



George J. Woodall, *Passion for Justice: A Practical Guide to the Code of Canon Law 1983*, Gracewing Publishing, United Kingdom, 2011, 616 p.

Non è facile trovare una copertina di volume che riporti il nome dell'autore in fondo (ma rimette le cose a posto l'anteprima, quando in fondo si trova l'editore e l'autore un po' più in su). Credo si possa cogliere la motivazione nella quarta di copertina quando a conclusione, con un colpo d'ala, ti riporta al titolo che è la ragione per cui tanta sapiente fatica è stata racchiusa in 594 pagine: "il Codice di Diritto Canonico – mia libera traduzione – è uno strumento valido per il radicarsi della Chiesa che attraverso la sua missione promuove la passione per la giustizia che corre dentro al Vangelo di Cristo"; corre come linfa perenne che fa vivere i cedri del Libano, ci ricorda il salmo, o il sangue nel corpo che con il suo scorrere mantiene in vita il tutto e ciascuna cellula "*prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet*" (can. 1752).

Il volume apre con due indici: il primo degli argomenti, il secondo delle tavole che amerei chiamare 'sinottiche' nel significato proprio.

L'A ci ricorda che la sua opera vede la luce dopo il 25° di promulgazione del Codice (1983) che regola oggi ogni rapporto all'interno della Chiesa Cattolica di rito latino; le chiese sorelle cattoliche di rito orientale hanno il loro Codice (1990).

L'A definisce il Codice strumento di giustizia per il popolo pellegrino, già santo ma non ancora, e in quanto tale viene a trovarsi in situazioni e problematiche sempre nuove, dove la legge ha una sua funzione, se ricordiamo un piccolo ragio-

namento: *ubi christifideles ibi communitas - ubi communitas ibi jus - ergo - ubi christifideles ibi jus*.

Correva ottobre 1962 quando per la prima volta, a scuola nel mio seminario, aprivo il Codice di Diritto Canonico e il nostro docente sparò: ogni legge nasce già vecchia o morta, e ci spiegò. Allora il nostro Codice aveva 45 anni; oggi questo Codice ne ha 28, sono state promulgate modifiche (ben annotate dall'A), sono in corso revisioni: già, anche l'A stesso nella presentazione fa cenno alla 'comunità di san Pio X', alla recente condanna con conseguenze giuridiche sugli abusi sessuali con emanazione di una legge propria su questo settore.

L'introduzione aiuta a capire come addentrarsi in questo volume che comprende tutti i *christifideles*: dal Santo Padre all'ultimo, in ordine di tempo, battezzato; tutti gli 'istituti giuridici' della Chiesa o Santa Sede, che decompongono l'ordinamento giuridico' nella sua Entità.

Opportunamente ogni capitolo dell'opera ha la sua introduzione, quanto mai utile, per fare il punto sulla materia che verrà trattata. Mi ha fatto ricordare quanto disse il Beato Giovanni Paolo II ad un gruppo di canonisti pochi giorni dopo l'entrata in vigore (27.11.1983) di questo Codice "il Codice porta a coronamento l'opera del Concilio Vaticano II. Mai un Concilio Ecumenico ha dato l'avvio ad un tale rinnovamento; mai un Codice si è prefissato con tanta cura di cercare di inserire un Concilio nella vita". È stato un avvenimento storico eccezionale; ma non meno importante fu il primo C.J.C., voluto da San Pio X, alunno del mio Seminario.

Nello stesso discorso di quel venerdì 9.12.1983, il Beato Giovanni Paolo, con

voce chiara e ferma, perché fu protagonista di ambedue gli avvenimenti (Concili e CJC) : “ciò che è stato meditato e pregato nel Concilio – disse –, ciò che è stato voluto come comunione di tutti, nella forza dello Spirito, consentirà alla Chiesa di essere quella grande fraternità sacramentale dei battezzati, da cui essa trae la sua unità”.

Amo pensare che queste riflessioni del Supremo Legislatore abbiano stimolato il nostro A in questa sua pregevole opera.

I 7 Libri del CJC sono diventati nel volume 18 capitoli. Le due opere CJC e Volume hanno una loro logica.

Il CJC presenta tutto l'Ordinamento G. diviso in Istituti G., che rispecchiano la traduzione in norme, quindi per sé vincolanti, tutto ciò che il Fondatore Cristo Gesù aveva dato attraverso la sua incarnazione. Vita pubblica, fondazione gerarchica: *et Ego dico Tibi quia Tu es Petrus et super hanc petam ædificabo ecclesiam meam* (Mt 16, 18), Risurrezione, e Missione Apostolica: *illi autem profecti prædicaverunt ubique* (Mc 16, 20) afferma Marco, mentre Matteo, più completo ci insegna: *euntes ergo docete omnes gentes baptizantes eos* (28, 19).

Dal Concilio di Gerusalemme, quando Pietro esercitò il Primato, all'inizio del 20° secolo furono emanate in continuazione leggi che nel Codice Pio-Benedettino del 1917 divennero canoni, un'opera immensa, condotta con acuta intelligenza dal Card. Gasparri.

