

A. BELLOCQ, F. INSA, *Avviamento alla Teologia morale. Natura, metodo e storia*, Edusc, Roma 2024², 415 pp.

Non è facile presentare una storia critica della teologia morale che va da Adamo ed Eva a papa Francesco: è questa la sfida cui risponde il manuale in oggetto. Scandito cronologicamente in tre parti, il volume presenta anzitutto nella I parte (redatta da Arturo Bellocq, professore straordinario di Teologia morale della Pontificia Università della Santa Croce) la Sacra Scrittura e i Padri della Chiesa come fonti della teologia morale; la II parte (a cura di Francisco Insa, docente di Teologia spirituale dello stesso ateneo) è dedicata a una rassegna storica della teologia morale dall'alto Medioevo fino al sec. XIX; infine, la III parte (il cui redattore è ancora Bellocq) presenta lo sviluppo della teologia morale nei controversi secoli XX e XXI.

Oltre all'indubbia ricchezza contenutistica di questa pubblicazione, va rilevato che il suo rigore scientifico si concilia con la fruibilità didattica, frutto di anni di insegnamento accademico da parte degli Autori. Proponiamo di seguito alcuni rilievi critici, che hanno l'intento di essere costruttivi e di dar conto dell'opera nella sua complessità e nelle sue articolazioni, iniziando dalla I parte.

In base al fatto che *non solo* i testi biblici con precetti espliciti, *ma ogni* libro rivelato offre alla riflessione degli «elementi utili per indirizzare la condotta umana verso la vita buona attraverso l'esercizio delle virtù» (p. 73) e proprio perché nell'opera è presente una panoramica degli altri gruppi di libri veterotestamentari, tanto più si sente la mancanza che analogo approfondimento non sia stato riservato alla morale dei libri poetici, pur riconoscendo esplicitamente sia la loro grande importanza, sia il fatto che i Padri della Chiesa non trascuravano «i Salmi, scarni di precetti concreti ma ricchi di sentimenti santi nei confronti di Dio e del prossimo, che hanno grande rilevanza per una morale della pienezza di significato per la vita» (n. 7, p. 74). Tuttavia, in un'opera di oltre 400 pagine, qualche rinuncia, seppur costosa, era inevitabile.

Il capitolo sulla patristica presenta efficacemente i Padri più significativi dando voce direttamente a loro: «A differenza di come si fa in altri capitoli, si è deciso di includere qui citazioni alquanto lunghe dei testi dei Padri, allo scopo di illustrare meglio le [rispettive] caratteristiche generali» (n. 13, p. 78).

Nella II parte, con squisita attenzione didattica, l'Autore inaugura ogni capitolo con un inquadramento geostorico, che fornisce gli orientamenti cronologici, socio-politici e istituzionali indispensabili per cogliere il contesto in cui sorgono o si innestano la vita e gli scritti dei singoli autori e le varie correnti teologiche.

Questa II parte abbraccia un arco di undici secoli, trattando gli snodi fondamentali della storia della teologia morale: la teologia monastica, i libri penitenziali, la Scolastica, la crisi nominalista, la seconda Scolastica, la manualistica postridentina, la controversia *de auxiliis*, la casistica, i sistemi morali, il rinnovamento teologico tedesco nell'Ottocento.

Quanto al periodo della Scolastica, si constata che «l'insegnamento teologico in quel periodo era unitario, ossia non faceva distinzione tra quelle che oggi chiamiamo specializzazioni [...]. Per quanto riguarda la morale, questo approccio ha il vantaggio di presentarla come parte della teologia nel suo complesso, e di evidenziare il caratte-

re teologico della vita cristiana. Ha però lo svantaggio di ostacolare lo sviluppo della stessa teologia morale, che diventa troppo dipendente dalla dogmatica» (p. 156). Allo stesso tempo, è proprio in questo periodo che si registra per la prima volta la comparsa dell'espressione “*theologia moralis*”. Inoltre, «bisogna segnalare l'originalità tommasiana di raggruppare la maggior parte del contenuto morale in una sola parte [la *II Pars* della sua *Summa theologiae*], invece di presentarla sparsa in tutta l'opera come facevano le altre *Somme*» (p. 179): si tratta di una morale delle virtù, *personalista, razionale, teleologica, eudaimonistica, cristocentrica, pneumatologica, esperienziale*, per la quale gli autori non nascondono la preferenza.

Tuttavia, nel corso dell'età moderna si studierà «ogni *Pars* [della *Summa*] in maniera separata, perdendo di vista l'unità del progetto» (n. 33, p. 190). Ma l'origine della “morale dell'obbligo” moderna è da attribuirsi al volontarismo occamista: «*bonum quia iussum, malum quia prohibitum*» (p. 215). Per il legalismo da ciò risultante, Occam «è considerato il precursore della deriva casistica che caratterizzerà la morale dal Seicento in poi» (p. 219). Come si fa notare, «due secoli di nominalismo lasceranno il loro segno, e l'impronta volontaristica influirà sulla lettura che successivamente si farà dei testi tomisti» (p. 227): sarà il caso di Suárez, la cui visione, «pur non derivata da quella occamista, ha [...] un carattere volontaristico, positivista ed estrinsecista» (p. 228).

A proposito dei Gesuiti, si sottolinea il fatto che la loro *Ratio Studiorum* distingueva un *cursus maior* (che trattava l'attuale teologia morale “fondamentale”) e un *cursus minor* (la morale “speciale”) e che solo quest'ultimo – dedicato ai casi di coscienza – fosse adottato nei seminari diocesani, diffondendo così a livello pastorale una mentalità casistica. Inoltre, tale piano di studi porterà, anche a livello accademico, alla frammentazione della teologia in vari manuali, come le *Institutiones morales* di Juan Azor, dando luogo alla cosiddetta manualistica post-tridentina e a una “morale dell'obbligo”, che rimarrà in auge *almeno* fino al XX secolo.

Si fa notare che si inseriscono nella “morale dell'obbligo” – caratterizzata da una tensione intrinseca fra libertà e legge – anche i *sistemi morali* (cioè le diverse posture teoriche di fronte ai “casi dubbi”): il *tuziorismo*, caratteristico del rigorismo giansenista, poi condannato; il *probabiliorismo*, cioè il rigorismo mitigato tipicamente domenicano; l'*equiprobabilismo*, termine con cui si indica il sistema elaborato da sant'Alfonso Maria de' Liguori, che «tenta di ricollegare la morale con l'ascetica e la mistica» (p. 242); il *probabilismo*, sostenuto da alcuni Gesuiti; il *lassismo*, anch'esso condannato come l'estremo opposto del rigorismo.

La II parte si conclude passando in rassegna le posizioni di coloro che, nel corso dell'Ottocento, «cercheranno di uscire dagli schemi manualistici attraverso svariate vie di rinnovamento morale» (p. 245), e con un riferimento all'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII, che promuoverà il ritorno all'Aquinate, anche se molti neotomisti non torneranno alle fonti originali, bensì alla Seconda Scolastica barocca della Scuola di Salamanca.

La III parte inizia con una disamina riguardante i prodromi del rinnovamento della teologia morale nella prima metà del '900. Deve trattarsi di un *lapsus calami* l'assenza del nome di Dominicus Prümmer, che ha segnato almeno due generazioni con il suo *Manuale Theologiae Moralis*. Comunque sia, tale rinnovamento è iniziato attraverso autori come Mausbach, Schilling, Vermeersch, Tillmann, Steinbüchel, Müncker,

Mersch, Zeiger, Thils, Leclercq; poi, nel periodo immediatamente pre-conciliare, la comparsa dell'*etica della situazione* e l'innovativo manuale di Häring, che divulga le posizioni della teologia morale sviluppate nel trentennio precedente. Si precisa comunque che, «a differenza di quanto avveniva in altri ambiti della teologia [...], il rinnovamento della teologia morale previo al Concilio si presentava frammentario, multidirezionale, troppo incipiente» (p. 278).

Quanto al Concilio Vaticano II, viene ripercorsa la storia del mancato documento di morale, a partire dal I schema preparatorio *De ordine morali* – che “sparì” tra la I e la II sessione dell'assise conciliare –, passando poi per le varie costituzioni dogmatiche e pastorali, in cui il tema della nuova vita in Cristo appare come in filigrana, fino ad arrivare ai criteri – formulati al n. 16 di *Optatam totius* – di un auspicato rinnovamento che possa elaborare ed insegnare una teologia morale cristocentrica.

Inoltre, viene illustrato il dibattito ecclesiale sulla contraccezione durante gli anni del Concilio e in quelli immediatamente successivi (con riferimento alla Commissione Pontificia per lo studio della Popolazione, della Famiglia e della Natalità e al suo cosiddetto “documento della maggioranza”), rilevando che tale vicenda «non riguardava più *come applicare* i principi della teologia morale al “caso” della contraccezione, ma più radicalmente *quali erano* i veri principi fondamentali della teologia morale, e per questo motivo ha avuto un valore paradigmatico per la storia successiva della teologia morale» (n. 2, p. 286), in particolare riguardo alla contestata pubblicazione dell'enciclica *Humanae vitae*. Quest'ultima viene accusata di fisicismo e di legalismo biologicista dai sostenitori di quella che sarà poi conosciuta come “morale autonoma”, variamente formulata dai diversi autori, ma sempre sulla comune base dell'antropologia trascendentale di Karl Rahner. Di tale “morale autonoma” si elencano le principali caratteristiche: il basarsi su una teoria fisicista dell'azione (pertanto, si ritorce come un *boomerang* contro tali autori l'analoga accusa che essi stessi rivolgevano all'enciclica di Paolo VI), o l'assenza di *norme morali assolutamente valide* e di *azioni intrinsecamente immorali* nell'ambito *categoriale* (cioè concreto), considerato come distinto dal livello *trascendentale* (o formale).

Colpisce positivamente la pacatezza e l'equilibrio con cui viene trattato il periodo del dissenso teologico post-conciliare, che – ritenendo di essere l'unico autentico interprete del cosiddetto “spirito” del Concilio – si fa portavoce quasi monopolistico dell'auspicato rinnovamento: «Le controversie “su” *Humanae vitae* e “a partire da” *Humanae vitae* forse non costituiscono il principale problema per la Chiesa in quegli anni, ma di certo sono il crocevia in cui si incontrano diversi temi di grande importanza: l'interpretazione della Scrittura; i fondamenti della morale; il contenuto concreto della morale cattolica; la natura del matrimonio, della famiglia, della sessualità; il ruolo del Magistero; la libertà dei fedeli, ecc. Sin dai primi mesi come Papa, Giovanni Paolo II dedicherà molte energie ad affrontare questi argomenti, e lo farà attraverso diverse iniziative» (p. 311).

A questo proposito, viene ricordato che nel 1986 l'Istituto Giovanni Paolo II e il Centro Accademico Romano della Santa Croce (attuale Università Pontificia della Santa Croce) «organizzarono un convegno internazionale di teologia morale a cui parteciparono oltre duecento moralisti da tutto il mondo per rilanciare con forza una teologia morale che fosse fedele alla Tradizione e al Magistero e che prendesse le distanze dal preteso “rinnovamento” rivendicato dalla morale autonoma» (p. 313).

