

RECENSIONI

A. BEGASSE DE DHAEM, *Mysterium Christi. Cristologia e soteriologia trinitaria*, Cittadella Editrice, Roma 2021, pp. 684

AMAURY Begasse de Dhaem è un gesuita di origine belga, attualmente docente di cristologia alla Pontificia Università Gregoriana (Roma). Il libro che qui presentiamo è frutto degli anni di insegnamento in questa università e in altre istituzioni accademiche.

Il lavoro – rivolto agli studenti dei diversi cicli di teologia, ma anche agli specialisti in materia – non è semplice da riassumere in poche righe a motivo della ricchezza tematica trattata nelle sue settecento pagine, nonostante la sinteticità con cui vengono affrontati i vari temi. Ciò che tenterò di fare qui è, in primo luogo, offrire una descrizione del libro, per poi illustrare, in secondo luogo, brevemente, questa cristologia in base ad alcune tra le opzioni teologiche sviluppate dall'autore.

Il testo è diviso in otto parti: la struttura che lo compone si sviluppa seguendo una traccia storico-teologica sulla base dello schema *exitus/reditus*.

Le prime quattro parti – corrispondenti all'*exitus* – riguardano rispettivamente 1) l'origine trinitaria del progetto di Dio, 2) il senso della creazione e la perdita del senso da parte dell'uomo, – che l'autore chiama “decreazione” – 3) la preparazione al tempo di Gesù e, infine, 4) la venuta di Cristo nell'umiltà della carne.

In queste prime sezioni l'autore legge con originalità e afflato spirituale il dato biblico: presenta, ad esempio, una meditazione teologica sui primi capitoli della Genesi, non molto lontana da quella realizzata da San Giovanni Paolo II, tuttavia non priva di riflessioni inedite; mette in luce alcune delle figure veterotestamentarie di Gesù e si interroga sul rapporto tra Israele, popolo scelto da Dio, e le nazioni. All'inizio della quarta parte, l'A. mostra quale sia la sua posizione sul modo di trattare il dato neotestamentario: la priorità è accordata al carattere unitario della Scrittura, sia perché l'autore ultimo di essa è divino, lo Spirito Santo, sia perché la diversità di punti di vista e delle testimonianze non è dispersione, ma arricchisce il ritratto di Gesù (p. 128). In sintonia con questa scelta, in una sezione successiva dell'opera (pp. 486-496), l'autore considera il rapporto tra il “Gesù della storia” e il “Cristo della fede”, con un'ottica simile a quella di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI nel suo *Gesù di Nazaret*. Dopo aver percorso la storia di Gesù dal concepimento alla Pasqua, questa quarta parte si conclude con la lettura che la Chiesa apostolica fece dell'identità di Cristo.

La riflessione a proposito del *reditus* concerne invece le altri quattro parti del lavoro. Il *reditus* è quello del mondo, che, sotto l'azione del Signore Risorto e la grazia dello Spirito inviato, deve comprendere sempre meglio e configurarsi sempre

più con la vita trinitaria portata da Cristo. Le parti 5^a, 6^a e 7^a costituiscono nel loro insieme “la venuta di Cristo nel tempo della Chiesa”. Si sviluppano secondo una prospettiva cronologica: 5) la “Chiesa dei padri”, 6) la “Chiesa dei maestri” (periodo medievale) e 7) la “Chiesa dei teologi” (periodo moderno e contemporaneo).

La quinta parte, che affronta lo sviluppo della cristologia nel periodo dei padri e dei concili, è una delle sezioni più avvincenti del libro: l'autore, infatti, dimostra una grande competenza nella scelta e nell'interpretazione delle fonti. A differenza di altri testi che danno priorità o, almeno, notevole peso agli studi patristici e conciliari, Begasse de Dhaem sceglie di attingere direttamente alle fonti, da lui profusamente citate e lucidamente spiegate. L'A. padroneggia anche le problematiche cristologiche ed ermeneutiche che si trovano negli studi specializzati in materia. Dal percorso cristologico della Chiesa antica emerge, inoltre, un'immagine teologica di Gesù Verbo incarnato – che l'autore fa propria – coerente con la Scrittura e con la fede attuale della Chiesa, che ruota attorno al concetto classico di unione ipostatica.

Nella “venuta di Gesù nella Chiesa dei maestri” (6^a parte) l'A. illustra alcune problematiche cristologiche di grande rilievo nel periodo medievale: il *Cur Deus Homo*, il motivo dell'incarnazione, la triplice scienza di Cristo, etc. Nella 7^a parte (dal secolo XV in poi) oltre a trattare le grandi questioni poste dal periodo (la Riforma, l'Illuminismo, la critica storica, etc.), l'A. include una sezione più sistematica divisa in due capitoli: “Incarnazione e senso dell'uomo” e “Mistero pasquale”, nelle quali esprime anche la propria comprensione della figura di Gesù. L'opera si chiude con la 8^a parte – la venuta di Gesù nella gloria, dedicata alla Parusia – seguita da un breve riepilogo e da una ricca bibliografia. È presente, infine, l'indice dei nomi, assai utile in un'opera di questo tipo.

Come si caratterizza questa cristologia? L'A. offre la risposta in numerosi passaggi del lavoro, ad esempio: è «una cristologia teandrica, di matrice cirilliana, che sottolinea il primato, ontologico e fenomenologico, dell'unità personale» di Cristo (p. 634). Potremmo dire, con i nostri termini, che siamo davanti a un “neocalcedonismo aggiornato”, un'interpretazione del concilio di Calcedonia dalla prospettiva cirilliana, che sancì il II concilio di Costantinopoli. L'A. sviluppa, infatti, in modo molto preciso, un'idea di Cirillo: le due nature (“nature” in modo analogico) divina e umana di Gesù, pur essendo realmente diverse tra di loro, possono distinguersi, a unione avvenuta, soltanto attraverso un atto della mente, in modo analogo a come, nella persona umana, corpo e anima, essendo entrambi mutuamente immanenti, costituiscono un'unità vivente concreta, potendo così essere distinti tra loro soltanto per la riflessione dell'intelletto.

In questa ottica, che privilegia l'unità del soggetto, l'A. si oppone alla cosiddetta “cristologia distributiva”, cioè quella che «imbocca la strada delle proposizioni reduplicative, distinguendo anche ciò che accade a Gesù “in quanto Dio” e “in quanto uomo”» (pp. 379-380). Credo che chiunque abbia una certa esperienza

nell'insegnamento della cristologia conosca bene i vicoli ciechi e le aporie a cui va incontro una tale distinzione. L'A. la rifiuta, giustamente, perché, all'ora di pensare l'agire di Cristo, «presuppone implicitamente una dualità dei soggetti o ipostasi» (p. 378), benché formalmente affermi l'unità del soggetto che agisce. Egli prende anche le distanze da quelle che chiama "cristologie kenotiche" (prese, forse, in modo un po' troppo generico: cristologie kenotiche nate dalla Riforma?, Bulgakov?, Urs von Balthasar?) e che considera forme di monofisismo "rovesciato".

Scartati questi modelli, l'A. si esprime in favore di una cristologia "espressiva", che non colloca le due nature di Cristo "una accanto all'altra", ma "una nell'altra", in modo pericoretico, come nei simboli del "rovetto ardente di Mosè" (Es 3,2) e della "ruota nella ruota" di Ezechiele (1,16). "Cristologia espressiva" perché «il Figlio è generato, il Verbo si esprime, l'Immagine del Padre si imprime, in modo personale, nell'uomo, creato a sua immagine e somiglianza» (pp. 633-634). Di conseguenza, «in Gesù, la Persona divina del Logos si esprime in una personalità umana, l'Io divino filiale nell'io psicologico umano, l'intelligenza del Verbo in un'intelligenza umana, la volontà del Figlio in una volontà umana davanti al Padre» (p. 548). Oppure secondo una felice formula riassuntiva: «In Gesù c'è una persona divina nella sua radice ontologica ultima, e umana nella sua espressione soggettiva penultima» (p. 531). Questa impostazione permette, inoltre, all'A. di abbozzare una cristologia trinitaria i cui riferimenti primari del Verbo venuto nella carne sono il Padre ("cristologia filiale") e lo Spirito santo ("cristologia dell'unzione").

Trattando della scienza di Cristo, l'A. scarta la tesi classica della "visione beatifica", ormai sostenuta da pochi, e la reinterpreta come «conoscenza intima e immediata del Padre» (p. 558): Cristo rimane sempre in ascolto del Padre, dando origine ad una fede così alta da confinare con la visione. Come è frequente in altre cristologie, si ammette sia la scienza profetica di Gesù sia la scienza sperimentale acquisita. Begasse de Dhaem si allinea con il moderno personalismo e vede la libertà umana di Cristo come una caratteristica definitoria dell'essere personale. Di conseguenza quando si tratta di Gesù, è corretto parlare della libertà della sua persona unica e teandrica, che si dispiega nel volere eterno e nel volere storico del Verbo. Gesù, infatti, per esempio, accetta liberamente la passione sia perché la vuole divinamente sia perché la vuole umanamente (p. 394).

Molte altre cose sarebbero degne di essere sottolineate, ma non è possibile nello spazio di una breve recensione. Quella di Begasse de Dhaem è un lavoro sinfonico che integra molteplici prospettive e ha numerosi spunti degni di interesse. Ci è sembrata molto precisa la trattazione della teologia positiva e altrettanto chiara l'esposizione della sua proposta. Alcune delle opzioni teologiche enunciate sarebbero forse suscettibili di maggiore esplicitazione in rapporto alla "cristologia espressiva" preconizzata dall'A.: il concetto antropologico sottinteso (uditore della Parola, costruttore del proprio destino, sussistente in relazione, proesistente, etc.); la relazione

tra l'espressione del Verbo nell'umano e la kenosi (pensiamo che lo "spogliò se stesso" come traduce la CEI l' "ekenosen" greco di Fil 2,5, si adegui meglio al contesto dell'inno, che "effuse se stesso", come traduce di regola l'A.) che, ben intesa, dà consistenza sia alla sua vicenda umana sia al suo amore divino; la relazione con la missione, che può fungere da criterio guida per tematiche quali l'estensione della scienza umana di Gesù e, ovviamente, la soteriologia. Certamente non mancano nel libro spunti e sviluppi su tutti questi aspetti; tuttavia, una esplicitazione più sistematica renderebbe più completa, a nostro parere, la comprensione della proposta dell'A.

Per concludere, non si può che essere grati all'A. per aver pubblicato un lavoro serio, ricco e profondo, di grande utilità per gli studenti e in grado di stimolare anche la riflessione degli studiosi sulle tematiche più essenziali della riflessione cristologica.

