



Carlo dell'Osso, *Cristo e Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2010, pp. 451, s.i.p.

La competenza e serietà che caratterizzano precedenti opere di don Carlo dell'Osso, autore ormai noto tra gli studiosi di patristica, traspare anche da questa sua più recente fatica, nella quale egli studia in maniera approfondita e dettagliata il fenomeno teologico del calcedonismo, una corrente – seppur si può definire tale – di teologi del VI secolo, che si occuparono di comprendere e spiegare meglio i pronunciamenti cristologici del quarto concilio ecumenico, tenutosi a Calcedonia nel 451. Questi autori hanno lentamente costruito un ponte che giungerà sino al concilio ecumenico successivo, il Costantinopolitano II, dell'anno 553.

Dell'Osso ha ripercorso per intero questa parabola, e ne presenta tutti gli autori significativi, operando la scelta metodologica di disporli – per quanto possibile – in ordine cronologico, suddividendoli tra coloro che hanno preparato il Costantinopolitano II e quanti l'hanno in seguito ulteriormente spiegato. Affrontando la lettura dell'ampio testo, ci si accorge che l'Autore ha studiato e conosce non solo la letteratura internazionale, che abbondantemente richiama, ma anche i testi originali, dei quali offre generose citazioni, in sua traduzione. A questo proposito, notiamo che nel libro si trovano moltissimi brani tradotti per la prima volta in italiano.

Il primo capitolo è dedicato alla letteratura moderna sul tema del calcedonismo

e del neocalcedonismo (pp. 22-53), in cui dell'Osso riassume i noti studi di Lebon, Moeller, Richard, Helmer, Meyendorff, Gray, Grillmeier, Uthemann e anche i meno noti studi italiani in materia (in particolare Perrone, cui si richiama diverse volte lungo l'opera). L'Autore riconosce che in tutte queste ricerche si trovano elementi critici di grande importanza e correttezza, anche se spesso resta non chiarito il significato preciso dei termini «calcedonismo», «neocalcedonismo» e simili (51). Egli si propone, pertanto, di mostrare a livello di storia della teologia lo sviluppo interno al calcedonismo, così da poter identificare la caratteristica propria del neocalcedonismo, inteso non come fenomeno di rottura col primo, ma come sua evoluzione. Come nota Manlio Simonetti, che ha redatto la prefazione al volume, dell'Osso giunge a definire come neocalcedonese quella impostazione dottrinale che contempla «il recupero *in toto* della teologia cirilliana, l'accoglienza della formula degli sciti, l'identificazione dell'ipostasi composta di Cristo con la divina ipostasi del Verbo e l'interferenza tra cristologia e trinitaria» (311).

Il capitolo II espone con ampiezza la teologia degli autori «calcedonesi preconciliari»: si tratta di duecento fitte pagine (55-255) in cui si parla di Nefalio, Giovanni di Scitopoli, Giovanni di Cesarea, Leonzio di Bisanzio, Teodoro di Raithu, i monaci acemeti e quelli sciti, Ipazio di Efeso, Innocenzo di Maronea, Eracliano di Calcedonia, Efrem di Antiochia, Eustazio. Di ogni autore si cerca di ricostruire, per quanto possibile, la biografia, si traccia il profilo teologico, in particolare per

la riflessione cristologica, e si offrono brani tratti dalle opere. È impossibile dare qui dei saggi, data l'ampiezza e difficoltà della materia. Facciamo solo rilevare che dell'Osso accoglie e difende, come aveva già fatto in precedenti suoi lavori, l'ormai acclarata distinzione prosopografica tra Leonzio di Bisanzio e Leonzio di Gerusalemme (di cui tratta nel IV capitolo). Inoltre, egli sottolinea l'importanza del movimento teologico dei monaci sciti per lo sviluppo del calcedonismo, come si dirà meglio alla fine di queste note, come pure lo sviluppo della terminologia e del pensiero riguardanti l'«enipostasia» delle nature di Cristo. E proprio su questo punto si nota l'importante ruolo di Leonzio di Bisanzio, che ha riconosciuto nell'enipostasia addirittura «il nucleo stesso della questione cristologica» (127) e ne ha anche fatto rilevare i risvolti soteriologici (cf. 150-154).

Il terzo capitolo (257-290) tratta del ruolo dell'imperatore Giustiniano nello sviluppo della cristologia calcedonese e, quindi, del suo influsso sul Costantinopolitano II. L'Autore preferisce rilevare meno gli aspetti politici e molto più quelli teologici e dottrinali dell'azione imperiale. Di notevole valore sono le opere teologiche di Giustiniano, frutto ovviamente del lavoro dei teologi di corte, che raccolgono la migliore tradizione precedente (un esempio è la definizione di unione ipostatica contenuta nell'editto *Sulla retta fede contro i Tre Capitoli*, cit. a p. 266). Giustiniano ebbe poi il merito di fare propria la formula dei monaci sciti *Unus de Trinitate passus est carne*, su cui riferiremo più avanti. Il capitolo si conclude riportando interamente i primi dieci anatematismi del Costantinopolitano II, accompagnati da qualche pagina di commento dell'Autore. È questo un punto del libro che andrebbe rafforzato, offrendo un'esposizione più ampia e approfondita sul concilio, che di certo non è il punto focale del volume, ma ha comunque notevole centralità nell'economia di un lavoro di questa importanza.

Il quarto ed ultimo capitolo è dedicato ai teologi calcedonesi postconciliari (291-408): Eutichio di Costantinopoli, Giovanni IV di Gerusalemme, Anastasio I di Antiochia, Eulogio di Alessandria, Paffilo, ma soprattutto Leonzio di Gerusalemme che dell'Osso colloca non nella prima, bensì nella seconda metà del VI secolo, facendo così un'interessante scelta di campo all'interno delle tendenze della critica specialistica, che oscilla tra le due diverse datazioni. È di nuovo impossibile anche solo riassumere i contenuti del capitolo. Richiamiamo l'attenzione, pertanto, solo sul nucleo centrale della cristologia di Leonzio, che consiste nell'aver definito la caratteristica fondamentale dell'ipostasi come *syntaxis* (358) e nell'aver sviluppato e precisato il carattere «sintetico» dell'unione ipostatica (359-363). Di grande rilievo sono anche le sue precisazioni a riguardo dell'enipostasia (363-366).