Dal 1917 al 1983 si è operata la pratica della norma canonica, ma si è pure cominciato a guardare avanti fino alla fondazione di una norma che salvava e purificava i contenuti precedenti, si apriva a nuove realtà – significate in particolare dalla Giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana sempre indicato dai Sommi Pontefici come propulsore di nuove aperture – fino alla formazione di una norma che salvava i contenuti ma li poneva in una logica più nostra, per realizzare la definizione di giustizia che ci ha lasciato Ulpiano ma che è perenne perché si radica in

quella natura che è propria della creatura umana che rimane sempre uguale pur nel mutare delle forme che potremo chiamare accidenti: *justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*.

Il Legislatore nel CJC promulgato il 25.01.1983 ha reso pratico questo principio perché ogni *christifidelis* fosse vero e autentico titolare di diritti e doveri che spettano a colui che viene incorporato in Cristo attraverso il Battesimo e diventa persona nella Chiesa (can. 96 coll. can. 849).

Il *christifidelis* deve conoscere le norme generali che regolano tutto l'impianto giuridico canonico: L. I° ordina i primi principi, stabilisce i fondamenti e i vizi dell'atto sia amministrativo che giuridico, distingue i tre poteri: legislativo esecutivo giudiziario (per la logica giuridica dovrebbero conservare sempre questo ordine), determina la natura dell' "ufficio" nella Chiesa con tutti gli annessi e connessi. Il nostro A da p. 46 a p. 80 con chiarezza e maestria affronta tutta questa parte.

Il L. II° porta un titolo onnicomprensivo de populo Dei. Nel corpo mistico (cf Enc. Pio XII, 1943) o, per capirci meglio, nella Chiesa, definita dal Beato G.P. "grande fraternità sacramentale dei battezzati", siamo tutti uguali per il battesimo, ma diversificati per le funzioni. Ogni *christifidelis*, pertanto, è titolare di *onus*, di *jus*, ma anche deve distinguersi nello *exercitium juris*.

Tenendo opportunamente conto di tutto ciò, sapendo che ogni battezzato ha una vocazione, una missione : profetica sacerdotale regale, e uno *status juridicus*, l'A ha trattato i 543 canoni in 4 capitoli da p. 81 a p. 209, ciascuno dei quali racchiude in sé tutta una parte omogenea nella materia, pur essendo parte del tema generale: il popolo di Dio.

Il Legislatore avendo ben identificato il popolo di Dio nella sua specificità, ha posto come III° L. con i suoi 87 canoni, il complesso di norme che regolano il Magistero: *de munere docendi* che il nostro A ci illustra e spiega in 20 pp. (210-230).

Breve ma profonda l'introduzione che diviene quasi preambolo per il L. IV *de munere sanctificandi*, sviluppato poi in 8 capitoli che riempiono 208 pp. (231-438).

Questo L. IV, personalmente, amo chiamarlo 'la legge della grazia' perché a ciascun christifideles – nel suo *status juridicus* e con l'aiuto di 420 canoni – viene indicata la via sicura per camminare con Cristo incontro al Padre.

Oltre che opportuna la suddivisione del libro dal cap. 8° al 15°, sono importanti i titoli di ogni capitolo perché al lettore-studioso indica non solo i canoni che vengono commentati ma anche il riferimento a particolari aspetti della vita ecclesiale: sia comunitaria che personale.

Il matrimonio, in questa parte del volume, occupa i capp. 12, 13, 14, intensi vista la vastità della materia, chiari per le questioni che sono sottese, stimolanti per ulteriori approfondimenti, trattandosi di materia viva: uomo donna contratto sacramento.

I 25 anni di ministero nell'amministrazione della giustizia, nel Tribunale Diocesano, esercitato dal nostro A, vengono messi tutti a frutto, con diligente precisione.

Una piccola annotazione per arricchire il Volume : perché il Legislatore ha preferito nei LL. II e III il termine *munus* anziché la parola *potestas*. Potrebbe essere qualcosa di più che una semplice curiosità.

Il L. più piccolo del CJC, il V°, conta soltanto 57 canoni che vengono presentati e commentati nel cap. 16° (pp. 439-461) *de bonis Ecclesiae temporalibus*. Opportunamente e non per giustificare la portata di questi canoni, l'A, che nel suo molteplice e vario ministero, è stato anche 'Parroco', prepone al commento 5 pagine molto belle e intense, vi ha colto un afflato di spiritualità pur trattandosi cose materiali (pp. 439-443).

La Chiesa, per i suoi fedeli, toccati dal peccato originale, ha dovuto legiferare sia in materia penale nel L. VI° con 89 canoni (ben poca cosa a raffronto dei codici

penali statuali) (463-494), mentre più tosto è il L. VII° *de processibus* con i suoi 353 canoni (pp. 495-545). Il commento a questi due libri lascia trasparire lo stile del maestro che si è fatto sul campo, senza nulla togliere alla maestria evidenziata in tutta l'opera.

Per questi due ultimi capitoli mi si conceda di avvertire che i processi per matrimonio rato e non consumato non sono più di competenza della Congregazione per il Culto divino e la disciplina dei Sacramenti, ma del Tribunale Apostolico della Rota Romana, per Decreto del 02.08.2011 firmato dal Santo Padre. Oggi già operante.

Tutta la materia penale, cioè il L. VI°, è in fase di revisione; sui lavori si pone il vincolo del segreto pontificio. A tutti sono noti gli avvenimenti di quest'ultimo decennio, i Decreti già emanati dal Santo Padre. La revisione e la riformulazione del 'penale' era effettivamente necessaria. Il nostro A ne terrà conto nella prossima edizione.

