacidad humana para participar creativamente en la conversación que ha sido abierta por el creador.

La consideración de Granados sobre la providencia divina parte de una constatación antropológica. Todo ser humano vive a partir de algo que lo precede: su familia, su pasado. Al mismo tiempo, el hombre presiente que hay algo por venir, pero con una permanente sensación de que el futuro es superior a él. Para lograr la unidad de pasado y futuro, es necesario que exista una visión completa del antes y el después: esa es la providencia de Dios. Ella es el garante de la unidad y la trama en nuestra propia historia. Una constatación bíblica de ello es que la providencia de Dios en el Antiguo Testamento se exhibe desde el futuro, pero no un futuro previsto o infalible –tal como los griegos entendían el destino– sino abierto por el amor de Dios. Por ello, el modo de imaginar la providencia de Dios en la historia de este mundo no puede ser deductivo –de atrás para adelante, como un sino irrevocable– sino narrativo, contando con la libertad humana.

El autor afronta también la ineludible cuestión del mal. Ante la sospecha de una parte del pensamiento antiguo y de los planteamientos gnósticos sobre la carne como origen del mal, Granados emprende una defensa de la materia o *sarkodicea*. En realidad, el origen del mal no está en la carne sino en el alejamiento de la armonía originaria. En la condición del ser humano en la historia, sólo es posible encontrar sentido *a posteriori* para el sufrimiento, el dolor o cualquier otra forma de mal; es decir, avistando el fin al cual está llamada la obra creada. La esperanza de la condición definitiva permite confiar que el sufrimiento en esta vida tiene un sentido regenerador.

En la última parte del libro, Granados afronta el tema del fin de la creación. No es un tratado de escatología, pero sí presenta la conexión entre la realidad actual y lo que el mundo está llamado a ser. La meta de la creación es la gloria de Dios y así se puede vivir mediante la liturgia, especialmente en la Eucaristía. El domingo tiene un valor sacramental, puesto que conecta desde la perspectiva del culto el primer día –*in principio*– con el octavo día, símbolo de la Pascua de Cristo. En la adoración dominical quedan así vinculados el origen y el fin del cosmos.

Como se ve, la categoría de carne juega un papel decisivo en la comprensión de la creación para J. Granados. Ella tiene una connotación sacramental, tanto la carne de Adán como la de Cristo, de la cual aquella es figura. Resaltar este concepto y proponer sus implicaciones teológicas es el principal aporte de esta obra. Su lectura resulta iluminadora y consigue que los temas y conceptos que entran en juego en el tratado de la creación queden relacionados entre sí mediante ese factor unificador que es la carne.

El autor da muestras de una agradable erudición y recoge tradiciones filosóficas, teológicas y poéticas variadas. Aunque se asienta sobre las coordenadas de la teología de Santo Tomás de Aquino, muestra al tiempo predilección por planteamientos cercanos a San Agustín y San Buenaventura. Granados es un teólogo conocedor de los Padres de la Iglesia, de la tradición litúrgica y de autores contemporáneos. Se aproxima al mundo desde la poesía y el arte, como se evidencia no sólo en su estilo sino en las abundantes referencias literarias y poéticas.

El autor emplea metáforas e imágenes para describir realidades profundas. Con frecuencia sus conceptos se van por esta línea más que por las distinciones de la averiguación filosófica. Así, utiliza términos como «hábitat», «espacio», «conversación», «memoria», «narrativa», «morada», entre muchos otros, para referirse a aspectos en los que un tratado clásico prefiere nociones o definiciones. Esto enriquece el texto y hace amena su lectura.

Al mismo tiempo, para quien esté esperando una aproximación distinta puede restar precisión filosófica y teológica, con el riesgo que ello comporta de posible confusión a la hora de profundizar en la verdad, revelada o no. Téngase como ejemplo el texto citado antes en el que se afirma que el cuerpo de Cristo es «el lugar donde lo creado alcanza su cima».

La obra resulta un tanto extensa, a base de abordar las cuestiones desde perspectivas concéntricas. Son temas que se repiten los relativos a la carne, la estructura sacramental de la creación, o la teología del cuerpo y de la familia. Esto es comprensible en cuanto que son aspectos predilectos del autor, sobre los cuales pretende hacer una aportación original.

El trabajo de J. Granados presenta una contribución interesante a la reflexión teológica sobre la creación. Su intuición es indicativa de la urgencia de una mayor hondura en el conocimiento y valoración del cosmos y de la materia desde distintas disciplinas. La creación queda comprendida, a vista de una sola mirada, como el «despliegue del espacio de la carne viviente, que es un espacio de morada, filial y fraterno» (p. 523).

J.M. JARAMILLO

F. LÓPEZ ARIAS, *Corso di Teologia e Architettura dello spazio liturgico*, Artemide, Roma 2020, pp. 141.

FERNANDO López Arias è sacerdote della Prelatura dell'Opus Dei ed architetto. Attualmente è professore incaricato presso l'Istituto di Liturgia della Pontificia Università della Santa Croce e presso la Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa della Pontificia Università Gregoriana a Roma. I suoi principali campi di ricerca sono la teologia e l'architettura dello spazio liturgico, la Penitenza sacramentale e la mistagogia. Il presente libro si colloca all'interno della sua attività di docente presso le università pontificie.

Lo studio dello spazio liturgico, della chiesa-edificio presuppone ed esige un dialogo interdisciplinare. Coinvolge, infatti, l'ecclesiologia come riflessione teologico-dogmatica sulla Chiesa, la Liturgia in quanto «culmine verso cui tende l'azione della Chiesa e, al tempo stesso, la fonte da cui promana tutta la sua energia» (SC 10), e l'architettura come espressione artistica della creatività umana. Tale cooperazione interdisciplinare è indispensabile perché non si può capire l'edificio-chiesa se non si comprende l'ecclesiologia che l'ha generata, così come non si può capire l'edificio-chiesa se non si conosce la Liturgia che si andrà a celebrare da parte dell'*Ecclesia orans* all'interno di esso. A quest'interdisciplinarietà richiama l'attenzione López Arias subito nell'Introduzione del suo libro: «questo è un libro di *Teologia*. La liturgia [...] è un evento teologico: è la presenza, la manifestazione e l'attualizzazione di questo mistero di Salvezza nel mondo e nella storia degli uomini. Lo spazio è un elemento strutturale di questa esperienza liturgico-sacramentale. [...] Questo è anche un libro sull'*Architettura*. L'architettura, come arte che dà forma e realizza spazi fruibili per le necessità dell'uomo, è il modo attraverso cui lo spazio liturgico si “incarna” nel tempo, si materializza nella storia». (p. 14)

Questo manuale universitario, che è «il risultato delle lezioni di una materia impartita da qualche anno in alcuni atenei pontifici romani» (p. 13), si apre con una presentazione di Marek Ingłot SJ, Decano della Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa e del dott. Ottavio Bucarelli, Pro-Direttore del Dipartimento dei Beni Culturali della Chiesa presso la Pontificia Università Gregoriana. Dopo un'Introduzione (pp. 13-15) il libro è suddiviso in dodici brevi capitoli i quali corrispondono alle lezioni del corso di *Teologia e architettura dello spazio liturgico* presso l'Istituto di Liturgia della Pontificia Università della Santa Croce e presso il Dipartimento di Beni Culturali della Chiesa della Pontificia Università Gregoriana. Il libro contiene 31 figure, che s'integrano nel corpo del testo illustrandone il contenuto. All'inizio di ogni capitolo – e anche alla fine del libro (pp. 137-141) – il lettore troverà una bibliografia di base. Inoltre, ogni capitolo si apre con un

piccolo “racconto” che introduce il tema in modo da risvegliare l’interesse del lettore per l’argomento. A prima lettura, questi “episodi” introduttivi possano sembrare fuori luogo, ma avanzando nella lettura del capitolo acquistano sempre più significato, e il lettore, alla fine del capitolo, ritornando su queste righe iniziali ne coglie il pieno senso.