Un secondo convegno nel 1988 costituirà un altro importante tassello in preparazione all'enciclica *Veritatis splendor*, che si confronterà con una sfida di carattere inedito, legata ad una crisi non tanto o non solo *della morale*, ma *dell'insegnamento della teologia morale*. Tale enciclica si avvale della coeva rivalorizzazione della teoria tomista dell'azione e mette a frutto la contemporanea riscoperta della "legge naturale", proponendo una *teonomia partecipata* – che si distanzia dagli estremi opposti dell'*autonomia* e dell'*eteronomia* – e riaffermando l'esistenza di norme morali sempre e universalmente valide – gli *assoluti morali* – che proibiscono gli *atti intrinsecamente cattivi*. Ma ancor prima e soprattutto, «l'enciclica insegna che non c'è vita morale cristiana senza vita soprannaturale [...]. La morale cristiana non si può capire pienamente né praticare senza *essere resi conformi a Lui*» (p. 384). È in questi capitoli centrali della III parte che emerge più chiaramente l'opzione teorica degli Autori, allineati con gli insegnamenti magisteriali di quegli anni e con gli sviluppi dell'etica della virtù di stampo aristotelico-tomista, critici della morale autonoma. Questa opzione costituisce anche la differenza più significativa tra questa storia della teologia morale e altre opere pubblicate recentemente, in cui la morale autonoma viene proposta come il vero frutto del rinnovamento conciliare e il Magistero di Giovanni Paolo II viene quasi omesso, se non addirittura qualificato come un'involuzione, dalla quale si uscirebbe soltanto grazie a papa Francesco.

Il volume presenta criticamente alcune proposte di rinnovamento della teologia morale elaborate dopo *Veritatis splendor*: ancora la "morale autonoma" – in cui permane uno iato tra libertà e legge che era caratteristico anche della vecchia manualistica – e, inoltre, la "morale fenomenologica", la "morale dell'interpersonalità", la "morale filiale", il recupero della "morale classica"; con l'avvertenza che «lo sviluppo multidirezionale che la disciplina ha conosciuto risponde in fondo alla mancanza di una teoria della razionalità morale che sia condivisa» (p. 332), tema approfondito da Bellocq in una sua opera precedente.

Una prova di tale assenza di unanimità è data anche dalla polarizzazione dei tomisti contemporanei – con ciò che ne consegue per la determinazione dell'*oggetto morale* – fra sostenitori da un lato del *primato epistemologico della metafisica in morale*, dall'altro lato dell'*originalità epistemologica della ragion pratica*. Fra questi ultimi, rientrano gli stessi Autori.

Altrettanto equilibrato è il capitolo finale, dedicato all'originalità epistemologica veicolata da *Amoris laetitia*, alle sue diverse interpretazioni e a ciò che ne consegue per le future formulazioni della teologia morale fondamentale.

Per i suddetti motivi, il successo che incontrerà questo manuale è non solo un auspicio, ma un'attesa certa. Infatti, ha già avuto una seconda edizione nel 2024, con l'aggiunta di una bibliografia finale e di un indice dei nomi, non previsti nella prima versione del 2023. In una possibile futura edizione ulteriormente ampliata, sarebbe opportuno concludere la trattazione facendo cenno alle inedite sfide morali che sono emerse e sono state trattate negli ultimi anni e che ci aspettano nei prossimi decenni: la teoria di genere, la crisi ecologica, l'etica delle nanotecnologie, il transumanesimo, la robo-etica, l'intelligenza artificiale e la realtà virtuale.

F. SKODLER

A. DE LUIS FERRERAS, I. GONZÁLEZ MARCOS (eds.), *Sacerdocio ministerial en la misión de la Iglesia*, Fonte – Monte Carmelo – Facultad de Teología del Norte de España, Burgos 2024, 289 pp. («Teología del Sacerdocio», 33).

El libro recoge las actas de la trigésimoséptima edición del Simposio Internacional de la Teología del Sacerdocio, celebrado en Burgos en 2023. Fue organizado por la Facultad de Teología del Norte de España (Burgos), y editado por el Dr. Avelino de Luis Ferreras y el Dr. Isaac González Marcos, que son el director y codirector del Instituto del Sacerdocio de dicha facultad, respectivamente.

Los discursos de apertura (pp. 9-10) y de clausura (pp. 275-279) están recogidos al principio y al final del libro. En el medio, después de una breve presentación por parte de los editores, se encuentran los textos de las seis ponencias. Al principio de cada ponencia presentan un breve resumen y las palabras clave de la intervención, en castellano e inglés. Al final del libro, antes del índice, se encuentran las descripciones y los recorridos académicos de los colaboradores y editores del simposio, de los que se puede apreciar el gran prestigio de cada uno.

El Dr. Carlos Izquierdo Yusta, vicario general del Arzobispado de Burgos, introduce el tema del simposio en el discurso de apertura: el «aspecto más identitario del sacerdote, configurado con Cristo cabeza, llamado a servir en la misión de la Iglesia» (p. 9). También hace un breve recorrido por los temas de las ponencias.

En la *Presentación del Congreso* (pp. 11-14), los editores del simposio proporcionan más contexto sobre los temas que se tratan, señalando los tres retos que han considerado oportunos: «la pastoral, la moral y el ecumenismo» (p. 11). Narran el proceso que llevó a la realización del simposio, y los aspectos organizativos del mismo. Comparten la esperanza de que el libro sirva para la buena formación de los sacerdotes.

Las dos primeras ponencias son del Dr. Franco Manzi, de la Facultad Teológica de Italia Septentrional. La primera de ellas trata sobre la *Participación de los guías de la Iglesia en la única mediación sacerdotal de Cristo en la Epístola a los Hebreos* (pp. 17-43). Muestra que, en la carta, los fieles están llamados a participar del único sacerdocio de Cristo de dos modos distintos pero complementarios: el sacerdocio de los bautizados y el sacerdocio ministerial. Aunque podría parecer lo contrario, los ministros ordenados sí que existían en las comunidades cristianas primitivas.

El ponente procede a mostrar indicadores de la carta paulina que indican que los *hēgoúmenoi* (guías) eran los líderes de las comunidades cristianas primitivas, que poseían dos características particulares, que son la fiabilidad y la misericordia. También plantea la posibilidad de que esos guías presidían la Eucaristía.

A continuación, presenta la percepción de la santidad en el Antiguo Testamento como separación de lo profano y explica cómo Jesucristo cambió tal percepción con la santidad como comunión. En lugar de separarse de los hombres, Cristo se hizo solidario con ellos para poder salvarlos. Se dedica una parte a su «perfección» por su obediencia al plan divino, y a la «perfección» de los que participan de su sacerdocio.

Manzi termina con implicaciones de todo lo expuesto para la vida sacerdotal hoy en día, para que los sacerdotes puedan «vivir su ministerio bajo la bandera de la santidad-comunión, abandonando cualquier forma de santidad-separación» (p. 41).

La Carta a los Hebreos les enseña a predicar fielmente la Palabra de Dios, sobre todo con la propia vida. Además, deben predicar a Cristo, no a sí mismos, evitando todo protagonismo personal. Terminar con tales implicaciones prácticas viene bien en esta ponencia, para poner todo el discurso teórico anterior, ya de por sí interesante, en contexto.

La segunda ponencia de Manzi se titula *Participación de los guías de la Iglesia al único sacrificio salvífico de Cristo en la Epístola a los Hebreos* (pp. 45-62). En ella, muestra que los *hēgoúmenoi* hacían posible que los fieles se ofrecieran existencialmente a Dios. Comienza con la idea de que el sacrificio de Cristo de sí mismo al Padre es el fundamento del sacrificio de los fieles, ya que es el único aceptable a Dios, por ser sin mancha. La participación en el sacrificio de Cristo se aplica a los fieles con la ayuda del Espíritu Santo.

A continuación, se detiene en la doble participación de los ministros ordenados en el sacrificio de Cristo: con la ofrenda de su propia vida como bautizados, y como mediadores de la salvación de Dios, que hace posible el sacrificio de los demás fieles.

A lo largo de su ponencia, Manzi hace hincapié en algunas ideas interesantes, como la finalidad de la mediación salvífica de Jesucristo, que es la participación de los demás fieles en su sacrificio, y el papel del Espíritu Santo en esta dinámica. También se basa en algunas suposiciones interesantes, como el hecho de que la Carta a los Hebreos se originó como una predicación dentro de la celebración eucarística, una suposición que, según él, es bastante probable.

Como en la otra ponencia, Manzi aplica todo su gran conocimiento de la Carta a los Hebreos en algunas consideraciones prácticas. Para concluir, transmite dos ideas importantes: que los ministros están llamados a ayudar a los demás fieles a ofrecer su vida a Dios por completo y que toda esta dinámica es el cumplimiento del sacrificio del Antiguo Testamento. Además, formula dos advertencias conclusivas: la de evitar «derivadas ritualistas» (es decir, la mentalidad de separación y de reducir el culto cristiano al ámbito ritual) y la de evitar «derivadas anti-litúrgicas» (p. 59), que consideran que las buenas obras valen más que los ritos litúrgicos, particularmente la Eucaristía.

A continuación, se pasa de la Carta a los Hebreos a la patrística, con otra ponencia sobre *El ministerio pastoral a la luz de San Agustín* (pp. 63-111), a cargo del Dr. Pedro Langa Aguilar, OSA. La ponencia se divide en dos partes: en la primera se ofrecen datos biográficos relativos a las ordenaciones presbiterales y episcopales de san Agustín, mientras que la segunda se dedica a su interpretación.

Tras repasar los acontecimientos de la vida del santo en relación con sus ordenaciones, Langa enumera muchas enseñanzas de san Agustín sobre el ministerio sacerdotal. Menciona, por ejemplo, que Agustín consideró este ministerio como una carga, pero también como una gran bendición de Dios. Además, tenía una actitud de servicio; veía a su ministerio desde la perspectiva de la expresión «presidir es servir» (p. 87). Para Agustín, ser ministro es ser ministro de la Palabra, por el estudio y la predicación de esta, pero se debe priorizar la caridad pastoral sin descuidar un sano equilibrio entre estos dos aspectos del ministerio.

El ponente repite algunas (pocas) ideas, tal vez para enfatizar algunos puntos. En todo caso, la ponencia es muy rica en citas de san Agustín, de las que siempre se puede aprender algo, en este caso sobre el ministerio sacerdotal y episcopal.

Dr. Lorenzo Trujillo Díaz, profesor del Seminario de Ciudad Real, aborda en su ponencia el tema *El sacerdote que augura los nuevos tiempos* (pp. 113-169). Comienza aclarando el papel verdadero del ministro y enumera algunas características del ministerio sacerdotal, entre las que se destaca la de ser un hombre de oración. A continuación, enumera algunas características del mundo actual que usa como contexto para reflexionar más sobre el ministerio sacerdotal.

Cierra la ponencia con reflexiones sobre la importancia del sacerdocio y de la Eucaristía en la actualidad. Ofrece algunas propuestas para resolver algunos problemas actuales relacionados con el ministerio sacerdotal.

Como conclusión, Trujillo señala tres puntos «como anuncio de un sacerdocio renovado» (p. 169): la inseparabilidad entre el sacerdocio y la Eucaristía, la importancia de la unión del presbítero con los demás sacerdotes, y la separación entre el diaconado y los demás grados del sacramento del Orden. Cabe señalar que incluye los dos últimos puntos en su conclusión, a pesar de que solo les ha dedicado unas pocas páginas.

Trujillo aclara al principio de su ponencia que su presentación trata de «algo más simple, más subjetivo, más discutible; quieren ser meditaciones o reflexiones personales» (p. 115). Esto se nota a lo largo de la ponencia, que tiene una escritura sencilla y entretenida. Solo tiene dos notas a pie de página, lo que no quiere decir que las reflexiones sean superficiales. Sin embargo, sería mejor que hubiera más notas para dar más fundamento a lo que dice, ya que sería más propio de una ponencia en un contexto académico. Sin embargo, aunque se basa en reflexiones personales, su larga y exitosa trayectoria le otorga el prestigio necesario para hacerlo.

