



Robert Royal, *Il Dio che non ha fallito. Come la religione ha costruito e sostenuto l'Occidente*, traduzione dall'originale in inglese *The God That Did Not Fail* (2006) di Guglielmo Piombini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, 389 pp.

Il titolo di questo volume prende spunto da una pubblicazione del 1950 intitolata *Il dio che ha fallito* (*The God That Failed: Six Studies in Communism*, citato a p. 21, nota 23), con uno scopo molto diverso dall'opera sul «dio che ha fallito»: mostrare come la religione non solo ha resistito ai diversi assalti della storia, ma è stata ed è tuttora un motore valido per l'Occidente, fino al punto che, senza poter prevedere quale posto essa avrà in futuro, si potrebbe affermare «con un alto grado di fiducia, quale che sarà l'Occidente postmoderno, un posto centrale sarà riservato al Dio che non ha fallito» (p. 22).

Robert Royal, fondatore e presidente del Faith & Reason Institute di Washington, offre, nell'*Introduzione*, una serie di riflessioni sugli dèi che hanno fallito, in dialogo con alcuni esponenti delle moderne idee deterministiche e ateistiche (per esempio, E.O. Wilson, R. Dawkins, R. Rorty).

L'opera è articolata in nove capitoli. Il primo capitolo ha come centro di attenzione la religiosità e la riflessione filosofica nel mondo greco. In esso sono presentati in modo agile i primi pensatori greci e il loro orizzonte religioso. Il secondo capitolo analizza il mondo romano, non solo con le sue tradizioni caratteristiche, ma anche con i contributi e le discussioni nate dopo l'arrivo di idee considerate come «pericolose», per esempio quelle dell'epicureismo.

Il terzo capitolo presenta alcune idee della Bibbia che hanno avuto un ruolo rilevante nella configurazione del mondo occidentale. Per esempio, l'idea di creazione era in grado di trasformare profondamente la visione sulla natura. Ugualmente, la visione di Dio come Amore dischiudeva la possibilità dello stabilirsi di un amore pieno di passione fra Dio e l'uomo. Il quarto capitolo continua tale riflessione fissando l'attenzione sulle novità e sui *paradossi* cristiani, mentre nel quinto capitolo l'Autore analizza il complesso (e lungo) tempo storico che noi conosciamo come Medioevo.

I tre capitoli che seguono (sesto, settimo e ottavo) offrono una panoramica generale delle novità e delle tensioni che vanno dal Rinascimento fino alla secolarizzazione che si diffonde nel XIX e nel XX secolo. Royal fa notare, contro un'idea abbastanza diffusa, fino a che punto un evento così radicale come la Rivoluzione francese non si possa capire senza un'attenta analisi delle idee gianseniste e delle polemiche suscitate da esse in molti ambienti della società francese. Per questo, come hanno notato altri studiosi, risulta necessario mettere «in rilievo il contributo delle correnti religiose nel crollo della tirannia francese» (p. 281). In altre parole, la Rivoluzione francese non ebbe inizio *solo* da idee anticattoliche ma anche da un dibattito religioso originato all'interno della stessa Chiesa cattolica.

L'ultimo capitolo fa un'analisi di alcuni fenomeni specifici del XX secolo, e le divergenze che separano Europa e America per quanto riguarda il fenomeno della secolarizzazione. Nei momenti di conclusione l'Autore può ribadire con decisione che «Dio non ha fallito [...] Dio

può cadere in uno stato di relativo abbandono se gli individui, molti individui, non riescono ad apprezzare la vera fonte della propria dignità e libertà» (pp. 370-371). Tuttavia, «tutto sembra indicare che nel XXI secolo la religione sia forte e in crescita», sebbene non ci sono su questo punto garanzie assolute; «ma possiamo essere certi che, se Dio esiste, non permetterà che il suo popolo rimanga per sempre senza aiuto» (p. 371).

Dopo una lista di ringraziamenti alle persone che hanno aiutato con le proprie idee o in altri modi alla preparazione del volume, l'Autore offre un indice dei nomi, ma non viene presentata la bibliografia delle numerose opere citate nei singoli capitoli.

Il Dio che non ha fallito rimane uno stimolante punto di riferimento per riflettere sul fenomeno religioso in questo momento delicato della storia umana, che non può fare a meno della presenza dei credenti e che deve, per tanto, saper offrire una giusta valutazione filosofica sul ruolo e sul senso delle religioni nella vita degli individui e delle società.

Fernando Pascual, L.C.

Alberto Cozzi, *Manuale di dottrina trinitaria*, Queriniana, Brescia 2009, 980 pp.

Di Alberto Cozzi, docente di trinitaria e cristologia presso la Facoltà Teologica di Milano, abbiamo già recensito *Conoscere Gesù Cristo nella fede* (cf. *Alpha Omega* 12 [2009], 488-492). All'inizio di quella recensione, avvisavamo che il testo non poteva essere ritenuto un manuale di cristologia, quantomeno non un manuale per il primo ciclo di studi teologici. Identico giudizio dobbiamo dare del presente volume, e per gli stessi motivi. Nonostante il fatto che la parola «manuale» sia la prima che appare nel titolo, esso non ha in realtà le caratteristiche dell'*Handbuch*, del libro-che-sta-nella-mano, date le quasi mille pagine di lunghezza, il formato scelto dall'editore (cm 17×24) e, soprattutto, il contenuto e lo stile di scrittura che lo caratterizzano. Il libro di Cozzi non solo

contiene una mole di dati molto ampia, con abbondante citazione di testi anche molto lunghi; ma soprattutto si presenta come un testo complesso, a tratti difficile oltre che verboso (basti dire che la sola introduzione raggiunge quasi le cento pagine), che pertanto non può essere proposto come manuale per il corso di teologia trinitaria nel ciclo di baccellierato in teologia.

Il libro si connota, ovviamente, anche per numerosi aspetti di pregio quali l'ampia documentazione, l'erudizione, la conoscenza approfondita delle posizioni teologiche più recenti (tanto cattoliche, quanto protestanti ed ortodosse), la capacità di mettere ordine nel grande pelago della teologia contemporanea, l'analisi competente di molti problemi, l'efficace capacità di schematizzare le soluzioni proposte dai teologi sulle singole questioni, ed anche la nettezza tipografica del testo, in cui si incontrano pochi refusi.

Tra i punti cardine della trattazione, crediamo di poter individuare il tema di Gesù come centro, mediatore, realizzatore della rivelazione, intesa come auto-comunicazione di Dio Trinità. In particolare, risulta centrale il mistero della croce (cf. 75). La centralità della figura cristologica è inoltre declinata tenendo sullo sfondo il concetto di «eternità» (dimensione della vita divina) come «contemporaneità» a tutta la storia salvifica (dimensione del dispiegamento economico della Trinità) (cf. 931). Dobbiamo rilevare, però, che in alcuni passaggi questa contemporaneità viene spiegata – così pare – come un venire di Dio a se stesso nell'economia. Ad esempio, a pagina 817 si legge: «*Dio si rivela a noi rivelandosi a se stesso [...]* Egli è in sé ciò che è per noi». Più avanti: «*La dottrina trinitaria [...]* coglie l'essere di Dio come evento, l'evento di una 'ripetizione di Dio', che implica una differenziazione in Dio, una distinzione immanente, un *novum* in Dio [!] e un modo di essere di Dio, nel quale possa essere anche in noi» (819-820). E ancora: «*Dio sorge nel suo rapportarsi a se stesso come Padre, Figlio e Spirito e in questo suo essere Dio non è altri che Colui che Egli è nella sua rivelazione [!]. Perciò in questo suo essere egli è già a priori il nostro Dio [!]*» (821).