Il primo capitolo (pp. 17-24) è di carattere introduttivo. L’autore partendo dalla domanda del Catechismo della Chiesa Cattolica – “*Dove celebrare?*” – descrive i fondamenti teologici dello spazio sacro e della celebrazione cristiana. L’*ubi* della celebrazione liturgica e dell’attualizzazione del Mistero Pasquale di Cristo è primariamente uno *spazio vivente*, l’assemblea liturgica del Popolo di Dio, che – coinvolgendo anche degli «elementi simbolici materiali che determinano e configurano lo spazio» (p. 23) – darà forma al *luogo fisico* dove si celebra il culto spirituale della Nuova Alleanza.

I quattro capitoli successivi formano una grande unità. Il secondo capitolo (pp. 25-32) tratta il dato umano: l’antropologia della religiosità, i primi spazi sacri della storia dell’*homo religiosus*, le diverse funzioni di essi e la specificità del “sacro” cristiano. Il terzo capitolo (pp. 33-42) presenta la teologia biblica del luogo di culto sia nell’Antico che nel Nuovo Testamento. Il quarto capitolo (pp. 43-53) fornisce al lettore una breve panoramica storica: sulla base delle fonti letterarie e delle tracce archeologiche descrive lo sviluppo dei luoghi del culto dall’epoca dei primi cristiani fino al periodo costantiniano. Infine, il quinto capitolo (pp. 55-62) introduce nei pensieri dei Padri della Chiesa sull’architettura sacra. Sia dalle catechesi mistagogiche che dalle spiegazioni allegoriche dei Padri emerge che la chiesa-edificio è segno/simbolo della Chiesa-comunità, «lo spazio liturgico cristiano [è] inteso come spazio vivente formato per l’agire dell’assemblea nel rito» (p. 56).

Poi di nuovo segue un’unità di tre capitoli che esaminano le costanti teologiche della chiesa-edificio nella storia. Il sesto capitolo (pp. 63-72) prende in considerazione la dimensione significativa dell’edilizia sacra, cioè il suo essere segno. In una concezione filosofica «il Tempio raffigura il cosmo, [...] “la chiesa porta con sé l’immagine del mondo”» (p. 65). Nella visione cristologico-antropologica ed ecclesiologica invece «la disposizione della chiesa-edificio rappresenta [non soltanto] la forma del corpo umano» (p. 67), ma anche il Corpo di Cristo crocifisso, ed anche il Corpo Mistico di Cristo che è la Chiesa-comunità. La chiesa-edificio è, inoltre, segno della presenza della Chiesa-comunità nella società. Questa dimensione/funzione rappresentativa – che nel passato era di grande importanza – purtroppo oggi viene spesso trascurata. Sarebbe, infatti, auspicabile in una società secolarizzata e scristianizzata che gli edifici di culto di nuova costruzione siano riconoscibili, che siano segni visibili e rappresentativi della presenza di una porzione di Popolo di Dio in un ambiente urbano. Il settimo capitolo (pp. 73-80) descrive la funzione più conosciuta della chiesa, la dimensione liturgica e il suo

sviluppo nel corso della storia (Medioevo, Riforma protestante, periodo post-tridentino). La chiesa è prima di tutto uno spazio celebrativo in cui si fa presente e si attualizza «il Mistero Pasquale di Cristo [che] è la fonte della celebrazione liturgica, [...] è lo “spazio” in cui questa multiforme grazia viene dispensata agli uomini attraverso i diversi riti della liturgia cristiana» (p. 73). Da ultimo, nell’ottavo capitolo del libro (pp. 81-90), viene trattata la dimensione extra-liturgica della chiesa edificio, poiché «la sacra liturgia non esaurisce tutta l’azione della chiesa» (SC 9). La chiesa-edificio è anche un santuario e «i pellegrini si rivolgono verso il santuario alla ricerca di una particolare esperienza di vicinanza con Dio» (p. 83). Questa ricerca della vicinanza di Dio e della preghiera extra-liturgica ha diverse forme, come il culto dei santi, la venerazione delle loro reliquie o delle immagini sacre e l’adorazione eucaristica. La chiesa-edificio è altrettanto luogo dell’insegnamento e trasmissione della fede attraverso la catechesi-evangelizzazione e attraverso il programma iconografico, il quale è la modalità visiva di fare teologia. L’architettura sacra del postmoderno spesso dimentica anche questa dimensione extra-liturgica. In un’epoca di perdita iconografica e di sicurezza artistica, nelle progettazioni delle nuove chiese molto raramente si pensa a queste dimensioni extra-liturgiche e alle forme e soluzioni architettoniche che esse richiederebbero.

Il nono capitolo è dedicato al Concilio Vaticano II e alla riforma postconciliare dello spazio celebrativo (pp. 91-101). Qui l’autore descrive gli sviluppi e i cambiamenti dell’ecclesiologia e della liturgia nel Novecento i quali avevano un eco – grazie a una «particolare sinergia tra teologi e pastori, provenienti dal Movimento liturgico, e gli architetti e artisti moderni, pieni di desideri di rinnovamento spirituale ed estetico» (p. 91) – anche nell’aula conciliare dove «c’era un grande consenso [...] sulla necessità di riformare l’architettura sacra» (p. 100).

Il decimo capitolo (pp. 103-111) offre una sintesi della teologia dello spazio liturgico di Joseph Ratzinger, il quale ci ha lasciato «una riflessione organica sulla natura teologica della chiesa-edificio» (p. 103), nonché dei preziosi contributi e delle proposte sullo spazio liturgico.

L’undicesimo capitolo è dedicato all’analisi del linguaggio non verbale della dedicazione della chiesa. Attraverso i riti di dedicazione della chiesa la comunità locale dedica in modo permanente un edificio al culto divino. Per questa ragione non soltanto i testi eucologici del rito della dedicazione della chiesa ma anche il codice non verbale (gesti, movimenti, processioni) rivelano che cosa significa e rappresenta per l’assemblea celebrante l’edificio consacrato per il culto divino, il luogo dove nasce e si rafforza l’identità ecclesiale dei fedeli.

L’ultimo, il dodicesimo capitolo (pp. 125-136) offre alcune considerazioni liturgiche per il progetto della chiesa oggi. Questo capitolo è il punto d’arrivo del manuale, è un riassunto, una visione d’insieme delle “lezioni” precedenti ed una conclusione del *Corso*. Dopo il Concilio Vaticano II non esiste un manuale

per la progettazione delle nuove chiese, come era a suo tempo l'*Instructionum fabrica* di Carlo Borromeo. Tuttavia, i documenti conciliari, le premesse dei libri liturgici e la Liturgia stessa ci offrono in abbondanza indicazioni che possono aiutare sia nell'adeguamento delle chiese esistenti che nella progettazione delle nuove chiese.