El Dr. José Román Flecha, profesor emérito de la Universidad Pontificia de Salamanca, aborda la figura del sacerdote en el contexto del mundo actual, siguiendo la estela de Trujillo. Su ponencia, que lleva por título *El sacerdote y la propuesta moral en una sociedad relativista* (pp. 171-222), aborda problemas morales actuales y cómo deben ser orientados por el presbítero. Ofrece muchos puntos interesantes con muchas citas del Magisterio.

Comienza su discurso señalando algunos retos a los que se enfrenta el sacerdote en el mundo actual, marcado particularmente por el relativismo. A continuación, se detiene en algunos campos de la moral cristiana y subraya algunas ideas como la importancia de tener en cuenta la grandeza de la fe (más allá de su aspecto moral), y de acompañar a los matrimonios para acercarlos a Dios. Termina con algunas propuestas de los obispos españoles, y con algunas ideas conclusivas, como la de vivir el cristianismo de modo íntegro.

La última ponencia del simposio la imparte el Dr. Fernando Rodríguez Garrapicho, del Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XIII (Universidad Pontificia de Salamanca). La ponencia se titula *Formación ecuménica, indispensable para el sacerdote del tercer milenio* (pp. 223-272).

Rodríguez comienza afirmando que el ecumenismo forma parte del ser mismo de la Iglesia y, por tanto, es un tema de interés permanente. Menciona la importancia del diálogo para la tarea ecuménica y la necesidad de una formación para dicho diálogo que incluya el conocimiento de lo que divide a los cristianos, y de lo que los católicos ya tienen. A continuación, cita documentos eclesiales que fomentan la formación

ecuménica en la Iglesia en sus distintos aspectos. Termina la ponencia con algunas observaciones sobre el estado actual del ecumenismo en España y ofrece algunas propuestas prácticas para ese contexto.

Rodríguez ofrece una exposición amplia y articulada de la formación ecuménica, que sirve como un buen recordatorio y repaso de esa tarea.

El libro concluye con el discurso de clausura pronunciado por el Arzobispo de Burgos, Dr. Mario Iceta Gavicagogeascoa, Gran Canciller de la facultad organizadora del simposio. En él, el arzobispo expresa algunas ideas sobre la espiritualidad sacerdotal. Afirma que es necesaria la colaboración de todos los fieles en la labor pastoral, incluidos los laicos y religiosos, «No sólo como consecuencia de la escasez de presbíteros, sino en la medida en que hemos tomado conciencia de la corresponsabilidad bautismal» (p. 277).

En resumen, el volumen *Sacerdocio ministerial en la misión de la Iglesia* logra exponer de manera excepcional los temas principales que el simposio ha querido tratar, a pesar de contener algunos errores gramaticales y ortográficos. Las personas que participaron en él son competentes, gozan de un merecido prestigio, y ofrecen muchas ideas interesantes para la reflexión de los pastores de hoy. Aunque muchas de las ideas se centran en el contexto español, fuera del cual algunos ejemplos podrían no entenderse bien, pueden servir también, *mutatis mutandis*, para ministros de otros lugares.

J.M. MARASIGAN

A. DESMAZIÈRES, *L'ora dei laici. Prossimità e corresponsabilità*, EDB, Bologna 2023, 224 pp.

Agnès Desmazières è una ricercatrice francese, nata nel 1975. Il suo lavoro si concentra sulla Chiesa cattolica in relazione alla storia, alla teologia e al diritto canonico. Ha pubblicato sul rapporto tra psicologia e religione, sulla crisi che ha la sua origine nella violenza sessuale e sul ruolo delle donne e dei laici nella Chiesa cattolica. Ha conseguito dottorati in storia e teologia. Attualmente insegna al *Centre Sèvres* di Parigi. È autrice di numerosi articoli e di altri libri. Il libro in esame è la traduzione italiana di *L'heure des laïcs. Proximité et coresponsabilité*, pubblicato nel 2021. L'Autrice si ispira al pensiero dei teologi nordamericani che ha scoperto durante tre soggiorni presso l'Università della California – Berkeley. Tra questi, Z. Fox, R. R. Gaillardetz, K. B. Osborne, e molti altri.

Il titolo del libro è alquanto ambivalente. A prima vista, sembra avere sfumature positive. È ispirato a una lettera che papa Francesco ha indirizzato al cardinale Marc Ouellet nel 2016. In essa si legge questa affermazione: «Ricordo ora la famosa frase: “è l'ora dei laici” ma sembra che l'orologio si sia fermato». Nel titolo, dunque, appare evidente il fervore e l'entusiasmo iniziali, come se fosse giunta l'ora dei laici. In realtà, la lettura completa dell'affermazione a cui il titolo del libro si ispira suscita la tristezza e il dubbio, perché l'orologio si è fermato. Tuttavia, l'Autrice non si lascia sopraffare da questa delusione e cerca di rispondere alla domanda su cosa fare perché l'ora del laico possa finalmente arrivare.

Nell'Introduzione (pp. 7-20), l'Autrice descrive il libro, suddiviso in tre parti. La prima parte è una diagnosi della situazione e del contesto in cui si colloca la teologia del laicato. Nella seconda parte, l'Autrice si sofferma sulla vocazione, l'apostolicità e la missionarietà, mentre nella terza parte, studia la corresponsabilità. Desmazières ritiene che il Vaticano II sia stato il momento in cui è scoccata l'ora dei laici. Tuttavia, l'ora dei laici si è fermata proprio al Concilio. L'Autrice constata che oggi viviamo in un'epoca di scandali sessuali nella Chiesa ed è convinta che sia sempre più necessario un nuovo ritorno dell'ora dei laici. L'Autrice ricorda le dichiarazioni di D. Gibson, secondo il quale siamo di fronte a una crisi di governo più che di fede, e di S.J. Pope, il quale sottolinea che ciò è dovuto alla mancanza di laici nel processo decisionale. Tutte queste realtà – la crisi degli abusi, della teologia dei laici e del governo della Chiesa – sono i temi sui quali il libro vuole concentrarsi.

La prima parte del libro (pp. 23-79) è intitolata “Coscienza e memoria: fare memoria per costruire insieme il futuro”. Desmazières prova a leggere l'ecclesiologia contemporanea alla luce dell'insegnamento di papa Francesco, ma parte dalla memoria, senza chiudersi in un passato che non esiste più. Nel farlo, fa riferimento all'esperienza del Concilio Vaticano II e considera l'opera di teologi come Tommaso d'Aquino, J.H. Newman, Y. Congar, Rosemary Goldie, L. Suenens, K. Rahner, A. Faivre e Giovanni Paolo II. Riconosce che i laici sono sempre stati coinvolti nelle questioni della Chiesa, comprese quelle dottrinali o disciplinari. Vede anche l'influenza di politici e governanti, che erano laici, sui vari concili. Tale fenomeno si è concluso con la Rivoluzione francese. Il Concilio Vaticano II ha ripristinato la buona tradizione della partecipazione dei laici all'assemblea. Desmazières pone a questo punto la domanda: «quando i laici saranno co-redattori di un documento finale del sinodo dei vescovi?» (p. 39).

Nella sezione successiva, viene descritta la storia dei laici, culminata nella scoperta della chiamata alla santità per tutti. Con questa riscoperta è arrivato anche un rinnovamento dell'apostolato, che non appare più riservato solo alla gerarchia. Partendo da queste esperienze, l'Autrice studia la partecipazione dei laici all'autorità della Chiesa. Ammette con delusione che tra i fedeli, i laici sono coloro che meno partecipano a tale autorità e ritiene che la crisi degli abusi sessuali sia una buona ragione per ripensare questa situazione. Secondo lei, tale crisi è in gran parte causata dal clericalismo, fenomeno che è anche ostacolo alla partecipazione dei laici al governo. A suo avviso, la loro presenza nelle diverse strutture avrebbe potuto prevenire la crisi e aiutare ad affrontare meglio il problema. Considera la nomina di sei donne laiche nel Consiglio economico del Vaticano come una pietra miliare nel trasferimento di maggiori poteri ai laici.

Desmazières non intende creare una Chiesa perfetta. È consapevole che ciò è impossibile su questa terra. Conclude con una citazione di papa Francesco in cui il ritorno al popolo viene ritenuto un buon antidoto al clericalismo. Partendo dal popolo, si può creare una cultura del dialogo e dell'incontro.

La seconda parte (pp. 83-147) è intitolata “Chiesa e mondo: pensare la vocazione dei laici in una Chiesa relazionale”. Anch'essa è basata sull'insegnamento del Concilio e di papa Francesco, con riferimento ai teologi già menzionati nella prima parte del libro e a Rafael Tello, un teologo argentino che ha avuto una grande influenza sul pensiero di papa Francesco. Secondo l'Autrice, la chiamata alla santità implica anche

la chiamata a collaborare alla missione della Chiesa. I cristiani sono quindi discepoli missionari. Anche questa vocazione alla missione si basa sul battesimo. Conclude con alcune riflessioni sulla santità nella vita quotidiana e sui piccoli gesti. È questa la semplicità di cui Francesco parla costantemente.

L'Autrice sottolinea che, pur essendo diversi, siamo chiamati alla relazione con gli altri. Nota un cambiamento nel paradigma ecclesologico. La nuova ecclesiologia cerca ciò che unisce, perché tutti fanno parte del Popolo di Dio. I ministri non hanno più una posizione superiore. L'Autrice sostiene la necessità di uscire da una logica in cui alcuni servono e altri ricevono. Per questo motivo afferma: «Lo attesta bene la pratica dei primi cristiani di chiamarsi “fratelli”: ti rispetto, riconosco che siamo legati perché tu sei mio fratello o mia sorella in Cristo» (p. 102). Naturalmente, la vicinanza e la fraternità sono importanti nel rapporto tra pastori e fedeli. Non si può non essere d'accordo sul fatto che anche il paternalismo, come fenomeno negativo nelle relazioni, debba essere evitato. Tuttavia, all'Autrice sembra sfuggire la questione se sia possibile essere vicini e uniti pur mantenendo la differenza nel rapporto pastore-fedele, analogamente a quanto capita tra padre e figlio (non essendoci padri senza figli, perché è il figlio che fa il padre).

L'Autrice vuole descrivere le buone relazioni nella Chiesa e individuare il problema che sta alla base dell'attuale crisi degli abusi. Dedicava molto spazio alla discussione sul sacerdozio ministeriale e comune. Da queste considerazioni passa gradualmente alla questione dell'autorità nella Chiesa. Nota che esiste tutto un dibattito tra i canonisti riguardo alla *sacra potestas* e alla sua natura. Si chiede: «I ministri ordinati sono gli unici a far parte della gerarchia della chiesa? E i religiosi insieme ai fedeli? La questione si pone in particolare per i laici o i religiosi laici che esercitano responsabilità che sono svolte anche da chierici, per esempio nei dicasteri romani o nelle conferenze episcopali» (p. 122). La partecipazione dei non ordinati al ministero pastorale porta a chiedersi su quali doni debba basarsi la loro autorità.

Più avanti, l'Autrice parla della secolarità come ciò che caratterizza i laici, il loro carattere proprio, ma non esclusivo. Anche i religiosi e i chierici sono chiamati a occuparsi di questioni temporali. E viceversa, i laici sono chiamati al ministero nella Chiesa. Abbiamo l'impressione che per l'Autrice la secolarità abbia un senso pratico, e significhi occuparsi di questioni temporali. La famiglia, la vita lavorativa, l'impegno per l'ecologia, la pace e la giustizia sociale hanno un posto speciale in questa missione. L'Autrice ha una visione interessante del lavoro come parte della santificazione umana e della partecipazione al piano d'amore di Dio per l'umanità. La sua concezione del lavoro è molto ampia e non si limita ai compiti sociali che servono alla comunità.