A. DUCAY

P. COSTA, «*Scoppiò un grande tumulto*» (*At 19,23-40*). *Efeso, la 'Via' e gli argentieri: studio esegetico e storico-giuridico*, Giappichelli, Torino 2021, pp. 563

IL volume di Paolo Costa è la rielaborazione della dissertazione di dottorato difesa presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma il 15 gennaio 2021. L'autore offre un'erudita analisi dell'episodio della sommossa degli orefici di Efeso contro Paolo (*At 19,23-40*), focalizzando le coordinate storico-contestuali del racconto con tutte le sue problematiche e fornendo una ricca e approfondita analisi letteraria e teologica, unitamente alla valutazione "giuridica" del caso efesino. Si tratta di un lavoro esemplare per le sue caratteristiche interdisciplinari: la ricerca storico-esegetica applicata con i diversi metodi alla pagina lucana (preferenza dell'approccio sincronico) è ulteriormente approfondita dall'analisi del contesto storico-giuridico e delle sue prospettive per la conoscenza del diritto antico (cfr. pp. 9-10). Nella Presentazione, curata dal prof. Valerio Marotta, si sottolinea come il percorso seguito da Costa sia connotato da una pluralità di conoscenze e arricchito da una sapiente applicazione dei metodi storico-esegetici. Le fonti bibliche rappresentate dal racconto lucano interpellano anche la storia del diritto e permettono di cogliere alcuni importanti aspetti che contribuiscono alla conoscenza del sistema giuridico e alla sua applicazione nel I sec. a. C. relativamente alla provincia proconsolare dell'Asia. Annota a proposito Marotta: «Questa monografia si sofferma su tanti altri aspetti e dettagli che attengono, in primo luogo allo studio del diritto criminale romano: la sedizio e il fascio di illeciti presi in considerazione dalla *lex Iulia de vi* (pp. 357 ss.; 376 ss.). È destinata, infine, a far discutere più di altre la congettura, secondo la quale, prima della diffusione in Asia degli Irenarchi nei primi anni del

Il secolo d.C. e della contestuale definizione delle loro competenze, le funzioni di indagine e di rimessione degli imputati al titolare del potere cognizionale (ossia al proconsole) spettassero ancora ai supremi magistrati cittadini e, dunque, nel caso di Efeso anche al *γραμματεὺς* (pp. 379 ss.)» (p. XVIII).

Nell'Introduzione (pp. 1-16) l'autore segnala i punti cruciali della pericope lucana e indica le posizioni emergenti dalla ricerca su At 19. Su questa base Costa propone di «affrontare l'analisi del testo percorrendo – pur non secondo un ordine prefissato – le diverse tappe del metodo storico-critico (la *critica textus*, la critica della tradizione e quella della redazione), senza tralasciare gli apporti provenienti dall'approccio sincronico al *textus prout iacet*, al fine di disporre di una lettura il più possibile ravvicinata (*close reading*) della pericope, così da cercare di comprendere le ragioni del suo inserimento a questo punto dell'opera lucana e il suo significato nella presentazione delle vicende riguardanti Paolo e la comunità cristiana delle origini» (pp. 7-8). Contestualmente all'analisi esegetica, l'autore propone di rileggere la pagina di At 19 nella prospettiva della “storia del diritto”, ricavando gli elementi basilari della terminologia giuridica, le coordinate del contesto amministrativo, giudiziario e sociale della provincia di Asia e segnatamente della sua capitale, Efeso. Si tratta di un approccio metodologico già sperimentato nella sua efficacia da altri studiosi del diritto antico (cfr. T. Mommsen, M. Ravizza, V. Marotta, B. Santalucia A. M. Mandas, F. Contestabile, L. Peppe, L. Garofalo), ma anche nell'ambito dell'analisi di Atti (cfr. L. Panier, M. E. Duffy, W. J. C. Weren). Lo stesso Costa ha avuto modo di approfondire questo metodo in una precedente monografia (cfr. P. Costa, *Paolo a Tessalonica. At 17,1-10a: esegesi, storia, diritto*, Cittadella, Assisi 2018). Tale procedimento, sollecitato dal recupero di una visione unitaria della conoscenza delle fonti antiche (in questo caso delle fonti bibliche e giuridiche), testimonia la fecondità dell'approccio interdisciplinare al libro neotestamentario e al suo contributo per la conoscenza dell'ambiente sociale e giuridico-amministrativo del tempo (cfr. R. Orestano, *Introduzione allo studio storico del diritto romano*, Torino 1961).

Il volume si compone di sei capitoli, che formano un percorso tendenzialmente unitario. Così scrive l'autore: «La scelta di proporre una lettura “unitaria” motiva anche il percorso dei capitoli in cui si articola la ricerca, che non presentano una separazione tra l'analisi letteraria e quella storica, e storico-giuridica in ispecie, ma che vedono i fili delle frequenti digressioni – finalizzate a ricostruire e precisare il contesto – dipanarsi dal testo lucano e poi ritornarvi nel tentativo di meglio illuminarlo» (p. 13).

Il Capitolo I: Inquadramento storico preliminare del contesto efesino di At 19,23-40 (pp. 17-54) offre una panoramica storica della realtà urbana della capitale dell'Asia, il background sociale, economico e religioso con le sue caratteristiche. Si pone in evidenza il rapporto tra il potere di Roma e la presenza a Efeso dell'Ar-

temision e delle attività culturali ed economiche a esso correlate. Sono importanti le attestazioni derivanti dallo studio di alcune fonti epigrafiche (l'editto del proconsole Paullus Fabius Persicus del 44 d.C. e il decreto sulla fondazione di Caius Vibius Salutaris del 104 d.C.).

Il Capitolo II: Presentazione generale di At 19,23-40 (pp. 55-104) analizza la pericope lucana, inquadrandola nel contesto prossimo di At 19 e più ingenerale nell'architettura narrativa e teologica del libro. L'autore sottolinea il motivo lessicale del «tumulto» (τάραχος: che funge da titolo dell'episodio) e l'importanza della designazione del movimento proto-cristiano come "Via" (At 19,23: ὁδός). Il Capitolo III: Demetrio e gli argentieri fra religione, economia e diritto (pp. 105-174) approfondisce l'unità di At 19,24-26 riguardante la figura e il discorso di Demetrio. Costa analizza il testo sul piano letterario e narrativo, alla luce delle fonti documentarie, giuridiche e letterarie. Inoltre verifica le circostanze sociologiche, economiche e giuridiche dell'attività delle associazioni di argentieri e artigiani a Efeso. Questa analisi a più livelli consente di comprendere meglio la situazione sociale del tempo, le relazioni all'interno del gruppo degli argentieri e degli artigiani della città e le dinamiche sottostanti la presa di posizione contro la predicazione dell'Apostolo. Risulta interessante l'analisi retorica del discorso dell'argentiere per comprendere lo sviluppo della pericope.

Il Capitolo IV: Dinamiche del tumulto (pp. 175-258) approfondisce la parte centrale del racconto lucano (vv. 28-34). Il discorso di Demetrio provoca un grande disordine nella città. Si evidenziano diverse questioni letterarie che vengono approfondite nell'analisi esegetica: la funzione delle acclamazioni in onore di Artemide, la narrazione del tumulto che coinvolge la città di Efeso, la presentazione di Gaio e di Aristarco, l'intervento degli asiarchi, il loro ruolo dal punto di vista sia storico e intradiegetico e il tentativo di far parlare Alessandro (vv. 33-34).

Ne Capitolo V: Il γραμματεὺς ed Efeso tra diritto e retorica (pp. 259-334) l'attenzione si concentra sui vv. 35-40 il cui contesto implica l'approfondimento del ruolo del «cancelliere» (γραμματεὺς), i riferimenti al rispetto del procedimento giuridico delle azioni che la folla svolge nel racconto (assembramento del teatro). Partendo dal racconto lucano, Costa studia la configurazione storico-giuridica del ruolo e delle competenze del magistrato cittadino (profilo giuridico). Inoltre si approfondisce sul piano retorico, il discorso del γραμματεὺς e si evidenziano le tecniche di persuasione adottate al fine di sedare un tumulto pericoloso per i rapporti con Roma (il rischio di incorrere nell'accusa di seditio). Il discorso del cancelliere efesino è ricco di indicazioni per comprendere il contesto della città e le caratteristiche della sua amministrazione civile e religiosa (assemblea cittadina, tempio, custode [νεωκόρος], ecc.).

Il Capitolo VI: L'ombra di Roma: prospettive storico-giuridiche sull'intervento del γραμματεὺς (pp. 335-398) completa i dati emersi dall'analisi esegetica

della pagina lucana, offrendo un erudito panorama giuridico del contesto in cui si svolge la scena. A tal fine, il nostro autore inquadra il racconto di At 19 all'interno della «disciplina» che regolava l'attività delle associazioni professionali e reprimeva le turbative dell'ordine pubblico correlate a tale attività. Alla parte propriamente biblica si aggiunge una preziosa riflessione sulle fonti del diritto, sulla dottrina della *lex Iulia de collegiis*, sull'esercizio delle autorità centrali, provinciali e cittadine circa la repressione dei tumulti causati dai collegia e sulle norme che punivano crimina quali la *vis* e la *maiestas*. Da buon conoscitore della storia del diritto, il nostro autore avanza alcune ipotesi a proposito del ruolo del *γραμματεὺς* nell'iniziativa del procedimento penale. Il capitolo mostra la fecondità dell'indagine interdisciplinare che coinvolge l'esegesi biblica delle fonti lucane con la ricerca storica delle fonti e delle procedure giuridiche antiche.

Nelle Conclusioni (pp. 399-404) si ribadisce la ricchezza della tessitura metodologica che ha caratterizzato lo studio di At 19,23-40 e l'apertura prospettica della ricerca biblica e giuridica. Annota Costa: «L'itinerario percorso fa appalesare la fecondità euristica dell'accostamento interdisciplinare a una fonte particolare come At 19,23-40, che restituisce non solo apprezzabili elementi teologici e letterari, ma anche copiosi dati documentari significativi per la ricostruzione del contesto storico, e in ispecie storico-giuridico, della città di Efeso a metà del I sec. d.C. Tale fonte permette di disporre di materiale per un più preciso inserimento della missione paolina nella provincia d'Asia, ma anche per l'approfondimento dei rapporti tra amministrazioni cittadine e dominio romano nell'alto-impero» (p. 404).

Il volume è corredato da utili indici (sigle; fonti; autori moderni: pp. 405-480) e da un'ampia e ricca bibliografia finale (pp. 481-563).

L'opera proposta da P. Costa conferma la validità scientifica e insieme la produttività della sua ricerca. Tra i tanti meriti di questo lavoro dottorale segnaliamo soprattutto la capacità di offrire un indirizzo metodologico interdisciplinare che permette il dialogo fecondo tra l'indagine esegetico-teologica dei testi biblici e l'approfondimento storico delle fonti del diritto.

G. DE VIRGILIO

J. GRAAFLAND, *Ethics and Economics: An Introduction to Free Markets, Equality and Happiness*, Routledge, London 2021, pp. 252

JOHAN Graafland (1960) has been a full professor of economics, business and ethics at Tilburg University, the Netherlands, since 2000 and is a fellow of the Tilburg Sustainability Center. In his recent book sets out to address the different

ethical theories for judging our decisions in the free market, with the aim of offering a balance between an individualistic and a communitarian position. The text begins by recalling that moral values tell us how our life should be and these values can be intrinsic (things valued for their own sake) or extrinsic (things we value because they are instruments to achieve other things). When we are guided by moral values, for example: “we must respect others”, we need norms for that value to have a real impact on our life: “I must allow others to get off the train before I get on”. Moral norms can also be social (etiquette) or legal. The text is structured in twelve chapters and four parts, along which he reflects on our conception of moral values and moral, social and legal norms to act ethically in society.

The first part is made up of four chapters. The first chapter deals with utilitarianism and the second offers a critical view of this ethical theory. In the third chapter, it describes the institutions of the free market and the theories that support its importance with different perspectives: the neoliberal school that defends the power of the individual in the free market, the neoclassical school that affirms the perfection of the market and finally the theory of the welfare state taught by the neo-Keynesian school. The fourth chapter looks at the relationship between welfare and the free market. This is a well-exposed theoretical basis where it does not seem necessary to delve into the content.