Nel CJC non si trova, perché istituito successivamente alla promulgazione di esso, ma presso la Congregazione per la Dottrina della Fede è operante un "Supremo" (?) Tribunale penale per i *delicta graviora*. Mi sono permesso di mettere un punto interrogativo su "Supremo", nell'ordinamento della Chiesa troviamo due Tribunali che sono 'Supremi', giuridicamente forse si potrebbe dare altro nome al secondo.

Ritengo, a mio sommo avviso, che questo volume possa essere assai utile per gli studenti di diritto canonico, che potrebbero affiancarlo agli appunti del proprio Docente.

È pure una buona opera per gli operatori pastorali che potranno usufruire di un indice analitico assai dettagliato e di immediata praticità (pp. 566-594) per le sue 28 pagine. Mi permetterei di suggerire per qualcuna delle "Tavole" segnate a p. xvii una maggiore ampiezza; sono sempre utili per chi userà questo volume.

Giovanni Vaccarotto

Enrico Dal Covolo, Giulia Sfameni Gasparro (a cura di), *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani*, LAS, Roma 2008.

Ha ido creciendo en las últimas décadas el interés por la medicina antigua, con su carácter entre científico y mágico, y la forma como el cristianismo sustituyó progresivamente antiguas prácticas paganas con las que los hombres buscaban la curación de sus enfermedades. Nos complace señalar como ejemplo de este interés, en campo teológico-patristico, la tesis doctoral del P. Samuel Fernández Eyzaguirre, decano de la facultad de teología de la Universidad Católica de Chile (*Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*) publicada en 1999 por el Institutum Patristicum Augustinianum. Un capítulo de esta obra estaba dedicado precisamente a “los rivales de Cristo Médico”, identificados con Asclepio y los dáimones en la polémica alimentada por el *Discurso Verdadero* de Celso.

No es la primera vez que la Academia de Estudios Mediterráneos se ocupa de este tema. En esta ocasión salen a la luz las Actas del Congreso *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani*, que se desarrolló en Agrigento entre el 20 y el 21 de noviembre de 2006 y promovido por dicha Academia. A cargo de la publicación están los profesores Enrico dal Covolo, S.D.B., actual rector de la Universidad Lateranense, entonces profesor de Patrología Griega en la facultad de Literatura Cristiana y Clásica de la Universidad Pontificia Salesiana, y la profesora Giulia Sfameni Gasparro, docente de Historia de las Religiones en la Universidad de Mesina, con una larga trayectoria de estudio de los cultos místicos griegos y orientales, oráculos, profetismo, hermetismo, herejías de los primeros siglos del cristianismo y de la Edad Media.

La profesora Sfameni Gasparro con su relación inicial ofrece un horizonte a la

discusión. Parte de la figura de Jesucristo en la piscina “junto a la (puerta) Probática” de la que nos habla san Juan en el Evangelio: «El texto evangélico ofrece la evidencia (por cuanto me consta única) de unas instalaciones con finalidad terapéutica en el corazón mismo de Israel, que por otro lado, desde la época bíblica, confiaba a la directa intervención divina la función de curar de la enfermedad, o bien reconocía la facultad de mediar tal función a figuras sacerdotales o más a menudo proféticas y carismáticas». La intervención divina en el causar o curar enfermedades, que nos es conocida desde Homero, estuvo firmemente asentada en la mentalidad del mundo antiguo, con la presencia de divinidades capaces de curar todas las enfermedades o alguna en particular. Contaban con sus centros terapéuticos y oraculares dotados de instalaciones de acogida, personal, piscinas, ambientes de reposo. En ellos se practicaba la *incubatio*. A *hombres divinos*, taumaturgos como Apolonio de Tiana y Alejandro de Abonótico se atribuyeron abundantes curaciones semejantes a las de Jesucristo. Frente a ellos, la Iglesia propuso a Jesucristo como verdadero Médico de cuerpos y almas, mientras a algunos mártires los fieles les atribuyeron especial capacidad intercesora para curar enfermedades, llegando a practicar la *incubatio* en sus santuarios, en medio de una dura polémica contra el paganismo considerado un culto a los demonios.

El Prof. Laurent Bricault, docente de Historia Romana en Tolosa y notable investigador sobre los cultos orientales, ofrece un estudio de abundante material epigráfico, numismático y arqueológico sobre la figura del dios egipcio Serapis, que curaba a través de los sueños: «Para los antiguos egipcios el hombre, durante el sueño, se encuentra en un estado de muerte provisional y puede entrar en contacto con el mundo del más allá». En su trabajo expone cómo el culto de este dios médico se extiende por el mundo mediterráneo acercándose al de Asclepio y a veces confundiendo con él.

Por su parte, la profesora Valentina Cali recoge el resultado del creciente interés moderno por la música antigua, en este caso como medio curativo en los santuarios de Asclepio, demostrando que el canto, ejecutado por coros de niños, era uno de los medios empleados para curar a los enfermos, a los que se invitaba también a componer poesías y a cantar. Los resultados arqueológicos (instrumentos musicales, restos de notación musical) y el testimonio escrito del orador Elio Aristides nos ofrecen resultados inequívocos sobre el empleo de la música entre los diversos remedios que se ofrecían en los santuarios de Asclepio.

Una interesante contribución sobre la concepción de la enfermedad en Filón de Alejandría nos la ofrece la profesora Angela Maria Mazzanti, que enseña Historia de las Religiones en la Universidad de Bolonia. La tesis de este estudio es que «enfermedad y pecado están profundamente unidas en las culturas clásicas», por lo que en Filón la práctica de la virtud es considerada esencial para prevenir, curar o aliviar la enfermedad corporal.