L'ultima parte del libro (pp. 151-210) è intitolata “Missione e responsabilità: rivitalizzare la Chiesa con i laici”. L'Autrice inizia ricordando, che i laici sono in prima linea nella Chiesa “in uscita”. Rifacendosi al modello di Chiesa proposto da A. Dulles – una comunità di discepoli – chiama i fedeli a essere discepoli missionari. In questo modo, collega tale paradigma della Chiesa all'insegnamento di papa Francesco. Vede l'origine della missionarietà nel battesimo.

L'Autrice passa poi alla proposta oggi diffusa di “democratizzazione” della Chiesa. Nota che non si tratta di democrazia. «La Chiesa, tuttavia, non può essere considerata una democrazia e si distingue da essa per il fatto di essere a tutti gli effetti un'i-

stituzione divino-umana [...]» (p. 172). Il governo della Chiesa è legato alla tensione tra la pari dignità dei battezzati e il ministero gerarchico. Sottolinea che con papa Francesco è stata data maggiore attenzione al *sensus fidei*, alla sinodalità, alla fraternità e alla sussidiarietà. Ricorda che ci sono sfide nel processo di “democratizzazione”: la partecipazione dei laici al governo e l'*accountability* delle autorità ecclesiastiche. La crisi degli abusi sessuali ha rivelato come le due sfide siano legate. Secondo Desmazières, un esempio di maggiore responsabilità potrebbe essere la partecipazione dei laici al processo di designazione di un vescovo.

Desmazières sostiene che la partecipazione dei non-chierici alla funzione regale di Cristo è stata poco sviluppata nel Concilio. Nell'insegnamento conciliare, la funzione regale in relazione alla gerarchia è legata al governo della Chiesa, mentre in relazione ai laici riguarda la gestione degli affari temporali. Allo stesso modo, nel Codice di Diritto Canonico, i redattori hanno fatto riferimento alla possibilità di concedere il potere di giurisdizione ai laici, senza esprimerlo chiaramente tranne che nel caso di un giudice laico. L'Autrice afferma che i laici sono esperti di *accountability*. In vista della crisi degli abusi, questa è una competenza molto preziosa. I laici condannano gli abusi sessuali, di potere e finanziari. Sono abituati a questa cultura dello scrutinio e della verifica nella loro vita familiare e professionale.

Secondo Desmazières, oggi è ancora più importante unirsi per difendere una cultura del dialogo, che è anche una cultura dell'incontro, della vicinanza e della relazione. Per riflettere sul contributo dei laici in questo ambito, è necessario liberarsi della concezione clericale della Chiesa. L'Autrice sottolinea che «la “gerarcologia” denunciata da Congar non è scomparsa» (p. 205). Pertanto, secondo lei vale la pena seguire la visione di papa Francesco della piramide rovesciata. L'Autrice osserva che la presenza dei laici sarà fondamentale nell'allora futuro Sinodo sulla sinodalità. La loro elezione è incredibilmente importante. Per valorizzarli non devono essere solo ascoltatori ma anche esperti. Dovrebbero partecipare al lavoro della commissione e all'elaborazione del documento finale.

Il libro in esame non è solo un tentativo di spiegare l'ecclesiologia contemporanea alla luce del Concilio Vaticano II e dell'insegnamento di papa Francesco. È anche una presentazione della teologia del laicato, tracciandone lo sviluppo nella storia. Il grande merito di Agnès Desmazières è quello di guardare alla Chiesa da più prospettive.

L'influenza del pensiero teologico anglosassone sul libro presenta vantaggi e limiti. Gli americani hanno avuto un'esperienza molto dolorosa a causa della crisi degli abusi sessuali nella Chiesa. Sembra che, a un certo punto, abbiano iniziato a guardare la Chiesa attraverso il prisma di questi eventi traumatici. Esiste il pericolo di cadere in una certa mancanza di fede. Inoltre, basare i cambiamenti che stanno avvenendo nella Chiesa su un argomento legato al fallimento della precedente ecclesiologia di fronte agli abusi sessuali può sembrare ad alcuni fuorviante. Naturalmente, l'Autrice non usa soltanto questo argomento, ma gli attribuisce grande importanza.

Si nota un grande sforzo da parte dell'Autrice di presentare l'insegnamento contemporaneo della Chiesa in un'ermeneutica di riforma o di continuità piuttosto che di rottura con il passato. L'Autrice non si esime dal criticare le azioni della Chiesa nel passato. Da qui la necessità di un cambiamento degli «*apparatchik* della chiesa» e dei «membri inamovibili dell'élite» (p. 208) con più laici capaci di *accountability*. Il libro

è un enorme elogio rivolto a papa Francesco e alla sua rinnovata concezione della Chiesa come piramide rovesciata. La nuova ecclesiologia parte dal popolo. Solo così si potrà verificare un cambiamento positivo. Questa tesi solleva alcune domande, poiché in questa situazione può verificarsi un secondo estremo. Invece della “gerarcologia”, non corriamo il rischio di far emergere una “laicologia”? Una piramide, anche se rovesciata, non rimane comunque una piramide? Non corriamo il rischio di idealizzare i laici? Solo perché alcuni chierici hanno fallito nell'affrontare certi problemi non significa che i laici faranno meglio, semplicemente perché sono laici. La vita insegna che a volte, purtroppo, anche i laici nascondono casi di abuso sessuale domestico, abusano del potere o commettono frodi finanziarie, approfittando della fiducia della gerarchia. La storia della Chiesa ce lo insegna, purtroppo, con molti esempi.

Molti dei pensieri dell'Autrice si sono avverati. Desiderava un maggiore coinvolgimento dei laici nell'assemblea sinodale; voleva che avessero voce nella discussione e nel documento finale. Questo è accaduto. La loro voce è diventata udibile, persino pari a quella della gerarchia nella votazione dei punti del documento. Il Papa ha deciso che non avrebbe pubblicato un'esortazione e che il testo che rappresenta la voce di tutta l'assemblea sarebbe stato il documento finale del sinodo. Altre decisioni di papa Francesco, come l'ammissione delle donne ai ministeri del lettorato e dell'accollato o la nomina di una persona laica a prefetto del Dicastero per la Comunicazione, fanno parte di questa visione della Chiesa.

Nonostante i molti pregi e l'approccio equilibrato dell'Autrice, va notato che ancora una volta ci troviamo di fronte a una visione in cui il laicato è chiuso all'interno della Chiesa in quanto ambiente ecclesiastico. Il suo apprezzamento tende alla condivisione del potere. Questo è ovviamente possibile per alcuni, ma sarebbe impossibile includere tutti i laici in organismi decisionali all'interno della Chiesa. Anche con uno sguardo più legato alla teoria delle organizzazioni che alla teologia, si può capire che nella Chiesa non tutti i laici possono essere impiegati in organismi ecclesiastici né partecipare a processi decisionali. Rimarranno sempre una minoranza.

Lo stesso vale per la visione del coinvolgimento dei laici nel mondo, se esso deve limitarsi al mondo della politica o degli organismi di azione sociale. I laici che sono coinvolti in questioni sociali o politiche sono pochi. La possibilità di santificazione nella vita quotidiana attraverso i compiti secolari svolti dai laici non è molto enfatizzata. Sono le persone comuni come operai, genitori e studenti, a costituire la maggioranza, e questi hanno un impatto forse meno visibile, ma spesso molto più importante nel mondo. Bisogna riconoscere che l'Autrice, basandosi sull'insegnamento di papa Francesco, ha toccato questo tema. Tuttavia, l'attenzione principale è rivolta alla partecipazione dei laici all'esercizio dell'autorità.

Il lettore di questo libro arriva alla conclusione che sarebbe necessario cercare una visione più ampia dei laici. È ciò che fa il testo conciliare (cfr. *Lumen gentium*, nn. 30-38, specialmente il n. 31) e gli autori che si ispirano più direttamente ad esso, quando spiegano che attraverso la prospettiva della vocazione si allarga l'orizzonte di ciò che definisce un laico: «chiamato da Dio a vivere nel mondo per santificarlo dal di dentro, occupandosi delle cose temporali». Il laico, quindi, con il proprio carattere secolare, ha il compito non solo di essere presente nel mondo, ma di portarlo a Cristo dall'interno. In questo modo, la missione dei laici può essere intesa in modo più esteso.

Non si limita alla politica o alla partecipazione al governo della Chiesa. Ogni laico può svolgere la sua missione nel luogo e nelle circostanze in cui si trova (cfr. ad esempio M. DE SALIS, *Laicato*, in G. CALABRESE, P. GOYRET, O.F. PIAZZA [ed.], *Dizionario di ecclesiologia*, Città Nuova, Roma 2010, 796-797).

All'inizio del secolo XX, il laicato è stato promosso perché la gerarchia ed alcuni teologi vedevano nei laici lo strumento per poter rimettere la Chiesa in condizioni di diffondere la luce di Cristo nel mondo politico e sociale liberale. Oggi il laico è visto come una soluzione alla crisi degli abusi di diverso genere, che permette alla Chiesa di recuperare la sua buona fama davanti a un mondo che la giudica e di creare legami di maggiore fiducia e vicinanza tra i cristiani. Si tratta di una via percorribile e l'Autrice la percorre con equilibrio. In entrambi i casi, però, è comune un approccio al laicato che è circostanziale e può offrire spazio alla strumentalizzazione di questa condizione di vita all'interno della Chiesa. Nel primo caso l'orologio si è fermato dopo il Concilio. Per non cadere nello stesso errore, una teologia del laicato dovrà andare un po' oltre le necessità della dimensione istituzionale della Chiesa, chiaramente identificabili nel lavoro dell'Autrice. A nostro avviso, soltanto così l'orologio segnerà l'ora del laicato senza fermarsi di nuovo.

T. ŻUCHOWSKI

R. DI CEGLIE, *God, the Good, and the Spiritual Turn in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2023, 235 pp.

Roberto Di Ceglie is a Full Professor of Philosophy of Religion at the Pontifical Lateran University. He has made significant contributions to the field through numerous publications in international journals, and his recent monograph, *Aquinas on Faith, Reason, and Charity* (Routledge, 2022), further consolidates his scholarly engagement with the intersection of theology and philosophy.

In the book here presented, the author introduces the concept of the "Spiritual Turn" (ST) in epistemology, which represents a departure from the rationalistic disposition characteristic of modernity. The term "spiritual" is used to denote the shift in focus from epistemic factors such as evidence and justification, to extra-epistemic factors such as commitment to God and the pursuit of goodness. This shift, according to the author, enables a more comprehensive understanding of the knowing process. The ST entails a departure from the prevailing rationalistic perspective, which the author terms "Mere Epistemology" (ME). ME is the view that «one should always prefer beliefs supported by more evidence to beliefs supported by less evidence» (p. 2). The author's proposal entails more than merely substituting ME; it involves the articulation of a more comprehensive view. The author's conviction is that, while under ME we should always prefer the greater to the lesser evidence, with the spiritual turn it emerges that at least in some cases, such as when religious faith is involved, ME does not apply.

The book is divided into three sections, with each section converging on the thesis that a commitment to God and the good, although it does not base intellectual activity

solely on evidence, does not constitute a limitation to knowledge. Rather, this commitment sets the ideal conditions for enhancing and perfecting the knowledge process. In arguing this, the author draws on the conviction that the aforementioned commitment is specific to the Christian faith.