The second part deals with free markets, rights and inequality. The fifth chapter describes the ethics of rights and obligations by comparing utilitarianism with other deontological theories, especially those of Immanuel Kant, John Locke and Robert Nozick. For Graafland, deontology contrasts with utilitarianism in that an action can only be performed if it meets the moral standard: we must tell the truth, regardless of whether the consequences are good or bad for us. Graafland notes that one of the problems with utilitarianism is that it does not consider the past (and thus ignores much of the reality it purports to judge). For example, in order to know whether we can use medical knowledge arising from experiments carried out by the Nazis in concentration camps, we must judge that this knowledge is the result of the murder of innocent people and cannot be used simply for its usefulness. «Although this knowledge has been acquired at the expense of the lives of prisoners, consequentialism accepts the use of it because these prisoners are already dead. Now only the future counts» (p. 66).

Graafland notes that some authors reject these theories because they claim that people have the right to choose what they think is best (junk food or smoking), even if they are wrong. However, some of these choice scenarios that lead people to make decisions may be valuable in the case of an overly complex scenario where a lot of knowledge is needed to make an appropriate decision.

The sixth chapter dealing with the ethics of justice reminds us that Western society tends to protect more the rights of the individual than the welfare of society in general. It begins by analyzing Rawls' theory of justice which calls for a return to an original position where the conditions of society will not be so favorable that no one cares about collaboration and will not be so harsh that collaboration is not possible. At the same time no one should know whether he will be rich or poor and no one will be able to know his role in the new society that will be created after the social contract. Graafland observes that what is interesting is that Rawls' theory goes through the tests of universality and reversibility proposed by Kant.

He will then study the theory of merit which tells us with great conviction that whoever learns the rules of the game in society and puts his maximum effort to comply with them, will go as far as his talent allows him to go. Moreover, this reminds us that destiny is not written and that it is in our hands to change it, thus facilitating personal action. «Meritocracy distributes benefits according to moral desert. This principle states that each person should obtain that which she or he deserves. Central to the meritocratic ethics is the idea that economic goods are vested in individual people on the basis of talent, effort and achievement and not based on factors beyond their control» (p. 103).

The seventh chapter will deal with inequality. Graafland analyzes the problem of inequality, stating that Stiglitz's studies have catapulted scientific interest in the way inequality affects social development. In Graafland's opinion, inequality has not been a constant growth, but rather a cyclical one, and in fact we are currently at a point of increasing inequality, when on the contrary, after the sixties inequality did not increase but decreased.

The third part is made up of three chapters. Chapter eight will deal with virtue and care ethics. Graafland explains that the previous parts were intended to tell us what to do, whereas now the question will be what kind of person should I be? Our author adequately defines virtues, as a tendency (the honest neither seeks nor desires to steal), as second nature (they are acquired by habit and remain in character), have great moral value (they constitute a code of conduct) and depend on the intention of the agent (they are not evaluated on the result or only on the external action). Finally, it is a stable disposition (so that if someone ever gets angry, that does not make him an angry person).

He also presents the more modern virtue ethics theories. He begins with McIntyre who distinguishes between practices and institutions, for both to reach their perfection virtues are necessary, nor are institutions sufficient for virtue, nor is the action of an isolated person who does not change the institutions no matter how perfect he may be. The virtue of the lawyer is not to be an expert lawyer but

to lead his clients to the best possible life, because he defends them as human beings and not as sources of income.

He studies the ethics of care that takes into account that most of the social relationships are not chosen by us, besides almost all of them are between unequal as for example between parents and children or between employees and employers. Finally, it notes that many relationships are intimate and not impersonal. The problem with this ethical system is that it generates great injustices:

«The ethics of care is therefore sometimes criticized for possible degeneration into unjust favoritism that conflicts with the demands of justice. For example, whereas in Asian countries appointing family members in important business positions because of close family relations is acceptable, these practices are generally rejected in Western countries because it conflicts with fair opportunities» (p. 147).

Chapter 9 will deal with Adam Smith's ethical theory, which in Graafland's opinion is an update of Aristotle's ethical theory but more attentive to modern economic dynamics. The author recognizes that there are four possibilities for understanding economic dynamics: that of *doux-commerce* where work orients the human being towards virtue; the theory of self-destruction where the economic system oppresses and destroys man; the theory of immobile feudalism where the market fails to actually liberate civil society from the abuses of the military and the rulers; and finally the theory of necessary feudalism where only when good laws and good customs are applied can a proper economic system be born.

In the tenth chapter, Graafland observes that society built around market advertising tends to behave according to one idea: you are what you have. This mindset makes it very difficult for citizens not to become judges of others, so that everyone acts and judges that the best is what is offered in the commercial dynamics we have created. Our author will now begin to go through the different virtues to remind us for example of the importance of temperance and the harmful effect of advertising on society that fixates on lifestyles beyond its reach, that ends up falling into obesity, etc. «So competition can lead to meritocracy that induces industriousness» (p. 175).

Competition among people seems to be a natural feeling of self-perfection that leads us to consider our own merit and thus to work to achieve a higher social status. When merit is not taken into account, then the incentive to work harder is lost. The most common merits are economic: those who work are recognized for their work by being paid more. In other systems, merits are not economic recognition, but rather recognition of status, of being appreciated, of honors or titles.

The fourth and last part has two chapters, one in which he proposes an ethical model between individualism and communitarianism and the other which allows us to judge the morality of the free market.

The eleventh chapter will relate the liberal theory (more individualistic) and the communitarian theories (which emphasize the importance of society) to understand them as two philosophical theories at the basis of our way of thinking. I find interesting the description he gives of the liberal theories based on human rationality and the possibility of choice:

«The chief characteristic of a civil market economy based on calculated personal interest is therefore that of reciprocity and mutual respect. One can even argue that a civil market economy is better characterized by enlightened cooperation than by competition. There is no call for devotion to the community as a whole or self-sacrifice. In a market economy, one helps the other by helping oneself. People do not have to act out of benevolence in order to be good citizens. It is enlightened self-interest, not communitarian solidarity, which produces the best of all possible worlds» (p. 203).

He also states that there are other options: «Communitarian philosophers like Michael Sandel, Charles Taylor and Alasdair MacIntyre (1985) stress the social nature of the human being. This line of thought goes back to Aristotle, Hegel and Hume. Communitarianism is a post-modern philosophical position in the sense that it stresses an organic view of community in ethics and political philosophy» (p. 203).

It is understandable that he has a resistance to accept communitarian theories, especially if they have as their starting point Hume's ideas, where there is no real freedom to choose our ends, but these are determined by our belonging to a specific community. It would be almost a moral determinism dictated by one's own origin, family, religion, etc.

The last chapter, on the morality of the free market, offers a quick presentation of the background perspectives: the search for market efficiency by the power of the free market (neoliberal school), the perfection of the market order (neoclassical school) and of the welfare state (Keynes school), Graafland clearly concludes: «the free market system will only lead to human flourishing if key actors in the economy are virtuous (e.g. can be trusted and have a long-term orientation)» (p. 212).

In sum, Graafland's text has the virtue of distinguishing ethical dilemmas from the economic dilemmas of the free market system. Furthermore, he exposes the difficulty that citizens currently have in making a rational judgment about these dilemmas, indicating perfect competition, external effects and human rationality as a source of understanding. His treatise has an adequate understanding of Aristotle's philosophical position and is a good basis for those who wish to deepen their understanding of the integral development of the person.

TERTULLIEN, *De l'âme*, Introduzione, testo latino, apparati e note a cura di J. LEAL, Traduzione a cura di P. Mattei, (Sources chrétiennes 601), Cerf, Paris 2019, pp. 484.

IN questo volume della prestigiosa collana francese, troviamo un'eccellente traduzione, illuminata da opportune note, insieme a una preziosa introduzione a un tema complesso, già esplorato dagli antichi pensatori greci e romani, a cui Tertulliano aggiunge le proprie riflessioni basate sul suo sforzo di spiegare il contenuto della fede cristiana nel contesto delle eresie. Come sottolinea Jerónimo Leal nell'Introduzione – nelle cui pagine si apprezza l'uso di una pregevole bibliografia specializzata – il trattato tertulliano manifesta l'eredità della rivelazione giudaico-cristiana sull'anima, nonché la conoscenza delle prospettive raggiunte dalla filosofia, dalla psicologia – intesa in senso etimologico – e dalla medicina del tempo. In effetti, la menzione di queste discipline dà già un'idea dei vari aspetti coinvolti nell'esposizione della materia.

Prima di tutto, va notato che il *De anima*, che consiste in un unico libro, è stato conservato in un solo manoscritto contenuto nel codice Agobardinus del IX secolo, il più antico manoscritto che abbiamo delle opere di Tertulliano. *L'editio princeps*, fatta da Martin Mesnart (Parigi, 1545), ricevette la numerazione di 58 capitoli nell'edizione del 1583. Più tardi, nel XX secolo J. H. Waszink pubblicò l'edizione critica nel *Corpus Christianorum* (CCSL 2, 1954), un'edizione definita insuperabile, a meno che la fortuna non porti alla scoperta di un nuovo manoscritto. Tuttavia, alla luce di quanto è stato apportato agli studi su Tertulliano nei sei decenni trascorsi dal prezioso lavoro del latinista olandese, i tempi sembravano maturi per una nuova revisione del testo, che tentasse di semplificare l'apparato critico di Waszink, in gran parte negativo, a favore della chiarezza e della brevità, e per offrire una nuova traduzione francese.

Quanto alla presente edizione, l'Introduzione al volume (pp. 9-110) si compone di cinque parti: I. Origine e data di composizione; II. Analisi dell'opera; III. Fonti e riferimenti; IV. Posterità del testo; V. Trasmissione del testo. Di queste sezioni ci sembra particolarmente interessante esaminare la struttura e le fonti di un'opera che, scritta probabilmente tra il 210 e il 213, presumibilmente era una continuazione della polemica contro Ermogene, filosofo della seconda metà del II secolo che difendeva l'origine dell'anima nella materia. Di fatto, in queste pagine, il Cartaginese argomenta contro i tre grandi errori sull'anima: la sua condizione materiale, la sua preesistenza e la sua trasmigrazione, che, secondo lui, sono commessi dagli eretici, cioè da coloro che fanno un uso scorretto della filosofia. A questo proposito, gli studiosi ritengono che l'Apologista abbia scritto un *De censu animae*, oggi perduto, per confutare gli argomenti di Ermogene. Invece nel

De anima, avrebbe cercato di stabilire i principi fondamentali su questa da una prospettiva cristiana, rifiutando così le teorie opposte al contenuto della Scrittura e della regola fidei.

In relazione alla *dispositio* della materia, Festugière aveva a suo tempo individuato quattro grandi parti tematiche nel trattato di Tertulliano (RSPT 33, 1949, pp. 129-141): 1. Natura dell'anima (capp. 4-22); 2. Origine, tempo e modalità dell'incarnazione dell'anima (23-36); 3. Destino dell'anima incarnata (37-53); 4. Escatologia (54-58). Da canto suo, Leal, basandosi sulla prospettiva dell'escatologia tertulliana, ritiene che l'ultima sezione indicata da Festugière, troppo breve rispetto alle altre e soprattutto poco illustrativa a causa della sua concisione, rifletta meglio il pensiero di Tertulliano se accostata a una sezione più ampia, in cui elabora il tema del peccato e della morte (capp. 39-53), proposta che risulta convincente perché è presentata da una visione globale del pensiero del Cartaginese, tenendo conto di quanto scrisse nel *De Resurrectione*. Così, la struttura potrebbe essere semplificata in due grandi sezioni: una "sistematica" (capp. 1-22), descrittiva delle caratteristiche e delle peculiarità dell'anima: la sua corporeità, secondo i filosofi, platonici e stoici, e i cristiani; organi e funzioni dell'anima, parti, sensi e l'intelligenza, etc., concludendo la prima parte con un capitolo di grande spessore: la definizione dell'anima attraverso l'enumerazione delle sue caratteristiche (cap. 22).