Leggendo il volume ci si accorge ben presto di un filo rosso che lo percorre praticamente per intero: è l'attenzione privilegiata all'opera teologica dei monaci sciti nello sviluppo del calcedonismo. In particolare, l'espressione da essi diffusa riguardo a Cristo – *Unus de Trinitate passus est carne* – rappresenta per dell'Osso un elemento decisivo. Questa formula, accusata originariamente di teopaschismo e per questo rigettata da papa Ormisda, fu in seguito accolta e chiarita dall'imperatore Giustiniano, che riuscì a sdoganarla e a utilizzarne le potenzialità per favorire la maturazione della teologia calcedonese nel senso di un'armonica integrazione tra teologia cirilliana e teologia difisita. Un punto che, a nostro avviso, è di capitale importanza consiste nella dimostrazione, che dell'Osso fornisce, del carattere chiaramente latino, e più precisamente agostiniano, della citata formula, come risulta da diversi testi citati dall'Autore. Sulla scia di sant'Agostino, i monaci sciti «stabilirono l'identità tra Cristo, effetto dell'unione delle due nature, e il Verbo preesistente, a partire dalla missione divina della II Persona della Trinità. In tal senso

superarono lo stacco che la formula delle due nature poteva innalzare tra umanità e divinità perfette e così la formula da loro propaganda *Unus de Trinitate passus est carne* divenne il corollario della formula di Calcedonia e uno dei capisaldi dell'azione politico-religiosa dell'imperatore Giustiniano. [...] D'ora in avanti il calcedonismo non avrebbe più fatto a meno del contributo di questi monaci che avevano riequilibrato la difesa della formula di Calcedonia fra difisismo esagerato e monofisismo radicale» (410). In altre parole, i monaci sciti hanno potuto fornire una formula ed una teologia che hanno contribuito efficacemente allo sviluppo cristologico postcalcedonese, perché, pur essendo orientali, hanno saputo far tesoro della tradizione teologica occidentale, mediata dalle opere del grande Ipponate. Noi riteniamo che questa acquisizione fondamentale del libro in esame rappresenti un'ulteriore controprova dell'importanza del pensiero latino all'interno della dinamica dei primi concili ecumenici, svolti, come è noto, tutti in Oriente. Già il pensiero latino di san Leone Magno era stato decisivo per la felice conclusione di Calcedonia. Dell'Osso mostra che lo stesso vale per il Costantinopolitano II e il successivo postconcilio. Se, dunque, i primi concili sono tutti orientali, non tutto orientale è il loro insegnamento, che piuttosto sa mettere insieme il meglio di Oriente e di Occidente.

Mauro Gagliardi

Paul A. Macdonald, *Knowledge and the Transcendent. An Inquiry into the Mind's Relationship to God*, Catholic University of America Press, Washington DC 2009, xxiii, p. 306.

Paul Macdonald's *Knowledge and the Transcendent* explores the theme of our knowledge of God. Two unsatisfactory approaches, subjectivism and skepticism, are considered in the first two chap-

ters of the book. Both approaches are shown to set up a "cognitive boundary" that separates God from the human mind: skepticism leaves God outside the boundary; subjectivism draws God within the boundary. In both approaches God remains objectively unknowable. Macdonald proposes that in order to resist and overcome the temptations of skepticism and subjectivism, it is the boundary itself that must be effaced or eliminated: "Eradicating the boundary allows us to affirm God's transcendence and ontological distinctness from the mind without also having to affirm the inherent bounds of the mind" (p. 76).

For his part, Macdonald proposes theological realism as the solution to the problem of our knowledge of God. Theological realism is a *metaphysical* realism in that it affirms that God is objectively real and exists independently of what we believe and say God to be; it is *epistemological* realism in that it affirms both that God transcends the human mind and that God is epistemically accessible by the mind; it is *alethic* realism since "the beliefs and assertions we hold and make about God in this life are true of God if and only if what they depict *about* God actually obtains *in* God or (more broadly) actually is the case *with* God" (p. 78).

Macdonald situates the model of theological realism, in its epistemological form, within Aquinas's philosophical theology. He expounds Aquinas' realist account of cognition in Chapter Three and Aquinas' account of the beatific vision in Chapter Four. By understanding these two poles – knowledge of the world in this life and knowledge of God in the next life – he holds that we can begin to understand better our knowledge of God in this life.

In Chapter Three, Macdonald argues that in Aquinas' account of cognition there is no "cognitive boundary" separating the mind from world or mind from God. Since the human mind and its conceptions of the world and of God bear *directly* on the world and God, Aquinas' ac-

count of cognition is unequivocally realist and is a model of "direct realism". Macdonald holds that it is by virtue of possessing the requisite content or form that the veridical sense experiences and thoughts we enjoy and possess bear directly on the world and thereby unite us to the world, affording us objective knowledge of the world (p. 82). Throughout the Chapter, Macdonald addresses the problem of how we cognize these forms, first at the level of sensory cognition and then at the level of intellectual cognition. He concludes that intellectual cognition principally involves formal causality: "Aquinas shows us that although we stand in irreducibly causal relations with perceivable external objects, that relationship is only ultimately explicable in terms of the category of *form*, or efficient and formal causality. Through sense experience and the veracious activity of the intellect, the world exerts a formal influence on thought: our minds take on the very forms of the external objects we perceive through the senses and consequently are conjoined in the act of knowing to those objects themselves" (p. 134).

In Chapter Four, Macdonald defends Aquinas' account of the beatific knowledge of God as a paradigm model of cognition and direct realism. The blessed in heaven know or see God in the beatific state when God impresses himself on the human intellect. God actually in-forms the intellect, actualizing the intellectual capacities of the blessed directly in order to produce in them a content-rich intellectual "vision" of himself. Empowered by the "light of glory", we see God directly and objectively as God is. In the words of Aquinas, "God himself becomes the form of the intellect knowing him and must be joined to that intellect, not indeed so as to constitute a single nature with it, but in the way an intelligible species is joined to the intelligence" (*Com. th.*, I, ch. 105). In the beatific vision, God is known but not comprehended: "God is incomprehensible not because anything of Him is not seen; but because He is not seen as perfectly as

He is capable of being seen" (*Summa th.*, I, q. 12, a. 7 ad 2).

In Chapter Five, Macdonald looks at our knowledge of God in this life obtained through reason and by faith. He argues that for Aquinas both types of knowledge enable us to "intend" God with our minds through *believing* God's truth rather than "seeing" God's truth directly. It is through both reason and faith that we form and hold true beliefs about God, beliefs which are directed on God, since they draw their content from what God has revealed of himself in creation (and able to be discovered by reason) as well as from Christian revelation (received or accepted by faith).

Rational knowledge of God in this life is derived from what we know of God's created effects. In expounding on how we obtain this knowledge, Macdonald covers well-trod terrain: Aquinas' *triplex via* as epistemic method, the *modus significandi - res significata* distinction regarding the predication of perfections of creatures and of God, and Aquinas' doctrine of the analogy of being and analogical causality. True knowledge of what God is "substantially" is based on our knowledge of creatures, who share in a limited but still positive way in the quality or perfection that God actually possesses "in a more excellent and higher way" (p. 180).