In the first chapter (pp. 11-27), the author finds Locke's evidentialism a convincing example of the ME and argues that Locke's evidentialism does not seem to grasp the specificity of religious experience, as it reduces faith to an assent based entirely on evidence. In challenging this approach, the author dwells on what Alvin Plantinga and John Henry Newman had already done to offer an alternative to the Lockian view. Nevertheless, the author is keen to argue that neither Plantinga nor Newman have been interested in emphasising the a-rational commitment that leads an individual to support a thesis despite evidence against it outweighing the evidence in favour (pp. 22-27). According to the author, this means that the specificity of the Christian faith with respect to intellectual activity has not emerged.

The second chapter (pp. 28-45) is devoted to the epistemological reflection of Thomas Reid, who, in contrast to Plantinga and Newman, appears to identify the specificity of faith by upholding its a-rational nature through a clearly a-rational commitment. This commitment entails the belief that faith cannot be contradicted by reason, even when the available evidence seems to contradict the coherence between faith and reason. The impossibility in question – faith cannot be contradicted by reason – is evidently a truth of faith, which Reid acknowledges implicitly. The author demonstrates this through an exposition of Reid's epistemological reflection, particularly in Reid's contemplation of the reliability of cognitive faculties (pp. 28-37) and his rejection of scientific theories that are evidently irreconcilable with the Christian faith (pp. 37-41).

The third chapter (pp. 49-87) elucidates how the implicit conviction in question emerges as a fully explicit element in Aquinas's contemplation of faith and reason. The author posits that Reid's thought was influenced by Aquinas' reflection, and nonetheless this does not seem to be really convincing. From both historical and philosophical standpoints, there is a considerable distance between Aquinas and Reid; moreover, in contrast to Aquinas, Reid did not engage in theological reflection. The author hypothesises, however, that Reid, as a Minister of the Church of Scotland and deeply entrenched in the ecclesiastical context of his era, may have adopted a widely held thesis, potentially without being cognisant of its authorship.

In any case, the perspective of Aquinas, which the author presents in chapter 3, seems to substantiate the idea that we should adopt the ST, particularly in the context of the Christian faith, where the notion of ME is deemed inapplicable. Regardless of the compelling and persuasive evidence that may emerge to contradict the Christian faith, believers are expected to maintain their conviction in its veracity, including the notion that faith cannot be contradicted by reason (pp. 33-39). From this the idea of "inconclusiveness" follows. The author defines it as «the property of those debates whose protagonists are not ready to change their minds, *however convincing the evidence in support of such a change may be*. In other words, those who conduct inconclusive debates, qua inconclusive debaters, *prefer beliefs supported by less evidence to beliefs supported by more evidence*» (p. 3).

In the fourth chapter (pp. 88-119), the author explores the notion that the perceived limitation of faith, namely its “inclusiveness”, may, in fact, foreshadow a remarkably positive development from an epistemological standpoint. The argument is made that if a commitment to the truths of faith is founded on a commitment to God, which is good in Himself, then no negative consequences can arise from such a commitment, in epistemology as in any other area of human experience. The author demonstrates that there appears to be no trace of this epistemological potential of faith in the thinking of several contemporary scholars, although they have focused on the epistemological significance of concepts such as commitment and disagreement (pp. 94-117). This is evident in the works of B. Mitchell, D. Pritchard, and notably, the philosophers of the so-called “disagreement”. These scholars, it seems, have overlooked the specificity of faith. Instead, as the author persuasively shows, they have tended to diminish the distinction between faith and the various forms of knowledge. They have therefore confused the inconclusiveness proper to debates in general with the inconclusiveness that typically emerges from the Christian faith as due to commitment to God and the good. The author then proceeds to show that this commitment, which is therefore the cause of inconclusiveness, is also the cause of the adoption of virtues, not only in the moral but also in the intellectual sphere. Consequently, what may initially appear to be a limitation for knowledge can be understood as its promotion. In this sense, the author proposes a ST from the prevailing epistemological perspective, which heavily relies on the criterion of evidence.

In the fifth chapter (pp. 121-167), the author elucidates the way the ST occurs by examining two issues of fundamental importance in the discourse on faith and reason: the existence of God and religious diversity. The debate on the existence of God is analysed in the context of the so-called “divine hiddenness”, a concept proposed by the Canadian philosopher J. Schellenberg (1959-) in an atheistic framework. The proposal in question is articulated as follows. The concept of a God as an omnipotent and supremely good creator leads us to say that He desires the highest good for human beings. The highest good for human beings is their union with Him, and this can only be achieved if they find evidence for the existence of God. However, given the existence of individuals within our midst who have yet to encounter such evidence despite earnest pursuit, it can be deduced that God Himself should provide it for them. Nevertheless, the evidence in question has not been provided, from which it can be deduced that God does not prioritise the well-being of his adherents. This would imply a failure to demonstrate benevolence. Consequently, if God does not prioritise the well-being of his human creatures, it can be denied that He is a perfectly loving being. If so, then God does not exist. The author points out that proponents of this argument fully align with the ME perspective, as they concentrate all their attention on the available evidence. The promotion of good is not a priority, as the fault of others (of God) is prioritised over the recognition of one’s own faults.

Regarding religious diversity, the author demonstrates that the perceived incompatibility between the affirmation of a singular true religion and the respect due to other religions is, in fact, a false problem if one disregards ME and instead promotes ST. Taking as an example the Thomistic view of faith, which is rendered certain by charity, the author demonstrates that those who place at the centre not evidence but

rather the promotion of the good and commitment to God are fully convinced of the truth of a single religion (their own), not only without being opposed to others but even in dependence on love for others and the desire for their well-being. From this, according to the author, it necessarily follows that the adoption of intellectual virtues should place individuals in the best possible conditions for the attainment of knowledge.

In the sixth chapter (pp. 168-210), the author delves deeper into this perspective by comparing ST with virtue epistemology. The latter, in its “responsibilist” form (pp. 170-171), as advocated by philosophers such as L. Zagzebski (1946-), appears to be very close to ST. In both cases, it is argued that knowledge is not determined exclusively by evidence and justification, nor solely by rational faculties such as memory or inferential abilities, but can be fostered by intellectual virtues, which constitute a subset of moral virtues: intellectual patience, intellectual humility, intellectual courage, and so forth. Consequently, in both cases (virtue epistemology and ST), it seems that becoming a better person is the privileged prerequisite for the success of intellectual activity (pp. 172-178).

However, for the author, virtue epistemology, understood in this way, appears to fall into circularity. In his view, “[...] To acquire intellectual virtues, we need moral virtues; to acquire moral virtues, however, we need intellectual virtues. To put it otherwise, it may be said that according to both virtue epistemology and the ST, better persons improve cognitive processes. However, according to the ST, one is a better person because one is a-rationally committed to the good. This does not cause any circularity between being a better person and improving cognitive processes. In contrast, according to virtue epistemology one is a better person – and consequently improves cognitive processes – because one acquires moral virtues, which [...] occurs if one previously improves cognitive processes” (p. 178).

The author’s argument appears convincing, although one may wonder whether all possible variants of responsibilist reflection truly collapse under his critique. In other words, the author seems to have rather hastily asserted his own preference for ST when set against the responsibilist version of virtue epistemology. Nonetheless, it must be emphasised that this critique does not diminish the value of the author’s proposal. This proposal highlights the specificity of religious commitment. On the one hand, it underscores its radical distinction from mere intellectual activity; on the other, it emphasises its potential to generate ideal conditions for the pursuit and advancement of knowledge. Furthermore, the ST is open to all. According to the author, the typically contemporary recognition of the equal dignity of all human beings and the consequent rejection of any form of discrimination attest, for instance, to a shared commitment to the good. This commitment is a-rational, as it does not seem to be grounded in prior evidence, given the widespread tendency to uphold it even in cases where contrary evidence appears to outweigh that in its favour (pp. 191-197).

This confirms that commitment to the good – understood as adherence to affirmations from which only the promotion of the good can follow – may once again enable the cultivation of intellectual virtues and foster debate and the progress of knowledge. Moreover, it emerges that ST, while primarily stemming from a commitment to the good, ultimately creates the ideal conditions for the acquisition of truth. In this

regard, the author recalls Augustine's *ordo amoris*, which, as he notes, finds significant expression in the words of C.S. Lewis: "We can get second things only by putting First things first" (see p. 112).

R. BRUNI

G. LONGO, *L'Opera di Dio. San Josemaria Escrivá, la filiazione divina, il focolare di casa nelle età della vita*, e-book, Edusc, Roma 2025², 780 pp.

È stato pubblicato *L'Opera di Dio. San Josemaria Escrivá, la filiazione divina, il focolare di casa nelle età della vita*, poema di Gianfranco Longo che si compone di 22.572 versi, scritti secondo "la scansione metrica e la dimensione ritmica, ottenute mediante la cosiddetta terza rima dantesca" (p. 15). L'opera, suddivisa in 3 libri (*Generazione, Memoria; La chiamata universale alla santità; La vite e i tralci*), e in un totale di 7 parti, si dipana in un percorso storico, un itinerario di meditazione verso un cammino partecipativo e comunitario (sinodale) che si rivela essere approdo teologico-ermeneutico. Ogni parte poi offre anche una riflessione sui doni e sui frutti dello Spirito Santo, sulle Beatitudini, sul Santo Rosario, sulla Via Crucis e sugli Angeli Custodi.

L'autore, Gianfranco Longo (1965), professore di *Filosofia della pace* nell'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro", già noto oltre che in Italia anche in Brasile per i suoi studi sulla pace e sulla difesa dei diritti individuali, ha vinto diversi premi letterari, fra cui il Premio Internazionale "Pompeo Sarnelli" (2016); il Premio Accademico Internazionale per la Letteratura Contemporanea "Seneca 2022"; il *Nabokov Library* per il miglior libro dell'anno 2022 con il poema *Srebrenica* (il Poligrafo, Padova 2020); e il Premio Internazionale "Mahsa Amini" per la poesia nel 2023. Nel 2025 è stato insignito del premio alla cultura Kafka Italia.

L'Opera di Dio richiama una tradizione cara alla letteratura italiana, quella cioè del poema, una tradizione che, però, dal lontano 1581, anno della prima edizione della *Gerusalemme liberata* di Torquato Tasso, è stata messa da parte. Da ricordare è che solo alcuni decenni prima, nel 1516, era stata pubblicata la prima edizione del poema più lungo in lingua italiana, l'*Orlando furioso* di Ludovico Ariosto che, con i suoi oltre trentanovemila versi, offre e approfondisce un ampio spettro di letture che spaziano dall'epica fino a raggiungere una meditazione politica e di storia della società europea del tempo.

Nel 1321, anno anche della sua morte, Dante Alighieri aveva dato alla luce l'edizione definitiva della *Divina Commedia*, poema che, seguiva un modello letterario in grado di coniugare una riflessione teologica o filosofica (come nel *De rerum natura* di Lucrezio) a quella epica (poemi omerici ed *Eneide* di Virgilio). La *Divina Commedia* lasciava emergere anche interessanti prospettive di valutazione storica su alcune figure chiave della politica del suo tempo. La tradizione del poema in Italia si interruppe definitivamente, dopo la *Gerusalemme liberata*, con *L'Adone*, di Giovan Battista Marino, pubblicato a Parigi nel 1623.

Un'analisi diversa va invece condotta nel panorama europeo e americano, dove il poema, quale approccio letterario, alla stregua del romanzo, o del racconto o della stessa silloge poetica, ha continuato ad avere sempre una sua posizione di rilevante interesse grazie ad autori che hanno intrapreso esclusivamente tale forma di creazione letteraria.