Tutto ciò implica una notevole attenzione da parte dell'A. al tema dell'«ontologia della relazione». La lunga «Introduzione» (9-100) sviluppa ampiamente questo aspetto, pur dedicandosi soprattutto al tema dell'analogia. L'esperienza cristiana di Dio Trinità consiste principalmente in una «conoscenza di Dio *in Dio*» e «il luogo di questa esperienza nuova di Dio è l'incontro con Gesù Cristo» (9). «La dottrina trinitaria tematizza questa nuova conoscenza di Dio, mettendone in luce le dimensioni e la logica propria, che è una logica salvifica» (*ibid.*). In questo senso si può essere d'accordo con l'A. quando egli, pur non negando il tema dell'apertura dell'uomo all'assoluto, sottolinea maggiormente il venire di Dio verso l'uomo in Gesù Cristo, evitando che il pensiero umano predetermini l'essere di Dio. A partire dal primato della rivelazione, Cozzi espone l'attuale problematica sul tema della conoscenza analogica di Dio (*analogia entis, fidei, relationis*). L'A. non fa mistero della sua preferenza: «L'interpretazione della verità rivelata di Dio alla luce dell'analogia dell'essere ha sempre penalizzato il discorso proprio della Scrittura. È tipico dell'impostazione concettualista la sottovalutazione del valore conoscitivo del *linguaggio metaforico* della Scrittura» (65; va notato che l'A. inquadra l'uso della *analogia entis* come espressione di pensiero concettualista, ma è da ricordare che essa è stata usata fruttuosamente anche prima e al di fuori di tale impostazione gnoseologica). Invece, «La verità di Dio non solo può, ma deve anzitutto essere enunciata nel discorso metaforico: [...] la metafora ridefinisce il mondo in relazione all'azione di Dio [...] permettendo un'enunciazione nuova della verità di Dio»; «In questa prospettiva, il discorso sulla Trinità è la grande metafora che dice la nuova presenza di Dio in Cristo e quindi le nuove possibilità dell'esistenza dei figli di Dio nella storia» (66). Ne consegue che il mondo è una possibile metafora del mistero di Dio solo ed esclusivamente per la venuta di Dio nel mondo in Gesù (cf. 67), col che si esclude la conoscenza naturale di Dio a partire dalla creazione, la quale è metafora di Dio solo in seguito all'incarnazione (cf. 69-71, basandosi su

Barth e Jünger, entrambi notoriamente ostili all'*analogia entis*).

La prima parte del volume si occupa della rivelazione biblica ed è intitolata «Saggio di lettura trinitaria della Scrittura». Qui l'A. non si propone di cogliere ciò che la Bibbia dice della Trinità, ma di mostrare perché la Scrittura autorizza il cristiano a parlare di Dio come Trinità. L'esposizione copre le pagine 103-263 e si occupa sia dell'Antico che del Nuovo Testamento. La conclusione che si raggiunge è la seguente: «La fede trinitaria esprime dunque l'esperienza di un originale incontro con Dio e la dottrina trinitaria articola le dimensioni della nuova conoscenza di Dio scaturita da quest'incontro. Non si tratta anzitutto di una nuova rappresentazione di Dio. È un incontro con Dio, che propizia una nuova conoscenza» (258). È così confermato il principio esposto nell'«Introduzione».

La seconda parte si intitola «La Trinità nella fede della Chiesa» ed è quella più corposa (267-810). Qui ci si preoccupa di analizzare ciò che la Chiesa dice quando parla della Trinità. L'A. si propone di rivisitare i principali capitoli di storia del dogma e i maggiori «stili teologici» che sono emersi nel pensiero trinitario cristiano. Cozzi ne individua tre: lo stile cattolico, incentrato sulle *rationes necessariae*, quello ortodosso, che ricorre alla dottrina delle energie divine e della divinizzazione dell'uomo rifiutando al contempo il *Filioque*; infine lo stile protestante, che fedele alla *theologia crucis* di Lutero, declina il tema della Trinità soprattutto in relazione alla crocifissione di Cristo.

Attraverso diversi capitoli, vengono esposti gli insegnamenti dei Concili, dei Padri e degli scrittori ecclesiastici, dei Dottori e dei teologi fino ai nostri giorni. Alla teologia trinitaria di sant'Agostino viene dedicato un capitolo a sé stante (384-429), scelta più che giusta, se si considera l'importanza fondamentale del pensiero trinitario dell'Ipponate. Lo stesso trattamento non è riservato invece a san Tommaso d'Aquino, l'altra grande colonna del pensiero cattolico, anche se il paragrafo a lui dedicato è comunque ampio, sebbene non costituisca capitolo a sé e sia più breve rispetto alla sezione agostiniana

(551-579). La cosa colpisce ancor di più dato che ai Vittorini Ugo e soprattutto Riccardo vengono dedicate 22 pagine (500-521), solo 6 in meno rispetto a san Tommaso: questa scelta coincide con la tendenza teologica generale dell'opera, che trova in Riccardo e nella sua teologia della persona come *incommunicabilis existentia* un punto di riferimento importante, sebbene anche la teologia tommasiana sia messa in buona luce per diversi aspetti. Cozzi dedica opportunamente un ampio numero di pagine alla questione del *Filioque*, analizzandola sia in chiave storica che teologica (581-634), facendo risaltare in particolare i malintesi generatisi tra teologi cattolici e ortodossi a causa di studi storici che a volte hanno operato delle semplificazioni valutative, favorendo i contrasti. Infine, altri tre capitoli espongono ampiamente lo sviluppo della dottrina trinitaria nell'orizzonte del pensiero moderno, della riscoperta teologica della «storia della salvezza» e del pluralismo religioso.

La terza ed ultima parte rappresenta la «Sezione sistematica», divisa in due capitoli dedicati rispettivamente alla «forma» e al «contenuto» della teologia trinitaria. Per «forma», Cozzi intende «le coordinate fondamentali che caratterizzano un discorso sul Dio cristiano» (813), in particolare come esse emergono dalle proposte più recenti di teologia trinitaria. Per l'A. esse possono ricondursi a tre: «La Trinità e l'idea di rivelazione, la Trinità e la storia della salvezza ovvero la passibilità di Dio nell'alleanza, la Trinità e la mediazione antropologica della novità del Dio rivelato» (*ibid.*). Circa la prima coordinata, Cozzi conferma che il tema della rivelazione è fondamentale nella sua proposta: «La tesi fondamentale che ha animato il percorso svolto è la certezza che la fede trinitaria è l'espressione adeguata della verità di Dio apparsa in Gesù Cristo e quindi la profondità del mistero di Gesù di Nazaret e il senso fondamentale della rivelazione storico-salvifica che in lui si compie. In tal senso la dottrina trinitaria su Dio si lega immediatamente alla teologia della rivelazione» (814-815). Se queste parole sono condivisibili sotto diversi aspetti – in particolare perché escludono