A questo punto vorrei aggiungere, che i diversi "oggetti" della chiesa-edificio, come l'altare, l'ambone, il battistero/fonte battesimale, la sede del presidente/la cattedra del vescovo, il luogo per la celebrazione del sacramento della Riconciliazione, ecc, non sono dei semplici arredi che aiutano lo svolgimento di un rito – questo concetto non viene sufficientemente sottolineato nel libro – ma dei veri luoghi celebrativi e poli liturgici inabitati delle diverse modalità di presenza di Cristo nell'assemblea liturgica (cfr. SC 7).

Ci sono pochissimi libri a livello scientifico come il manuale di López Arias, che in un dialogo interdisciplinare tra teologia, liturgia ed architettura, con un linguaggio scientifico, ma al tempo stesso leggero e leggibile, offrono una sintesi tra teologia e architettura dello spazio liturgico.

I capitoli del libro non vogliono esaurire pienamente tutta l'argomentazione sul tema trattato, ma fornendo le informazioni più importanti e basilari aprono orizzonti per ricerche future. La bibliografia all'inizio di ogni capitolo, così come la bibliografia alla fine del manuale servono a questo scopo: consentono l'approfondimento dell'argomento e possono essere d'aiuto per una ricerca scientifica ulteriore. Leggendo questo libro, non soltanto gli studenti universitari, ma anche un pubblico più vasto che s'interessa delle chiese-edifici, possono conoscere meglio e in modo più approfondito il luogo dove nasce l'identità cristiana.

N. KARA

C. MENDOZA-M. SAVARESE, *Ordine e disordine sociali: Lo sviluppo umano integrale dai liberal all'opzione Benedetto*, EDUSC, Roma 2020, pp. 337.

IL libro *Ordine e disordine sociali: Lo sviluppo umano integrale dai liberal all'opzione Benedetto* è un lavoro congiunto tra don Cristian Mendoza, professore di Dottrina Sociale della Chiesa (DSC) e Miriam Savarese, dottoressa in Filosofia. Lo scopo è di fare una critica del liberalismo morale americano, il quale ha una visione riduttiva della libertà umana, considerata soltanto come mera libertà di scelta individuale e vedendo l'esistenza di valori ultimi di una comunità come minacce alla libertà individuale. Gli autori scelgono di fondare detta riflessione nel confronto con la DSC, per offrire le basi per uno sviluppo olistico dell'umani-

tà. Inoltre, il testo lascia intravedere una grande conoscenza dei pensatori della filosofia politica, così come del contesto politico, economico e sociale delle società occidentali e del panorama globale.

Il libro, di 337 pagine, è composto da una prefazione, da 8 capitoli e da una bibliografia abbondante e precisa, sia dal punto di vista magisteriale che filosofico. La prefazione definisce i diversi tipi di liberalismo e riduce il raggio di studio al liberalismo morale americano. I *liberal* propongono un'ideologia che concepisce la libertà individuale come un assoluto e dove «lo Stato deve rimanere completamente neutrale di fronte a qualsiasi dottrina morale e religiosa» (p. 11). Il primo capitolo intende presentare una visione d'insieme sullo sviluppo umano integrale nella società odierna. Perciò se si domanda: Qual è il fine della società? Da cosa dipende lo sviluppo integrale umano? Dopo aver presentato diverse risposte frammentarie, si presenta lo sviluppo umano integrale come sviluppo della persona. Siccome ci sono diverse concezioni di persona, che ci portano a diverse concezioni del bene comune, gli autori vedono «necessario considerare attentamente la struttura dello Stato e quella della persona umana, in particolare in quanto sociale per natura, nel loro reciproco rapporto, evidenziando i fini che appartengono al primo in virtù dei principi della Dottrina Sociale della Chiesa e valorizzando appieno il loro studio da un punto di vista filosofico» (p. 22). Di seguito viene fatta una breve esposizione su cosa sia la DSC e poi un'analisi contestuale della società odierna per dimostrare che lo sviluppo tecnologico non implica necessariamente uno sviluppo umano; lo sviluppo tecnologico è vero quando è anche umano.

Il secondo capitolo presenta un'analisi del liberalismo in quanto dottrina filosofica politica e della sua espressione in ambito economico, nella società occidentale. Si parte da una presentazione più accurata dei diversi tipi di liberalismo presenti nella società occidentale attuale per introdurre una critica fondata sulla tesi secondo la quale è possibile che all'interno del modello liberale vi siano anche elementi di disordine, legati ad una considerazione ancora insufficiente della persona umana, della sua dignità e dei suoi fini. Di fatto: «Esercitare la libertà individuale non è di per sé garanzia di un maggiore sviluppo integrale umano» (p. 76). Per superare questa problematica si fa allusione all'insegnamento sociale della Chiesa come punto di riferimento per riflettere su una società veramente libera.

Nel terzo capitolo, si presentano degli argomenti legati a quanto detto prima, presentando degli autori i quali sostengono che il liberalismo negli USA è fallito. Soprattutto viene esposta la critica fatta da Patrick Deneen nel suo recente libro *Why Liberalism Failed?* In questo studio l'autore critica l'immaginario dei cittadini della società liberale e propone una nuova "opzione Benedetto", allo stesso tempo ricorda l'importanza di un rinnovamento dell'educazione liberale. Come contrappunto a questa proposta estrema di "isolamento" dal mondo contem-

poraneo, Martin Schlag propone un ritorno allo “spirito benedettino”, che non cerca di scappare dal mondo ma lo trasforma dal di dentro. Il principio di queste idee è anche riconosciuto da altri pensatori come ad esempio Alasdair MacIntyre che, nel suo trattato *After Virtue*, «riconosce che dobbiamo sperare in un nuovo San Benedetto, capace di realizzare in tutte le varie istituzioni quel che fecero quei monasteri di orazione, studio e lavoro» (p. 103). L'opzione Benedetto viene così presentata come «una chiamata a vivere radicalmente il cristianesimo di fronte ad una cultura ad esso avversa, [...] intesa come quella contraria alle tradizioni familiari e religiose che hanno dato origine alla cultura occidentale» (p. 103). La DSC apre così come la possibilità di attuare uno sviluppo umano integrale.

Il quarto capitolo cerca dunque di ripensare la società alla luce della DSC. Si riportano le origini della DSC, situandola nel suo contesto storico (Rivoluzione Francese) e sociale (questione operaia). Presentando al contempo i principali testi leonini (*Rerum novarum*, *Longinqua Oceani*), i quali vengono analizzati per far sorgere alcuni principi: «Leone XIII ricorda che la Chiesa è l'anima, mentre lo Stato è il corpo. Ciò significa che si ha una realtà unica, la società umana, e che, logicamente, lo sviluppo di questa, per essere integrale, richiede la collaborazione reciproca tra Chiesa e Stato, ossia che procedano in pace e concordia» (p. 129). È proprio questa collaborazione tra Chiesa e Stato la base di uno sviluppo umano integrale sostenibile. La fede della Chiesa è un vero bene umano necessario per lo sviluppo della società (cfr. p. 131). Proprio per questo, «per Leone XIII, la presenza dei fedeli cattolici nella società è un elemento necessario per lo sviluppo dei popoli» (p. 134). Il capitolo si conclude con una esortazione a tornare agli insegnamenti di Leone XIII.