Reason, Macdonald concludes, is "a naturally endowed capacity for forming true beliefs about God: true beliefs that amount to knowledge" (p. 184). In attaining truth about the reality, our minds are conformed to reality itself as we intend or reach reality itself with our minds. In obtaining truth about God through reasoning from creatures to God as their uncreated cause, the intellect "forms beliefs with propositional contents that express the truth about God, beliefs whose truth depends on God's being, in reality, as those beliefs present God to be" (p. 185). The justification in holding these beliefs as true is found in the arguments and demonstrations (*quia*) whose premises are de-

rived from experience, logical and metaphysical principles and the conclusions of earlier arguments (cf. p. 190). Hence, knowledge of creaturely effects provides human reason with a reliable basis on which to generate certain foundational beliefs about the external world, or about God's effects in the world, that in turn serve as premises of further arguments or demonstrations.

After dealing with rational knowledge, Macdonald looks at faith as a cognitive act which entails an assent to what is true about God. In the case of faith, it is the will that causes the intellect to cleave to the proposed proposition in a state of certainty. The will, however, is not the *ultimate* cause of faith, since faith ultimately comes from God's infusing the believer's mind with the *virtue* of faith. Faith predisposes the intellect and perfects the intellect since it directs it to divine truth which in turn perfects the intellect by conforming the intellect to God. The intellect assents to divine truth not by reasoning from divine authority, but rather by the power of God's grace, and specifically the supernaturally infused habit or "light of faith". This grace or light enables the intellect to *recognize* or *discern* what propositions have been revealed by God and consequently express the truth about God. The light of faith moves us by way of the will, which causes or motivates the intellect to assent (p. 202). The will motivates the intellect to assent to the propositions of faith, since it is drawn to the "last end" that those propositions depict as a great good. Since the intellect assents to divine truth with the aid of the will, "God infuses a habit in the will, which in turn draws the intellect to assent to divine truth as a desired good" (p. 204). God works internally in the intellect and the will and thus ultimately causes or motivates the intellect to assent through the will, "proposing divine truth not as something to be understood or 'seen' but as a good to be desired—even if that good cannot be possessed in this life" (p. 204).

The believer's desire for his supernatural beatitude originates in the inchoate knowledge of God afforded by faith (cf. *De Veritate*, q. 14, a. 2). Faith is an initial participation in supernatural knowledge since it directs the intellect to God as the object of the believer's supernatural beatitude, and consequently the supernatural good (the Divine Good) that the will desires. Faith, as supernatural knowledge, prepares the mind of the believer for the full knowledge of God—the believer's supernatural beatitude. "Once faith is infused in the intellect and the intellect thereby comes to cleave to at least *some* truths about God as proposed to the intellect for belief (always with the aid of the will), then the intellect is drawn closer to God as an object of supernatural beatitude, and hence as an object of knowledge, as it is perfected by faith" (p. 207).

In the final section of Chapter Five, entitled "the epistemology of faith", Macdonald looks at *how* Aquinas explains that faith leads to the mind to God and to assent to the propositions of faith. The ability to reach God with our thoughts and beliefs about God by way of faith is only possible because God reaches out to us: first, by revealing the truth about God's self to us; second by working directly in our intellects and wills by grace in order to enable us to believe that truth (p. 207). Here Macdonald works out an epistemology that explains how faith leads the mind to assent to divine truth and also seeks to show how the beliefs we form and hold about God in faith possess a positive epistemic status conferred on them by some important truth-conducive desiderata. He focuses on the *epistemic* role the will plays, due to its desire for divine good, in causing and motivating the assent of faith. Macdonald also touches on the goal of faith: "The believer's graced desire for supernatural beatitude, which begins as a habit in the will and is intensified in hope and love, habituates the believer into the practice of assenting to the propositions of faith and thereby forming true beliefs about God in faith, with the ultimate goal

of habituating him into knowing or ‘seeing’ God fully” (p. 220). Hence, faith eventually gives way to pure intellective ‘vision’ of the divine.

In Chapter Six, “Rehabilitating Objectivity in the Knowledge of God”, Macdonald deals with three obstacles that hinder a robust theological conception of objectivity as it pertains to our knowledge of God: having “a false conception of objectivity that forces us to equate objective knowledge of God with an atemporal, ahistorical absolute conception of God”; having “a false conception of the natural that prevents us from locating knowledge of the transcendent within the natural world”; and having “a false equation of objectivity with the idolatry of onto-theology” (p. 263). As solutions to these obstacles, Macdonald proposes: exposing the absolute conception as illusory and locating objectivity as a property within the perspective on God afforded by reason and faith; retrieving the notion of second nature and a concept of the natural as always already charged with grace and explaining how the mind can attain knowledge of the transcendent without having to extricate itself from the natural world; and overcoming onto-theology and aligning objectivity not only with what we know of God but also with what we ‘unknown’ of God (p. 263).

In Chapter Seven, Macdonald defends “a realist interpretation of theology”. He considers an objection found in P. Byrne’s *God and Realism*: namely, that theology does not show the accumulation of reliable belief and that theology is not open to “real-world influences” necessary for ascertaining the truth. Macdonald counters Byrne’s claims in a threefold defense. First, he shows how theology, grounded primarily in faith, is productive of rationally formed true beliefs about God, which means that theology is capable of successfully tracking the truth within its own sphere. “Theology also possesses internal sources and norms for distinguishing true belief from false belief” (p. 266). Second, he claims

that theology “is capable of reliable belief over time and even if there remains significant disagreement within the community of faith itself about many of the beliefs that are held by practitioners as true” (p. 266). Third, Macdonald argues that the inherent difficulty of theology and the noetic effects of sin constitute two barriers to achieving more widespread consensus in theology.

To conclude this review, I begin by pointing out that Macdonald is at his best when he is summarizing the positions of Hume or Kant and sifting through and combining texts from Aquinas on various arguments. Scholars, I think, will enjoy those sections and find them helpful. That said, however, I also feel that it is necessary to point out some possible weak points in the book.

First, I found it unfortunate that Macdonald does not seem get past the initial metaphor of the “boundary”; meaning that while the image is certainly interesting, I don’t think it should have been continually referred to throughout the book and used as a centerpiece in the actual argument. Second, a large portion of Macdonald’s book is dedicated to Thomas Aquinas and this would have justified placing “Thomas Aquinas” in the book’s subtitle. Macdonald states in his introduction that his work is to be placed in the line of “analytic Thomism”, yet I found his overall engagement with this developing current of thought somewhat limited (as the book’s index evidences). Third, I was somewhat surprised at the continual use of “belief” to refer to our *rational* knowledge of God. In my opinion, this use tends to blur the lines between knowledge obtained by rational, philosophical demonstration and knowledge based on faith. Fourth, there were a number of themes which were either passed over or dealt with rather quickly: the scientific nature of theology; the distinction between *sacra doctrina* and Revelation; wisdom as an intellectual *habitus*; being (*ens*) as first notion and the development of the intellect; and the relationship between created

esse and *Ipsum Esse Subsistens*. Another theme that could have been developed more than that of the “supernaturalizing of the natural” which Macdonald defends in little more than nine pages (p. 247-256). In those pages, H. de Lubac is mentioned only twice in footnotes. Lastly, I did not see A. Dulles’s book, *The Assurance of Things Hoped For: A Theology of Christian Faith* (Oxford 1994), referred to in the book or even the bibliography, meaning that our author missed a golden opportunity to deal with knowledge by faith in a much more profound way than he did in Chapter Five.