che si possa parlare del dogma trinitario come un qualcosa di aggiunto successivamente alla fase costitutiva della rivelazione, come sostiene ogni forma di teologia liberale – rimane il dubbio su quanto si dice più avanti: «Perciò la rivelazione mette in gioco l'essere stesso di Dio, il suo mistero eterno» (816). Cosa implica questo “mettere in gioco”? L'A. lo dice – sembra – con più chiarezza nel capitolo dedicato al «contenuto». Nel rileggere l'immutabilità divina, egli la interpreta nel senso biblico della fedeltà, dell'immutabilità nell'amore per noi da parte di Dio, non nell'immutabilità nell'essere e nell'agire. Scrive: «Questa è la vera immutabilità di Dio, che non esclude quindi un'effettiva compromissione di Dio con le vicende umane [...] e che comporta quindi un vero divenire di Dio [!]» (942). D'altro canto, sempre nell'ottica di un'«ontologia della relazione», Cozzi afferma che «Dio porta il peso delle nostre libere risposte, assumendole nel mistero del suo scambio personale eterno. Si può perciò dire che Dio assume la nostra relazione con lui nella sua stessa relazione con se stesso, ossia nello scambio trinitario eterno. La risposta dell'uomo diventa un elemento integrante della relazione di Dio con sé [!]» (849-850; cf. 871). Dinanzi a queste e a numerose altre affermazioni contenute nel testo, sarà bene ricordare la sentenza di san Tommaso: «Siccome Dio è al di fuori di tutto l'ordine creato, e tutte le creature dicono ordine a lui e non viceversa, è evidente che le creature dicono rapporto reale a Dio; ma in Dio non vi è una sua relazione reale verso le creature; vi è solo una relazione di ragione, in quanto che le cose dicono ordine a lui» (*S. Th.*, I, 13, 7 *resp.*; cf. anche I, 45, 3, ad 1; *In I Sent.*, 33, 1, 3; *C. G.*, II, 12).

Da ultimo, è purtroppo dovere del recensore far notare che le pp. 940-944 sono state interamente copiate, parola per parola (seppur con omissione di diversi periodi) dalla voce «Attributi di Dio», scritta da L. Serenthà per il *Dizionario Teologico Interdisciplinare* pubblicato dalla Marietti nel 1977 (vol. I, pp. 460-471). È vero che Cozzi cita questo contributo a p. 935, nota 50: tuttavia lo fa nel contesto di un altro paragrafo. Quando si giunge a p.

940, egli inizia un nuovo paragrafo intitolato «Esempi di rilettura storico-salvifica degli attributi divini», che viene chiaramente presentato come riflessione propria dell'A. (non vi è alcuna nota a piè di pagina). Noi abbiamo riscontrato che queste pagine, presentate come proprie, appartengono ad altri. Sarebbe davvero increscioso se, passando il volume ad un setaccio a più strette maglie, ci si dovesse accorgere che anche altre parti dell'opera provengono in realtà da saggi pubblicati da altri in passato.

Mauro Gagliardi

Pierluigi Cacciapuoti, *Roma e Lutero. Cristologie e ontologie a confronto*, Napoli 2010, 152 pp.

Publicato nella collana *Lecture teologiche napoletane (Nuova Serie 4)*, il volume del Padre Pierluigi Cacciapuoti si inserisce nel movimento di approssimazione ecumenica tra posizioni teologiche in contrasto, in particolare tra quella luterana e quella cattolica. Lo studio versa in concreto sul peccato originale e sulla giustificazione del peccatore, ma il sottotitolo del volume è significativo: cristologie e ontologie a confronto. L'autore sottolinea come i presupposti teoretici (Occamisti o Tomisti) avrebbero reso storicamente impossibile la mutua comprensione tra le due sponde del dibattito. Il libro mette anche giustamente in luce altri aspetti teologici e spirituali che resero difficile la mutua comprensione.

Dopo un breve capitolo sulla storia degli inizi della Riforma protestante, il volume offre i testi principali che sono espressione del modo di capire ed esprimersi dei protagonisti. Da Lutero si presenta soltanto *Le 95 Tesi*, limitazione sorprendente forse, ma ragionevole nella misura in cui si ritiene che qui, *in nuce*, si trova il pensiero del riformatore e i suoi principi teologici. Il commento dell'autore all'opera di Lutero si centra sulla penitenza come atteggiamento interiore, sulla visione della potestà del Papa come meramente giuridica e su una cristologia de-

scritta come una "soteriologia staurocentrica di tipo esistenziale" (p.42). Da parte di Roma si offre come primo testo la Bolla *Exsurge Domine*, con la quale il riformatore è stato scomunicato. L'autore sottolinea giustamente l'assenza di un dibattito dottrinale di fondo tra le due posizioni. *L'Exsurge Domine* non prende in considerazione l'atteggiamento di fede sottolineato da Lutero, centrato sul rapporto personale con Dio. La Bolla semplicemente elenca e rigetta le affermazioni di Lutero ritenute contrarie alla dottrina sacramentaria e penitenziale cattolica senza argomentare teologicamente la propria posizione. Inoltre la Bolla considera soltanto l'efficacia dei sacramenti come tali, sottintesa l'azione di Dio. Ma neanche Lutero, secondo l'autore, avrebbe saputo formulare metafisicamente la sua posizione sul peccato, vissuto e inteso all'ombra del nominalismo occamista. Per esempio, per la scolastica classica il peccato è una realtà oggettiva, insita nella natura, che può essere rimesso dal battesimo. Per Lutero invece è un atteggiamento o disposizione psicologica soggettiva, una realtà interna che non può essere rimossa da fuori. Un altro punto di frizione è *la contrizione*. Secondo la scolastica è una virtù, mentre che per Lutero, rimanendo il peccato originale, non sarebbe altro che un'impresa di auto-giustificazione. Il riformatore accentua la necessità di un intervento divino, unico in grado di salvare l'uomo corrotto, incapace di cooperare alla propria salvezza. Altro tema di fondo non trattato nella disputa era la vera natura della redenzione e la sua accettazione da parte dell'uomo. Sarà il Concilio di Trento ad occuparsene.

Il Decreto tridentino sul peccato originale è presentato in esposizione dichiarativa (senza la forma letteraria dell'*anathema sit*), con una selezione dei testi più importanti. Nel relativo commento si sottolinea la descrizione narrativa della caduta per disobbedienza del primo uomo e della trasmissione per generazione della sua natura, priva di santità e di giustizia, ai suoi discendenti. Trento ribadisce quindi il carattere ontologico e non tanto morale del peccato originale. Per quanto riguarda la dimensione cristologica, si afferma che

l'opera redentrice di Cristo restituisce la comunione dell'uomo con Dio e restaura anche la natura umana fratturata dal peccato riportando i doni originali di santità e giustizia. Questa redenzione oggettiva deve essere appropriata individualmente mediante il battesimo. La redenzione, inoltre, non significa soltanto una non-imputazione del reato da parte di Dio, ma la sua completa cancellazione, rimanendo soltanto la concupiscenza.