El Prof. Dal Covolo muestra el trasfondo histórico de la polémica entre Cristo Médico y los dioses paganos, que es la época de sincretismo religioso de Cómodo y los Severos: «Me refiero de modo especial a la lista de las cuatro *animae sanctiones* que Alejandro Severo veneraba en su larario. Como se sabe, en la lista aparecen Apolonio de Tiana, Cristo, Abraham y Orfeo [...] He demostrado ya en diversas ocasiones que el Apolonio de Tiana representado por Filóstrato en la *Vita Apollonii* (es de todos conocido que este es el documento fundamental de la política religiosa de Septimio Severo y Julia Domna), no corresponde al Apolonio de la historia». La fuerte reacción de los Padres griegos y latinos contra esta identificación de Cristo con uno más de los «hombres divinos» se explica por esta lucha cristiana contra el sincretismo pagano.

La contribución del Prof. Giovanni Filoramo, docente de Historia del Cristianismo en Turín, abunda en la idea de que

la posición cristiana «no se interesa tanto por indagar las causas y dimensiones naturales de la enfermedad, cuanto sus causas morales y espirituales para restituir una integridad psicofísica amenazada por el pecado», y lo hace estudiando el libro *Terapia* del monje Teodoro de Cirro. Efectivamente, los santos monjes que se describen en el libro, a los que los hombres acuden para curarse, piden ante todo a los enfermos que abandonen su antigua vida mundana.

El extenso estudio sobre la *incubatio* en ámbito cristiano de Ramón Teja, catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Cantabria, muestra con abundancia de textos poco conocidos cómo se vivió dentro de la Iglesia esta práctica pagana en diversos santuarios cristianos. «Ello fue posible por las difusas fronteras entre medicina, milagro y magia que se habían establecido en el mundo mediterráneo antiguo, bien fuese pagano, judío o cristiano».

Finalmente, los profesores Mariangela Monaca, Anna Scibilia y Ennio Sanzi ilustran lo que se ha tratado hasta ahora con sendos estudios sobre los Hechos de Santa Tecla, una receta iatomágica hallada en un manuscrito griego de Egipto y la historia de San Coluto, un antiguo monje egipcio taumaturgo poco conocido.

El libro abre a los ojos del lector una faceta de la Iglesia antigua, que unió a la fuerte polémica contra el paganismo una asunción de elementos que podían ayudar a las personas a acercarse a la fe verdadera en los momentos de enfermedad. Este libro, de carácter histórico, no toca las raíces teológicas de este hecho: la persona de Cristo, su interés por el bien integral del hombre, las curaciones milagrosas del cuerpo y del alma de quien se definió a sí mismo como médico al decir: «No necesitan médico los sanos, sino los enfermos. No he venido a llamar a los justos sino a los pecadores a la conversión» (Lc 31-32).

David Abad, L.C.

Steven J. Jensen, *Good & Evil Actions. A Journey through Saint Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, 2010, 324 pp.

Over the last few decades the interpretation of Thomas Aquinas's action theory has been much debated by scholars. The debate has intensified since 1993 with the publication of the encyclical *Veritatis splendor*, which appeals to Aquinas' action theory and rejects a proportionalist reading of it. It would be a mistake to regard this as some seasonal curiosity of Aquinas scholars. Rather it regards a deeply important issue: what makes our acts good and bad, and how does this bear on our decisions. The various accounts of how Aquinas' accounts for the goodness and badness of human acts yield different and sometimes disturbing answers to pressing moral issues. If *Veritatis splendor* proposes Aquinas' action theory as a valid and reliable basis for ethics (§78), Catholic ethicists should be concerned about forming an accurate working knowledge of what he actually says on this matter so as to apply his insights in their own work.

Steven Jensen, an associate professor of philosophy at Houston's University of St Thomas, has contributed to the debate since the late nineties with a series of articles. His new book is not only a fresh, comprehensive treatment of the matter, but also a major contribution to the debate.

On the one hand, Jensen argues that most recent interpretations do not provide an entirely accurate account of Aquinas' actual position and proposes an alternative account. On the other hand, he probes extensively how rival accounts and his own bear on paradigmatic moral issues. In this sense his book is a welcome complement to Joseph Pilsner's *The Specification of Human Actions in St. Thomas Aquinas* (OUP 2006). Pilsner's careful exegetical study clarifies the meaning of the various aspects an act's specification that Thomas identifies (end, object, mat-

ter, circumstance, motive), and how they fit together. Jensen's book provides a more comprehensive account of Thomas' views on what makes acts good and bad, examining in detail Aquinas' treatment of different moral issues, and showing how all this applies to normative ethics in general.

Moreover, Jensen engages recent scholarly debates over Thomas' account of the specification of moral action in a more systematic fashion than Pilsner. He identifies three lines of interpretation. Each identifies a different source of the act's moral species: (1) its proportion to the ensuing overall good [proportionalism]; (2) its physical or natural species [physicalism]; (3) the agent's intention [Abelardianism]. He is aware that this is a somewhat reductive and oversimplified rather than a fully accurate description of the viewpoints held by his interlocutors. Nevertheless, it is legitimate to employ such a handy taxonomy since the scholars in question display some affinity with these positions (17-18). Some insist upon the intentional character of the object (Grisez, Finnis, Rhonheimer). Others insist that the intended object corresponds to the physical description of the act, say its natural teleology (Long). Others adopt a proportionalist outlook to some degree or another (Milhaven, Porter). Throughout the book he probes his paradigms by assessing the soundness of their solutions to much discussed problem cases: craniotomy; killing in self-defence; blowing up a bridge just in time to stop the enemy, even though there is a civilian on the bridge.