Jason A. Mitchell, L.C.

Luis Romera, *L'uomo e il mistero di Dio. Corso di Teologia Filosofica*, EDUSC, Roma 2008, 264 p.

Luis Romera, rector and professor of philosophical theology at the Pontifical University of the Holy Cross in Rome, offers a decidedly anthropological approach to philosophical theology in his recent book, *L'uomo e il mistero di Dio. Corso di Teologia Filosofica*. In it he departs somewhat from the traditional division of philosophical theology into two parts: proofs for God’s existence and the exposition of God’s entitative and operative attributes. The novelty and import of his proposal can be grasped by considering the themes of the book’s five chapters.

In Chapter One, “The Itinerary Towards God”, Romera undertakes an anthropological analysis of man’s openness and his experience of finiteness in order to understand “the meaning of the religious response to the fundamental question of existence” (p. 10). Contemporary anthropology underscores that man is a dynamic being and that “openness” and “finiteness” are two characteristics of this dynamism. Romera shows that the existential openness of man leads him to the realm of metaphysics. Metaphysics, he

writes, is a science about the foundation of being (*ens*) and as such demands asking radical questions. One of the ways which leads man to open himself up to the radical dimension of personal existence is the experience of finiteness: “By means of this [experience], man is urged to question his own existence and the being of what surrounds him” (p. 23). The metaphysical question arises from this experience and concerns everything that constitutes our immediate sphere of experience. Metaphysics, he concludes, constitutes the specific sphere in which to pose philosophically the question of man’s openness to and knowledge of God (p. 42). The recourse to metaphysics in order to confront the question of God becomes even more urgent in a context such as ours. Chapter Two is dedicated to the analysis of this context.

In Chapter Two, “The Obscuring of God”, Romera incorporates philosophical reflections on secularism, indifferentism and subjectivism to the more traditional analyses of the problems of agnosticism and atheism. The themes of “Nietzsche and the death of God” and “Heidegger and the absence of God” are more fully developed in one of Romera’s previous works, *Finitudine e trascendenza* (EDUSC, Rome 2006). The current work contains brief summaries.

Chapter Three, “The Metaphysical Framework of Knowledge of God”, contains some of Romera’s more novel metaphysical proposals, such as the distinction between ontology, protology and teleology with their corresponding methods of resolution. Metaphysics as ontology resolves particular dimensions of reality to its radical character of *ens*; metaphysics as protology resolves caused *ens* to its ordinary principle; metaphysics as “teleology” resolves secondary ends to the ultimate end. The efficient and final causal resolutions both ultimately lead to God: for this reason, metaphysics is called ‘theology’, or science of divine things. Once again, Romera takes up themes he has dealt with more extensively in previ-

ous works. The chapter concludes with a section on “Metaphysical knowledge of God”. Romera considers the problem of ontologism, the nature of the metaphysical resolution to God, the priority of act, and the status of philosophical knowledge of God (highlighting that God is not the “object” of metaphysics and distinguishing philosophical theology from supernatural theology).

In Chapter Four, “Itineraries of Philosophical Thought towards God”, Romera considers the ontological argument, the Five Ways of St. Thomas and the anthropological ways. With regard to the ontological argument of the moderns, Romera makes reference to Heidegger’s critique of onto-theology as indicative of the problems such arguments create. God, in this case, is subjected to the limits of human reason. Anselm’s argument is dealt with apart and Romera refers to Aquinas’ critique of the argument, yet points out the Anselm’s argument underscores the idea of a supreme being arises with a certain “naturalness”. In this case the idea of God is not *a priori*, but rather implicitly derived from the experience of finiteness or transmitted by tradition (p. 162).

Regarding the Five Ways, Romera places emphasis on the metaphysical nature of act and potency in the First Way from movement, noting that the First Way needs to be purified of possible contamination from elements that pertain to an obsolete physics. The Second Way arrives to a First Cause which causes in an ontologically different way (infinite causality) than the way of causing of caused causes (finite causality). Romera interprets the Third Way as a “way of contingency”. Contingent being, which has a beginning and an end in time, which can and can not be, is a being that comes from a necessary being. Romera quotes *Summa contra Gentiles*, II, ch. 15 as it moves more directly and smoothly from that which can or can not be to the need for an uncaused necessary being than does the Third Way from the *Summa theologiae*. The gradation of transcendental perfections in the Fourth Way

highlights the finiteness of beings, since none of them possess such perfection in their fullness, but only partially (p. 173). The key to the Fourth Way is found in a metaphysics of participation: that which is by participation is founded on that which is *per essentiam*, as it receives *esse* from the latter. The Fifth Way is considered by Romera from the aspect of the order and teleology we find in reality.

In a section entitled: “From ontological finiteness to God” (p. 176-194), Romera considers the proof of the existence of God in terms of *resolution*. The intrinsic *resolution* brings every act of *ens* to the radical act of *esse*. Then, one can begin the extrinsic *resolution*, bringing finite being to its transcendent origin and end.

The anthropological ways are dealt with under the categories of “finiteness and the request for meaning” and of “ontology of freedom: from finite freedom to Infinite Freedom”. Romera concludes that the metaphysical access to God from the person is very visible and offers the basis on which to frame the ways that regard the meaning and end of human existence. The hermeneutical ways and the ontological ways are harmonized in an anthropological structure (p. 212).

Chapter Five, “Who is God”, considers the mystery of God’s being, monotheism, the analogy and the truth of God, God the Creator and Man before the mystery of God. Romera first considers the four ways or modes that Aquinas outlines in his Commentary on the Prologue of John’s Gospel: “The order of nature brings us to recognize the existence of an ordering Intelligence; from the question which comes from temporality and contingency, one comes to the knowledge of an *eternal and necessary Being* which is *pure act*; finiteness brings us to discern the existence of *infinite Being*” (p. 222). After considering God as transcendent, infinite and Absolute, Romera comes to the theme of “analogical *logos*” and the *triplex via*. The section on God the Creator is initially based on the Aristotelian

doctrines of act and potency (*Metaph.*, IX and XII), yet concludes with Aquinas' work on creation in *Summa theologiae*, I, q. 44 and *De Potentia*, q. 3.