Nella seconda sezione, l'Apologista offre una visione "diacronica" (capp. 23-58), in cui confronta i diversi punti di vista di filosofi e di studiosi della medicina sull'origine e lo sviluppo dell'anima: *anamnèsis*, embrione e anima, simultaneità di anima e corpo; origine del sesso dell'anima, sviluppo dell'embrione e dell'anima fino alla nascita, pubertà; per poi passare alle questioni antropologiche ed escatologiche: il peccato e la morte (capp. 39-58), in cui si inserisce la discussione sul battesimo dei bambini e sul peccato originale. La riflessione sulla morte è introdotta da un lungo *excursus* sul sonno (capp. 43-49), immagine della morte, e sui sogni e i loro creatori – Dio, il diavolo o l'uomo – e i tipi di sogni, ad esempio quelli profetici – dove si intravede l'impostazione di un Tertulliano ormai montanista. Negli ultimi capitoli, la riflessione si sposta sulla morte e sulla ricompensa o punizione.

Dalla diversità di aspetti presentati in quest'opera, merita particolare attenzione la definizione dell'anima fornita da Tertulliano: *definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, uarie procedentem, liberam arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationabilem, dominatricem, diuinatricem, ex una redundantem* (cap. 22,2). In breve, un'eccellente sintesi di quanto detto nei capitoli precedenti. Naturalmente, non è nostro compito glossare queste righe maestose, che sono chiarite opportunamente nelle note alla traduzione, oltre a rimandare ai commenti specialistici. Ci concentreremo invece sulle differenze che Tertulliano rileva nelle caratteristiche dell'anima indicate da Platone (cap. 24,1) – esposte in un quadro

comparativo nell'Introduzione (p. 27) – dove le discrepanze sostanziali sono due: per il filosofo l'anima è innata e incorporea.

Certo, non è difficile comprendere la difesa dell'Apologista sottolineando che questa è creata mettendo così in risalto che non è eterna. In merito alla corporeità dell'anima (capp. 5-9), non va dimenticato che nel pensiero del Cartaginese, a questo punto in continuità con la filosofia stoica, corporeità è sinonimo di sostanzialità, non di materialità, poiché tutto ciò che esiste, in quanto partecipa all'essere, è una sostanza, un corpo. Questo approccio facilita quindi la concessione della sussistenza alle realtà non fenomeniche e la concezione che l'essere non si trova semplicemente nelle apparenze. D'altra parte, parlare della corporeità dell'anima serve all'Autore del trattato a sostenere, in una prospettiva escatologica, che l'anima può sperimentare le sofferenze delle punizioni una volta separata dal corpo per la morte, cosa che sarebbe impossibile se non fosse corporea (capp. 7 e 58).

Molti altri temi importanti possono essere individuati nel trattato, ma ci limitiamo a evidenziare il traducianesimo di Tertulliano, per il quale sarà criticato da autori di poco successivi. Come è ben indicato nell'Introduzione, non sembra essere questo l'aspetto chiave dell'antropologia tertulliana, quanto piuttosto – e qui si scopre un importante contributo del Cartaginese – un modo di rapportare il peccato originale all'anima e non solo al corpo (p. 58). Così, sostiene che nel seme che dà origine a ogni nuovo essere umano grazie all'intervento dei genitori, corpo e anima sono contenuti in unità, ognuno con le loro caratteristiche, formando sempre un'unità. Parte della motivazione di questo argomento è, da un lato, il superamento del dualismo gnostico e, dall'altro, il rifiuto della preesistenza delle anime del platonismo.

Per quanto riguarda le fonti, Tertulliano, come abbiamo già indicato, poiché intende presentare il punto di vista cristiano, si basa principalmente sulle Sacre Scritture. Naturalmente, si poggia anche su scrittori ecclesiastici: Giustino, Tacito, Atenagora e, soprattutto, Ireneo. In relazione alle fonti non cristiane, le pagine del trattato mostrano il ricorso a una quarantina di filosofi, con una maggiore simpatia per gli stoici, in contrasto con il rifiuto di alcune tesi fondamentali di Platone, soprattutto la reminiscenza e la preesistenza. È evidente la sua familiarità con l'approccio del *De anima* aristotelico, conosciuto probabilmente attraverso citazioni di altri scritti. Allo stesso modo, un riflesso eloquente dell'atteggiamento intellettualmente inquieto di Tertulliano è il suo ricorso alle informazioni che la medicina e le scienze naturali possono fornire sull'anima: la sua origine e il suo rapporto con i nuclei cruciali della vita fisica (cervello, cuore, fegato...). Illustrative a questo proposito sono le pagine dell'Introduzione (pp. 76-83), che contengono un riassunto dei trattati di medicina esistenti nell'antichità e che il Cartaginese doveva conoscere probabilmente attraverso degli scritti dossografici. La sua fonte principale è il medico Sorano di Efeso, che praticò la medicina durante i regni di

Traiano e Adriano e sviluppò tecniche speciali per il trattamento delle malattie delle donne e dei bambini, eccellendo nella chirurgia.

Infine, notiamo che nella sezione sulla posterità del testo si ritiene che il *De anima* abbia avuto un'influenza limitata, poiché non è sistematico e le eresie che combatte sono presto cadute. Negli autori latini immediatamente successivi a Tertulliano sono quasi nulli i riferimenti, soltanto presenti in Girolamo e Fulgenzio di Ruspe, che si interessano più alla sua lingua che alla sua dottrina. Certamente, l'edizione di Waszink cita gli autori e le opere che criticano la dottrina della corporeità dell'anima nel V secolo: Agostino e Fulgenzio di Ruspe. Leal, da parte sua, amplia la lista di Waszink aggiungendo Rufino, Arnobio il Giovane e Isidoro di Siviglia. Ci sembra si potrebbe includere Fausto di Riez, che nel V secolo, nella sua Epistola III, senza citare direttamente Tertulliano, si basa sugli stessi principi dell'Apologista per difendere la corporeità dell'anima.

Come ultima osservazione, va notato che la traduzione francese riflette in modo ottimo il linguaggio vigoroso del Cartaginese, che spesso si esprime con difficili sillogismi. A questo proposito, le note che accompagnano il testo sono particolarmente importanti per capire l'origine di una frase, di una parola o per percepire sfumature specifiche come l'ironia. Altrettanto utili sono gli indici biblici (pp. 465-470) e gli indici dei nomi di persone e scuole di pensiero (pp. 471-479), nonché la bibliografia specializzata (pp. 113-131).

Non resta che congratularsi con i due eminenti studiosi – sia per la traduzione che per l'edizione del testo, l'introduzione e le note – che hanno dato maggiore luce e risalto a questo gioiello del pensiero patristico, campione dello stato della riflessione cristiana in ambito latino all'inizio del III secolo.

S. MAS

M.H. LEWIS, *Viktor Frankl and the Book of Job: A Search for Meaning, Wipf and Stock*, Eugene (OR) 2019, pp. 150.

IL volume di Marshall Lewis sviluppa un inedito discorso ermeneutico incentrato sull'approccio esistenziale, proposto dallo psichiatra e filosofo viennese Viktor Emil Frankl, dinanzi alla sofferenza inevitabile. L'originalità del testo è data dall'inusuale analisi, prolissa ed avvolgente, del Libro di Giobbe, interpretato a partire dai molteplici riferimenti comparativi al vocabolario logoterapeutico. Nel suo primo libro, Marshall H. Lewis, direttore clinico presso il Southwest Guidance Center (Liberal, Kansas) e dottore di ricerca in studi giudaico-cristiano, si propone di guidare il lettore, attraverso un percorso personale, esistenziale e storico,

verso la comprensione del problema della sofferenza ingiustificabile. Durante la stesura del suo studio, Lewis riporta principalmente le osservazioni di tre studiosi biblici contemporanei: Carol A. Newsom, Jeffrey Boss e Dermot Cox. Nella loro prospettiva, la situazione in cui si trova Giobbe riguarda una condizione esistenziale e la difficoltà che egli deve affrontare è il problema universale dell'uomo che grida la necessità di una risposta al senso della vita. Le domande psicologiche che si sollevano a partire dalle implicazioni teologiche e filosofiche proposte in questa sezione del Libro Sacro, sono affrontate nel testo di Marshall seguendo una suddivisione in sette capitoli.

Nel primo capitolo (*The Terrible Paradox of Suffering*, pp. 7-27) Marshall espone il problema centrale che emerge nel libro di Giobbe: la pietà disinteressata. Citando John H. Eaton, Marshall conclude che un uomo pio, che ha sempre vissuto placidamente la propria vita, non potrà mai sapere se la sua fede in Dio sia disinteressata: solo quando la sfortuna irrompe nella sua vita potrà conoscere le basi della sua relazione con Dio. Questo è il terribile paradosso della sofferenza: «nessun uomo giusto può misurare il suo amore con Dio senza che non subisca un destino che si addica ai malvagi» (p. 10).

Dopo aver delineato, nel secondo capitolo (*Viktor Frankl's Logotherapy*, pp. 28-44), i principi fondamentali della logoterapia, nel terzo capitolo (pp. 45-62), significativamente intitolato *Logotherapy and Hermeneutics*, Marshall riprende le osservazioni di Klemm per rivendicare una tripartizione dell'ermeneutica in pre-moderna, moderna e post-moderna. Il pensiero postmoderno afferma l'impossibilità di obiettività e cerca la comprensione attraverso il dialogo tra il testo e il lettore, il quale ha una determinata posizione nel tempo e nello spazio. La specificità spazio-temporale e l'incapacità di una completa comprensione di un significato ultimo, sono i punti d'intersezione con la logoterapia, la quale rivendica un senso che deve essere trovato nella singolarità di ciascuna situazione vissuta. Alla luce di questa prospettiva, ed entrando nel merito della filosofia di Heidegger, di Husserl e di Gadamer, Marshall identifica la logoterapia come appartenente all'ambito dell'ermeneutica post-moderna. La domanda logoterapeutica «qual è il significato di questa scelta in questo momento?» viene allora tradotta dalla logoterapia ermeneutica nei seguenti termini: «Qual è il significato di questo testo a questo lettore in questo momento?» (p. 45). In quest'ottica, l'analisi di Marshall sul libro di Giobbe non è che l'applicazione di una logoterapia ermeneutica.

I seguenti tre capitoli (*Job and Frankl's Existential Vacuum*, pp. 63-88; *Job and Frankl's Will to Meaning*, pp. 89-109; *Job and Frankl's Transcendence*, pp. 110-125) suddividono il Testo di Giobbe in tre "temi" o "movimenti" principali che verranno riassunti complessivamente nel settimo ed ultimo capitolo intitolato *The Eyes of a Child* (pp. 126-130). Nel primo movimento (Gb 1-27) è preponderante il tema del vuoto esistenziale e della scoperta del significato; nel secondo tema (Gb 28-37)

Marshall fa enfasi sulla volontà di significato; il terzo movimento (Gb 38-41), infine, riguarda il discorso su Dio e il tema della trascendenza.