Seguono estratti significativi del testo del Decreto conciliare sulla giustificazione e i relativi canoni di condanna, accompagnati da un commento anche qui di carattere fondamentalmente cristologico. La redenzione è espressione della volontà del Padre di redimere Israele e gli altri popoli e farli figli di Dio mediante l'interposizione di Cristo, il quale assume di essere vittima per tutti e risorge come salvatore di tutti. Il Concilio non nega un certo pessimismo concernente la natura umana nello stato di peccato: né le forze dell'uomo né la Legge antica può sollevare l'uomo dal suo decadimento. Trento nondimeno afferma chiaramente che l'uomo rimane libero. Si parla della fede e della grazia preveniente che opera nell'adulto e lo porta, in libertà, verso la giustificazione. I punti di contatto tra le due vedute (luterana e cattolica), derivati dalla Scrittura, sono per esempio il tema della fede come porta di ingresso alla salvezza, e la presenza del peccato, o della radicata tendenza al peccato, anche nell'uomo giustificato. Secondo l'autore la visione luterana sarebbe più antropologica e individuale, quella cattolica più ontologica ed ecclesiale.

Alla fine, dopo le brevi conclusioni, viene riportato in appendici il testo della Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla giustificazione (1999) così come la successiva Risposta della Chiesa cattolica alla summenzionata dichiarazione.

L'apertura e lo sforzo di comprensione ecumenica ispirano il lavoro. I testi storici sono accompagnati da chiari commenti che mettono in luce le prospettive diverse e gli orientamenti di fondo divergenti che, nonostante il cammino percorso, continuano ad avere tuttora il loro peso. A questo proposito, l'autore propone l'ipotesi, che dovrebbe essere appro-

fondita, di due sistemi teologici, tutti e due derivati dalla Scrittura, ma articolati in base a diversi presupposti dottrinali, non del tutto compatibili tra di loro. Il volume ha il merito di offrire ai lettori in 150 pagine i testi essenziali per comprendere il dibattito tra cattolici e protestanti sulla redenzione, la grazia e la libertà, e lo stato dell'uomo giustificato. Lo scritto, sempre chiaro e aperto, presenta le vedute teologiche essenziali sia nelle affermazioni originarie sia nelle loro espressioni attuali, assieme ai principi di fondo che, nonostante tutto, sembrano marciare faticosamente verso una convergenza.

Donal Corry, L.C.

Mario Vegetti, «Un paradigma in cielo». Platone politico da Aristotele al Novecento, Carocci, Roma 2009, 181 pp.

Mario Vegetti, profesor emérito de historia de la filosofía antigua de la Universidad de Pavia (Italia), es conocido especialmente por sus estudios sobre Platón y, más en concreto, sobre la *República*.

En este volumen Vegetti quiere exponer al lector el complejo mundo de las interpretaciones sobre la *República* para hacer notar cómo se han desarrollado y desde qué perspectivas (p. 11), consciente de que el estudio de la teoría política platónica se ha centrado sobre todo en este diálogo y ha dejado en un lugar «marginal o subalterno» a los otros dos grandes textos sobre el tema, el *Político* y las *Leyes* (p. 12).

Tras la *Premessa*, el estudio está dividido en 10 capítulos. El primero ofrece una visión panorámica de la teoría política de Platón, la cual ocuparía, desde los escritos platónicos que abordan el tema, casi la mitad de los Diálogos considerados auténticos (p. 15). Vegetti ofrece una síntesis ágil de las ideas que podemos encontrar en la *República*, el *Político* y las *Leyes* (con alusiones a otros textos), al mismo tiempo que evidencia la problemática interpretativa que surge si tenemos presente los nexos entre política, ética, metafísica y antropología en Platón (p. 24).

El capítulo segundo expone algunas interpretaciones del mundo antiguo, de la Edad Media y del Renacimiento, empezando por la de Aristóteles. Reciben una atención especial las interpretaciones de Proclo, que opta, hermenéuticamente, por dar primacía a la presentación del alma respecto de la presentación de la ciudad en la *República* (pp. 36-37). Por lo que respecta al Renacimiento, destaca la interpretación de Marsilio Ficino en clave alegórica, a través de la cual coloca los puntos «conflictivos» de la *República* en una clave de lectura que los hace aceptables para el pensamiento cristiano, como si consistieran en una invitación a dejar los intereses terrenos para preocuparse de los bienes espirituales (pp. 39-40). Como había sido explicado en la *Premessa* (p. 12), quedan sin estudiar las discusiones sobre la política de Platón en los siglos XVI y XVII, pues Vegetti ha escogido como centro de atención las discusiones modernas, en función de las cuales tiene sentido el capítulo segundo.

A los paradigmas de la modernidad está dedicado el capítulo tercero; en concreto, a Kant, Hegel, y a diversos historiadores del final de finales del siglo XIX y los primeros años del siglo XX (especialmente Pöhlmann y Natorp). El capítulo cuarto analiza el paso del «tercer humanismo» (con figuras como Wilamowitz, Jaeger y Stenzel) a la ideación «nazi» de Platón, sobre todo desde las publicaciones de Hildebrandt y de Günther. El que Platón haya sido visto como precursor y modelo de la Alemania de Hitler es fruto de errores hermenéuticos de peso, como señala Vegetti, pero este hecho ha marcado profundamente el debate en los años sucesivos (pp. 85-86).

Antes de entrar en ese debate, el Autor recoge en el capítulo quinto las interpretaciones elaboradas en Francia, Italia e Inglaterra durante las dos guerras mundiales. Los estudiosos se dividen entre quienes se orientan hacia un juicio más bien positivo respecto de la teoría política de Platón, y quienes no dudan en considerarla como afín a los comunistas rusos (según Russell, citado en p. 100) o precursor de la idea de la persecución religiosa (según Farrington, pp. 102-103). El capítulo

concluye con unas rápidas pinceladas de las ideas que sobre Platón se sucedieron, no de modo uniforme, durante las primeras décadas del gobierno soviético en Rusia (pp. 105-107).

A la famosa obra de Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, está dedicado por completo el capítulo sexto y, en cierto sentido, los capítulos siguientes (que analizan las reacciones a favor o en contra de Platón o de Popper). El primer volumen de la obra de Popper, *The Spell of Plato*, es una minuciosa crítica contra el pensamiento político de Platón, al que se acusa de haber sido el origen de todos los totalitarismos (p. 109). Los puntos centrales de la crítica popperiana son dos. En primer lugar, el historicismo, como mentalidad platónica que supone conocer las leyes de la historia y que analiza la marcha del mundo en clave finalística (pp. 111-114); sobre este punto, Vegetti ofrece críticas consistentes a los errores interpretativos en los que habría incurrido Popper. En segundo lugar, la idea de la ingeniería social utópica (pp. 114-117), con las contradicciones internas que tal idea encierra en el mismo Platón. Al final del capítulo sexto, Vegetti ofrece una primera caracterización de las reacciones a favor y en contra de los juicios de Popper, y evidencia el riesgo de desfigurar a Platón en el esfuerzo de algunos por defenderlo ante las acusaciones de incurrir en los peligros propios del totalitarismo (pp. 118-119).

Es en los dos capítulos que siguen donde se analizan más en profundidad los debates sobre la política platónica en la segunda mitad del siglo XX. Por un lado, un grupo de estudiosos ha esbozado la imagen de un Platón amigo de la democracia y de las libertades, como por ejemplo Griswold, ampliamente comentado por Vegetti (pp. 122-128). Otros han subrayado el carácter utópico e irrealizable de las reflexiones platónicas de la *República*, que habrían de ser consideradas simplemente como una provocación (algo que explicaba, entre otros, Gadamer, cf. pp. 128-129). Otros, siguiendo la sugestiva línea interpretativa de Strauss, han visto en la ciudad platónica una especie de provocación irónica, irrealizable en sí misma y no deseada como ideal ni siquie-

ra por Platón (pp. 130-142). Estas interpretaciones no llegan a ofrecer una respuesta adecuada a los problemas que surgen de la lectura de Platón, ni explican de modo adecuado el mensaje de la *República* (según Vegetti): que la filosofía necesita de la ciudad para ser salvada, y que la ciudad necesita de la filosofía para salvarse (p. 142).