Romera's book is certainly a welcome addition to the series of philosophy manuals currently being published by the Pontifical University of the Holy Cross. Undoubtedly the anthropological thrust and the introductory character of Romera's book have their advantages and disadvantages. The author is aware of this and does not seek to offer more than he sets out in the introduction to the book. Certainly those who favor a more metaphysical approach to philosophical theology would hope to see more chapters like Chapter Three and more on the problems of creation, divine foreknowledge, divine motion, the divine ideas and divine providence.

Jason A. Mitchell, L.C.

Zenon Card. Grocholewski, *Universitatea azi – Universitat heute*, pref. A. MARGA, Editura Fundatiei pentru Studii Europene, Cluj-Napoca 2010, pp. 185.

Il Prefetto della Congregazione per l'Educazione Cattolica, Card. Zenon Grocholewski,  autore di un nuovo volume pubblicato dagli ambienti universitari in Romania. Si tratta di una raccolta di discorsi, conferenze e interviste del Porporato, che ruotano attorno al tema di particolare attualit per l'Europa d'oggi, quello dell'identit e della missione delle sue universit. I contributi tradotti in rumeno, sono proposti anche di volta in volta in un'altra lingua, tedesco o francese.

L'importante pubblicazione si apre con uno schizzo, preparato da Andrei Marga, tracciante la personalit dell'Autore, il suo ricco percorso scientifico ed ecclesiale, nonch il pensiero sviluppato in merito all'educazione e alla formazione in specie quella universitaria.

Seguono le lezioni del Cardinale Grocholewski. Si nota innanzitutto il testo "La Théologie au sein de l'Universit" (*Teologia nel seno dell'Universit*, pp. 15-46), pronunciato originariamente come *lectio magistralis* durante l'assegnazione al Porporato del dottorato *honoris causa* da parte dell'Universit di Bucarest il 13 giugno 2006. Rilevando la dimensione ecclesiale della missione delle Facolt teologiche, come insegnata nella Costituzione Apostolica di Giovanni Paolo II *Sapientia christiana*, il testo riflette pi da vicino sulle caratteristiche specifiche del lavoro teologico, ovvero la sua fondamentale conformit all'insegnamento della Chiesa, il suo compito di testimonianza della fede e della vita cristianamente formata, nonch la necessit di una coscienza viva nella partecipazione alla missione della Chiesa, non trascurando, in una responsabilit cos alta, l'indispensabile sviluppo dell'esperienza di preghiera, che si esige a partire dallo stesso metodo di conoscenza e di ricerca scientifica nell'ambito dei misteri della fede.

Un secondo contributo, intitolato "L'universit face  la globalisation" (*Universit di fronte alla globalizzazione*, pp. 47-71) nasce come discorso per l'Universit Babes-Bolyai di Cluj-Napoca e risale anch'esso al giugno del 2006. Si tracciano alcune riflessioni sulla complessa realt della globalizzazione come una sfida per l'educazione. Per una fondazione del giusto orientamento dei processi di globalizzazione si rileva la necessit di promuoverla a partire dalle due dimensioni indispensabili, quelle del servizio alla persona umana nella sua dignit e integrit e del servizio alla solidariet, che tenda verso la civilt dell'amore.

Un altro capitolo viene dedicato al tema "Wahrheit und Bilgund" (*Verit e formazione*, pp. 73-96). Il testo risale ad un congresso, avutosi a Cluj-Napoca nel settembre 2007, sul tema della vita nella verit ("Living in Truth. A Conceptual Framework for a Wisdom Society and the European Construction"). La questione della verit  fondamentale per ogni pro-

cesso educativo ed effettivamente, il crescente relativismo sta all'origine delle difficoltà e delle crisi educative attuali, ponendoci davanti ad una vera e propria "emergenza educativa", come rileva il Porporato richiamandosi al magistero di Benedetto XVI. Ritrovare la verità dell'uomo non sarebbe possibile senza la coscienza di una sua intrinseca dimensione religiosa.

Il volume arricchisce un'intervista del Prefetto alla televisione nazionale rumena, messa in onda nell'anno 2007 (trascritta nelle pp. 97-116), in cui torna sulla questione della verità, questione fondamentale per il futuro dell'umanità, contro ogni clima relativista che non fa altro che fomentare le ideologie capaci di dominare le persone e le demagogie capaci di trasformare l'uomo in schiavo.

Due ultimi interventi sono anche discorsi tenuti all'Università Babes-Bolyai. Il primo "Raion et foi: una aide mutuelle" (*Ragione e fede: un'aiuto vicendevole*, pp. 117-129) composto per una conferenza sulla fede e ragione nell'ottobre 2008, mentre il secondo si domanda "Welche Universität braucht Europa heute?" (*Di quale Università ha bisogno oggi l'Europa?*, pp. 131-181) ed è una *lectio magistralis* pronunciata dal Cardinale il 20 febbraio 2009, in cui offre, alla luce dell'insegnamento della Chiesa, alcuni principi indispensabili per una fruttuosa esperienza di *universitas* – usando le parole del papa Benedetto nel discorso a Regensburg – "l'esperienza, cioè del fatto che noi, nonostante tutte le specializzazioni, che a volte ci rendono incapaci di comunicare tra di noi, formiamo un tutto e lavoriamo nel tutto dell'unica ragione con le sue varie dimensioni, stando così insieme anche nella comune responsabilità per il retto uso della ragione".

La riflessione sulle università e sulla formazione educativa in genere non può essere disattesa nel costante consolidamento dell'identità europea. È importante di non fermarsi alle sole dimensioni pratiche ed organizzative, ma di andare a scrutare a fondo l'identità stessa dell'antica

istituzione universitaria. La parola autorevole del Cardinale Prefetto Grocholewski offre in questo senso una sicura indicazione.

Krzysztof Charamsa

Stefano M. Manelli - Serafino M. Lanzetta (edd.), *Il sacerdozio ministeriale: "L'amore del Cuore di Gesù"*, Casa Mariana Editrice, Frigento (AV) 2010, pp. 446.

A conclusione dell'Anno Sacerdotale, la Casa Mariana Editrice ha pubblicato gli atti del Convegno, organizzato nel dicembre 2009, dal Seminario teologico *Immacolata Mediatrix* dei francescani dell'Immacolata e dedicato interamente al ministero sacerdotale. Il ponderoso volume, curato dai Padri Stefano Maria Manelli e Serafino Maria Lanzetta, porta il titolo "Il sacerdozio ministeriale: l'amore del Cuore di Gesù", ricordando in questo modo le parole del santo Curato d'Ars, il quale amava proprio dire che "il sacerdozio è l'amore del Cuore di Gesù". Il libro ospita numerosi interventi dei Vescovi, sacerdoti e pregiati teologi. Ad esso parteciparono fra gli altri: mons. Mauro Piacenza, Segretario della Congregazione per il Clero; mons. Velasio de Paolis, Presidente della Prefettura degli Affari Economici della Santa Sede; mons. Paolo Rabitti, Arcivescovo di Ferrara-Comacchio; mons. Gino Reali, Vescovo di Porto S. Rufina; mons. Francesco Muraglia, Vescovo di La Spezia-Sarzana-Brugnato; mons. Luigi Negri, Vescovo di S. Marino-Montefeltro; mons. Mauro Parmeggiani, Vescovo di Tivoli, e docenti del Seminario teologico dei francescani dell'Immacolata nonché numerosi professori di Università Pontificie e di Facoltà teologiche.