Nelle prime pagine del Libro di Giobbe, il protagonista della storia appare come un uomo ricco di beni ed affetti, capace dunque di colmare la vita di significati di creazione e di esperienza. Nonostante la dura prova, mandata dal diavolo e permessa da Dio, Giobbe non abbandona la sua integrità. Significativo è il passaggio 2,9 nel quale la moglie di Giobbe si rivolge al marito: «Rimani ancora saldo alla tua integrità? Maledici Dio e muori». Le osservazioni di Newsom esposte da Marshall mettono in risalto il nichilismo incarnato dal personaggio femminile e reso evidente dalla parola «muori» (p. 68). Nella filosofia frankliana il nichilismo contemporaneo si manifesta nelle forme di riduzionismo dell'essere umano (biologismo, psicologismo, sociologismo) rendendolo automa. Come sottolinea Marshall, da un punto di vista logoterapeutico, Giobbe non abbandona la sua integrità, non risponde come un automa bensì come essere umano, e non soccombe al nichilismo perché, sebbene gli siano stati rimossi i significati di creazione e di esperienza, gli restano da realizzare quelli di atteggiamento. Eppure egli continua a soffrire e perciò sperimenta un abissale vuoto esistenziale (p. 69): seguendo le riflessioni di Marshall, Giobbe è in cerca di un significato rispetto al quale non è possibile una totale conoscenza e questo rende il vuoto esistenziale inevitabile. L'osservazione è in sintonia con le parole di Frankl (1972) secondo il quale l'uomo è incapace di capire il significato ultimo dell'umana sofferenza. Un ulteriore aspetto che merita di essere citato in questo primo movimento analizzato da Marshall, riguarda l'incontro di Giobbe con i suoi amici che vengono a trovarlo nel momento di malattia (Gb 2,11). Rifiutando il significato che i suoi amici tentano di dare alla sua sofferenza, Giobbe diventa esempio di uno dei pilastri fondamentali della logoterapia: il significato non può essere dato, né costruito da nessuno, esso può solo essere trovato a partire da se stessi.

La dottrina cristiana, la quale conferisce pieno significato alla sofferenza, innalzandola ad esemplare collaborazione alla missione salvifica di Cristo, viene ignorata dallo studio di Marshall siccome l'Antico Testamento manca della completezza della Rivelazione redentrice, e in quanto la logoterapia frankliana non si cimenta in discorsi teologici a meno che non sia il paziente per primo a dimostrare un'apertura religiosa.

Il secondo movimento (o tema) potrebbe essere ribattezzato "il monologo di Giobbe": tutta l'attenzione si focalizza, in questa sezione, sulla conversazione attraverso il quale Giobbe s'interroga sulla saggezza, metafora di senso per eccellenza e di valore di atteggiamento. Marshall fa notare, attraverso le parole di Boss, un cambiamento nella domanda posta da Giobbe: dal chiedersi dove possa essere trovata la saggezza, egli conclude col domandarsi da dove essa provenga. Nella prima quaestio, la saggezza è vista come un soggetto passivo da scoprire; nella seconda quaestio invece, essa emerge attivamente. Boss afferma: «I versetti che seguono riguardano la saggezza vivente e attiva, che può essere soddisfatta solo dalla vita nella

sua pienezza, come concluderà in 28,28» (p. 94). La saggezza, presentata in questi termini, può essere realizzata attraverso le azioni di una persona senza doverla necessariamente comprendere noumenicamente. Dice bene Boss nel parlare di «saggezza vivente e attiva». Questa saggezza infatti altro non è che la saggezza che si legge nel Libro della Sapienza (6,12-16): «La sapienza è radiosa e indefettibile, facilmente è contemplata da chi l'ama e trovata da chiunque la ricerca. Previene, per farsi conoscere, quanti la desiderano». Essa è vivente perché la saggezza è il Dio vivente, il sommo significato. L'intento di Marshall è di spiegare come l'azione umana sia libera di accogliere il senso profondo della propria esistenza senza doverlo necessariamente comprendere. Ancora più interessante è la struttura monologica che assume questa sezione del libro. I temi della trascendenza e del pieno discorso di Dio che emergeranno nel terzo movimento sono preannunciati già nel secondo. Per Frankl, il monologo si presenta come un caso particolare di dialogo: esso rappresenta un caso-limite, un'eccezione, la cui realtà originaria rimane pur sempre il dia-logo e in cui il dialogante è sempre rivolto, seppure alle volte inconsciamente, verso Dio, quale essere radicalmente "altro" (Homo patiens. Soffrire con dignità, Queriniana, Brescia 1998, pp. 116, 121), il Tu per eccellenza al quale ogni dialogo è indirizzato. Da qui Frankl sviluppa il concetto di «religiosità inconscia» prendendo le distanze dalle interpretazioni freudiane e junghiane. In questo senso, la relazione io-Dio trova compimento per mezzo di una particolare forma di monologo: la preghiera. Ogni dia-logos può perciò essere tradotto letteralmente non soltanto come "attraverso" ("dià") il "discorso" ("logos") ma anche come "attraverso il senso". Frankl direbbe che il monologo di Giobbe altro non è che un discorrere inconsciamente con Dio, il «partner dei nostri più intimi soliloqui» (Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione, Morcelliana, Brescia 2014, p. 140).

Il terzo ed ultimo movimento è considerato da Marshall la sezione più breve. Esso riguarda il discorso su Dio e la risposta definitiva di Giobbe, il quale dimostra come la libertà di scelta possa innalzare un uomo oltre i condizionamenti fisici e ambientali. Giobbe scopre la realtà del significato ultimo riflesso nel discorso su Dio e riottiene la vita piena di tutti i valori categoriali. Tuttavia, come tiene a sottolineare Marshall, ora questi valori sono vissuti nella consapevolezza di quel significato ultimo e reale. Giobbe ha ora motivo di affermare, insieme alla logoterapia, che la vita non cessa mai di avere un significato.

In conclusione, il testo offre un'attenta analisi ermeneutica del libro di Giobbe usufruendo delle definizioni identitarie con la pratica logoterapeutica. Marshall riesce a fornire degli ottimi spunti di riflessione e lo fa attraverso un approccio innovativo, teso a designare una comunicazione interdisciplinare e coesa tra i limiti della psicologia, della filosofia e della teologia.

G. MELVILLE – J. I. SARANYANA CLOSA (a cura di), *Lutero 500 anni dopo. Una rilettura della Riforma Luterana nel suo contesto storico ed ecclesiale*. Raccolta di Studi in occasione del V centenario (1517-2017), Libreria Editrice Vaticana, Roma 2019, pp. 460.

A cinque secoli dal 1517, anno che segnò una data cruciale per la storia della Chiesa e del mondo, il volume *Lutero 500 anni dopo*, pubblicato dalla Libreria Editrice Vaticana, che raccoglie gli studi promossi in occasione del V centenario della Riforma (1517-2017) e che è stato curato da Gert Melville e Josep Ignasi Saranyana Closa, segna una tappa fondamentale nel processo di approfondimento e di comune revisione storica del contesto e dei fatti che hanno generato un vero e proprio cambiamento d'epoca. L'intenzione fondamentale di questi contributi è quella di ricomporre la compagine di situazioni storiche che hanno prodotto questa frattura nell'unità della Chiesa, dando un notevole rilievo alle circostanze e alle condizioni politiche dell'Impero nel XVI secolo e mettendo in luce la complessità del fenomeno detto "Riforma Luterana" nel suo contesto storico.

Nel saggio introduttivo di Josep Ignasi Saranyana Closa, *Verso Lutero. Il contesto teologico e ecclesiale* (pp. 1-14), Lutero viene inserito nel «più ampio movimento riformatore che già era iniziato nel mondo cattolico» (p. 1) e la teoria della giustificazione viene esposta partendo dal fatto che «attinge a fonti tardo medievali» (p. 2) e la vera "novità" non fu tanto quella sulla giustificazione, ma la sua «riflessione sul 'fatto della coscienza'» (p. 2). I 17 contributi a seguire possono essere suddivisi in tre grandi sezioni; la prima (pp. 15-146), in cui si sommano 7 contributi di carattere storico-teologico, concentra l'attenzione sul più ampio contesto di riforma che, in seno alla Chiesa, affonda le sue radici nei secoli precedenti; la seconda parte (pp. 147-238), composta di 4 contributi, offre una panoramica sul contesto più strettamente politico e sul ruolo dell'Impero e sulla sua politica ecclesiastica; la terza parte (pp. 239-390), che raccoglie 6 contributi, si concentra sul complesso fenomeno della "ricezione" della Riforma nel contesto delle grandi potenze europee: Spagna e Nuovo Mondo, Francia, Italia. Il tutto è stato coronato da una «tavola rotonda ecumenica» avente per tema: *Prospettive di incontro e di incrocio di due vie separate* (pp. 391-421).

Il contributo introduttivo sulla persona e la teologia di Martin Lutero di Dietrich Korsch, *Martin Luther. Mensch und Theologe* (pp. 15-30), si apre con domande sulla santità di Lutero e sul suo essere stato una figura epocale, per poi passare al suo rapporto con la Chiesa, con la fede e con la storia e sul suo apporto determinante per la formulazione dei concetti di "persona" e di "coscienza". La dissertazione sul significato di "Riforma cattolica" esposta in Alain Tallon, *Le concept de Réforme catholique*

(pp. 31-42) afferma che questo termine ha conosciuto evoluzioni importanti: catholic renewal, early modern Catholicism, la réforme du catholicisme, il paradigma tridentino... È una riforma che è ben anteriore a Lutero e al Concilio di Trento. Non si può definire il cattolicesimo moderno unicamente come reazione o opposizione ad altre correnti. Successivamente si possono applicare le categorie di confessionalizzazione e disciplinamento sociale. Ma Lutero non fu il solo riformatore del suo tempo: accanto a lui vengono segnalati vescovi come Cisneros, Sadoletto, Giberti, Bricconnet e Lefèvre d'Étampes e ordini religiosi già da tempo riformati che vengono messi in evidenza in Bernard Ardura, *Figures d'évêques réformateurs et réforme des ordres religieux* (pp. 43-68). L'influenza della Devotio moderna e della teologia di San Bernardo, trattate rispettivamente in Rob Faesen, *Tentamen vitae contemplativae in actione. The doctrine of the Devotio moderna* (pp. 69-90) e in Mirko Breitenstein, *The influence of Bernard of Clairvaux on the Subject of Conscience in Martin Luther* (pp. 91-114) mettono in evidenza il forte influsso che ebbe su Lutero la spiritualità tardo medievale e quanto fu determinante nella sua teologia il concetto della dignità della coscienza, mediatrice fra Legge e Grazia. Il contributo di Enrico dal Covolo, *Per una storia dell'Indulgenza* (pp. 115-124) delinea la complessa gestazione della teologia dell'indulgenza a partire dalle antiche prassi penitenziali, per giungere alla sua maturità, ma mette in evidenza anche gli abusi da cui questa prassi non fu esente. Questa prima sezione si conclude con il saggio di Johannes Grohe, *Il concetto di "Vorreformation" sulla scorta di Joseph Lortz e di Huber Jedin* (pp. 124-146): il concetto di "Riforma" proposto da Joseph Lortz secondo cui Lutero non era «contro la (vera) Chiesa, ma contro la deformazione di essa» (p. 133) è compreso tra quello più accesamente polemico proposto all'inizio del XX secolo e quello più maturo proposto da Hubert Jedin alla metà del XX secolo, sottolineando il valore della "pre-Riforma" del XV secolo.