Los autores que ven en Platón una propuesta ética sin política son presentados (y discutidos) en el capítulo octavo. Vegetti analiza las propuestas de Vögelin, Annas, Blössner y Ferrari, para quienes la *República* no sería un tratado de política, sino una reflexión sobre la ética y sobre el modo de formar correctamente el alma. Frente a esta propuesta, Vegetti no duda en afirmar, a partir de algunos textos del diálogo platónico, que en el mismo la dimensión política es como mínimo tan importante como la dimensión ética (pp. 149-150). El capítulo octavo incluye dos momentos finales de interés: una reflexión sobre los contenidos y la no clara autenticidad de la *Carta VII* (que atestiguaría un claro interés de Platón hacia la política, por lo que muchos enemigos de tal idea la consideran como no auténtica); y una presentación del debate sobre las ideas políticas de Platón en la Alemania oriental.

El tema de la noción de utopía y de su aplicabilidad a la *kallipolis* considerada en la *República* es el centro de atención del capítulo noveno. Para Vegetti, las propuestas platónicas no pueden ser vistas simplemente como una utopía de evasión, sino como una utopía proyectual o constructiva (pp. 162-167). En este contexto, el Autor observa que admitir, según Platón, la realizabilidad de su proyecto, si bien con condiciones muy precisas e históricamente difíciles de conseguir, no implica buscar una nueva «absolución» de Platón frente a las críticas de Popper, sino pensar el modo con el que Platón mismo criticaría a Popper y su teoría normativa (p. 167).

Los momentos finales del libro (capítulo décimo, titulado «Platón político, hoy») ponen ante nosotros las dificultades que subsisten a la hora de dilucidar cuál sea el «pensamiento» platónico, por el he-

cho de que el autor de los Diálogos usó precisamente una modalidad expositiva sumamente abierta y rica, capaz de suscitar numerosas interpretaciones, muy diferentes entre sí (pp. 169-171). El enorme interés de los modernos hacia el Platón político y la elaboración de imágenes tan contrapuestas como las que ven en el fundador de la Academia a un liberal, a un totalitario precursor del marxismo, a un filonazi, a un revolucionario o a un reaccionario, sin olvidar a quienes lo ven como un utopista vacío de proyectos concretos (pp. 171-172), hacen necesario dar un paso adelante para salir de esquemas preconcebidos y para encontrar estrategias de estudio que permitan acceder al verdadero pensamiento político de Platón.

En las últimas páginas de la obra, Vegetti ofrece algunos resultados que se podrían obtener si se sigue un buen método hermenéutico, como por ejemplo discutir y aplicar (en lo que conservan de validez) las críticas platónicas a la democracia demagógica y a la oligarquía (pp. 172-174). Al mismo tiempo, nota la presencia en Platón de aspectos propositivos, que aluden a una «política grande» de amplio respiro, especialmente necesaria en el mundo de hoy (pp. 174-175). Finalmente, según Vegetti, no habría que dejar de lado la insistencia platónica sobre los nexos que relacionan ética y política, virtud y poder, justicia y educación (p. 175).

Cada capítulo incluye la bibliografía correspondiente, ordenada según los autores tratados y con algunos breves comentarios. El volumen tiene, además, un índice de nombres de los autores citados.

Vegetti deja a los estudiosos, a través de las páginas de este libro, una sugestiva, a veces provocatoria, presentación de las distintas imágenes que la historia ha elaborado sobre el pensamiento político de Platón, lo cual ayuda a colocar a cada intérprete en su contexto histórico y en el marco de los presupuestos que lo guiaran. Hubiera sido un interesante colofón al conjunto si el mismo Vegetti hubiera evidenciado también cuáles han sido los presupuestos hermenéuticos que le han guiado en sus tomas de posición a lo largo de la obra, pero seguramente la crítica sabrá ponerlos en evidencia, en una actitud

abierta y dialógica que es tan propia entre quienes conviven y discuten, después de más de 2400 años, con los Diálogos de Platón.

Fernando Pascual, L.C.

Rafael Díaz Dorronsoro, *Los nombres de Dios, de Jesucristo y de la Iglesia. El recurso a la metáfora y a la analogía*, EDICEP, Valencia 2009, 214 pp.

Rafael Díaz Dorronsoro è professore di teologia sacramentaria presso la Pontificia Università della Santa Croce di Roma. Scopo del suo libro è di offrire uno studio sistematico sui nomi di Dio, di Cristo e della Chiesa. L'A., più che soffermarsi sul significato e valore dei singoli nomi, analizza «la natura del linguaggio dei misteri salvifici di Dio» così da poter discernere il modo di predicazione di tali nomi (12). Testo ispirativo iniziale della riflessione è *Dei Verbum* 2 (la rivelazione si realizza con fatti e parole intrinsecamente connessi tra loro), che caratterizza il linguaggio umano come principio formale della rivelazione e non solo come strumento per la conservazione e trasmissione del contenuto rivelato. Lo stesso testo conciliare sottolinea anche che il linguaggio non è un principio formale assoluto, bensì un co-principio insieme alle opere, ragion per cui «va scartata ogni metodologia teologica che non tenga in conto l'ordine di dipendenza tra la realtà e il linguaggio e che cerchi il senso delle parole sotto il controllo esclusivo dello stesso testo rivelato» (13).

Il primo capitolo è consacrato allo studio della metafora nella tradizione aristotelico-tomista, che sostiene che i nomi sono voci convenzionali significative, la cui unità deriva dal fatto che designano una sola cosa. Qui sono in gioco tre elementi: la realtà, il concetto e la "voce" (suono o segno grafico). Il concetto fa da intermediario tra la prima e la terza. Perciò tra concetto e realtà non c'è identità, perché il concetto si forma per astrazione mentale dalla realtà e ne coglie solo gli aspetti universali. Quindi, sebbene attra-

verso i concetti si conoscano le cose, bisogna riconoscere che non c'è identità stretta tra il modo di essere reale di quanto è conosciuto e il modo di essere dell'oggetto conosciuto in quanto conosciuto. Le parole umane, pertanto, non possono significare immediatamente le cose stesse, perciò san Tommaso stabilisce la distinzione tra il *modus significandi* e la *res significata* dei nomi. Di qui la definizione della *ratio* dei nomi in quanto «concezione intellettuale della cosa significata attraverso il nome» (STh I, 13, 4).