Il convegno e il volume ora pubblicato ha voluto indagare la natura del sacerdozio ministeriale, richiamando la dottrina della Chiesa associata al sacerdozio di Cristo. "Cristo – come a suo tempo inse-

gnava la *Mysterium Ecclesiae* (n. 6) – Capo del suo corpo mistico che è la Chiesa, perché rappresentassero lui in persona nella Chiesa, costitui come ministri del suo sacerdozio gli Apostoli e, per loro tramite, i Vescovi loro successori; e questi, a loro volta, comunicarono legittimamente il sacro ministero ricevuto, sebbene in grado subordinato, anche ai Presbiteri. Si instaurò così nella Chiesa la successione apostolica del sacerdozio ministeriale, a gloria di Dio ed a servizio del suo Popolo e di tutta la famiglia umana, che a Dio dev'esser diretta. In forza di questo sacerdozio, i Vescovi e i Presbiteri 'sono in certo modo segregati in seno al Popolo di Dio, non però per esser separati da esso o da qualsiasi uomo, ma perché siano consacrati totalmente all'opera, per la quale il Signore li assume', cioè alla funzione di santificare, di insegnare e di governare, il cui esercizio è precisato in concreto dalla comunione gerarchica". In effetti, la Chiesa non potrebbe comprendere se stessa senza il sacerdozio ministeriale, che in Cristo ha la sua sorgente.

Tra i primi contributi troviamo il testo del Prof. Michelangelo Tabet, della Pontificia Università della Santa Croce, "Il sacerdozio di Cristo e il sacerdozio ministeriale nel Nuovo Testamento" (pp. 19-46), in cui si rivisita il legame tra il Sacerdozio di Cristo, atteso e prefigurato sin dall'Antico Testamento, e il sacerdozio ministeriale voluto da Signore.

Ne segue l'intervento di Mons. Bruno Gherardini, professore emerito della Pontificia Università Lateranense, "Il prete presenza misterica di Cristo" (pp. 47-56). L'autore sottolinea la dimensione soprannaturale del sacerdozio ministeriale. Attraverso il carattere Cristo imprime nel consacrato non una semplice impronta, ma una configurazione, una trasposizione di sé e delle sue caratteristiche sacerdotali nell'essere più profondo del prete: egli sarà presenza misterica di Cristo. Conformato a Cristo il sacerdote agisce 'in persona Christi' fino al punto che Cristo stesso in modo misterioso è presente in lui. Un altro dogmatico, P. Giovanni Cavalco-

li, della Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna, analizza il concetto di sacerdozio a partire dalla visione antropocentrica del Padre Karl Rahner (pp. 183-230).

Rileviamo inoltre due importanti 'voci' riguardanti il celibato sacerdotale. Mons. Francesco Moraglia offre le riflessioni sulla "Sacralità del celibato", sottolineando il significato cristologico della vita celibataria (pp. 57-72). Il sacerdote nel celibato si uniforma a Cristo Sommo Sacerdote e come Cristo ama e si dona totalmente ad un'unica sposa, che è la Chiesa. Il Prof. Manfred Hauke, della Facoltà di Teologia di Lugano, presenta uno studio dogmatico approfondito su "La connessione tra sacerdozio ministeriale e celibato" (pp. 73-110), affrontando la questione delle origini apostoliche del celibato sacerdotale. Nella discussione attuale sul celibato suggerisce che sia necessario compiere alcuni passi per la giusta comprensione del celibato: innanzitutto ritiene indispensabile riflettere teologicamente e mettere maggiormente in luce il celibato come tradizione apostolica, studiare e diffondere in maniera corretta la prassi orientale riguardante il celibato, e nella teologia del celibato sottolineare maggiormente l'esempio di Cristo. Oltre questo intervento M. Hauke tratta un altro tema importante per il dibattito contemporaneo sul sacerdozio nel capitolo "La contestazione del sacerdozio ministeriale nella teologia femminista" (pp. 231-252), rilevando, come spesso avviene in tali tendenze teologiche, la confusione tra sacerdozio comune e sacerdozio ordinato.

Una questione particolare tratta Peter C. Dören analizzando il preoccupante fenomeno attuale della scomparsa di parroci e delle parrocchie in alcune parti del mondo (pp. 253-286).

Mons. Mauro Piacenza rilegge "La spiritualità sacerdotale" a partire dalla liturgia della Santa Messa (pp. 111-126), tracciando alcuni lineamenti spirituali per il prete che in Gesù Cristo eucaristico trovano il modello di conformazione. Mons. Paolo Rabitti offre utili osservazioni, con varie proposte concrete, su "La formazio-

ne seminaristica del sacerdote santo” (pp. 127-144). Il Vescovo richiama le coordinate del cammino seminaristico, che non può essere altro che la scuola della santità sacerdotale.

Nella stessa chiave spiccatamente spirituale tre autori francescani si soffermano su alcune emblematiche figure del ministero sacerdotale. Il P. Alessandro M. Apollonio raccoglie in sintesi la tradizione francescana sul sacerdozio, richiamando le figure del beato Marco d'Aviano e del P. Pietro Pavlicek (pp. 145-182). Il P. Stefano M. Manelli scruta i due modelli dei sacerdoti religiosi in San Massimiliano Maria Kolbe e San Pio da Pietralcina (pp. 349-394). Infine, il P. Massimiliano Zangheratti medita su “San Giovanni M. Vianney, come modello del sacerdote santo” (pp. 327-348). Ciò che ha reso santo il parroco Giovanni furono gli impegni del suo ministero zelante: la Santa Messa, le Confessioni, l'adorazione eucaristica, la formazione costante del popolo cristiano, le opere di carità... Il volume conclude il testo del P. Serafino M. Lanzetta attorno alla questione teologica del “sacerdozio della Beata Vergine Maria” cogliendo infine alcune linee per una spiritualità sacerdotale mariana (pp. 395-428).