Gli esempi di poeti che non hanno scritto solo delle raccolte di poesie, ma che si sono cimentati nell'arte di comporre un poema, sia d'amore, sia epico o filosofico, sono noti. Si va da *Foglie d'erba* di Walt Whitman, al suggestivo *Paterson* di William Carlos Williams, sino al più celebrato *Omeros* di Derek Walcott del 1990, o al *Levriero di Tiepolo* del 2000, sempre dello stesso Walcott, dove epica, narrazione poetica e storica, e meditazione sull'arte, emergono quali connotati di un legame che va ben al di là della ricerca e di una riflessione sulla realtà, per assurgere persino ad un raccoglimento metafisico sull'uomo, sul mondo, sul creato.

Esempi noti di poemi, non in lingua inglese, che hanno contrassegnato e caratterizzato il XX secolo sono: il *Canto generale* di Pablo Neruda; l'*Odissesa* di Nikos Kazantzakis, scritto tra il 1925 e il 1938; i *Misteri* di Charles Péguy e il *Faust* di Fernando Pessoa (scritto negli anni Trenta), passando per *La terra desolata* e per i successivi *Quattro quartetti* di Thomas S. Eliot, sino al polacco Czesław Miłosz con il suo celebre *Trattato poetico*, poema scritto tra il 1955 e la primavera del 1956, giungendo a Georg Sebald con il poema *Secondo natura* del 1988, e attualmente a *L'Opera di Dio*. In Brasile, sono specialmente noti Carlos Drummond de Andrade, Vinicius de Moraes e João Cabral de Melo Neto, che in *Morte e Vida Severina* (1955) racconta la storia di un migrante del nord-est del Brasile in cerca di una vita migliore nella capitale del Pernambuco.

Il poema di Gianfranco Longo è stato scritto per la maggior parte dei capitoli in terza rima dantesca e in altri rimati elaborati personalmente dall'autore, con una metrica che guida il lettore verso le varie tematiche proposte. Il testo offre altresì la possibilità di vivere e di conoscere il significato di una vocazione, quella all'*Opus Dei*, senza consegnare il lettore a una saggistica rielaborata meramente su altre fonti, ma piuttosto offrendogli l'opportunità di godere dell'arte, allo stesso modo di un musicista che con le variazioni dei ritmi, imprimendo particolare risalto a certi timbri e a determinate tonalità, riesce a far sì che l'insieme della sua tessitura orchestrale, armonica e melodica, lasci entrare l'ascoltatore in un mondo magico di amore, di natura, di guerra e di pace, di meditazione sul presente e sulla vita, su Dio e sull'eternità.

Il poema *L'Opera di Dio*, pertanto, ci consegna nel quotidiano intreccio della vita, a un momento di attesa e di pausa, permettendoci di osservare ciò che accade nella storia, nel passaggio delle età, e di prolungare il nostro sguardo a una metafisica del lavoro verso una considerazione ontologica dell'uomo e della donna sposi in Cristo. Si tratta di un testo molto ricco di riferimenti che ci consente di raccoglierci in uno spazio privilegiato di dialogo fra il nostro mondo interiore e Dio, cogliendo un nesso di appartenenza tra la vocazione alla santificazione del lavoro e l'apostolato dell'amicizia, tra la meditazione sull'ordinario e la percezione di quanto legghi ogni uomo a un altro, tra la relazione della vita con la verità in Gesù e nel Vangelo: la lettura di questo poema, infatti, ci trasporta lontano dalla mediocrità delle conversazioni tumultuose e pettegole dei vari *social*, restituendo dignità all'uomo e alla donna mediante una formazione cristiana che ci arriva anche da documenti letterari, da testi poetici, da romanzi.

L'Opera di Dio segue in questo vari versanti: si va da una elaborazione sulla pastorale dell'*Opus Dei* e sulla santificazione del lavoro, a una riflessione sulla figura del Fondatore dell'*Opus Dei*, san Josemaría Escrivá, sia nel suo contributo teologico alla storia della Chiesa, sia come figura caratterizzante nel panorama novecentesco. Ci si imbatte durante la lettura anche in una meditazione delle opere dello stesso Fondatore dell'*Opus Dei*, contemplazione che il poeta Gianfranco Longo riprende visitandone ogni particolare approccio mediante la stessa versificazione, aspetto questo che si evince molto bene dal sommario iniziale, vera e propria guida che dona al lettore la possibilità di costruire i propri percorsi di lettura, dalla storia dell'*Opus Dei* e del suo Fondatore, sino al ruolo che la famiglia assume all'interno della cristianità.

Il poema ci regala anche delle preziose meditazioni sul Santo Rosario, sugli Angeli Custodi, sulla Via Crucis, su Santa Maria, Madre di Dio e dell'umanità, senza trascurare un profondo e lirico omaggio all'Amministrazione dei centri dell'*Opus Dei* come pure a san Giuseppe, *Custos Operis Dei*. *L'Opera di Dio*, lasciandoci intuire di essere di fronte a un modello letterario nuovo, in cui accanto alla speculazione filosofica e teologica, coniugata a quella storico-biografica e storico-istituzionale, indaga anche sulle prospettive della società occidentale, delineandone la sua dimensione sociale e culturale attuale. *L'Opera di Dio* risponde dunque all'esigenza, auspicata dal Santo Padre Francesco, nella sua *Lettera* del 4 agosto scorso, dedicata al ruolo della letteratura nella formazione, di un rinnovamento formativo dei cristiani, che utilizzi lo strumento della letteratura per rinsaldare il cuore alla speranza, fortificandone l'amore e attuandone la fede, che non deve rimanere un semplice segno battesimale o addirittura un ricordo, ma deve divenire agente all'interno della società civile e del contesto lavorativo.

In fondo *L'Opera di Dio* è una intensa versificazione che nel suo esplorare itinerari storici e meditare su percorsi teologici, ci profila anche un *apostolato di riflessione*, linea esplorativa e meditativa già emersa nella grande narrativa del XIX secolo, dai *Miserabili* di Hugo, ai *Promessi sposi* di Manzoni fino a *Guerra e pace* di Tolstoj. Il testo, infatti, invita ogni lettore a intraprendere un'età dell'incontro in Cristo e con Lui, per rinsaldare il legame con Dio, sia nel lavoro, sia nel rapporto sponsale, sia nell'amicizia e nella scoperta di Dio nel quotidiano.

Un particolare risalto nel poema è dato inoltre al ruolo dei Cooperatori dell'*Opus Dei* che possono essere, oltre che non cattolici, anche non cristiani. Qui l'autore si sofferma a considerare le altre due principali fedi monoteistiche, oltre a quella cristiana, cioè l'ebraica e la musulmana, considerando aspetti delle mistiche di entrambe: si va così da una riflessione sulle *sefirot* ebraiche alla considerazione di alcune mistiche coraniche principali evidenziate nel sufismo.

Il fine del poeta ci sembra sia stato proprio quello di proporre una via letteraria nuova in grado di condurre ad una prospettiva di pace all'interno delle fedi monoteistiche, strumentalizzate da fattori territoriali e politici, e di rendere conflittuali popolazioni che, in-sé e per-sé, sono portatrici di pace e di incontro.

Il poema *L'Opera di Dio* riconsegna, quindi, noi tutti alla *letteratura* alta, e restituisce nuovamente alla *letteratura* la poesia, per un modello d'arte in *stand-by* in Italia da cinque secoli. Gli ultimissimi versi di chiusura del poema delineano un respiro di ampiezza verso un orizzonte di speranza, di pace e di fedeltà, che perviene da ogni verso precedente:

lontano luccicano, al croco dell'aurora, tetti, guglie, case, centri, | come scultoree creazioni che consolidano cristiana fragranza, | che è lavoro santificando la vita e l'assenso, in un giorno | in cui si è andato formando *per vocazione* un interiore discorso, | offrendolo in olocausto. In misericordia, riscattato a oltranza, | è il compimento tra il principio e il fine dettaglio per le cose | da portare a termine, impegno di una promessa alle prose | e agli *endecasillabi* degli eventi che vanno riordinando il miracolo | del risveglio in un gesto, scintilla in un sogno: è un fermaglio | di luce che vortica in cielo, dipana *mente e materia...*, assonanza | dello sguardo alla trama della vita, guizzo di gioia, salto di delfino | a nostro seguito, oltre oceano, per essere già un angelo serafino (p. 741).

A. MACHADO R. ALVES

L. MARTÍNEZ FERRER, *Comprender la evangelización de América*, Ediciones Fe y Libertad, Ciudad de Guatemala 2023, 214 pp.

Tiene el lector ante sí un singular libro cuyo objetivo es aproximarle a la evangelización americana y hacérsela comprender a través de una cuidada selección de textos. Su segunda edición fue publicada en el año 2023 por la editorial Fe y Libertad, nacida para contribuir al diálogo interreligioso desde una perspectiva académica que va dirigida a un público de habla hispana. El autor es Luis Martínez Ferrer, profesor ordinario de Historia de la Iglesia Moderna y Contemporánea de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz de Roma, así como doctor en Teología por la Universidad de Navarra y en Historia de América por la Universidad Complutense de Madrid. Especialista en la historia del Nuevo Mundo, tiene publicaciones en acreditadas revistas científicas como *Anuario de Historia de la Iglesia*, *Ius ecclesiae* e *Hispania Sacra* y ha investigado en archivos mundialmente reconocidos como el Archivo Apostólico Vaticano.

Con *Comprender la evangelización de América*, nacido fruto de sus versadas y maduras reflexiones, pretende no sólo desvelar qué fuentes primarias son necesarias para tomar contacto con ella, sino hacer entrar al lector en diálogo con las mismas, permitiendo insertarlas en la historia de América como elementos esenciales e interrelacionados entre sí. Gracias a esta contribución, la comunidad científica puede actualizar sus conocimientos, entre otros muchos temas, en materia de método historiográfico, nuevos horizontes espirituales, sistema político y relaciones con la Corona, abusos al indígena, evolución demográfica, creación y pervivencia de modelos económicos, historia familiar, de las mentalidades y de la vida cotidiana, labores misional y pedagógica y redescubrimiento del papel de la mujer, teniendo en sor Juana Inés de la Cruz el paradigma de fémmina letrada, escritora y religiosa.

La obra se compone de una presentación, un prólogo, una introducción y dieciséis secciones. En la presentación se enuncia, citando el lema del primer obispo guatemalteco, don Francisco Marroquín – «conocerlos hemos y conocernos han» – el propósito de este libro, que ya ha sido enunciado y que se concreta en una esmerada

compilación textual para tal fin. En el prólogo, aparte de repetir el objetivo del volumen, se refiere su estructura y su valor a la hora de apreciar este fenómeno de conocimiento e intercambio cultural entre españoles e indígenas. En la introducción se esboza una contextualización haciendo alusión a la situación que atravesaba la Iglesia española del siglo XVI sin obviar el panorama internacional con la Reforma Protestante y el concilio de Trento como telones de fondo. Además, se da cuenta del ardor misionero de ir a tierras desconocidas a llevar la Palabra, de las primeras conversiones y bautismos y de toda la oleada de violencia, destrucción, transformaciones y adaptaciones mutuas que trajeron aparejadas la conquista y la convivencia.

Ya entrando de lleno en las dieciséis secciones, se ha de mencionar que estas recogen textos tan dispares como la primera bula *Inter caetera*, el *Nican Mopohua*, el diario de a bordo de Colón, algunos de los escritos de fray Bartolomé de las Casas como, por ejemplo, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, el codicilo de Isabel la Católica, el código ovandino, las actas del tercer concilio limense, estatutos de cofradías establecidas en lugares como Méjico o Lima y obligaciones de los cofrades, cartas a particulares, testamentos de médicos o las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio.