In base a queste riflessioni, si spiega perché, secondo il pensiero aristotelico-tomista, non esistono nomi metaforici, bensì affermazioni metaforiche, dato che la caratteristica della metafora è la sua natura di traslato, ovvero l'uso paradossale dei termini. Da una parte, la metafora è un enunciato vero, perché esprime la realtà; dall'altra, è paradossale e contraddittoria, perché usa le parole in modo traslato e non secondo la loro *ratio* propria. Ciò viene fatto in base alla somiglianza tra cose, sulla quale una metafora può essere costruita e anche capita. Díaz fa notare che a volte questa teoria della metafora è stata fraintesa, perché la si è separata dal suo ambito proprio (quello degli enunciati, ossia dei giudizi) e la si è invece collocata in un quadro gnoseologico concettualista, pretendendo che la metafora sia un particolare tipo di nome. È questo il caso del Caietano, per il quale la metafora è un nome che possiede una ragione formale la quale viene mantenuta in uno degli analogati e si dice di altro metaforicamente. Per il Cardinale, la metafora è un modo dell'analogia di proporzionalità, che egli chiama «impropria». Metaforizzare è per lui fare uso delle possibilità analogiche del nome stesso, perciò si intende la metafora come processo sostitutivo del significato proprio del nome con altro significato. Díaz critica questa riduzione del valore traslatizio della metafora con il seguente esempio: «Quando nel Cantico dei Cantici l'amata afferma che le gambe dell'amato sono colonne di marmo (cf. 5,7), si riconosce immediatamente che si sta parlando metaforicamente, perché manca di senso l'enunciato in cui si uniscono i significati dei nomi "gamba" e "colonna di marmo".

Per superare la contraddizione, non si tratta di cercare un nuovo significato per “colonna di marmo”, che si incorpori ai significati espressi dal nome, bensì di rilevare quel significato non espresso dal nome [...] che può sussistere nell’enunciato solo perché trae la propria origine nella contraddizione» (32). Perciò egli definisce la metafora in questo modo: «Il trasferimento del significato di uno dei nomi di un enunciato contraddittorio, al significato che porta l’unità di somiglianza e supera la contraddizione» (*ibid.*).

Il secondo capitolo è dedicato all’analogia. L’A. ricorda che il primo studio monografico dedicato al tema fu scritto dal Caietano nel 1498, cosa che ha influito significativamente sullo sviluppo dottrinale del concetto di analogia. Difatti, la tripartizione stabilita dal de Vio sussiste fino ad oggi: analogia di disuguaglianza, di proporzionalità e di attribuzione. Secondo il Caietano, tale distinzione si trova nel *Commento alle Sentenze* di san Tommaso, il quale utilizzerebbe la terminologia di analogia: a) secondo il solo essere; b) secondo l’essere e l’intenzione; c) secondo la sola intenzione. Per il Cardinale, la analogia di disuguaglianza si caratterizza per il fatto di possedere una ragione significata univoca, ma partecipata in modo disuguale secondo le diverse cose per le quali si usa un nome. Per lui ogni nome generico appartiene a questa categoria analogica. Invece, nell’analogia di attribuzione la ragione significata è la stessa secondo il termine, ma diversa secondo le relazioni ad esso. L’esempio classico riguarda il nome «sano», che si predica sia della medicina, che dell’urina, che dell’animale, ma secondo diverse relazioni: la medicina è sana nel senso che causa la sanità; l’urina lo è perché la manifesta e l’animale perché ne è il soggetto.

Infine, il de Vio dice che l’analogia di proporzionalità riguarda quelle cose il cui nome è comune e la ragione significata di esso è proporzionalmente la stessa o è simile secondo proporzione. In questo terzo tipo di analogia riveste un ruolo centrale il concetto analogico, ossia il concetto mentale di un nome analogico. Esso si distingue dal concetto univoco, che possiede una sola ragione formale: ad esempio, il

concetto di «animale» si predica univocamente del cane del gatto e dell’uomo, trascurando le differenze specifiche. Invece nell’analogia di proporzionalità entra in campo il concetto analogico, per il quale bisogna distinguere diverse ragioni formali. In questa analogia, infatti, non si mettono in relazione gli analogati in se stessi, bensì una relazione proporzionale che è intrinseca a ciascuno di essi. Il nome analogico in questo caso non esprime gli analogati considerati in se stessi, bensì le ragioni significate di ognuno di essi. Tra le ragioni significate degli analogati esiste una somiglianza proporzionale, che fa sì che esse convengano in una sola forma significata, e questo è appunto il concetto analogo, il quale non ha la pretesa di esprimere la relazione tra tutti gli analogati e le loro rispettive ragioni significate – se così fosse, si avrebbe di nuovo un concetto univoco – bensì semplicemente indica in modo confuso, ovvero proporzionale, la relazione che ogni analogato possiede con la sua ragione significata. Il nome analogo, dunque, esprime diverse ragioni significate le quali, siccome sono identiche proporzionalmente, si esprimono anche simultaneamente mediante una ragione significata, che è una proporzionalmente. Secondo Caietano, l’analogia di proporzionalità è l’analogia in senso più proprio perché si predica di ogni analogato le cose che sono ad esso inerenti (bene si predica formalmente di Dio e del creato, perché è una proprietà inerente ad entrambi...).

La teoria del Caietano sull’analogia ha conosciuto diverse critiche, sin dal tempo di Francisco Suarez. Un primo aspetto riguarda l’attribuzione che il de Vio fa a san Tommaso della tripartizione da lui adottata. Ciò avverrebbe, secondo Diaz – che fa sua la critica di McInerney –, perché Caietano legge Tommaso con gli occhi di Aristotele (cf. 48). Diaz analizza diversi testi di san Tommaso e, diversamente da E. Berti, non vede un cambiamento o un’oscillazione di pensiero in materia analogica tra le opere della giovinezza e quelle della maturità: l’Aquinata mantiene sempre un concetto unitario di analogia, fondata sul fatto che la realtà non è di per sé analogica, ma che l’analogicità dei

nomi ha un fondamento nella realtà, il che spiega, secondo Diaz, anche le due forme di analogia secondo proporzione e proporzionalità.

L'unità dell'analogia si riflette ovviamente sull'uso dei nomi analogici, dove vediamo una grande differenza tra san Tommaso e Caietano, particolarmente in un testo di commento dell'Aquinate alla *Metafisica* di Aristotele, in cui egli precisa che «bisogna anche tenere in conto che ciò cui si riferiscono le diverse relazioni [degli analogati] è uno in numero e non solo *ratione*, allo stesso modo di ciò che si designa con il nome univoco. E perciò "ente", sebbene si dica in molti modi, tuttavia non si dice in modo equivoco, bensì con relazione a un uno; non ad un qualcosa che sia uno solo *ratione*, ma a ciò che è uno come una certa natura» (cit. 59). In questo modo, san Tommaso stabilisce che la denominazione analogica si fonda nella realtà. Dunque la denominazione analogica non consiste nello specificare diversi tipi di nomi analogici: in realtà esiste un solo genere di nomi analogici, fondati sulla realtà. Proprio qui sta la grande differenza tra san Tommaso e il suo celebre Commentatore, differenza che Diaz definisce un «errore del Caietano» (62). Questi, infatti, distingue diversi tipi di nomi analogici e introduce la nozione di concetto analogico, di cui non c'è traccia nel Dottore Angelico.

A conclusione del capitolo, l'Autore nota la differenza tra metafora ed analogia. «L'unità di significato di un enunciato metaforico è l'unità di somiglianza tra le due cose che si uniscono; somiglianza che formalmente è una relazione di ragione, e causalmente è una perfezione comune. Siccome l'unità non è reale ma di ragione, l'unione è contraddittoria anche se l'enunciato è vero». «I nomi analogici, invece, non si predicano di molte cose in modo contraddittorio. Bisogna considerarli come nomi propri polisemici, con la particolarità che la loro significazione multipla non è puramente equivoca», ragion per cui l'enunciato analogico predica di un soggetto un nome che significa cose diverse e l'enunciato non fa che «delimitare la polisemia, escludendo tutti i significati meno uno: quello non contraddittorio» (66).