La teologia e il pensiero di Lutero, ormai venuti alla luce, si svilupparono in un contesto sociale e politico segnato da complesse relazioni tra stati europei e Chiesa di Roma. In particolare vengono messi in evidenza quelle tra Francia e Santa Sede che culminarono nel Concordato di Bologna: il contributo di Jean-Louis Cazzaniga, *Les relations entre la France et la Sanit-Siège : le Concordat de Bologne de 1516* (pp. 147-158) si evidenzia come l'istituto giuridico del concordato fu necessario contro le derive conciliariste e fu teso a limitare le pretese gallicane che attingevano forza nel concetto di rapporto Stato-Chiesa contenuto nel testo della Prammatica Sanzione.

Nell'ambito della politica imperiale emergono tre saggi: il primo di Emanuel Tawil, *Les relations Eglise-Etat dans l'œuvre de Luther* (pp.159-190) che mette in luce le basi della dottrina luterana dei rapporti tra Chiesa e Stato sul fondamento della Sacra Scrittura (Lettera di San Paolo ai Romani), sull'assenza di distinzioni tra clero e laici e sulla «distinzione tra Regno di Dio e Regno del Mondo» (p. 160); il secondo saggio di Alexander Koller, *I grandi poteri dell'Impero e Lutero* (pp. 191-208) sulla politica ecclesiastica di Federico il Saggio che vietò la predicazione

dell'indulgenza nel suo territorio e che avocò a sé il processo celebrato a Worms e sul fatto che i poteri e le istituzioni dell'Impero ebbero una parte determinante nello sviluppo dello scisma, fa comprendere che queste realtà pur favorendo lo scisma, furono trasformate dal pensiero di Lutero che riuscì a «fondare un ordinamento ecclesiastico protestante con gli stati territoriali» (p. 206); il terzo saggio di Christopher Ocker, *Financial Interests and the Secularization of Church Property* (pp. 209-238) fa emergere il dato in base al quale i principi tedeschi, muovendo dal caso emblematico della politica di sistematico incameramento dei beni ecclesiastici operata dal duca Ulrich di Württemberg, di fatto, favorirono la Riforma nei loro territori anche per i vantaggi economici che ne derivarono.

I saggi di Fermín Labarga, *La recepción de Lutero en España* (pp. 239-264), David Abadías Aurín, *La politica della Corona spagnola per combattere l'espansione della Riforma protestante nei suoi territori peninsulari nel secolo XVI* (pp. 265-286) e Alicia Meyer, *La imagen de Lutero en Nueva España (México)* (pp. 287-302) analizzano il fenomeno della diffusione del protestantesimo nei domini della Corona spagnola. I termini “protestantesimo” e “Spagna” sono considerati esatti contrari l'uno dell'altro e la figura di Lutero venne percepita nel contesto iberico come “l'eretico per antonomasia”, le cui idee furono decisamente respinte anche grazie all'azione dell'Inquisizione nell'impedire la diffusione degli scritti luterani e nell'arginare qualsiasi “curiosità”, anche solo intellettuale, intorno alla sua figura; solo a partire dal XIX secolo ci si apre a una diversa comprensione della vita e dell'opera del riformatore (Labarga). A questo saggio si lega quello di Abadías Aurín che mette in luce la progressiva politica di Carlo V che «nacque fiammingo, visse come un tedesco, morì spagnolo» (p. 284) volta a consolidare la sua posizione di re nel primo periodo della Riforma, poi a combattere le prime “infiltrazioni” luterane in Spagna e infine a sradicare quasi completamente nel suo regno qualsiasi germoglio di eresia, perseguitando persone e idee, ma portando la Spagna a una progressiva chiusura in sé stessa. Da qui ne derivò per Lutero, anche nel Nuovo Mondo del XVI secolo, come detto nel saggio di Meyer, una fama di «persona non gradita per la coscienza ispanica» (p. 288) che venne diffusa come tale nella predicazione, nella pubblicitica e nelle allegorie contenute nelle opere d'arte di carattere catechetico, al fine, dopo aver purificato il nuovo mondo dall'idolatria pagana, di preservarlo dal contagio luterano.

La circolazione delle opere e delle idee di Lutero in Francia fu lontana dal rendere un'immagine fedele completa del riformatore, così come emerge dal contributo di Bernard Dompnier, *La réception de Luther en France (1520-1560)* (pp. 303-323) che parla di un «Lutero dei francesi» (p. 316) e mette in evidenza come la diffusione di solo una parte delle opere del riformatore fu favorita più da un reale desiderio di rinnovamento della Chiesa che da intenti polemici contro di essa.

Il contributo di Matteo Al Kalak, *Lutero nell'Italia del Cinquecento, una storia tra recezione e percezione* (pp. 325-342) parla «della precocità con cui il nome e le

dottrine di Lutero arrivarono in Italia» (p. 325), che furono veicolati da un certo anticlericalismo di matrice intellettuale che ebbe tra i suoi autorevoli esponenti già Dante e Boccaccio. Le autorità cattoliche lavorarono attivamente per dare una risposta dottrinale al problema. Lutero veniva comunemente dipinto come «il mostro di Sassonia» (p. 331) che aveva osato sfidare il papato, non senza fare confusione, a livello divulgativo, tra dottrine proprie di Lutero e posizioni non sue, in una sorta di «eclettismo» dottrinale (p. 333) in cui venne risucchiato anche lo stesso Erasmo. Tutto questo portò ad un progressivo irrigidimento cattolico e alla progressiva dispersione delle comunità eterodosse.

Prima dei diversi contributi confluiti nella “Tavola rotonda ecumenica”, la serie dei saggi si conclude con quanto esposto in Berndt Hamm, *Verinnerlichung und Außenorientierung. Luthers reformatorische Neuorientierung bis 1518* (pp. 343-389) che individua nel 1518 l’anno di svolta che fa realmente di Lutero il “riformatore” per mezzo dello sviluppo del concetto di giustificazione *sola fide*.

Gli interventi finali, tanto da parte cattolica che da parte riformata, mettono in luce il carattere storico della celebrazione del V Centenario della Riforma, che ha permesso, come detto da papa Francesco per mezzo del Segretario di Stato, che anche in questo modo si «possa favorire una migliore comprensione comune della storia e del pensiero, che faciliti anche il cammino verso il desiderato raggiungimento della piena unità». La lettura di questa raccolta permette di dare nuova luce alla vicenda della Riforma per mezzo di un grande lavoro teso a ricostruire essenzialmente il contesto storico; se è pur vero che gli eventi vengono generati dalle persone, tuttavia non si può mai prescindere dal concorso di fattori che hanno plasmato le persone stesse. Il volume mette in evidenza innanzi tutto un concetto di fondo: la storia è complessa. Solo con una “riconciliazione intellettuale” con questa categoria è possibile anche compiere nuovi e fruttuosi passi, come in questo caso, sulla strada dell’ecumenismo a cui le scienze storiche possono dare il loro significativo contributo.

A. FORTUNATI

P. O’CALLAGHAN, *God’s Gift of the Universe: An Introduction to Creation Theology*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2022, pp. xv + 397.

SUCCESSING the publication of *Christ our Hope* (2011) and *Children of God in the World* (2016), this book on creation is «the last of a trilogy» (p. vii). It is a trilogy of hope, charity, and faith—the theological virtues respectively associated

with eschatology, anthropology, and creation. By observing this order, O'Callaghan acts on his conviction that eschatology illuminates the other two treatises.

I will begin this review by expanding on six salient points of this volume, namely, its Christocentrism, its interdisciplinary approach, the diversity of its interlocutors, its equilibrium, its insistence on the gradual unveiling of the doctrine of creation, and its Thomistic substratum.

Firstly, the affirmation of Christ as the «ultimate scope and consummation» of creation constitutes this book's main through line (p. 58). O'Callaghan argues that «the work of creation should be considered as logocentric or Christocentric (or perhaps theocentric), rather than cosmocentric or anthropocentric» (p. 155). This Christocentrism is rooted in Scripture. O'Callaghan attests to the need to read the Genesis creation narrative in the light of Christ (pp. 40, 53). Having previously alluded to the figure of the Word in wisdom literature (pp. 71–72), he dedicates ample space to Paul's teaching of Christ's role in the work of creation (pp. 81–87). In his subsequent examination of John's Prologue, he elucidates the doctrine of creation through the Word and through Wisdom (pp. 87–89).

Secondly, one of this book's merits consists in its interdisciplinary approach. O'Callaghan effortlessly leaps from theology to spirituality, from philosophy to empirical sciences. Within theology, he shows how creation, far from being an independent doctrine (p. 61), occupies a central place within the *nexus mysteriorum* (p. 9). It is inseparable, for instance, from salvation: the mystery of salvation depends on that of creation (p. 86). Neither is the doctrine of creation separable from the Jewish and Hellenistic milieux in which it developed (pp. 39, 127).

Thirdly, another forte of this work lies in the diversity of its interlocutors. O'Callaghan alludes to thinkers of diverse origins, languages, disciplines, and confessions. Possibly with an ecumenical intent, he cites not only Jewish authors (e.g., A. Heschel) but also Orthodox (e.g., J. Zizioulas, G. Florovsky) and other non-Catholic Christian sources (e.g., I. McFarland, J. Dunn, the Anglican Westminster Confession).

Fourthly, this book is set apart by the equilibrium that characterizes mature scholarship. O'Callaghan showcases his *et-et* perspective, firstly, as he puts the doctrine of creation in dialogue with contemporary science. On the one hand, he criticized the concordist model (pp. 9–10). On the other hand, for him, neither does the stark creation-science separation proposed by the significance model do justice to reality (p. 10). Secondly, O'Callaghan maintains the same approach as he considers creation in the light of evolutionary theories. Instead of deciding on creationism *or* evolutionism, he vouches for God's ability to create a world capable of self-development (pp. 20–21). A similar balance is found, lastly, in O'Callaghan's exposition of the role of faith and reason in accessing the mystery of creation. It is never faith alone *or* reason alone: it is rather the «proper

confluence of faith and reason» that leads human beings to unearth the truth of creation (p. 33).

Fifthly, O'Callaghan emphasizes the «gradual unveiling» of the doctrine of creation (pp. 55, 62). He ingeniously demonstrates this graduality by assessing the depth and universality of God's power as presented in Exodus, the Prophetic Books, and the Synoptic Gospels. In Exodus, the realization that God is the Savior leads the Jews to believe in him as the Creator (p. 62). However, God's power is yet presented as limited in depth and universality (p. 63). The prophets, later on, attribute greater depth and universality to God's power by accentuating its penetration into the hearts of human beings of all nations (p. 66). At last, the Synoptic Gospels unveil the full extent of the depth and universality of God's power by underscoring the intensiveness and extensiveness of Christ's saving work, which in turn point to God who creates all things *ex nihilo* (p. 77).

Lastly, this book is imbued with the thoughts of Thomas Aquinas. As indicated in its "Index of Names," the Master from Aquino is the most referenced author, followed by Augustine who is cited roughly as much as John Paul II. Other thinkers who receive considerable attention are—in no particular order—Irenaeus, Origen, the Greek Orthodox prelate J. Zizioulas, and the Lutheran theologian I. McFarland.

I will now condense the author's main arguments as I offer a panorama of this book, which comprises fourteen chapters including the preliminary chapter (pp. 1–35) and the conclusion (pp. 365–379). The first part deals with the mystery of creation throughout history up to the consolidation of the doctrine of creation *ex nihilo* in the second century (chaps. 2–5).