Dichos textos son útiles para profundizar en la primera evangelización americana en aspectos como el consentimiento del papa Borgia a los Reyes Católicos de extender el catolicismo más allá de sus dominios, la relevancia de la Virgen de Guadalupe en la implantación y consolidación del cristianismo entre los nativos, las figuras de Cristóbal Colón en sus expediciones y primeros pasos en la nueva tierra y de fray Bartolomé de las Casas y su defensa de los derechos del indígena, el empeño de la reina Isabel de que se tratase en igualdad de condiciones a indígenas y españoles en base a un imperativo religioso, la articulación del sistema político y gubernamental por el que se regirían estos dominios, la ordenación eclesial surgida de los escritos conciliares, los afanes de individuos y familias en “hacer las américas” con sus avatares, las primeras manifestaciones de religiosidad popular o la problemática de la esclavitud.

Por la lectura de sus páginas pueden aprenderse y reinterpretarse aspectos como el trato dado por la historiografía laica a la evangelización americana, la definición y valoración de la leyenda negra, el modo de los indígenas de describir a los conquistadores españoles y su plasmación en el arte, el debate sobre el supuesto genocidio infligido por los conquistadores a los conquistados y la problemática que suscitan dos fenómenos como el patronato y el regalismo, concebidos y empleados por el rey como instrumentos para construir y controlar una iglesia a sus hechuras. El autor reflexiona sobre estos y cuantos asuntos se encierran en su obra logrando que lector descubra la verdad por sí mismo recurriendo a la primigenia información contenida en las fuentes originales que, analizándose cuidadosamente, rompen con muchos sambenitos que ciertas corrientes historiográficas han colocado a España y a su presencia en América.

También pueden rescatarse del olvido a personajes como el fraile franciscano fray Toribio de Benavente, “Motolinía” – llegado a Méjico en 1524, reconocido por los indios por su pobreza y humildad y autor de un texto donde afirma que quince años después de la caída de Tenochtitlán habíanse bautizado cuatro millones de almas –; a Ramón Pané – fraile jerónimo y primer gran evangelizador de la isla La Española desde su llegada en 1493 –; y a Juan Mateo – originariamente llamado Guaticabanu y primer mártir cristiano en tierras de conquista –. Igualmente pueden ser evocados

otros más conocidos como los ya citados anteriormente junto con otros como el inca Garcilaso, el emperador Moctezuma, el virrey don Nicolás de Ovando o los santos Rosa de Lima y Martín de Porres.

Como conclusiones a extraer de este rico mosaico documental, destáquense que la voluntad misional en llevar la Palabra de Dios a las nuevas tierras fue una empresa harto difícil; que lo que motivó el surgimiento de nuevas corrientes filosóficas e ideológicas fue el cruce de intereses de los encomenderos, la Corona y la Iglesia a la hora de gobernar las tierras descubiertas; que no todos los sentimientos de los indígenas fueron de rechazo y hostilidad al conquistador gracias a los religiosos que lucharon por mejorar sus condiciones de vida; que la moral y las costumbres oscilaron entre la permanencia de lo antiguo y la adopción de lo novedoso; que los deberes de las cofradías y hermandades de nuevo cuño eran idénticas a las de la metrópolis española y que el arte asumió unas hasta entonces desconocidas manifestaciones en las que fueron apreciables los contactos entre ambas civilizaciones.

Otra cuestión que se ha de poner de relieve es que los textos no están dispuestos arbitrariamente, sino de forma proclive a establecer hilos conductores que más allá de llevar al episodio histórico en sí, lo proyectan ontológicamente dentro de una superestructura temporal que desemboca en una visión de conjunto que favorece la reflexión pausada y serena de sus contenidos con posibilidad de ser comprobados y contrastados con testimonios de muy diversa naturaleza.

En síntesis, este trabajo constituye una ingente labor de recopilación que, sin perder de vista el oficio del historiador y sin levantar polémica, concibe conquista y evangelización americanas como dos hechos que dan como resultado sincretismo cultural y diálogo interreligioso a la par que favorece el acercamiento de nuestras dos razas a nuestro común pasado, que hemos forjado juntos, y del que somos hijos y depositarios.

M.-P. ENRÍQUEZ GARCÍA

I.S. OGBOH, *The Missionary and his Mission: Fr. Carlo Zappa SMA (1861-1917), Prefect of the Upper Niger Prefecture*, Edusc, Rome 2022, 321 pp.

The doctoral thesis of Ifeanyi Sylvester Ogboh, at the Pontifical University of the Holy Cross, investigates the correspondence between Carlo Zappa (1861-1917), a missionary priest of the Society of African Missions (SMA), and the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith (SCPF), now known as the Congregation for the Evangelization of the Peoples. Carlo Zappa, born in Milan on December 23, 1861, began his ecclesiastical training at the *Seminario Villoresi* of Monza before transferring to the SMA seminary in Lyon in 1878. He was admitted into the SMA in 1880 and, after his ordination in 1884, arrived at the Upper Niger Mission in 1886. He served as Prefect of the Upper Niger Prefecture (1894-1911) and later as Prefect of the Western Niger Prefecture (1911-1917).

Ogboh's thesis focuses on Zappa's missionary efforts, particularly in the context of European colonial expansion in Nigeria. The Upper Niger Prefecture, erected in 1884, encompassed the entire area north of the Niger-Benue confluence, including

the confluence town of Lokoja, which became the central mission of the prefecture. The Prefecture was later renamed the Western Niger Prefecture in 1911 – with some territorial adjustment – with headquarters in Asaba, located south of Lokoja.

The tenure of Fr. Zappa as prefect coincided with the period of the active engagement of the Royal Niger Company; a British trading corporation chartered to administer the region. The thesis portrays how Zappa's work coincided with the activities of the protestant missionaries, commercialists, and colonialists, during this period, marked by violent confrontations between indigenous communities and British commercial and colonial forces, including the *Ekwoemekwu* resistance (pp. 36-38).

The purpose of this review is to critically examine Ogboh's methodology and conclusions, particularly regarding how the Catholic missionaries, led by Fr. Zappa, operated amidst Western colonial and commercial incursions in the Upper Niger territory.

Ogboh's primary objective is to analyze the correspondence between Zappa and the SCPF to illuminate the relationship between the mission and the Holy See and to expose Fr. Zappa's missionary principles. Interestingly, Ogboh's thesis does not employ the traditional research question or hypothesis approach. However, a central question emerges in Chapter 6, where Ogboh asks, "Where does he [Zappa] fit in the picture?" (p. 227). This is where Ogboh compared Fr. Zappa to other missionaries of his time. Nonetheless, two implicitly recurring questions guide the research: How did the SCPF relate to the Western Niger mission, and what were the guiding missionary principles of Carlo Zappa?

The thesis is organized into two main parts, each comprising three chapters. The first part provides historical background, while the second part is devoted to an analysis of Zappa's correspondence, which forms the core of the research.

The first part is descriptive. It begins with Chapter 1 (pp. 19-39) which outlines the 19th-century history of the Western Niger mission, discussing the people, their culture and social structures, and their resistance to the European incursions.

Chapter 2 (pp. 41-70) traces the history of the SMA from its foundation in 1856 to Zappa's arrival in the Western Niger in 1886, including its early missionary efforts in Dahomey and the collaboration with the Nuns of Our Lady of Apostles (pp. 56-59).

While Chapter 3 (pp. 71-92) provides a detailed biography of Zappa, focusing on his time in the Western Niger prefecture, including his experiences during the Great War, when missionary personnel was depleted due to conscriptions and arrests of priests of German origin (pp. 89-90).

The second part delves into the thematic and chronological analysis of Zappa's correspondences, spanning the years 1894-1917. Beginning from Chapter 4 (pp. 93-159), Ogboh gives an overview of the SCPF's historical operations and categorizes Zappa's reports into five areas: quinquennial reports, anti-slavery reports, renewal of faculties, liturgical matters, and specific purpose reports (pp. 103-157).

Chapter 5 (pp. 161-209) presents Ogboh's analysis of these correspondences and identifies three core principles guiding Zappa's missionary efforts: the promotion of indigenous lay participation, standardization of missionary praxis, and unity with the Holy See. These principles were manifested in Zappa's work with lay catechists, the promotion of native clergy, the organization of synods in the prefecture, the compila-

tion of a governance statute for the prefecture, and the translation of liturgical texts into local languages.

In Chapter 6 (pp. 211-230), Ogboh situates Zappa within the broader missionary landscape by comparing him with other notable missionaries, such as Anne-Marie Javouhey, Francis Libermann, Guglielmo Massaia, Daniel Comboni, Charles Lavigerie, and Joseph Shanahan.

The thesis concludes with six appendices (pp. 251-319), which provide valuable resources for further research on similar topics.

Ogboh's research methodology can be best described as a historical investigation, involving an in-depth analysis of both primary and secondary sources. His primary sources were drawn from the archives of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith (SCPF), the Society of African Missions (SMA), the Missionary Society of St. Peter Claver (SSPC), and the sisters of Our Lady of the Apostles. These archival documents provided the foundation for his analysis, while secondary sources, including books and scholarly articles on the history of Nigerian missions, Nigeria itself, the SCPF, and the SMA, helped contextualize the historical narrative. As Ogboh himself explained, he adopted a "narrative-analytical approach" (p. 17) in his writing.

Ogboh's structured presentation of the correspondences from a missionary as prolific as Fr. Carlo Zappa – who spent 31 years in the Western Niger mission – demonstrates impressive research and analysis. He meticulously cross-referenced numerous primary sources with relevant secondary literature, maintaining a clear focus throughout. His analysis brings Zappa's missionary work to life, painting a vivid picture in three distinct dimensions: literary productions for the transmission of the catholic faith and the formation of indigenous clergy, education as a useful tool for integral human development, and respect of indigenous culture.

Some of Ogboh's key contributions lie in his conclusions about the complex relationships between missionaries, colonizers, and commercial interests (pp. 39 and 234). He highlights the peculiarities and effects of the Berlin Conference (1884-1885) in Western Niger when many missionary groups had to adapt to the new realities imposed by colonial powers to continue their work. This period also saw adjustments in ecclesiastical boundaries and the redistribution of missionaries (p. 69). Colonialism, despite its many tensions with the missionaries, provided a more stable environment for missionary activities (p. 70). Ogboh notes that Zappa's relationship with the British colonial authorities was fraught with tension, largely due to Zappa's non-British nationality. Notwithstanding, Ogboh concludes that the SCPF maintained active and prompt communication with Zappa, efficiently attending to his petitions. He also characterizes Zappa's missionary work through the lens of his vision of the Church as a family (p. 235). I find Ogboh's conclusion compelling, particularly his call for more studies on other missionary figures, which would deepen our understanding of missionary history in West Africa.

The originality of Ogboh's thesis stems from his use of previously unexplored primary sources, contributing significantly to the understanding of communication between the SCPF and the missions, and the intricate dynamics between missionaries, commercial enterprises, and colonial authorities in the Upper Niger region during the 19th century. Ogboh effectively demonstrates the cooperation, as well as the tensions,

that characterized these relationships. He also highlights the indigenous reactions to the Western incursion. His thorough examination of both primary and secondary sources enabled him to address the complexities of the topic with considerable depth. The descriptive-analytical methodology he employed allowed him to remain focused on the objectives and aim of his research. Notably, he cross-verified the primary archival materials with secondary sources, particularly in Chapter 4, though I would have expected a wider usage of secondary sources, especially those examining commercial and colonial operations in the region.