Nei successivi tre capitoli che compongono il volume, l'A. studia i temi dei nomi di Dio, di Cristo e della Chiesa. Il capitolo terzo sui nomi di Dio si occupa soprattutto di chiarire se il linguaggio umano abbia la possibilità di significare le realtà che trascendono l'ordine naturale. Viene qui richiamata la critica di Karl Barth all'impostazione tradizionale cattolica e la sua teoria dell'*analogia fidei*, trasportata, seppur con variazioni, da H.U. von Balthasar in ambito cattolico. Diaz ripercorre innanzitutto l'insegnamento di san Tommaso sulla conoscenza naturale di Dio, sulle vie analogiche della negazione, affermazione ed eminenza, per concludere che il linguaggio (filosofico) su Dio è un linguaggio *de dicto* e non *de re*, perché l'essenza divina è inconoscibile. Tuttavia ciò non significa che esso rimanga limitato all'ambito logico, perché raggiunge quello ontologico in ragione del fatto che l'ordine naturale si trova almeno virtualmente in Dio, che l'ha creato. L'Autore passa poi alla conoscenza soprannaturale di Dio. Anche in questo caso, le parole rivelate non fanno conoscere l'essenza divina – in caso contrario, si dovrebbe tra l'altro concludere per una differenza radicale tra linguaggio umano/filosofico e linguaggio teologico. Invece la rivelazione è possibile perché il linguaggio umano ha la capacità di trasmettere la Parola di Dio. Le parole umane possono esprimere il mistero certamente in quanto sono state scelte e usate da Cristo, ma ciò è avvenuto perché le parole posseggono tale utilità. Quindi anche l'uso soprannaturale delle parole umane riposa sulla dipendenza ontologica dell'essere creato da Dio, e la rivelazione di Cristo suppone la verità dell'analogia. Per questi motivi, Diaz giustamente rigetta le tesi barthiane, per le quali la parola umana non ha la capacità di parlare di Dio, neppure in modo analogico. Essa per Barth può farlo solo perché Dio dota la parola umana di tale capacità in modo soprannaturale dall'alto, come parte dello stesso processo rivelativo. Da parte sua, von Balthasar ritiene che Barth non abbia negato che Dio si sia rivelato anche nella creazione, ma che abbia solo negato che la rivelazione attraverso la natura sia una

rivelazione naturale. Balthasar, proponendo questa interpretazione, fa sua la distinzione tra «conoscenza naturale» e «rivelazione naturale» di Dio. Ne consegue che per lui una conoscenza filosofica di Dio resta, in senso proprio, esclusa. Inoltre si delinea una differenza radicale tra linguaggio umano/filosofico e teologico, al punto che in quest'ultimo non varrebbero più le regole logiche, quale il principio di non contraddizione. È questo secondo aspetto a spiegare, tra l'altro, il rovesciamento operato da von Balthasar, per il quale l'amore ha priorità sulla verità: tale inversione «si può sostenere se si nega la validità del principio di non contraddizione, perché in caso contrario la ragione potrebbe giudicare della verità o falsità dell'amore» (108).

Il quarto capitolo studia i nomi di Gesù Cristo ed è diviso in due parti. Nella prima si esaminano i nomi cristologici, che significano gli attributi della Persona divina secondo le sue due nature. Anche qui vengono confrontati il pensiero dell'Angelico e di von Balthasar, evidenziandone i diversi criteri per discernere se un nome si predica di Cristo in modo univoco, analogico o metaforico. Questa parte si conclude con una valutazione critica della dottrina balthasariana. La seconda parte del capitolo esamina i nomi soteriologici.

Nell'ultimo capitolo, si studiano i nomi della Chiesa, tema al centro dell'ecclesiologia contemporanea, che tende a sostenere l'inadeguatezza del linguaggio umano per esprimere la sua realtà misterica. Si parte dallo studio del nome «Chiesa». Dopo aver constatato che esso è utilizzato per significare diverse realtà, si dimostra che il suo significato non è univoco, ma analogico. Nella seconda parte si esaminano le proposizioni sulla Chiesa, presentando le principali proposte recenti di definizione della Chiesa mediante alcune espressioni quali «Popolo di Dio» e «Corpo di Cristo». A differenza di A. Dulles, che sosteneva che tutte le proposizioni sulla Chiesa fossero metaforiche, Díaz afferma che esistono proposizioni letterali, anche se nessuna di esse costituisce una definizione rigorosa della Chiesa. Infine nella terza parte si individuano al-

cuni criteri per determinare se il significato dei nomi predicati della Chiesa sia univoco, analogico o metaforico.

In conclusione, non possiamo che riconoscere il valore di quest'opera nell'attuale contesto degli studi teologici. Un primo pregio consiste nel fondare la riflessione teologica su una solida analisi filosofica, come nella migliore tradizione della Sacra Dottrina. Un secondo pregio è l'equilibrio nella valutazione delle diverse posizioni esaminate. Terzo elemento positivo è l'assenza di ogni inutile verbosità: le questioni vengono analizzate in modo chiaro e diretto, senza giri di parole e con abbondante citazione di testi estratti dalle opere degli autori passati a scrutinio. Per una futura edizione, raccomandiamo una più attenta revisione del testo, in modo da eliminare i diversi refusi tipografici, che comunque non disturbano troppo la lettura.

Mauro Gagliardi

Mauro Gagliardi, *La Liturgia Fonte di Vita. Prospettive teologiche*, Prefazione di S.E.R. Mons. Mauro Piacenza, Fede & Cultura, Verona 2009, 237 pp.

The present work on liturgy as source of life is the work of Fr. Mauro Gagliardi, since 1999 a priest of the diocese of Salerno and from 2007 Ordinary Professor of Theology at the Regina Apostolorum Pontifical Athenaeum in Rome. The author also forms part of the body of consultants for the Office of Liturgical Celebrations of the Supreme Pontiff. He has already published several books and articles encompassing areas such as sacramental theology and theological anthropology.

The genesis of this book was an intensive three day seminar held within the context of a month long renewal course in northern Italy for an international group of seminary formators. Because of this origin the book is not a treatise or liturgical manual but a series of nine theological reflections on the nature of liturgy that does not eschew drawing out the pastoral and spiritual implications that the author

sees as flowing from the theological foundation. In this sense the book follows the path opened up by the former Cardinal Joseph Ratzinger in his book "Introduction to the Spirit of the Liturgy".

As mentioned above the work is divided into nine themes: The liturgy of the Church, the role of the priest and of the assembly in the liturgy, the transmission of life in the liturgy, liturgical reform in modern times, liturgical sanctification of time and space, Eucharistic liturgy 1: theology and liturgy, Eucharistic liturgy 2: particular aspects, The beauty of the liturgy and Ethics, Devotion Formation.

The first theme: The liturgy of the Church first tackles the essential questions of liturgy's nature and definition. After briefly detailing the etymological roots of the term the author enters into the debate of liturgy's theological definition. He critiques the brief definition offered by Cipriano Vagaggini in his *Theological Sense of the Liturgy*. The author admits that the erudite Benedictine's brief definition is good but laments the lack of a clear Christological dimension. In its stead he proposes that the definition of *Sacrosanctum Concilium* 7, which has been broadly received into the Catechism of the Catholic Church, as a more viable alternative.