Nel quinto capitolo si suggerisce l'applicazione dell'insegnamento leonino come proposta di soluzione per il liberalismo. Primariamente, si espone il concetto di libertà nella prospettiva del pensiero sociale di Leone XIII, a partire dall'enciclica *Libertas Praestantissimum*. Facendo una distinzione tra liberalismo e libertà, il papa si oppone al primo e favorisce la seconda. Il documento parla della natura della vera libertà, la quale è legata alla ragione: «il Creatore ci dà sia la libertà sia la ragione, che sono come le due facce di una stessa medaglia. È possibile agire razionalmente solo a condizione di essere liberi e si è liberi, quando si agisce senza essere costretti dalla pressione di forze esterne o dall'influsso di sentimenti interni incontrollabili o incontrollati» (p. 172). La vera libertà umana non è semplicemente libertà di scelta. Essa «si perfeziona e quindi concorre allo sviluppo umano integrale solo quando sceglie il bene, che soltanto è un arricchimento della persona» (p. 180). Allora il problema del liberalismo è antropologico, tratta sulla natura della libertà umana. Bisogna distinguere due livelli della libertà: «a livello personale la libertà vera è la capacità reale di agire secondo una serie di fini rivelati dalla legge naturale. A livello istituzionale, tale libertà risiede nel cercare

razionalmente il bene comune fondandosi sulla legge divina» (p. 183). In fine si condanna la pretesa di separazione assoluta tra Chiesa e Stato, tra vita pubblica e vita privata.

Il sesto capitolo intende mettere a confronto la DSC con alcuni aspetti del liberalismo economico e del liberalismo politico. Si parte da un'introduzione sul contesto attuale di quarta rivoluzione industriale, mettendo in gioco la tensione tra intelligenza artificiale e attività umana e le sue conseguenze nel campo economico e politico. Per risolvere questa tensione nel campo economico «bisogna capire il senso di una vera svolta verso l'umano, la quale non neghi lo sviluppo tecnologico» (p. 197). Nel campo politico, bisogna tener conto che «non è possibile separare la vita etica e morale – che anima una comunità – dal suo sviluppo materiale e tecnologico» (p. 229). Infatti: «Società differenti hanno obiettivi differenti, però entrambi gli obiettivi convergono nella persona umana» (p. 246). Perciò la politica deve considerare l'uomo nella sua integrità (anima e corpo), mettendo l'uomo e la sua libertà al centro dell'ordine sociale. Contrariamente, «una politica che si concentra solo sull'uguaglianza [materiale] arriva a sacrificare la libertà sull'altare dell'uguaglianza» (p. 226).

Nel settimo capitolo si studiano diverse opzioni possibili per organizzare la società. Dopo aver passato in rassegna i principali sistemi sociali odierni, si offrono alcuni criteri per la loro valutazione: «Allo stesso modo in cui la libertà è definita dal pensiero sociale della Chiesa in relazione alla natura umana, in quella stessa forma il credente cerca di chiamare bene il bene vero e non quello che solo la maggioranza considera tale» (p. 307). Questo comporta che i fedeli sono chiamati a sviluppare cristianamente la loro società, qualsiasi fosse, a partire da tre momenti di riflessione: «quello che dà significato al sociale, quello che porta ad un rinnovato sforzo comunitario e quello che indaga i fondamenti dei concetti» (p. 307).

Nell'ottavo capitolo si presenta una sintesi del pensiero tomistico sullo sviluppo sociale, evidenziando la continuità aggiornata tra S. Tommaso, Leone XIII e Giovanni Paolo II, mettendo al centro della questione sociale lo sviluppo umano integrale e il tema della libertà. Dopo aver analizzato le teorie liberali e i suoi rischi confrontati con la DSC, si afferma che la libertà è vera «solo quando si esercita attivamente per il bene, originando un'azione moralmente buona. In tal modo, perfeziona anche la persona che la esercita» (p. 310). In fine, si affronta la necessità di sostenere i valori umani attraverso la legislazione positiva, affermando con l'Aquinate: «lo sviluppo sociale richiede necessariamente la diffusione di alcuni comportamenti morali tra i cittadini» (p. 311). Tuttavia, la sfida di come legiferare questa libertà rimane e si invita il lettore a prendere in considerazione gli insegnamenti della DSC per trovare una soluzione adeguata.

Il libro *Ordine e disordine sociali: Lo sviluppo umano integrale dai liberal all'opzione Benedetto*, riesce a fare una critica costruttiva del pensiero liberale

odierno, mettendolo in dialogo con la DSC, per purificarlo e arricchirlo. Questo viene fatto nel contesto di una conoscenza accurata della società attuale e delle sue problematiche, con uno sguardo realistico sulle possibilità di cambiamento. L'opera suscita il desiderio di riflettere per favorire l'esistenza di una società veramente libera, invitando i cristiani a "sviluppare" il mondo attraverso la loro presenza all'interno delle società, secondo i principi della DSC e con un vero "spirito benedettino".

N.H. DONATTI

S. M. PERRELLA, *La "Benedetta" e il "Maledetto". Tra mariofanie e demonologia*, San Paolo, Milano 2018, pp. 197.

SALVATORE Maria Perrella, presbitero dell'Ordine dei Servi di Maria, dottore in teologia dogmatica è docente di questa specialità e di mariologia presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum, di cui è stato anche Preside. Autore di numerose pubblicazioni, ha pubblicato insieme a Stefano De Fiores il dizionario di Mariologia (2009) e anche diverse opere su Maria. Inoltre, è stato anche membro della Commissione Vaticana Internazionale in ordine al discernimento ecclesiale del caso Medjugorje.

Quest'opera si propone di esplorare la carica esorcistica delle apparizioni mariane. Esse, al di là della recezione nella pietà popolare, hanno un profondo carattere teologico, pastorale ed escatologico. Tale liberazione (mariologica) dalla suggestione (diabolica) è al centro del testo, che perciò indica nel confronto tra la Benedetta (Maria) e il Maledetto (il Maligno) la propria tematica di fondo. Così, espone con profondità il rapporto tra le manifestazioni di Maria (*mariofanie*) e quelle del Diavolo (*satanofanie*), esponendo i dati più importanti.

Nel primo capitolo, intitolato *L'arduo compito di sostare sul fenomeno mariofanico*, l'autore spiega che le apparizioni «sono attestazioni e segni di non peregrina e banale presenza e mediazione della glorificata Madre di Cristo» (p. 22) e offre una chiave teologica per le mariofanie: intenderle come «*nexus mysteriorum*, ossia, come esperienza in cui si intersecano e si richiamano le dimensioni fondamentali della rivelazione-autocomunicazione di Dio e della libera risposta dell'uomo ad essa» (p. 24). Afferma che il Catechismo attribuisce alle rivelazioni private un aiuto a vivere più pienamente l'essenziale della fede; se la Rivelazione è compiuta, non è però completamente esplicitata, così toccherà alla fede cristiana coglierla gradualmente nel corso dei secoli. L'autore spiega pertanto che: «Ciò che la Chiesa chiama *rivelazioni private* (in esse vanno annoverate le apparizioni/mariofanie)

sono, di fatto delle *comunicazioni post-bibliche*, successive cioè a quelle raccontate nelle Scritture vetero e neo-testamentarie: se autentiche, sono anch'esse di iniziativa divina» (p. 28). Conclude affermando che le mariofanie autentiche sono un servizio alla santità.