The thematic and tabular presentation of the data enhanced the clarity and comprehensibility of the study. However, adequate introduction of peculiar cultural characteristics of the study area, as well as some of the protagonists that appeared during the research, would have been expected. These omissions were particularly noticed in Chapter 1. Addressing these aspects more thoroughly would have made the work more accessible to a broader audience. Additionally, there were some omissions of source citations in the footnotes. Lastly, Ogboh's comparison of Zappa with other 19th-century missionary figures seems somewhat mismatched. While Bishop Joseph Shanahan (1871-1943) is a valid comparison due to his experience in the field under similar colonial and commercial conditions, the other figures Ogboh mentions were primarily founders of missionary congregations and had little direct experience in Africa.

In conclusion, Ogboh's thesis is a meticulous exploration of a key figure in the Catholic missionary history of Nigeria. It offers a rich analysis of Zappa's missionary strategy and the relationship between the local mission and the Holy See. In addition, it paves the way for further investigations into the 19th-century history of Western Niger, particularly in the context of evangelization and colonization. While the thesis could benefit from some more explicit research questions, the work is a significant contribution to the field of Church history, particularly in understanding how missionaries navigated the complexities of colonial and commercial contexts in West Africa. I share Ogboh's call (p. 208) for continued and complementary studies along these lines, using other relevant archival sources.

C.S.J. ASOLIBE

V.M. SEIFERT, *Il sudario della Veronica e il Volto Santo. Storia e devozione*, Editrice Velar, Bergamo 2024, 174 pp.

Veronika Maria Seifert è docente di Patrologia e Storia della Chiesa presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare, a Roma, e insegna anche presso il Claretianum – Istituto di Teologia della Vita Consacrata nella stessa città. Si è laureata in Storia della Chiesa presso la Pontificia Università della Santa Croce e ha conseguito il dottorato nella stessa disciplina presso la Pontificia Università Lateranense. Inoltre, ha conseguito il diploma di archivistica presso la Scuola Vaticana. Attualmente lavora in Vaticano.

Il libro appena pubblicato è un ampliamento di un articolo già apparso in tedesco sulla rivista *Collectanea Franciscana* nel 2022 (*Das Schweistuch der Veronika im Petersdom und der Volto Santo von Manoppello, Versuch einer Neukontextualisierung zweier römischer Christusacheiropoïeta*, «Collectanea Franciscana» 92 [2022], 613-666). Dopo una parte introduttiva, l'Autrice concentra la sua attenzione sulla storia del Sudario della Veronica (pp. 20-49), descrivendone le origini e la storia, nonché le fonti che lo menzionano, sia letterarie e documentarie sia iconografiche. Esamina inoltre la possibile identificazione del sudario con la cosiddetta "Veronica nera", nella quale si distinguevano a malapena alcuni tratti del volto e che è attestata in diverse descrizioni e fonti iconografiche di epoche diverse. Viene poi affrontata la questione del presunto "furto" di questa venerata immagine, ipotizzato da Ludwig von Pastor, e la teoria dell'esistenza a Roma di due reliquie *acheropite* di Cristo, ossia non fatte da mano umana.

La seconda parte dello studio è dedicata al sudario del Risorto (pp. 50-81), che si conservava nella cappella papale del *Sancta Sanctorum* dell'antico palazzo del Laterano e che sarebbe giunto a Roma da Costantinopoli, insieme a numerose altre icone bizantine, in fuga dalla crisi iconoclasta dell'VIII secolo. In questa sezione vengono raccolte molteplici testimonianze della presenza di questa reliquia nel Laterano e successivamente nella Basilica di San Pietro. Un'ultima parte è dedicata alla possibile identificazione di tale immagine con il Volto Santo di Manoppello (pp. 76-81).

Nella breve sezione finale (pp. 82-83) sono presentate le conclusioni dello studio. Seguono le note (pp. 84-112), le appendici (pp. 113-145), la bibliografia e le fonti iconografiche (pp. 146-162), e infine gli indici (pp. 163-173), incluso un indice analitico, sia tematico che onomastico.

L'immagine della Veronica, tradizionalmente conservata a Roma, fu una veneratissima reliquia durante il Medioevo. Per chi conosce la storia e l'importanza dei pellegrinaggi medievali, questa immagine divenne il simbolo di uno di essi: quello che conduceva alla Città Eterna per venerare non solo i sepolcri di Pietro e Paolo, ma anche per vedere l'unico "ritratto" esistente, ritenuto autentico, di Gesù Cristo stesso. Al punto che i pellegrini di ritorno da Roma esibivano con orgoglio una spilla raffigurante la Veronica, così come i pellegrini di Santiago portavano la tradizionale conchiglia o coloro che tornavano da Gerusalemme il simbolo della palma.

Roma era un polo di attrazione fin dai primi secoli del Cristianesimo, sia per la presenza dei sepolcri di Pietro e Paolo, sia per le venerate reliquie dei martiri, ma lo fu anche per la Veronica, a partire dall'Alto Medioevo. Oggi questa reliquia è quasi sconosciuta, e sono pochi coloro che, visitando la Basilica di San Pietro – siano essi turisti o pellegrini giubilari nel 2025 – si chiedono dove si trovi questo oggetto tanto caro ai credenti medievali.

Secondo Von Pastor, «la Veronica durante il sacco di Roma del 1527 sarebbe passata di mano in mano nelle taverne romane» (p. 39), e poi, secondo altri, forse distrutta o venduta. Tuttavia, l'Autrice fornisce dei testimoni secondo i quali «la Veronica, la testa di sant'Andrea e altre importanti reliquie di Roma non erano state profanate» (p. 39) durante il sacco di Roma; così è confermato da una serie di testimonianze coeve (pp. 39-43).

Man mano che l'indagine di Seifert approfondisce lo studio del misterioso oggetto della Veronica emergono connessioni con immagini sacre di venerazione secolare,

che rivendicano il possesso della vera immagine di Cristo, il Santo Volto. Quale relazione intercorre tra la Veronica, la Sindone di Torino, il Volto Santo e altre immagini? Si tratta di copie l'una dell'altra oppure tutte rientrano in un unico fenomeno devozionale? Inoltre, quale significato assume un'altra icona fortemente venerata a Roma, quella del Salvatore, considerata *acheropita* – ovvero non realizzata da mano umana – e custodita gelosamente dai pontefici romani, dall'VIII secolo, nel luogo più sacro del Palazzo del Laterano, il cosiddetto *Sancta Sanctorum*, oggi accessibile tramite la *Scala Santa*?

La prima parte del volume è dedicata alla storia del sudario della Veronica, la cui presenza è attestata dall'VIII secolo nella Basilica di San Pietro. Questo era l'intento iniziale dell'autrice (p. 17), che nel corso della ricerca, ha iniziato a ipotizzare un legame con l'icona del Salvatore del Laterano.

Numerose testimonianze documentali e iconografiche attestano la presenza a Roma di due immagini del Salvatore, entrambe ritenute miracolose. Quella custodita nella Basilica di San Pietro, nota come Veronica, veniva esposta durante la Quaresima e raffigurava Cristo sofferente, ancora privo della corona di spine; mentre l'altra, secondo le parole di Urbano V (1362-1370), era «conservata nella nostra cappella in Laterano detta *Sancta Sanctorum*» ed esposta la domenica di Pasqua, in occasione della partenza dei pellegrini da Roma (p. 45). Quest'ultima immagine, col tempo, venne coperta poiché la sua visione suscitava un turbamento profondo in chi la osservava (cfr. pp. 44-45). Le fonti iconografiche la descrivono come un sudario raffigurante Cristo vivo, con gli occhi aperti, significativamente diverso dalla cosiddetta “Veronica nera” della Basilica Vaticana.

L'oggetto venerato nella cappella del Laterano, tuttavia, è un'icona lignea del Salvatore, giunta a Roma nel IX secolo. A partire dall'847, è documentata l'esistenza di una solenne processione notturna, durante la quale, il 14 agosto di ogni anno, l'icona veniva tralata fino alla Basilica di Santa Maria Maggiore. Con il tempo, l'*acheropita* divenne il fulcro spirituale della cappella del *Sancta Sanctorum*, fino a essere integrata nella liturgia papale (p. 52). Secondo Seifert, tuttavia, «il vero oggetto di culto» non era «l'icona lignea del Salvatore, bensì il sudario ripiegato del sepolcro del Signore» (p. 53). La grande venerazione tributata a tale oggetto derivava, dunque, non dalla raffigurazione pittorica, ma dal contenuto che esso avrebbe custodito: il Volto Santo, secondo l'autrice, trasferito nel XV secolo a San Pietro, da cui sarebbe stato sottratto nei primi anni del XVII secolo per essere infine trasportato a Manoppello.

In sintesi, Seifert sostiene che l'icona del Salvatore era in realtà un reliquiario contenente una reliquia di straordinario valore legata alla Resurrezione: un tessuto quasi trasparente recante l'effigie di Cristo risorto, identificabile con l'attuale Volto Santo di Manoppello. Questo elemento renderebbe l'icona lignea del Salvatore – che rappresenta un Cristo vivo – una reliquia per contatto, venerata nel palazzo papale, senza tuttavia rivendicare la funzione di ritratto realistico del volto di Gesù. A supporto di tale ipotesi, l'autrice non fornisce prove conclusive, ma una serie di indizi significativi.

L'intreccio storico e iconografico tra queste immagini e la Sindone di Torino si configura come una questione complessa, caratterizzata da una stratificazione di fonti storiche, documenti iconografici, falsificazioni, furti, fenomeni devozionali ed eventi

apparentemente inspiegabili. L'intento della Seifert è quello di dipanare questa intricata vicenda, e il volume rappresenta un contributo rilevante per fare chiarezza sulla storia di questi tre antichi e venerabili oggetti. Tuttavia, come la stessa autrice afferma, «nonostante i numerosi dati e fatti, continuano a mancare prove inconfutabili» (p. 82) per definire con certezza le relazioni tra le diverse reliquie. È possibile dimostrare che «la reliquia della Veronica non può essere identica alla reliquia del Volto Santo di Manoppello. Si tratta, piuttosto, di due diverse *acheropite* romane di Cristo, entrambe con caratteristiche proprie e specifiche» (p. 82).

Fino a pochi anni fa, il Volto Santo di Manoppello, giunto misteriosamente in questo borgo abruzzese nei primi decenni del XVII secolo, era relativamente sconosciuto al di fuori del centro Italia. Tuttavia, la sua notorietà è stata rilanciata da Benedetto XVI, che il 1° settembre 2006 vi ha compiuto il primo pellegrinaggio del suo pontificato.

In appendice, il volume include due testi di notevole interesse storico: una narrazione sul sudario della Veronica redatta da Giovanni Severano (1630), oratoriano contemporaneo del cardinale Cesare Baronio, e un resoconto dell'ostensione ritenuta miracolosa del sudario della Veronica nella Basilica di San Pietro, avvenuta il 6 gennaio 1849 durante la Repubblica Romana di Mazzini, mentre Pio IX si trovava in esilio a Gaeta.

L'opera si distingue per il rigore documentario e l'ampiezza della ricerca, con un approccio che unisce erudizione e divulgazione. Le numerose schede tematiche consentono al lettore di approfondire aspetti collaterali, mantenendo al contempo il filo conduttore della trattazione. L'indagine è arricchita da un'importante raccolta iconografica, curata dall'autrice e riprodotta con elevati *standard* grafici dall'editore. Si tratta di un contributo significativo per la comprensione della storia devozionale di alcune delle più rilevanti reliquie e immagini sacre del Medioevo.

L. CANO