For Jensen a human act is morally good whenever the end it *is* actually directed toward corresponds to the end that it *should* be directed to; otherwise it is morally bad. Much of the study is taken up with explaining and defining what defines these two orders present in human acts.

Good & Evil Actions comprises seven chapters. The Introduction and Chapter One (*Human Actions*) set out the prob-

lems. The first chapter also identifies some deficiencies of physicalism. The moral species of an act cannot be reduced to the natural species of the exterior act but always derives from the interior act of the will, from intentionality. The intentionalist reading is right on this score. The problem is that the intentionalist position does not explain how we can know what someone intends.

Chapter Two (*Intention*) addresses that issue. It argues that the species of the act derives from the intention of the means, namely, the object of choice (*electio*). Here Jensen argues against Steven Long and agrees with John Finnis that intention regards not the end and but also the means. Still, he argues that intention is not specified by our mental descriptions of the means, or what he calls 'description-intention'. According to the 'description-intention' approach, intention is limited to the means under the description that renders it an attractive or intelligible means. Such a view contradicts Aquinas' own account of the specification of actions and of intention. The various 'description-intention' accounts of what justifies justification of killing in self-defence contradicts Aquinas' account. Jensen insists instead that Thomas makes the exterior act responsible for specifying intention. That, however, leads to an apparent impasse. The species of an exterior action is insufficient to specify a human act by itself, but has to be willed. To resolve this problem Chapter Three considers *Exterior Action*.

There Jensen points to Aquinas' distinction between two ways of considering the exterior act: as it is conceived in deliberation and as it is performed (*De malo* 2.3). Intention specifies the performed exterior act, by giving it direction. Intention is specified in turn by the exterior act that we conceive. That of course raises the question as to what specifies the exterior act conceived. He examines three possible sources of the end-directedness of conceived exterior acts: nature, intention, and reason. He agrees with Martin Rhonheimer

and John Finnis that the end-directedness of exterior acts cannot be read off from things themselves. For example, understanding that we can shoot a gun by a pull of the trigger does not indicate that shooting the gun is directed to killing someone else. Unlike Rhonheimer and Finnis he argues that making prior intention responsible for the end-directedness of the exterior act conceived only leads to an insoluble infinite regress. Instead Thomas makes reason responsible. Reason though plays an active rather than a merely passive role in this regard. It orders the exterior act conceived. Intention presupposes an *ordination* of reason. Nevertheless, practical reason cannot impose an arbitrary order upon the exterior act conceived or describe them as it pleases. Rather, it is restricted by the actual causal relations of whatever it conceives. This process should be understood as a sort of resolution, namely, the backward movement from ends to exterior acts conceived that occurs in deliberation. This resolution consists in assessing which causes or resources at one's disposal are actually capable of bringing about the desired end. This is how reason directs the exterior act conceived to the end intended. That connection cannot be established if we perform forward moving considerations of physical acts. If we start off by considering what it means to shoot a gun, we need not necessarily see any connection between shooting the gun and killing someone. So considerations that part from the nature of physical acts do not establish any *per se* connection between those acts and particular moral ends. Rather it is practical reason in the course of deliberation that establishes the *per se* order between the exterior act conceived and intention. The exterior act conceived is conceived by reason with some *per se* order to the desired end. What reason conceives is determined by the prior intention and by the order of causality present in nature.

Applying his analysis of the exterior act conceived to the case of craniotomy, Jensen argues that deliberation consists in

determining two aspects of actions: the subject acted upon and the form to be introduced into that subject. We conceive acts as affecting a certain matter. The act will be good if the form introduced into the affected matter by the exterior act conceived can be supported by the matter; bad if cannot. One circumstance in particular – the matter – specifies the exterior act conceived. Aquinas in fact frequently designates the matter as the object of the act. The matter specifies reason depending on whether it is matter suited or not for receiving the form introduced by reason. For example one's own wife is suitable matter for the act of sexual intercourse, but other woman are not. Hence: "having conceived of a given action with its proper effect, reason then passively apprehends whether this action upon this material relates *per se* to the teleological order to the end, the order that an action should have. In other words, reason perceives the clash or the harmony between the two orders." (302)

Of course, further criteria are needed for determining when something is fit matter or not. Chapter Four therefore examines *Love for Others*. For Thomas others are to be loved with love of friendship and not with mere love of desire. As such they are matter fit for receiving good, not harm. Proportionalism holds, however, that sometimes higher goods override the good of particular individuals and thereby justify subjecting those individuals to harm. Jensen objects that Aquinas' conception of common good does not uphold the proportionalist view. Innocent humans are the principle or constituent parts of the common good. The common good is achieved by sharing goods with them, and violated by harming them. However certain acts for the common do harm others. Punishment is one case. Another is the case of blowing up the bridge to stop the enemy attack, even though there is a child on the bridge.