Ricordiamo poi gli interventi di tre Pastori. Mons. Luigi Negri propone il tema “Il sacerdozio santo tra le politiche e le sfide della post-modernità”, vedendo nel sacerdote il generatore e rigeneratore del Popolo di Dio, in quanto il prete vive per educare i cristiani alla coscienza della loro identità (pp. 287-302). Mons. Mauro Parmiggiani riflette su “Il sacerdozio ministeriale oggi” (pp. 303-310), che esige di porre davanti alle sfide moderne la forza della chiamata divina e così rispondere alla nostalgia del popolo di Dio per i santi sacerdoti.

Mons. Velasio De Paolis analizza l'apporto offerto da “L'ordinamento canonico come luogo teologico per la comprensione del sacerdote” (pp. 311-326), richiamando quanto sul sacerdozio insegna la legge della Chiesa; essa trovando la sua fonte nella dottrina, funge da un luogo

teologico per comprendere l'insegnamento della Chiesa, e in particolare la dottrina sul sacerdozio.

Il volume si inserisce in un lungo e lodevole scorrere delle pubblicazioni che sono state suscitate dalla grazia dell'Anno Sacerdotale, tempo in cui si è rinfrescata e fortificata la vita spirituale non solo dei sacerdoti, e in cui è stata suscitata una riflessione teologica approfondita sul sacerdozio ed una riaffermazione chiara, in varie occasioni, della dottrina sull'identità del ministero sacerdotale. Il presente libro ne offre un esempio emblematico. È un segno tangibile di quale benevolo influsso ha avuto sulla vita della Chiesa e sul pensare teologico l'iniziativa del Papa Benedetto XVI di proclamare un anno dedicato al dono del sacerdozio, tempo di un rinnovamento interiore che miri alla santità, scaturiente dall'imitazione di Cristo, Sommo Sacerdote.

Krzysztof Charamsa

Marcelo Bravo Pereira, *Las religiones no-cristianas a la luz de la Revelación. Estudio analítico de la propuesta metodológica de Jean Daniélou en vistas a la comprensión del problema histórico de las religiones*, APRA, Roma 2010, pp. 390.

Nella recente Esortazione Apostolica Postsinodale *Verbum Domini* sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa (30 settembre 2010), Benedetto XVI, parlando del dialogo interreligioso (n. 117), ricordo il suggestivo simbolo dall'«arco sulle nubi» (*Gen* 9,13.14.16), quale segno dell'attestazione dell'amore di Dio per tutti i popoli, che Egli, già nell'Alleanza stretta con Noè, riunisce in un unico grande abbraccio, e che, secondo le parole dei profeti, intende raccogliere in un'unica universale famiglia (cfr *Is* 2,2ss; 42,6; 66,18-21; *Ger* 4,2; *Sal* 47). È un'immagine, tanto cara al Padre Jean Daniélou, S.I., che nella prima alleanza

con Noé intravedeva la verità delle religioni naturali, e le *pierres d'attente* del Cristianesimo. Con tale simbolo del legame che corre tra il rapporto con Dio e l'etica dell'amore per ogni uomo registrato in molte grandi tradizioni religiose, vogliamo introdurre e in un certo senso riassumere la lettura del volume del Padre Marcelo Bravo Pereira, L.C., *Las religiones no-cristianas a la luz de la Revelación. Estudio analítico de la propuesta metodológica de Jean Daniélou en vistas a la comprensión del problema histórico de las religiones*.

L'attualità del tema delle religioni non cristiane e della salvezza dei non cristiani, di cui approfondimento teologico fu più volte incoraggiato dal Magistero (cfr Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione *Dominus Iesus* sull'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, 6 agosto 2000, nn. 14, 21, etc.) trova nel volume del P. Marcelo Bravo Pereira, cileno di provenienza, una sua valida trattazione. In particolare, il testo affronta una questione di attualità del tutto speciale, segnata da un'urgente necessità di riflessione e dibattito teologico, che è la questione del metodo, ovvero dei principi primi, dei fondamenti epistemologici, dell'intera riflessione teologica sulle religioni non cristiane nella storia dell'umanità. Il Padre Marcelo Bravo Pereira, d'altronde già autore di alcune pubblicazioni accademiche (*Pensiero filosofico su Dio e la religione. Filosofia della religione*, 2004, 2008²; *Greco essenziale. Per leggere, capire e avviarsi allo studio del Nuovo Testamento in greco*, 2008), nella sua ricerca teologica guida il lettore con competenza nell'suddetto esigente ambito del metodo della teologia delle religioni, facendosi discepolo alla scuola lasciata negli scritti del Card. Jean Daniélou.

Nella lettura del volume si può apprezzare la chiarezza d'impostazione e la scorrevolezza dell'esposizione, la sistematicità e la sinteticità nella rielaborazione e nell'illustrazione, nonché nel commento di un ampio patrimonio teologico, che ci ha offerto il grande teologo gesuita,

riguardo al metodo in generale e alla sua applicazione nella speculazione sulle altre religioni. Indubbiamente il Padre Jean Daniélou, S.I., può essere riconosciuto il zelante teologo della missione evangelizzatrice della Chiesa *ad gentes*, e solo in quest'ottica si potrà rileggere correttamente la sua riflessione sulle religioni non cristiane, come più volte giustamente nota l'Autore del presente libro (p. 225, 321-322, 341-343, 353; si veda anche: J. Morales, *Teología de las religiones*, Rialp, Madrid 2001, 274-276; F. Gómez, «Justificación de la Misión hoy, según J. Daniélou, K. Rahner y Y. Congar», *Miscelánea Comillas* 55 [1971] 193-293). Solo a partire dalla natura missionaria della Chiesa (cfr Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Redemptoris missio*, 7 dicembre 1990, nn. 1-3), ovvero tenendo presente la luce della Rivelazione, come recita il titolo del volume di P. Bravo, si potrà comprendere teologicamente la realtà delle altre religioni. La natura di esse può essere scrutata con un metodo storico comparativo, il che costituisce un *preambolo* delle nozioni teologiche su di esse, mentre la riflessione teologica vera e propria potrà avvicinare le religioni non-cristiane (ovvero "il problema storico delle religioni") solo nell'esame di una loro relazione *al e nei confronti del Cristianesimo*, come rileva l'Autore in principio della seconda parte del suo scritto, seguendo la proposta metodologica del P. Daniélou. È la salvezza, è la fede della Chiesa ad essere il punto di partenza del discorso teologico, e non lo sono le religioni. Pertanto, una "teologia delle religioni" sarà possibile solo a partire e all'interno della Teologia della Salvezza, alla luce della storia della salvezza e come una parte della missione della Chiesa.

L'Autore del volume *Las religiones no-cristianas a la luz de la Revelación* fa efficacemente vedere che il teologo gesuita esaminato può essere considerato anche oggi un maestro del metodo teologico e in specie di un metodo per trattare teologicamente le altre religioni e la salvezza dei non cristiani. In effetti, sarà facile ritrova-

re coincidenze esemplari nelle proposte metodologiche del Card. Danielou con l'insegnamento del Concilio Vaticano II (Decreto *Optatum totius*, n. 16) sviluppato poi dal Servo di Dio Giovanni Paolo II nella Lettera Enciclica *Fides et ratio*, per citare solo i Documenti magisteriali più importanti in quel campo. Dalla ricezione del pensiero del P. Danielou si possono ricavare le preziose nozioni prime, basilari della scienza teologica, che non sono mai scontate e oggi purtroppo spesso esposte a fraintendimenti ed errori.