Nel secondo capitolo, *Come parlare di Maria, oggi: l'endiadi Benedizione/Maledizione nel terzo documento mariano dei Servi*, si spiega come la coppia antitetica sia importante nell'universo religioso ebraico e cristiano, nell'ambito delle promesse e alleanze. L'autore chiarisce che la benedizione del Signore è concepita come la risposta di Lui a quanti ascoltano la sua Parola, ma se il popolo non ascolta la voce di Dio, al posto della benedizione subentrerà la *maledizione*, e con essa la sterilità. Inoltre, il binomio antitetico benedizione-maledizione struttura di per sé e in modo dinamico la stessa vita cristiana, come si vede nella liturgia battesimale. Questa è un "passaggio" dalla "maledizione" del peccato e del Maligno alla "benedizione".

Il terzo capitolo, *La Benedetta in Cristo: nemica acerrima dell'antico Avversario*, tratta della presenza e dell'azione della Madre del Redentore nella lotta di Cristo contro Satana. L'autore ricorda che l'Enciclica *Redemptoris Mater* inserisce la Vergine nel contesto della storia della salvezza, ponendo in evidenza il suo stretto legame col Figlio. Afferma che «il mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio, vero *mysterium pietatis et benedictionis*, realizzato dallo Spirito del Padre per sconfiggere il *mysterium iniquitatis et maledictionis*, pone la "Donna" della Genesi e dell'Apocalisse, madre del Messia Gesù Cristo, in stato di lotta e di servizio permanente» (p. 55).

Nel quarto, *Le apparizioni mariane: argomento rischioso e contrastato?*, l'autore mostra come, sin dagli inizi del cristianesimo, si hanno notizie di apparizioni di Maria (*mariofanie*), di *lacrimazioni* (di sangue, di lacrime, ecc). Notizie che la Chiesa, nel suo ponderato magistero prudentemente e saggiamente discerne, autentica e ufficializza come vere o non vere manifestazioni della sua presenza. Alla fine del capitolo si presenta un quadro delle apparizioni riconosciute dalla Chiesa, con l'anno in cui sono avvenute, il luogo, il nome dei veggenti, la data e l'autorità competente.

Nel quinto capitolo, *Apparizioni, visioni e loro ricezione: alcune chiarificazioni*, il più lungo del libro, l'autore afferma che «Le apparizioni non sono solo *manifestazioni sensibili* di una persona celeste che si mostra al veggente-percipiente; si possono anche verificare *manifestazioni simboliche* di esseri o di realtà celesti» (p. 74). Oltre ad esporre le opinioni di vari teologi, presenta alcuni documenti magisteriali e ne offre un'interpretazione, da cui si evince che, in generale, le apparizioni della Vergine sono finalizzate anche alla crescita del senso, dell'appartenenza e della corresponsabilità *ecclesio-genetica* sia del veggente che della comunità; per questo vanno considerate carismi, doni dello Spirito per il bene comune. Poi

chiarisce che la Chiesa ha il diritto e il dovere pastorale di discernere, indagare, giudicare i veri fatti soprannaturali distinguendoli dalle loro imitazioni umane o diaboliche, per l'amore e il servizio alla verità della fede cristiana.

Nel sesto capitolo, intitolato *Le "rivelazioni private": il contributo teologico di J. Ratzinger-Benedetto XVI*, si chiarisce come nel Commento teologico sul messaggio di Fatima del 2000, il card. Ratzinger utilizza una sola volta il termine "apparizione", vista l'opzione preferenziale per quello di "visione", senza pronunciarsi sulla questione della presenza personale di Maria nell'evento di Fatima che, non viene né affermata né negata. L'autore considera poi la *Verbum Domini* che afferma: «il valore delle rivelazioni private è essenzialmente diverso dall'unica rivelazione pubblica: questa esige la nostra fede [...] Il criterio per la verità di una rivelazione privata è il suo orientamento a Cristo stesso. Quando essa ci allontana da Lui, allora essa non viene certamente dallo Spirito Santo [...] È un aiuto, che è offerto, ma del quale non è obbligatorio fare uso» (p. 107).

Il settimo, *Procedura di verifica ecclesiastica delle apparizioni*, si apre con alcune domande sul modo in cui il Cielo si mostra e parla, e se esistano altre spiegazioni, e subito risponde: «negare o asserire aprioristicamente tali fenomeni è assolutamente scorretto e incongruo; i frutti spirituali insieme al discernimento ecclesiale sono il miglior giudice della loro autenticità. Infatti, quando l'autorità ecclesiastica [...] approva o non autentica una "rivelazione privata" o un'apparizione, lascia comunque il cristiano libero di crederci o meno: può raccomandargli di credere, ma non lo obbliga» (p. 116-117). L'autore poi afferma che, pur evitando atteggiamenti di "caccia alle streghe", sarà sempre conveniente stare attenti circa condotte erranee o ambigue; ciò significa che coloro che credono che Dio si renda presente nei suoi messaggeri non devono denigrare l'autorità ecclesiastica. Non è possibile ad ogni modo sostenere l'estraneità delle rivelazioni private al processo attraverso cui la Chiesa guida il cammino verso il Regno di Dio. «Nel campo specifico delle apparizioni mariane, come si può sostenere che gli eventi di Guadalupe, di Lourdes o di Fatima non abbiano guidato il cammino della Chiesa? Lo hanno guidato, eccome! E continuano a guidarlo» (p. 122).

Nell'ottavo capitolo, *La Risurrezione di Cristo e l'Assunzione di Maria: fondamento teologico delle apparizioni*, si sostiene che Maria appartiene all'autorivelazione che Dio fa nel suo Figlio, e che per la stessa volontà del Figlio ella è stata costituita e donata a noi come madre spirituale. L'autore spiega che il dogma ecclesiale circa l'assunzione in anima e corpo della Madre di Gesù fa sì che l'Assunta sia pienamente e personalmente presente nella Chiesa. Per questo può apparire anche nella forma del suo corpo. La glorificata, quindi, è sempre pronta a intercedere presso il Padre a nostro favore. «L'esercizio *in actu* della maternità spirituale della Vergine Maria è *realtà, presenza e servizio* che la Chiesa confessa [...] e il popolo cristiano fortemente avverte e conserva *toto corde* nel quotidiano

dell'esistenza storica e di fede» (p. 127). Il capitolo si chiude dichiarando che le mariofanie autentiche sono ulteriore attestazione di tale presenza e ministero di assistenza della Madre di Gesù nella comunione dei santi a favore di tutti gli uomini, sono cioè un ministero materno che ha lo scopo di indicare agli uomini come non smarrirsi nella vita di fede.

Nel nono capitolo, *Le Satanofanie: tra Bibbia e Teologia*, l'autore avverte che la Chiesa da sempre sa che il Tentatore cerca di depistare e di disturbare o distruggere il cammino dei credenti. Satana è, prima di tutto, l'*inimicus*, da cui bisogna allontanarsi. Ricorda però ciò che ha scritto san Giovanni Paolo II in *Memoria e identità*, che esiste un limite imposto al male, e tale limite è la misericordia e la giustizia del Padre, l'opera della redenzione del Figlio, che apre e rende possibile uno *spazio di benedizione* attraverso la paradossale *solidarietà con i maledetti* ma non con il *Maledetto*. Inoltre cita il caso di santa Caterina da Bologna, lungamente ingannata dal demonio, che si presentò a lei mediante le sembianze del Cristo crocifisso o della santa Madre sua, seminando nella sua anima il germe di una pericolosa confusione. L'autore sostiene che eventuali *satanofanie*, quali eventi in cui Satana si presenta sotto le spoglie della Vergine o dei santi, sono comunque *permesse* da Dio; si tratta di eventi *anti-carismatici*, cioè carichi in modo strutturale di tutto ciò che si oppone allo Spirito di Dio e ai suoi carismi. Se nelle apparizioni/mariofanie autentiche si fa esperienza del passaggio dal timore alla *gioia* (benedizione), nelle *satanofanie* si sperimenta il passaggio dal timore all'*orrore* (maledizione). Tuttavia il Maligno non è in grado di riprodurre l'*odore* di Dio; per quanto si sforzi di imitarlo, il Maligno non è e non sarà mai in grado di riprodurlo perché gli manca l'ingrediente fondamentale: «l'accoglienza dell'agape trinitaria e il farsi strumento della sua effusione nell'amore su ogni realtà creata» (p. 159).