In Jensen's view blowing up the bridge is licit on two grounds and only as long as the soldier limits himself to detonating

the bomb. First the soldier aims at bringing about a change in the bridge and not in the child. So it would be wrong to blow it up by using the child or bringing about a change in the child. For example, it would be wrong to shoot the child so that the child would set the detonator by falling onto it. Second, it is licit since we are not obliged to share the common good with all.

Punishment on the other hand is justified because the criminal has rejected the common good and is no longer a constituent part of the common good. He needs to be subordinated to the common good by the competent authority. That is the function and reason of punishment.

Jensen's handling of these two issues – punishment and the case of blowing up the bridge – is well argued. He correctly identifies, I believe, the principles in play. His analysis does meet its intended purpose: clarifying this aspect of Aquinas' conception of good and evil human action. Nevertheless, it does not resolve all the problems involved in these two issues. For example, while the case of blowing up the bridge may be licit, Jensen does not establish whether blowing it up would be obligatory or not. Similarly, the issue of punishment requires further reflection. There must be further criteria for establishing when a punishment is proportionate or disproportionate to the crime, and so licit or not. Jensen does need to address this last point in order to fully explain how punishment is consistent with concern for the common good, or rather what kinds of punishment are consistent with the common good.

Chapter Five analyses a series of *Difficulties*. These difficulties revolve around cases that involve harm to others. Jensen identifies the illicit acts as those which involve using another person, exposing them or subjecting them to harm, for some further result. Still, this does not fully explain why it is wrong to use others, or what is wrong with acts that do not use or harm others.

Chapter Six looks to *Teleology* for answers and more light on the order of reason. Teleology is the order of reason that directs an action to its end and sets the standard for our actions. It plays the role of a primary cause, with acting persons playing the role of secondary causes. When we engage certain operative powers or in certain actions, we need to ensure that they are brought to bear on matter that can support their form and allow them to express their end. Otherwise, we reject that good and turn ourselves away from it. When our voluntary actions are directed to they goods that they should be directed to, we order ourselves to the good and become good ourselves. When we reject that order, we offend those goods and become bad.

Particularly illuminating is his analysis of how natural teleology derives from the operative power that we engage in exterior action. Sexual acts engage our reproductive power, which is ordered toward the procreation and education of new human life. Extra-marital sexual acts reject that order. Verbal communication engages our power of speech, which is ordered towards truth. Lying rejects that order. Other actions, such as killing, are harder to pin down. This is because the operative power in play is the will, which is ordered towards the common good. In acts that harm others unjustly we reject and deviate from the will's directedness to the common good.

The final chapter (*Moral Species*) focuses on why human acts are good or bad by their very species and provides a conclusive summary of the entire study.

Good and Evil Actions then clarifies some of the more obscure points of Aquinas' ethics and action theory, makes a strong case for the consistency of Thomas' views, and addresses the recent scholarly debates convincingly. It thereby makes a valuable contribution to studies on Aquinas' ethics and action theory, but also to work on ethics and action theory in general. As much of Aquinas' discussion of these points has been appropriated by

Veritatis splendor, this book is particularly relevant for professors and graduate students of moral theology.

The book should also be accessible and of interest to non-specialists and more advanced undergraduate students. This is thanks to several of Jensen's scholarly virtues. He writes with admirable clarity and succinctness. He makes economic though judicious use of footnotes. Above all, he graciously illustrates each of his points with pertinent examples. Hopefully Jensen will continue to produce such stimulating work on Aquinas' thought.

Dominic Farrell L.C.

Santos Sabugal, *La Nuova Catechesi. Complemento della nuova evangelizzazione*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2008, 306 pp.

“La Chiesa esiste per evangelizzare” (Paolo VI), deve cioè, annunziare, con la parola e la testimonianza delle opere la Buona notizia sul Regno di Dio e sulla signoria del Risorto su ogni realtà di sofferenza e di morte. Questo primo annunzio deve essere completato nella Chiesa, dall'istruzione catechetica, occorre cioè solidificare la fede generata dalla Parola predicata. “La catechesi è, quindi, un compito assolutamente primordiale della sua missione” (Giovanni Paolo II). A ciò si aggiunge, oggi, il grave compito della Chiesa di “ri-evangelizzare” i numerosissimi battezzati, che vivono in un pratico neopaganesimo (Giovanni Paolo II), e di completare questa ri-evangelizzazione con la Nuova Catechesi o istruzione cristiana dei neoevangelizzati.

Tale è l'argomento specifico dello studio su “La Nuova Catechesi”, elaborato dal noto esegeta cattolico P. Santos Sabugal e pubblicato dall'illustre Editrice Vaticana (ottobre 2008, 306 pagine).

L'Autore sviluppa il suddetto tema, nelle quattro parti del suo libro. Nella prima parte espone “l'urgenza della nuova