In Chapter 2 (pp. 39–74), O'Callaghan lays out the Old Testament teaching on creation. After advancing some principles for the reading of the first chapters of Genesis, he pinpoints the congruence between the doctrine of creation in historico-salvific texts and the one latent in wisdom literature. In Chapter 3 (pp. 75–95), he sets forth the continuity between the Old Testament creation doctrine and that of the New.

In Chapter 4 (pp. 96–126), he synthesizes the teachings of the early Church Fathers on creation against the backdrop of Platonism, Gnosticism, and Pantheism. He uncloaks the menace of pantheism which «renders the notion of creation *ex nihilo* simply superfluous» (p. 111). After presenting this overview, O'Callaghan foregrounds Vatican Council I as «a high-point in church teaching on creation» after which «the doctrine of creation received little direct attention in official church teaching» (p. 119).

In Chapter 5 (pp. 127–144), he assesses how Plato, Philo of Alexandria, Plotinus, and Arius conceive the creation of the universe through Logos. He subsequently summarizes the Catholic response put forward by Athanasius, Augustine, and Aquinas.

The second and most extensive part contains a systematic exposition of the doctrine of creation (chaps. 6–11). In Chapter 6 (pp. 147–163), O’Callaghan elaborates on the subject of creation in, through, and for the Word by juxtaposing the Greek Logos and the Christian Logos. He closes this chapter with a brief explanation of creation’s pneumatological dimension.

In Chapter 7 (pp. 164–197), he expounds on the problem of evil and harmonizes rationality with freedom in God’s act of creating. Having highlighted God’s love as the motivation for his creative action, O’Callaghan reinforces the idea of creation as *opus Trinitatis*.

In Chapter 8 (pp. 198–212), he sheds light on the biblical ground of the topic of the glory of God as the purpose of creation. He specifies that, for human beings, glorifying God consists in behaving properly, acting as creatures’ spokesmen in the worship of God, recognizing God’s goodness in everything, and living fulfilled lives.

In Chapter 9 (pp. 213–247), O’Callaghan deals with the subjects of conservation, *concursum*, and providence. He emphasizes the real coincidence between conservation and the divine act of creating (p. 216). Regarding *concursum*, he holds that every action of a creature belongs fully to God and fully to the creature but «each one in its own order» (pp. 218–219). His clarification on the distinction between second causality and instrumental causality is notably constructive (pp. 219–220). After identifying providence with the person of Christ (pp. 226–228), O’Callaghan describes providence as a «“collaborative” relationship between God and creatures» in an attempt to keep determinism at bay (p. 231). Especially on point is his observation that it is more appropriate to affirm that «God creates temporal beings, not time» (p. 243).

In Chapter 10 (pp. 248–259), besides outlining the ecological teachings of the recent pontiffs, O’Callaghan uncovers the ideological root of the ecological crisis, thereby acquitting the Judeo-Christian revelation of the charge of having provoked it. Besides, he maintains that the vocation of human beings as faithful caretakers of creation is the cornerstone of Christian ecology (pp. 252–253).

In Chapter 11 (pp. 260–292), he sums up Aquinas’s angelology. He then identifies the lack of empirical evidence and the perception of an excess of mediation between God and creatures as possible roots of the decline of faith in angels (pp. 276–279). He ends this chapter with a detailed exposition of the fallen angels and the phenomenon of diabolic possession, signaling the need today «to facilitate the ministry of exorcism» (p. 292).

The third part concerns the mystery of evil and original sin (chaps. 12–13). In Chapter 12 (pp. 295–310), O’Callaghan gathers positive data concerning original sin from Tradition and the Magisterium, focusing on Augustine and the Council of Trent. Having identified the theology of original sin as a «work in progress» (p. 296), O’Callaghan offers a systematic overview thereof in Chap-

ter 13 (pp. 311–363). His exposition stands out by reason of its Christological perspective. He avers that the doctrine of original sin emerges not from empirical data or Genesis 2–3 but rather from Christ who reveals «what we are being saved from» (p. 313). He also Christologically argues for the historicity of the Fall: it is the historicity of Christ’s passion and death that substantiates the historicity of Adam’s disobedience (p. 333).

Lastly, worth mentioning is the “Conclusion” (pp. 365–379) which summarizes the whole work. O’Callaghan furnishes this last chapter with footnotes that refer, page by page, to the book’s different stages. Reminiscent of the “In Brief” sections of the *Catechism of the Catholic Church*, this chapter invites the reader to integrate this volume’s wide-ranging content into a harmonious synthesis.

At variance with other recent textbooks on creation such as *El misterio de la creación* (Morales 2010, chap. 7), *Und Gott sah, dass es gut war* (Ansorge and Kehl 2018, “Einleitung,” chap. 3), and *Alfa e Omega* (Sanz 2021, chap. 3), O’Callaghan dedicates no chapter to the concept of creation *per se*. However, the recurrent reference in this book to creation as the production of things without presuppositions whatsoever, especially in “Conclusion” (pp. 365–370), confirms that the author never loses sight of this core concept.

I would suggest only two additions to this outstanding publication. Its future edition might benefit, firstly, from a detailed Table of Contents that includes not only the book’s chapters but also its subheadings. This amplified Table of Contents will, alongside the General Index, be of use for anybody wishing to consult specific topics treated in this work. Secondly, given the import of the notion of relation in today’s theological discourse, a future edition might also profit from an elaboration—made only allusively in the current edition (pp. xi, 148, 216, 230–231, 367)—on the asymmetry between God’s relation to creatures (*relatio secundum rationem*) and creatures’ relation to God (*relatio realis*).

Being a fruit of O’Callaghan’s over thirty years of teaching at the Pontifical University of the Holy Cross, this book is—in a nutshell—an invaluable contribution to the study and teaching of creation theology. Despite having been conceived in an academic milieu, it is suitable for a vast range of readers. It will serve scholars and university students on account of its rigor and comprehensiveness, yet it is written in a language accessible to the wider public. Doubtless, it sets the bar high for any future textbook on creation.

K. ANG

L. PARIS, *L'erede. Una cristologia*, Queriniana, Brescia 2021, pp. 288.

LEONARDO Paris (1977) è un teologo laico noto in Italia per il suo libro *Teologia e neuroscienze. Una sfida possibile* (Queriniana, Brescia 2017) e per essere il direttore dell'edizione italiana della rivista *Concilium*. In questo libro presenta una proposta cristologica piuttosto innovativa, sia per la categoria che sceglie come asse della sua proposta su Gesù – l'Erede – sia per il fatto che integra la cristologia con un ampio plesso di idee e simboli culturali rappresentativi del pensiero antropologico del nostro tempo.

Il libro, suddiviso in dieci capitoli preceduti da un'introduzione, si propone di far luce sulle cause della morte di Cristo, considerate secondo una prospettiva storica e teologica. In questo senso, si possono distinguere due parti: i primi sette capitoli si concentrano maggiormente sulle ragioni storiche della morte di Gesù; i restanti tre presentano il significato teologico di questa morte. L'idea di fondo è che Gesù è Figlio come erede, cioè nella misura in cui ha ricevuto dal Padre una eredità: curare della creazione e degli uomini, che sono figli suoi. Gesù si prende cura dei suoi fratelli, della loro felicità e della loro salvezza; questo si traduce in una missione che lo porta a suscitare paure e inimicizie, che sfoceranno nella sua condanna a morte, filialmente accettata.

Nel presentare la figura di Gesù, l'autore sottolinea soprattutto due dimensioni: la libertà con cui compie la sua missione e il legame che questa comporta con il Padre e con gli uomini. Si tratta chiaramente di delineare la personalità di Cristo in modo che possa parlare a una società che ha fatto del binomio libertà/relazione un nodo essenziale della sua costruzione. L'autore, specialista in psicologia, è ben consapevole che la libertà umana è limitata, essendo influenzata da molteplici fattori condizionanti, ma riconosce che si tratta di una vera libertà nella misura in cui il soggetto riesce a "riprendere creativamente" ciò che ha ricevuto e possiede. Questo vale anche per Gesù, che «è Figlio precisamente in quanto riprende ciò che è del Padre – ovvero la cura e l'amore per le sue creature – e lo fa proprio, imprimendovi un tratto unico, definendo così la propria identità" (p. 65).

L'interpretazione teologica della morte di Gesù che fa l'autore è guidata dall'idea che nella Pasqua la figliolanza di Cristo emerge come responsabilità incondizionata per ciò che gli è stato affidato, cioè i suoi simili, che si sono allontanati nonostante l'amore di Dio per loro. Ma come può Dio essere veramente Padre se ha perso i suoi figli e le sue figlie? Per l'autore la risposta sta nella libertà fedele dell'uomo Gesù, che non rifiuta di legarsi sia a loro – anche se questo alla fine porta alla croce – sia a Lui, anche se finisce per affrontare la croce in totale solitudine, nello sconcertante silenzio del Padre. Gesù, però, onora la (pesante) eredità ricevuta, superando così la diastasi tra le sue due principali relazioni, quella con il

Padre, che lo rende l'Unigenito, e quella con noi, che lo rende il Primogenito. E questo avviene sotto lo sguardo incerto del Padre, che ha riposto tutto ciò che è per noi nella fedeltà di Cristo, rifiutando di controllare la situazione e correndo il rischio di affidare a un altro, a Gesù, la sua paternità sulle creature.

Il gioco della fedeltà si rovescia, però, nell'evento della risurrezione, che mostra il "no" del Padre all'ingiusto corso degli eventi e, allo stesso tempo, salva colui che, con piena fiducia, aveva assicurato la sua paternità: il figlio Gesù. In questo modo, il Padre riprende una fedeltà che ormai contiene la relazione indissolubile di Gesù con i suoi fratelli. Ne consegue che i tre nomi Padre, Figlio e figli rimangono uniti da un legame d'amore che può essere rifiutato solo dalla parte umana: la libertà dell'individuo.

L'evento pasquale così considerato delinea in modo nuovo l'immagine di Dio. L'autore ci offre un indizio di come lui intende questa novità citando in nota a piede di pagina E. Jünger (*Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia, 1982, 425): «il nostro compito è ora quello di pensare l'identificazione fra Dio e amore in modo tale che nella frase "Dio è amore" soggetto e predicato si interpretino a vicenda. Per fare ciò dobbiamo leggere la frase "Dio è amore" come spiegazione dell'autoidentificazione di Dio con l'uomo crocifisso Gesù». Ciò è quanto si propone di fare l'A. anche se in realtà, gli sviluppi ultimi – quelli che dovrebbero discernere l'identità del Dio Trino e della sua "metafisica" relazione con il mondo – rimangono soltanto accennati, riservate magari per un ulteriore testo.

Il libro, ben scritto, si legge con piacere nonostante il fatto che l'intreccio di un buon numero di temi, più volte ripresi, non renda sempre agevole il percorso del lettore. Gli spunti interessanti non mancano e il discorso è aperto ed esposto come invito al lettore. Certo, il lavoro contiene aspetti suscettibili di critica. La proposta sembra ispirarsi ad autori riformati come Moltmann o Jünger, in cui la tradizionale antipatia per gli approcci ontologico-metafisici porta a un'immagine del Dio trinitario troppo dipendente dall'evento pasquale e dal suo coinvolgimento nella storia. Forse si può dire che l'equivalenza tra sofferenza e amore contenuta nel Dio crocifisso di Moltmann (1973), secondo cui c'è vero amore solo dove c'è sofferenza, si trasforma qui in un'equivalenza tra rischio e amore, per cui Dio dimostra di amare per il fatto che rischia, esponendosi in questo modo al dramma. Ma un Dio che rischia è un Dio che può perdere, e un Dio che perde – che fallisce nel suo progetto – è un Dio inutile. E non è nemmeno Dio.