Nell'ultimo capitolo, intitolato *Le "apparizioni" di Medjugorje: un caso mariofanico singolare*, dopo aver riassunto i fatti, l'autore afferma che l'evento di Medjugorje è ancora tutto *sub iudice*, ricordando come papa Francesco, in proposito, abbia richiamato la centralità del paradigma dell'incontro, dicendo che «Maria è la *donna del santo incontro*» (p. 166). Ciò implica che la cosa importante di una presunta rivelazione privata è che si tratta di un incontro che apre alla *santità*.

Nella conclusione del libro, l'autore chiarisce che l'autenticità delle mariofanie è sempre solo *probabile e mai certa*. Perciò il riconoscimento di un'apparizione da parte dell'autorità della Chiesa non è mai un dogma. La Chiesa dice «vi sono buone ragioni per crederci» e non «dovete crederci». Mentre le *apparizioni pasquali del Risorto* sono causa della fede ed esigono la fede teologale, le rivelazioni private sono *un effetto derivante* dalle apparizioni pasquali del Risorto. E il punto cruciale è che senza il riconoscimento di questa «povertà radicale» che caratterizza

sostanzialmente le apparizioni autentiche, si assume una prospettiva che rischia di deformare tutto ciò che incontra.

Riteniamo che il libro sia fondamentale per coloro che cercano chiarimenti su come i fenomeni straordinari siano visti e interpretati dalla Chiesa o che fanno della devozione a Maria uno dei punti di riferimento del proprio cammino cristiano. È un lavoro eccellente che offre in poche pagine un'ampia raccolta di citazioni, oltre a dimostrare una comprensione profonda dei temi trattati.

A. GUERREIRO

J.W. WOOD, *To Stir a Restless Heart. Thomas Aquinas and Henri de Lubac on Nature, Grace, and the Desire for God*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2019, pp. 472.

COME è ben noto tra gli specialisti della materia, lo studio di L. Feingold sul desiderio naturale di vedere Dio secondo san Tommaso e i suoi interpreti [*The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and his Interpreters*, Sapientia Press, Naples 2010; da me recensito su «*Annales Theologici*» 25 (2011) 205-208] ha costituito una consistente operazione intellettuale di ripristino della tradizione dei commentatori, mediante una forte messa in questione della ormai diffusa e accettata critica di de Lubac a tale tradizione. I dibattiti successivi sembrano aver contribuito a rendere le posizioni ancora più rigide e difficilmente armonizzabili. Tuttavia, non sono mancate delle voci che si sono levate per cercare di trovare dei punti di contatto fra le due correnti. Io stesso, insieme a J. Watson, ho pubblicato pochi anni fa su questa rivista uno *status quaestionis* sul tema della natura pura, concludendo, in linea con alcuni autori, sulla necessità di conciliare entrambe le tendenze (*The Revival of the Notion of Pure Nature in Recent Debates in English Speaking Theology*, «*Annales Theologici*», 31 (2017) 171-250). Questa riflessione era un'intuizione che doveva trovare un fondamento adeguato nell'analisi meticolosa e paziente dei testi di Tommaso.

In questo contesto vede la luce l'opera che ora presentiamo, frutto di diversi anni di studio, che si prefigge di fare ciò che, in realtà, nessuno aveva fatto finora: una disamina di carattere storico-teologico delle opere di Tommaso per cercare di cogliere, nel suo sviluppo e nel suo ambiente, il pensiero dell'Aquinate sul rapporto fra natura e grazia. Insieme a questo, Wood si propone di identificare le diverse tradizioni di interpretazione del Dottore Angelico. Se Feingold aveva cercato di ripristinare, nei confronti di de Lubac, una sintesi tra la tradizione domenicana, che faceva capo al Gaetano, e la tradizione gesuitica, il cui principale

rappresentante è Francisco Suárez, dal canto suo de Lubac, che era partito da una critica veemente di entrambe queste scuole, si richiamava ad un'altra tradizione meno conosciuta, ma che era destinata a riemergere nei dibattiti, quella di Egidio Romano, agostiniano e discepolo di Tommaso.

Probabilmente, Wood è partito da una semplice riflessione: è impossibile che Tommaso sia suscettibile di interpretazioni che si oppongono radicalmente fra di loro. Perciò, ha voluto, per così dire, ricominciare da capo con uno studio di carattere storico-teologico analizzando il percorso dell'Aquinate nelle diverse tappe della sua traiettoria intellettuale, in rapporto al pensiero dei suoi contemporanei. Il risultato è questo corposo libro, distribuito in sei capitoli, che corrispondono alle diverse tappe della sua vita accademica. Così, dopo un primo capitolo che studia i diversi autori e le diverse correnti che il giovane Tommaso troverà a Parigi a proposito del rapporto fra natura e grazia, i seguenti quattro capitoli si concentrano sulle principali opere dell'Angelico seguendo la cronologia della sua vita accademica. Si inizia quindi con il primo periodo parigino, durante il quale scrive, tra l'altro, il suo *Commento alle Sentenze* (capitolo secondo), per poi proseguire con il periodo di Orvieto dove spicca la redazione della *Summa contra Gentiles* (capitolo terzo), continuando con il soggiorno romano, che vede la produzione della prima parte della *Summa Theologiae* (capitolo quarto), per concludere con il secondo periodo parigino, durante il quale, tra l'altro, Tommaso redige la *Prima Secundae* (capitolo quinto). Con questo bagaglio, il sesto capitolo ci introduce nelle radici della posizione di de Lubac, che si trovano in alcuni autori della scuola tomista agostiniana che fa capo a Egidio Romano. In questo modo, Wood si trova in grado, da una parte, di segnalare i limiti della lettura del Gaetano e di Suárez, ma, al contempo, indica con chiarezza, a sua volta, i limiti di de Lubac e della scuola alla quale si ispira.

Così facendo, ed è questo il pregio principale del presente studio, Wood ha creato un quadro coerente che riesce ad integrare effettivamente i punti essenziali di correnti che sembrano opposte, fornendo un'interpretazione di Tommaso, per così dire, flessibile, che non chiude in modo rigido le questioni, ma le lascia in un certo senso aperte. Come si può caratterizzare, allora, il panorama delineato da Wood?

Possiamo sintetizzare la questione del rapporto fra natura e grazia secondo Tommaso in due temi diversi ma in relazione: la potenza per la grazia e il desiderio del soprannaturale. In entrambi i casi, Wood sottolinea il carattere passivo dell'elemento naturale nei confronti della grazia, sia che si tratti della potenza sia che si tratti dell'appetito, perché l'Aquinate resterà sempre fedele ad una convinzione espressa in forma di analogia: la natura si comporta nei confronti della grazia come la materia rispetto alla forma; quindi, come la materia è passiva rispetto alla forma, così la natura rispetto alla grazia.