In questa luce, Padre Bravo ci guida in una speculazione che si chiede che cosa sia il lavoro, la missione e la vocazione di un teologo. Più delle volte riporta, dal pensiero di Danielou, lo sforzo di definire la *teo-logia* nelle sue varie angolature. La teologia è "opus caritatis" (p. 64), la scienza concreta (p. 109), *fides quaerens intellectum* (p. 110), la riflessione sulla fede (p. 116), l'esercizio della ragione sul dato concreto, in particolare, della storia della salvezza (p. 128), la riflessione metodica nella fede e sulla fede (p. 133), la riflessione speculativa sulla fede (p. 147), l'opera dell'intelligenza umana illuminata dallo Spirito Santo, che cerca di comprendere il mistero di Dio e la sua azione nel mondo (p. 150), l'intelligenza di una dato (p. 152), *l'inventaire des richesses de la Parole de Dieu* (p. 153), semplicemente la conoscenza della Scrittura e della Tradizione (p. 153), etc.

Similmente viene scrutato l'oggetto della scienza teologica, individuato nella *fede*, che sarebbe la vera "gnosi", ovvero l'intelligenza del senso religioso della storia (p. 80), l'esperienza unica di conoscenza e di relazione con Dio che si attua nella storia (p. 117), la certezza, non sentimento o esperienza puramente soggettiva (p. 123), il modo superiore di conoscenza, che comporta l'esercizio pieno della ragione; la ragione con cui si aderisce alla totalità dell'essere (p. 129), l'elemento sintetico di tutta la vicenda del sapere teologico e pertanto elemento di discernimento per la filosofia (p. 141), etc.

Infine, riesce con la stessa chiarezza esporre il pensiero sulle *religioni*, che sono dei precursori dell'evento trascendentale, ad esso conducenti (pp. 229-231) e le concretizzazioni storiche del senso religioso dell'uomo (pp. 236, 249); la comune apertura al mistero e ricerca dell'unità con Dio (p. 237) fino ad essere una "religione fondamentale", cioè ricerca di Dio che esiste in tutte le anime umane (pp. 237-238, 242); mentre da una parte esse sono pur sempre *pierres d'attente* del Cristianesimo, in quanto sono di questo mondo e per questo mondo (pp. 240, 296), sono però anche – in un'ottica spiccatamente positiva – l'espressione più elevata della civiltà di un popolo, il genio di un popolo (p. 242), un'espressione storica della "rivelazione cosmica" (p. 243), la parte del patrimonio culturale di ogni nazione (p. 245) e il frutto maturo della civiltà (pp. 246-247, cfr 307), una parte di ricchezza della creazione, uno dei suoi aspetti più meravigliosi (p. 247); pur essendo parte dell'umanesimo integrale (p. 248), essa pur sempre – teologicamente parlando –, in quanto creazioni umane, in quanto concretizzazione del senso religioso originario, sono però incapaci di condurre alla salvezza, perché la salvezza non viene dal basso, ma dall'alto (p. 250, cfr pp. 260, 296).

La *teologia – la fede* nella *Rivelazione* di Dio di Gesù Cristo (cfr p. 284) – le *religioni* non-cristiane sono i termini di un dibattito acceso e per nulla concluso, che nella teologia contemporanea ha suscitato non pochi fraintendimenti. L'approfondimento del metodo adeguato per incontrare tutti questi elementi nel discorso teologico attuale è essenziale. Al riguardo il Card. Danielou, giudicato un teologo "eclettico" (p. 146), nel senso giusto della parola, ci lascia l'indicazione di fondo: il metodo non è un sistema, ma è il cammino..., proprio perché il Vangelo (e il metodo non può essere che evangelico; "il metodo [è] di Dio", p. 149) non è un sistema, ma principalmente l'incontro con l'Evento della Risurrezione di Gesù (p. 256). In questo cammino l'Autore del volume si

pone con successo. Lo studio può essere ritenuto un valido contributo per il dibattito attuale sui difficili e movimentati problemi della teologia della religione, che l'Autore riesce a riportare ai denominativi chiari e soluzioni fedeli alla Tradizione e all'insegnamento del Magistero della Chiesa e nello stesso tempo capaci di affrontare domande nuove e non sempre facili.

È senza dubbio importante per il futuro degli sviluppi della teologia delle religioni un'analisi critica, dalla prospettiva del tempo, dei singoli autori del XX secolo, che hanno affrontato da vicino tale tema. Il ben noto documento della Commissione Teologica Internazionale, *Il Cristianesimo e le religioni* (1997) veniva a suo tempo aperto con una sintetica descrizione di due vie emblematiche dello sviluppo di tale riflessione, quella riconducibile ai Cardinali Henri de Lubac, S.I. e – qui affrontato Jean Danielou, S.I., e quella riassumibile nel pensiero del P. Karl Rahner, S.I. (n. 4). Un'analisi critica di approcci sviluppatasi in seguito non può essere disattesa. Il P. Bravo ne offre un assaggio, a mo' di esempio, ricordando in particolare i sistemi di due Autori di lingua francese: P. Jacques Dupuis, S.I. e P. Claude Geffré, O.P., come esemplificativi

delle posizioni metodologiche suscitate all'interno della teologia della religione. Il variegato spettro delle posizioni avanzate al riguardo negli ultimi decenni è ampio e richiederà in futuro una riflessione critica sulle posizioni aperte da molti altri, come Raimon Panikkar, Michael Amaladoss, Peter Phan, Aloysius Pieris, Paul Knitter, Felix Wilfred, Peter Lee, etc. etc., ma forse prima di tutti andrebbe rivisitata, dalla prospettiva del tempo, che ha sviluppato vari meandri della teologia delle religioni, la stessa proposta alternativa a quelle di Danielou, riconducibile al P. Karl Rahner, S.I., d'altronde richiamato qualche volta nel corso del presente volume (ad esempio p. 309), pur ovviamente non potendo classificarlo come un teologo del pluralismo religioso.

Un'altra prospettiva che apre il volume sta nei tre accenni conclusivi, segnati come questioni aperte (pp. 368 ss.), della possibilità di una teologia "indu" dello Spirito Santo, la questione del superamento del noto schema di Schilleener, nonché la problematica del luogo della religione nella società (pp. 368-372); esse esempi e inviti per gli ulteriori approfondimenti futuri in merito all'intera problematica.

Krzysztof Charamsa