La figura di Gesù presentata dall'autore risente troppo, a mio avviso, del desiderio di presentarlo come paradigma dell'umano. Non è che il Gesù di Paris manchi di tratti singolari. Egli è effettivamente il Salvatore dei suoi fratelli, ma manca di preesistenza (o questa è solo implicita), cosicché sia la sua condizione divina che la sua successiva kenosi non sembrano avere un impatto sul discorso. È semplicemente il Crocifisso (e risorto), capace di fedeltà totale, e quindi il Figlio di Dio.

Nella prefazione l'autore scrive: «ho voluto scrivere questo libro, perché ciò che è stato utile a me e a loro possa essere utile anche ad altri. Una via possibile per avvicinare la storia di Gesù fra molte altre che sono state scritte». L'Erede è un tentativo stimolante e onesto di contemplare la vicenda di Gesù; si può essere in disaccordo con le linee teologiche di fondo, ma si dovrà riconoscere all'autore il merito di aver presentato una figura di Gesù che incuriosisce e attira.

A. DUCAY

M. VALENZISI, *Lo straordinario disegno di Dio. La teologia inattuale di Giacomo Biffi*, Cantagalli, Siena 2020, pp. 208

«IL progetto è uno solo, non ci sono bozze precedenti o riformulazioni successive nella mente di Dio: "il Creatore non è schizofrenico: non pensa e non decide a brandelli". Non esistono neppure alterazioni o mutazioni nel disegno di Dio, la scelta è unitaria e inalterata: è questo mondo di fatto esistente» (p. 67).

Con queste parole Manuel Valenzisi, sacerdote francescano della provincia umbra, conduce il lettore nel cuore della suggestiva proposta di teologia "inattuale" del cardinal Giacomo Biffi. Un'ipotesi senz'altro ricca di implicazioni teologico-pastorali, che l'autore espone in una efficace sintesi, corredata da generose citazioni letterali in nota tratte dai testi del Cardinale, per consentire a chiunque un contatto diretto con le sue opere, spesso difficilmente reperibili, e con il suo inconfondibile stile. Prima di entrare nel merito dei contenuti del libro, ci sembra degno di attenzione il suo apparato critico. Accanto alle note a piè di pagina del genere sopra menzionato, si riscontra una grande quantità di note esplicative e bibliografiche, con rimandi significativi a scritti scientifici e documenti magisteriali, per eventuali approfondimenti sui temi che via via l'autore va affrontando. A coronamento del suo studio, inoltre, oltre alla bibliografia finale tipica dei lavori scientifici, il Valenzisi colloca una vasta rassegna degli scritti di Giacomo Biffi, probabilmente la prima e unica bibliografia completa delle sue opere.

Al di là di tali peculiarità, sicuramente apprezzabili sotto il profilo scientifico, ci sembra non trascurabile il fatto che tale studio del Valenzisi nasca prima ancora che da una esigenza accademica, da una urgenza di carattere esistenziale e pastorale, come egli stesso dichiara nelle prime pagine del libro: nei modi di annunciare il Vangelo da lui conosciuti «qualcosa stonava» alla sua sensibilità, a causa delle due impostazioni estreme di chi enfatizza eccessivamente il peccato e di chi, al contrario, ne trascura il peso reale nella storia dell'uomo. Nella proposta cristologica del Cardinale l'autore sembra aver finalmente trovato risposte fondate a questa e altre

questioni che lo interrogavano da tempo, che ha voluto condividere dapprima con il suo mondo accademico, attraverso l'elaborazione della tesi di Licenza, poi con un pubblico più ampio mediante la pubblicazione del presente libro.

Certamente si tratta di un'opera che, per quanto richieda conoscenze teologiche prelieve, in certa misura risulta accessibile anche ai meno esperti, sebbene le implicazioni scientifiche che essa comporta interessino prevalentemente i teologi, così come l'abbondanza dei richiami bibliografici a cui si è accennato.

Convinto del valore di una riflessione teologica ancora poco nota persino in ambito accademico, nel suo studio il Valenzisi si preoccupa anzitutto di definire la peculiare metodologia del Cardinale e i fondamenti filosofico-teologici della sua ipotesi. È innegabile, infatti, che la proposta di Giacomo Biffi implichi importanti questioni epistemologiche, oltre che teologiche e cristologiche, prescindendo dalle quali non è possibile apprezzare fino in fondo la portata del suo pensiero. Ciò sembra giustificare l'organizzazione del discorso del Valenzisi, che gradualmente accompagna il lettore alla scoperta di quel cristocentrismo che, per distinguerlo dalle altre elaborazioni contemporanee, Giuseppe Barzaghi, attuale direttore della Scuola di Anagogia di Bologna fondata da Giacomo Biffi, ha voluto aggettivare in "cosmico".

L'autore mette in luce come la visione cristocentrica del Cardinale affondi le sue radici in una accurata interpretazione dell'inno cristologico della Lettera ai Colossesi (Col 1,12-20) e si sviluppi secondo una particolare impostazione metodologica. Così, dopo aver spiegato il significato della *sacra doctrina* secondo Biffi (cap. I), espone i tratti essenziali del suo metodo anagogico e pone l'accento sul rapporto eternità-tempo, che Biffi articola secondo cinque norme da lui elaborate, aprendo uno spazio alla celebre *questione ipotetica* nonché al suo originale superamento (cap. II). Acuto il commento del Valenzisi a riguardo: «La disamina circa la questione ipotetica e il motivo primario dell'incarnazione, proposta più volte da Biffi, è di fondamentale importanza alla comprensione del cristocentrismo, perché tali questioni sono considerate come due pseudoproblemi che hanno nascosto l'esatta collocazione di Cristo entro il disegno del Padre» (p. 72).

In termini generali, la novità dell'impostazione di Biffi viene fatta coincidere con la riflessione sul mistero di Cristo dalla prospettiva temporale ed eterna, anziché a partire dalla Sua natura divina e umana, come solitamente avviene in cristologia. Ne deriva che quanto accaduto nella «pienezza dei tempi» (Gal 4,4), ossia il mistero integrale di Cristo redentore, è stato voluto fin dalle origini: «"se alla fine c'è il Cristo Redentore, crocifisso e risorto, allora al principio e al vertice della "economia" divina non ci può essere che il Cristo Redentore, crocifisso e risorto". La redenzione non è la riscrittura del programma mal riuscito della creazione» (p. 83). Il Cardinale individua nell'Ascensione del Signore la chiave interpretativa di tutto il disegno salvifico del Padre, sostenendo la tesi dell'efficienza ontologica del Cristo glorificato, *Alpha e Omega* dell'intero universo (cap. III).

Ecco, dunque, il cuore del suo messaggio: «Il cristocentrismo sviluppato da Biffi vede nel Risorto “una causalità efficiente strumentale anche di tipo ontologico su tutto l’esistente, nell’ordine della natura e nell’ordine della grazia” e qui risiede l’originalità di questa proposta teologica che “non solo manifesta tutti i dati rivelati senza mortificarli, ma si offre altresì quasi somma e superamento di due grandi tradizioni di pensiero della teologia occidentale”» (p. 103). Si può ben intuire che le conseguenze di una tale visione non sono trascurabili e, probabilmente, c’è molto ancora da indagare in questa direzione.

Tra i principali pregi dello studio del Valenzisi, a nostro giudizio, vi è la capacità di mostrare, con un argomentare chiaro e coinciso, come una tale prospettiva cristocentrica consenta uno sguardo unitario sul progetto eterno del Padre. E tra le tante implicazioni di questo sguardo di fede sulla realtà viene ad imporsi su tutte l’idea, consolante ed affascinante al contempo, che se l’uomo è creato nel Redentore, in questo splendido disegno «la soluzione precede il problema» (p. 135). Di qui, la possibilità di affermare la vittoria di un’eterna misericordia sul vuoto e sul non senso, che sempre minaccia la vita dell’uomo. Creazione e Redenzione in Cristo escludono qualsiasi casualità dalla vita e dalla storia umana fino al punto che persino il peccato, entrato nel mondo per l’invidia del diavolo e liberamente scelto dall’uomo, non può aver sorpreso Dio né averlo costretto a cambiare “programma”: infatti, se il disegno è unico ed eterno, esso è anche immutabile. Si desume, allora, con Giacomo Biffi, che il male stesso deve possedere un senso trascendente, benché esso resti velato alla nostra comprensione, e si scopre che nello straordinario disegno di Dio il perdono divino precede ogni tempo, ogni storia, ogni uomo, ogni peccato, «perché “prima” del peccato c’è la misericordia» (p. 111).

Preziose anche le conclusioni del libro, dove l’autore, pur procedendo per accenni, suggerisce l’esistenza di alcuni sentieri teologici tutti da esplorare. Sembra evidente, infatti, che qualora l’originale proposta del Cardinale venisse accolta dalla comunità teologica, potrebbe fornire nuove luci e risposte ad alcune importanti questioni discusse, specialmente legate al dialogo interreligioso e all’ecologia integrale. A riguardo, meriterebbe, forse, attenzione, nonché una adeguata verifica, l’affermazione del Valenzisi secondo il quale la proposta del Cardinale avrebbe il merito di offrire «alla questione circa l’unicità e l’universalità salvifica di Gesù, Cristo e della Chiesa, una soluzione “al tempo stesso umanisticamente ‘aperta’ (perché riconosce che tutti gli uomini e tutte le culture possono essere portatori di ‘valori’ autentici e preziosi) e inderogabilmente ‘cristiana’ (perché sa che quei ‘valori’ in ogni caso derivano da Cristo e dal suo Spirito)» (pp. 126-127).

Ma questo non è tutto. A giudizio dell’autore, infatti, il cristocentrismo di Giacomo Biffi è da considerarsi persino una «chiave ermeneutica capace di aprire i tesori di ogni riflessione teologica» (p. 128 nota 3). Così, muovendo alcuni passi

nel recentissimo campo dell'ecologia integrale, egli avanza l'ipotesi suggestiva di una "ecologia integrale cristocentrica", teologicamente costruita sulle fondamenta gettate dal Cardinale. Sembra, inoltre, che, con le sue sollecitazioni conclusive, il Valenzisi incoraggi la ricerca credente a spingersi sino al confine, irrinunciabile, della vita spirituale, pensata come un rivivere i misteri di Cristo morto e risorto. Secondo l'autore nel contesto della proposta di Biffi proprio l'esemplarità di Cristo, così come da lui intesa, rappresenta un elemento di grande importanza: «il mondo, essendo modellato su Cristo, è chiamato a ripercorre tutti i misteri della sua vita salvifica. I misteri della vita nascosta, della passione, della morte e della risurrezione non sono eventi vissuti solo da Gesù di Nazaret, ma sono in qualche modo lo spartito sul quale è scritta la vocazione dell'universo. L'uomo non fa eccezione...» (p. 100).

Per concludere, si fa notare il breve commento al Cantico delle creature di san Francesco, a cui Manuel Valenzisi, da buon francescano, dedica qualche pagina del suo libro. Alla luce di quanto prima esposto e con estrema discrezione, si direbbe che egli lasci qui trasparire la possibilità di una spiritualità "ecologica" senza eccessi ideologici, davvero feconda per il nostro tempo, in una fedele rilettura della "teologia vissuta" dal santo di Assisi.

La "Prefazione" e la "Postfazione" al libro sono a cura rispettivamente di Inos Biffi e Carlo Maria Zuppi.

P. SALVATORI