Secondo i testi di Tommaso, la nostra potenza verso la grazia è sempre una potenza passiva, mai una potenza attiva. Questo basta per salvaguardare la gratuità della grazia, verso la quale non abbiamo in nessun caso una potenza attiva, ma una mera capacità passiva di riceverla. Se poi questa capacità la si volesse chiamare obbedienziale, è questione secondaria, ed ha portato a due estremi ugualmente imprecisi: quello di chi pretende che, secondo Tommaso, la nostra potenza per la grazia deve assolutamente essere considerata come una potenza obbedienziale e quindi, dicono, non naturale; e quello di chi sostiene che in nessun caso, secondo Tommaso, la nostra potenza per la grazia può essere considerata obbedienziale, giacché l'uso di questa espressione nei testi dell'Aquinate sarebbe riservato ai miracoli, e la giustificazione del peccatore e la donazione della grazia, come ripete costantemente l'Angelico, non sono un miracolo, ma si fondano sulla capacità per la grazia (*capax gratiae*) che l'anima possiede per il fatto di essere stata creata ad immagine e somiglianza di Dio. Wood segnala come, in realtà, il pensiero di Tommaso si colloca in un punto medio, che non riduce la potenza naturale alla potenza attiva (e quindi può collocare nella natura la potenza passiva per la grazia senza che ciò implichi esigenza), ma che neanche contrappone la potenza naturale alla potenza obbedienziale, e in questo modo non si chiude a poter considerare obbedienziale, cioè passiva, l'apertura alla grazia. Ha ragione de Lubac quando sottolinea il carattere naturale di questa potenza, come ha anche ragione il Gaetano quando, parlando di potenza obbedienziale, punta al carattere completamente passivo di tale potenza. Si potrebbe dire, allora, che tra la potenza attiva naturale (de Lubac) e la potenza passiva obbedienziale (Gaetano) esiste in Tommaso una potenza passiva naturale, che è una sorta di punto di unione tra entrambe, in quanto corrisponde in parte all'una (è naturale) e in parte all'altra (è passiva). Con questo, l'Aquinate riesce a rispettare sia l'affermazione della gratuità della grazia rispetto alla natura, sia anche il fatto che la grazia non è estrinseca alla natura, ma il suo compimento.

Wood fa una riflessione analoga riguardo all'altro tema, quello del desiderio naturale di vedere Dio. Innanzitutto, l'autore fa capire come Tommaso distingua fra l'aspetto passivo dell'inclinazione, che chiama appetito naturale, e l'aspetto attivo, cioè la mozione dell'appetito, che è il desiderio naturale. In coerenza con quanto visto prima, l'Angelico non ha difficoltà a considerare che c'è in noi un appetito naturale di Dio, che può essere ritenuto almeno implicitamente come un appetito naturale (passivo) di vedere Dio, in quanto la visione intellettuale di Dio si presenta come il compimento della capacità umana di conoscere la prima causa in tutta la sua realtà. In questo senso, Tommaso non ha neppure difficoltà a considerare che abbiamo un desiderio naturale (attivo) di Dio, nel senso che l'uomo ha anche la capacità attiva di conoscerlo e di amarlo con le forze della sua natura. L'Aquinate, invece, ha delle difficoltà, nelle sue prime opere, a giudicare come naturale il desiderio (attivo) di vedere Dio. Per poter fare questo passo in

avanti, cosa che succede nella *Contra Gentiles* e nella *Summa Theologiae*, prenderà in prestito un elemento avicenniano, che consiste nell'aggiungere la clausola "in quanto è possibile". In questo modo, la concezione matura di Tommaso è che esiste in noi un desiderio naturale di vedere Dio inteso come il compimento del nostro appetito naturale in quanto è possibile. Il carattere attivo del desiderio non intacca la gratuità della visione, poiché si tratta di portare a compimento l'appetito in quanto è possibile. In realtà, ciò che noi desideriamo naturalmente è la nostra felicità, la quale si trova nella conoscenza di Dio che, però, possiamo raggiungere solo fino a un certo punto, mentre rimane in noi l'apertura ad un conseguimento perfetto di tale conoscenza se Dio decidesse di rivelarsi, come di fatto è successo. Quindi, il nostro desiderio naturale di vedere Dio è un desiderio piuttosto implicito, che solo la rivelazione e la grazia renderanno esplicito.

Con queste riflessioni, Wood colloca Tommaso in un punto medio fra i suoi interpreti. Mentre il Gaetano minimizza l'affermazione di un desiderio naturale, de Lubac lo esalta facendo di esso quasi l'essenza dell'uomo. Da parte sua, Suárez riuscì ad integrarlo seguendo Ferrara, ma introducendo una distinzione scotista estranea all'Angelico, quando sostiene che si tratta di un desiderio elicito e non innato. Di nuovo, Tommaso è più equilibrato dei suoi interpreti, e tra il desiderio naturale di Dio (natura) e il desiderio soprannaturale della visione (grazia) riesce a individuare in noi un desiderio naturale di vedere Dio come compimento del nostro appetito naturale in quanto è possibile. Così, l'Aquinata continua a sostenere la gratuità della visione, ma al contempo essa non è qualcosa di estraneo all'uomo, bensì il compimento del suo desiderio più profondo. Inoltre, e questo serve per entrambi i temi che abbiamo sintetizzato, Wood ci insegna che non conviene addossare a Tommaso delle terminologie che lui stesso non ha impiegato (desiderio innato o elicito) o non ha voluto usare in modo primario o esclusivo (potenza obbedienziale).

Queste ultime riflessioni permettono di affrontare la questione del fine naturale e della natura pura in un modo equilibrato: da un lato, per Tommaso l'unico fine ultimo perfetto dell'uomo si dà nella visione di Dio, ed è dunque soprannaturale; dall'altro lato, ciò non significa che non ci possa essere una partecipazione di questo fine nella conoscenza analogica di Dio tramite le creature, che sarebbe la situazione definitiva, secondo l'Angelico, di coloro che si trovano nel limbo. Infatti, Dio ci ha creato per la grazia e la gloria, e quindi il nostro fine e felicità perfetti si trovano nella visione di Lui come dono; e proprio questo implica che Dio avrebbe potuto creare l'uomo in un ordine di provvidenza diverso, nel quale la natura umana, che è sempre aperta alla trascendenza e a Dio come suo fine, non godesse della particolare conoscenza e rivelazione che abbiamo nell'attuale economia.

Wood sottolinea in alcuni momenti della sua riflessione il fatto che l'uomo è destinato da Dio nel suo progetto salvifico ad una felicità perfetta, ma niente

vieta che ci siano delle partecipazioni parziali, e pertanto imperfette, di questa felicità e di questo fine; il fine naturale non è che una partecipazione del fine soprannaturale. In questo modo, aggiungiamo noi, la questione della distinzione fra naturale e soprannaturale in Tommaso riceve una luce dalla nozione di partecipazione, messa in risalto specialmente a partire dagli studi di Fabro. La partecipazione all'essere si riflette nel linguaggio dell'analogia, e ciò rende intelligibile parlare di un'analisi differenziata del nostro fine, sia che lo consideriamo dal punto di vista naturale e imperfetto, sia che lo vediamo all'interno della storia della salvezza nell'ottica della rivelazione soprannaturale sulla nostra perfezione ultima.