catechesi” nella Chiesa d’oggi. Urgenza dimostrata dall’Autore, nel sottolineare, anzitutto, “l’odierna sete di Dio” su scala mondiale. Questa sete di Dio nell’uomo oggi, palese nelle statistiche oggettive sul grado di religiosità dell’uomo dell’epoca attuale, elaborate con cura da parte di numerosi ed egregi sociologi della religione (R. Stark, M. Introvigne, F. Garelli, E. Pace, F. Ciardella, P. L. Berger, L. R. Kurtz, ecc.), che l’autore cita con precisione, nonché da altri fenomeni della religiosità cristiana: il crescente numero dei pellegrinaggi verso i luoghi santi santuari mariani, tombe dei santi, ecc.) e le manifestazioni religiose di folle di credenti (“Giornate mondiali della Gioventù, canonizzazione dei santi, ecc.). È pure indiscusso il “ritorno di Dio” nella filosofia odierna. Ciò è evidenziato dall’interesse per i temi su “Dio” e la “religione” nei recenti Dizionari di Filosofia; le nuove e recenti proposte delle “prove” sull’Esistenza di Dio (R. Laurentin, R. Low, X. Zubiri, G. La Rosa, ecc.); il dibattito sulla “necessità di ri-pensare la religione”, intrapreso da illustri filosofi contemporanei (J. Derida, G. Vattimo, E. Trias, H.G. Gadamer, E. Lévinas, I. Habermas, ecc.): l’autore sintetizza bene quell’interesse, come pure questo dibattito, offrendo inoltre vasta documentazione dei suddetti filosofi ed altri studi specialistici. Nuovo indizio dell’attuale sete di Dio è attuale dialogo tra scienza e fede cristiana. Questo dialogo è evidenziato nelle dichiarazioni personali di parecchi scienziati (A. Einstein, S. Hawking, A. Zichichi...) e dal supremo Magistero della Chiesa (specialmente da Giovanni Paolo II), così anche da numerosi studi sul mutuo rapporto tra scienza e religione o teologia e dal recente “Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede” (Vol. I-II, Roma 2002): anche qui la brillante esposizione sintetica dell’autore, è accompagnata da una nutrita documentazione su fonti letterarie e bibliografiche. Brillante ed oggettiva è anche l’esposizione dell’autore, sull’attuale dinamismo della Chiesa in Italia. Tutti questi sintomi, tuttavia, dell’odierna sete di Dio contra-

stano con la fede non adulta di numerosissimi cristiani. Contrasto sottolineato dall’autore ed evidenziato da parecchi fenomeni religiosi: 1) la “frequente apostasia” di cattolici, implicita nel loro facile passaggio ad altre comunità cristiane (protestanti) o alle sette dei “testimoni di Geovà” e della “New Age”; 2) l’ignoranza o dimenticanza, da parte di molti cattolici, di parecchie verità centrali del Credo della Chiesa: a) il Dio Trinitario, b) Dio come persona, c) Gesù come Dio umanizzato, d) la necessità di Cristo e della Chiesa per la salvezza, e) lo Spirito Santo e f) il Sacramento del perdono. Tale ignoranza, che l’autore mostra e documenta, è un altro indizio di una fede non adulta o immatura, e perciò urgentemente bisognosa dell’istruzione catechetica.

Quale catechesi? A questa domanda, l’autore cerca di rispondere nella seconda e terza parte del suo studio: una breve, ma chiara esposizione storica della Catechesi – dalle sue origini fino all’attuale “Catechismo della Chiesa Cattolica”- permette all’autore d’individuare con certezza i due “modelli” della Nuova Catechesi: “La Catechesi ai non cristiani” di Sant’Agostino (sec. V.a.C.) e l’Esortazione apostolica “Catechesi Tradendae” di Giovanni Paolo II (a.1979). Base di una breve, ma penetrante e ben documentata analisi letteraria del menzionato libretto catechetico di Sant’Agostino, l’autore svela, con oggettività, la sua importanza catechetica e le caratteristiche essenziali della catechesi cristiana nella concezione agostiniana. In seguito, l’autore, sottolinea che, se il DCR di Sant’Agostino “offre ai catechisti un importante modello” di metodologia e di catechesi (Card. J. Daniélou), l’esortazione apostolica CT è, senza dubbio, la carta magna dell’attuale istruzione catechetica della Chiesa. Mediante l’analisi di questi due paradigmi della Nuova catechesi, l’autore individua le principali “caratteristiche” dell’odierna istruzione catechetica. Questa deve essere “completa e breve”, nonché “agopologica”, centrata, cioè, sulla “carità” di Dio, e gioiosa, cristocentrica e mariocentrica, soprattutto “biblica” o vi-

vificata dalla Sacra Scrittura come “anima della teologia” (Conc. Vat. II) e d’ogni istruzione catechetica.

Sulla “dimensione biblica della Nuova catechesi”, appunto, si centra l’autore nella quarta ed ultima parte del suo studio. Si tratta di un esempio – solo questo! – di catechesi biblica sul racconto genesiaco circa la salvifica pre-storia cosmica d’Israele (Gn 1-11). Dopo una proto-catechesi introduttiva, chiara e ben documentata sul contenuto dell’Esateuco e, in concreto della Genesi, come pure sulla lettura cristiana dell’Antico Testamento, lo studio si centra nell’esposizione catechetica di Gn 1-11. Alla luce dei principali commenti alla Genesi (i cattolici A. Clamév ed E. Testa, i protestanti H Gunkel, G. von Rad e C. Westermann) e di altra bibliografia specializzata, ciascun racconto biblico è sottoposto ad un’analisi esegetica, che cerca di individuare suo messaggio teologico e la risonanza neotestamentaria (cristologia, mariologica, ecclesiologica) di tale messaggio, come pure la sua attualità per l’uomo d’oggi: “Cosa mi dice questa Parola di Dio?” Con parecchi disegni, illustrativi della storia della Salvezza in generale e, in particolare, dei suddetti racconti genesiaci, l’autore espone, con chiarezza e convinzione, il significato e la portata di tale messaggio biblico, completato con due dense, chiare e ben documentate “annotazioni catechetiche” su due centrali temi teologici, che percorrono Gn 1-11: “Dio e il male” e “il Dio amante (o misericordioso) ed umile”. Al quel che noi sappiamo, è la prima volta che, nel contesto dell’esegesi e della teologia moderna, un esegeta intraprenda l’esposizione catechetica della Preistoria cosmico – salvifica d’Israele (Gn 1-11), con una solida base esegetica e alla luce della policroma tipologia neotestamentaria di Gn 1-11.

Lo studio catechetico dell’autore, nell’insieme, ci sembra molto buono. Alcuni spagnolismi comprensibili potrebbero essere migliorati con una sintassi più “manzoniana” ed un uso più frequente del Dizionario della lingua italiana. Queste, però, sono “peccata minuta” letterarie,

che non oscurano la pregevolezza del contenuto per la sua ricchissima documentazione, il rigore della sua analisi e la chiarezza della sua esposizione. Con queste caratteristiche l’autore riesce facilmente a magnetizzare l’interesse del lettore e a far gustare la tematica centrale del libro: l’indiscussa attualità ecclesiale, culturale e teologica. Nella linea dei suoi commentari catechetici al “Padre nostro” (Ed. Dehoniane) e al “Credo” della Chiesa (Ed. Dehoniane), questo studio del Padre Santos Sabugal, ci sembra un contributo notevole alla comprensione esegetica di Gn 1-11 e, in particolare, alla teologia catechetica della Chiesa.

Angela Allegro (A.S.S.E)

Riccardo Chiaradonna, Plotino, Carocci, Roma 2009, 202 pp.

No se trata del primer estudio sobre Plotino publicado por Riccardo Chiaradonna, profesor de historia de la filosofía antigua en la Universidad “Roma Tre”, pues en el pasado ya había dado a la luz varios estudios sobre el famoso pensador del siglo III d.C.

En este volumen Chiaradonna ofrece un panorama general sobre la filosofía plotiniana. El primer capítulo traza una ágil presentación de la vida de Plotino, que complementa con una serie de consideraciones sobre la presencia del pensamiento de Platón, de Aristóteles y de otros autores del mundo antiguo en la filosofía del autor de las *Enéadas*.

El segundo capítulo tiene como tema la búsqueda de las causas, y permite entrever la problemática, intrínseca al pensamiento plotiniano, que surge desde su manera de interpretar la distinción entre el nivel sensible y el nivel inteligible de la realidad.

Al mundo inteligible está dedicado el tercer capítulo, que analiza el complejo tema del alma (con las múltiples perspectivas usadas por Plotino), la noción del In-

telecto y sus semejanzas y diferencias respecto de la teoría aristotélica sobre el *noûs* (divino y humano), y algunos de los géneros supremos, desde las explicaciones que había elaborado Platón en el *Sofista*.

El cuarto capítulo reflexiona sobre la antropología de Plotino, e ilustra, con la ayuda de diversos intérpretes, lo difícil que es comprender la noción de alma (y el pluralismo de las almas) en las *Enéadas*, así como la imagen del hombre elaborada por Plotino.

Hablar del Uno se ha convertido en el centro de atención de muchos estudiosos de las *Enéadas*. Como bien observa Chiaradonna en el quinto capítulo, en el que analiza la «naturaleza» del Uno y la procesión de la Inteligencia, Plotino no realiza una presentación sistemática sobre el Uno, aunque aborda su estudio en numerosos lugares y según perspectivas diferentes. Por lo mismo, es oportuno presentar el Uno no como el punto de partida (como el principio que explica todo), sino como el culmen de una serie de razonamientos y de presupuestos que, en cierto modo, son recogidos por el Autor en los capítulos anteriores de este volumen.

Un punto de no fácil comprensión en los estudios sobre Plotino es el que se refiere a la materia y al mal. Chiaradonna, en el sexto capítulo, ofrece algunas de las interpretaciones elaboradas tanto en el mundo antiguo como en nuestro tiempo sobre el tema, y cierra sus reflexiones dando a entender que el tema del mal, con

las contradicciones que aparecen en el texto plotiniano, puede ser mejor comprendido si se piensa que tales contradicciones surgen desde el uso de perspectivas diversas que no resultan incompatibles entre sí (cf. sobre todo p. 162).

El último capítulo analiza algunos puntos relativos a la ética y a la mística plotiniana. Plotino desvela un modo original de entender el valor de los actos y el fin del obrar humano, que se orienta profundamente hacia la búsqueda de la unión mística con el Uno, a pesar de las dificultades que ello implica y que llevan al mismo Plotino a recordar, como señala Chiaradonna, que sólo quien ha hecho una experiencia parecida entenderá lo explicado en las *Enéadas* sobre el tema.

En la conclusión, el Autor reitera cuál ha sido el principio o la luz unificadora con la cual ha intentado comprender la filosofía de Plotino: su concepción sobre la causalidad inteligible (p. 177). Al final se ofrece un esquema cronológico de la vida de Plotino, una bibliografía sistemática, y el índice de los nombres de autores citados (antiguos y modernos).

El conjunto resulta sumamente estimulante y sirve como ayuda para el acceso a un pensamiento no fácil, como subraya en varios momentos el mismo Chiaradonna, pero que sigue interpelando a los estudiosos de la historia y a quienes desean encontrar estímulos para la propia reflexión filosófica.

Fernando Pascual, L.C.