Un appunto critico per una riflessione ulteriore ci viene dal fatto che, in alcune occasioni, Wood distingue fra la dimensione filosofica e teologica del discorso di Tommaso, sostenendo che, quando parla filosoficamente, sta considerando le possibilità, mentre, quando parla teologicamente, sta confrontandosi con la realtà effettiva (cfr. pp. 292-294, 386). Anche se alcuni testi possono dare ragione a questa lettura, una estrapolazione di questo potrebbe portare ad affermare che la filosofia si occupa delle possibilità (perché è astratta) e la teologia della realtà (perché è concreta); anzi, che la "pura" filosofia, come anche la "natura pura", sono una possibilità inesistente perché, in fin dei conti, la realtà veramente esistente è teologica, e allora non avrebbe senso occuparsi di "filosofia pura". In realtà, ciò dovrebbe condurci, da una parte, a riconsiderare il valore epistemologico dell'astrazione, oggi denigrata perché malintesa, all'interno del discorso teologico di Tommaso. D'altra parte, bisognerebbe indagare le connessioni dello schema possibile/astratto/filosofia vs reale/concreto/teologia con la decadenza del pensiero nominalista alla fine del medioevo. In questo senso, sarebbe opportuno uno studio su come la distinzione tra la potenza assoluta e ordinata di Dio, che conobbe un crescente protagonismo negli autori nominalisti dei secoli XIV e XV, abbia influito sullo sviluppo dell'idea di uno stato di "natura pura", e in generale sulle questioni ipotetiche in teologia.

In conclusione, non mi sembra esagerato affermare che l'opera di Wood è destinata a diventare un'autentica pietra miliare nell'interpretazione del pensiero dell'Aquinate sul rapporto fra natura e grazia: ci troviamo davanti ad uno studio lucidamente chiarificatore, che mostra come il vero equilibrio fra l'estrinsecismo e l'intrinsecismo dei diversi interpreti si trovi riscoprendo il tenore dei testi di Tommaso nel loro contesto storico.

S. SANZ SÁNCHEZ

J. ZIMMERMANN, *Dietrich Bonhoeffer's Christian Humanism*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 364.

POPE St. John Paul II wrote, that “in a theocentric vision, we Christians already have a common *Martyrology*” (*Ut unum sint*, n. 84). In his excellent book, Jens Zimmermann shows, that, in the case of Dietrich Bonhoeffer, this is also true for the *theology* of the martyrs. Dense theological language can be an exciting reading experience, if the subject is as well presented as in this volume! The book is the successful attempt to interpret a theologian in the light of a tradition or category that he himself did not use. Zimmermann has thus not only achieved a good summary and presentation of Bonhoeffer's theology but he himself has undertaken an impressive redactional rethinking and repositioning of this martyr, pastor, reformer, and theologian. Zimmermann is a Christian humanist and has a certain conception of what that expression means. He shows, that Bonhoeffer proposed the same notions, and expressed the ideals of Christian humanism powerfully.

The book is a beautiful reflection on the various aspects of Bonhoeffer's Christian humanism that is based on his conviction that God became human in order to renew us into our true humanity in conformity with Christ, the true *imago Dei*. Chapter 1 explains Bonhoeffer's conception of humanism. Zimmermann has to navigate the fact that Bonhoeffer avoided the word “Christian humanism” because of his criticism of liberal Protestant theology that had abused the term. Zimmermann correctly points out the thematic presence of Christian humanism throughout Bonhoeffer's writings. Something similar can be said of Henri de Lubac, in the Catholic tradition, who was also skeptical of the expression, but masterfully defended the essence of Christian humanism in contraposition to atheist humanism. In the next three chapters, Zimmermann presents an in-depth analysis of Bonhoeffer's theological anthropology. These chapters show the continuity of Bonhoeffer's theology with the patristic tradition in the early Church that is deeply christocentric, soteriological, ecclesiological, and eschatological. Chapter 5 is dedicated to the hermeneutic quality of Bonhoeffer's theology, showing how the incarnation shapes even his interpretive conception of truth. This leads to chapter 6, which outlines Bonhoeffer's ethics as Christformation. This is a tripartite process around the “manger, the Cross, and the Resurrection”, through which the Christian participates in the freedom of the children of God. Bonhoeffer proposes a participatory ethics articulated around the distinction between the penultimate realities in which we live and the ultimate reality (eternal life in Christ) for which we long. Chapter 7 unfolds Bonhoeffer's love for the Bible as Word of God and his critique of historical criticism. Zimmermann shows that, following Barth, Bonhoeffer subordinates historical-critical exegesis to theological

interpretation of the scriptures. Bonhoeffer's political theology is the subject of chapter 8. Bonhoeffer revived the natural law tradition and was the only Lutheran theologian to conceive of human rights before the end of World War II, apart from Emil Brunner. Chapter 9 concludes with a summary of the book that also shows the continuing relevance of Bonhoeffer for our contemporary cultural situation.

I recommend this book for three particular strengths. First, it focuses the concept of Christian humanism on the person of Christ instead of only on human flourishing. In the past, Christians have tried to defend Christian values "camouflaged" in the guise of universal human values. We wished to be at peace with, and acceptable to non-believers. The spirit of appeasement, however, seems not to have worked. Those who seek authenticity turn away in disgust when they sense deception; and our culture is rapidly dechristianizing and thus dehumanizing. It is time, perhaps high time, to present universal values in Christian terms. Christ is the only redeemer of the human person. From a Christian point of view, without Christ, the world would not be world, and the human being not a human being. Prior to God's becoming human in Jesus Christ, nothing is truly known about either God or the human being. The centrality of the incarnation in Bonhoeffer's theology makes him understand reality as unified in Christ. Therefore, the nature of personhood, freedom, and sociality must be learnt from the incarnation, the cross, and the resurrection of Christ. Christ is the cosmic mediator in whom God has reconciled the universe to Himself. Even though he espouses this Christocentric view of reality, Bonhoeffer does not aspire to a theocratic organization of society. To the contrary. The centrality of Christ's incarnation makes him truly esteem the worldliness of the world. As a consequence of the incarnation, the holy can only be found in the profane, and the revelational only in the rational.

Second, the book helps overcome theological prejudices between the Christian traditions (Protestant, Catholic, Orthodox, Anglican) by referring back to the patristic authors, common to all mentioned denominations. Patristic humanism was an incarnational, Eucharistic humanism based on Christ's transformative presence in the world. In Christ, God has renewed human nature as his image. The book builds a bridge especially between Catholics and Protestants. Of special interest for Catholics is Zimmermann's rejection of an exterior or forensic interpretation of justification as incompatible with the truly Lutheran understanding of the concept. Of interest to Protestants is the importance of the sacraments and of the resulting sacramental view of the world, as well as the elevation of human nature in a christological key that makes natural law and virtue ethics theologically accessible.

Third, the book is highly relevant in offering a proper understanding of secularity in distinction from secularism. Secularism strives to exclude religion from

public affairs. Secularity is something quite different: the recognition of the relative autonomy of earthly affairs, in a regime of religious freedom. With Bonhoeffer, we too can hope for an alliance with secular humanists in our day and age who wish to defend human values like human dignity, freedom, and equality from the vagaries of cultural shifts and currents. Perhaps things still need to get worse in order to get better; and it has not yet become sufficiently evident that all human values are lost to self-referentiality without true transcendence.

Prophets like Bonhoeffer were received and heard after the cataclysm of the Second World War, when Germany had to rise from the ashes. Then faith, natural law, and democracy had regained their credibility. It can only be hoped that we do not need such a terrible wake-up call to halt the self-destruction that our culture has embarked on.

M. SCHLAG