While accepting Gagliardi's critique of Vagaggini on this point I believe that the contrast is less than first appears. Vagaggini's briefer rigorous technical definition had minimal influence on later liturgical reflections whereas what he called a "description of the liturgy" offered earlier in his seminal work is much closer to the theology of the conciliar exposition in SC 7. It is also widely believed that Vagaggini made an important contribution in preparing the conciliar document. In all probability Vagaggini's defence of his brief definition, even after the publication of *Sacrosanctum Concilium*, was due to his scholastic tendency to seek as exact and precise expression of the essential elements as possible. The result, as Gagliardi correctly points out, is insufficient but understandable in the context of the author.

This quibble aside, it is fair to say that Vagaggini's possible influence on the

conciliar document is minor compared to the direct influence of the Council of Trent and, more importantly, of Pius XII's landmark encyclical *Mediator Dei*. Indeed one of the merits throughout this book is its revaluation of the importance of this great Papal document and its profound influence on the Vatican Council. Gagliardi shows Pius XII's influence on the Council and hence on the Catechism especially insofar as understanding that the Christian concept of liturgy requires a God centred, Christ centred and Holy Spirit centred approach.

The second section in this part: The Sacramental Character of Liturgy: The Principal Signs moves forward in showing how the liturgical mystery is ordered in a regime of signs and symbols. He describes the principal kinds of signs: the Word, Gestures, Natural elements, Persons, Art, followed by a brief reflection on liturgical symbolism. The third heading: Unity and Plurality of Forms deals with the diversity of rites and liturgical forms from a historical and theological perspective while stressing the underlying unity of faith among the different external forms.

The fourth and final subheading to this chapter: Liturgy and Theology: a "Logical Worship" (Rm, 12:1), is also one of the most interesting. In this section the author includes a liturgical interpretation of the Pauline theme of spiritual worship and critiques those who offer an excessively ethical explanation with no liturgical references. In this he is in line with the liturgical theology of Joseph Ratzinger and Nicola Bux whom he quotes abundantly. He makes three practical conclusions: Christian liturgy is incarnate like the Incarnate Word, and thus its rites and gestures are not arbitrary but logical; Liturgy and doctrine are closely interconnected; the practical consequence that all liturgical words signs and gestures must be logical in the sense that each one manifests in its own way the faith in the Incarnate Word. This is the fundamental reason why the rites are not subject to sentimentalism or rationalism, and also why they need not correspond to the sentiment of any given culture, a culture

which itself needs purification by the faith. In short the liturgy, including its external manifestation should be viewed primarily from the theological perspective and not just from the phenomenological or historical positions.

The second theme: The Role of the Priest and of the Assembly in the Liturgy. First attempts to respond to the question: Who celebrates? The writer articulates the theological interrelationship and distinction between the respective roles of priest and assembly. This leads to a discussion on the role of the priest as pontifex or mediator in which Prof. Gagliardi offers valuable insights into the priest's mediating role in the light of the writings of St. Catherine of Siena. After this the author moves on to a discussion of certain theological tendencies which in some way have obscured the priest's role in the liturgy: anthropocentrism and ecclesiocentrism. Following the path traced out by Cardinal Ratzinger/Benedict XVI he affirms that the priest's pontifical role is naturally theocentric. God is the center of Christian worship although, as the author points out, Christian theocentrism is a Christological theocentrism or a trinitarian Christocentrism. While Man and the Church are obviously essential to the liturgy they cannot form its center without betraying its God centred essence. This chapter concludes with an appendix on the role of priest and faithful according to *Mediator Dei*.

The third theme: The Transmission of Life in the Liturgy presents an original and challenging reflection on the consequences for the liturgy of the two Thomisms of the XX century. The most important question regards the mode in which nature efficaciously embraces the grace offered it through the liturgical mystery. The XX century has known two schools of Thomist thought a rationalistic school more tied to the notion of knowing truth through concepts and the transcendental school which places more stress on the judgement. Although these schools might seem far from the liturgy the author avers that the response to grace depends on whether the human intellect is seen as active or passive. With respect to the act

of faith these two schools give a greater or lesser importance to the adherence to doctrinal formulations and subjective experience of faith. The transcendental schools grant priority to the internal intention over the concept and external signs so that consequentially a heterodox doctrine and practice could be an occasion of grace in virtue of the intention. This tends to undervalue the Church's ordinary mediating role with respect to grace reducing her to a mere sign of the grace that each man has received and receives even beyond her fold. Gagliardi points out that this position is different to the common Catholic position which affirms that unbelievers can attain salvation through fidelity to conscience but without attaching a positive value to their religious acts.

The consequences of these two approaches for the themes of grace and spirituality are broached in the next subheadings. The conceptualists favoured an objective-passive spiritual life based on knowledge of the faith, use of the sacraments, devotional practices and spiritual direction. The transcendental school promoted a subjective-active vision of the life of grace seen above all as a dialogical relationship with God. This can be seen in the diverse interpretation of the notion of *potentia oboedientialis* as either a passive capacity to receive grace or as an active capacity through which man is constitutively open to grace. As a result more weight is given to the subjective and sentimental attitude towards an act of prayer than any objective value of the prayer itself.

With respect to the consequences for the liturgical sacramental life the book acknowledges that at times the conceptualists emphasize unilaterally the objective and external elements of religious practice interpreted moreover as duties to be fulfilled even when not fully understood. The attention towards objectivity determines that one of the most important elements of the liturgy is its orthodoxy and hence its relative stability and ceremonial precision throughout the centuries. Sentiment is not excluded by this school but it is seen as a consequence of correct and fervent worship.

The transcendental school, on the other hand gives priority to religious sentiment and sincerity of heart over ceremonial precision and even orthodox expression. Consequentially each minister feels free to change at least some liturgical words or rites. At times this attitude, in which the external sign is but an occasion for the encounter of grace with God and not an instrumental cause of grace, can lead to far greater aberrations. Since liturgical participation is understood subjectively as self transcendence of the subject towards God, of which the liturgy is an occasional sign, then this school privileges and favours the visibility and intelligibility of the sign and a subsequent emotional involvement as active participants in the rite.

The author is aware that this is not an exhaustive treatment of this subject although the exposition demonstrates the principle that ideas have consequences. Most Catholics today have been affected in one way or another by the liturgical consequences of these schools of thought whose very existence is unknown to them. Perhaps a future expansion of the ideas outlined in this chapter could present a more nuanced approach as many authors do not fall neatly into either category. The two Thomist schools are not the only influences on the formation of the current liturgical situation, other elements such as the cultural romanticism elucidated by Aidan Nichols OP in his book: *Looking at the Liturgy*, could also be taken into account.

The fourth theme: Liturgical reform in Modern Times, presents an excellent historical overview of the various reform efforts over the last few centuries. From the Council of Trent to Dom Guéranger, from Pius X to Pius XII, The Second Vatican Council and The post conciliar reform. In this he highlights the importance of Dom Guéranger's often neglected foundational contribution as well as the leading roles of the Supreme Pontiffs, especially Pius XII, in guiding an organic reform. In his presentation of the work of the Vatican Council the author presents a detailed analysis of several key concepts, above all *culmen et fons* and *actuosa participatio* offering interesting insights into their cor-

rect interpretation. In dealing with the post conciliar reform the author presents the positive elements without hiding the ambiguities and inconsistencies in the practical realization of the reform.

Theme five: Liturgical Sanctification of Time and Space discusses the theology of the liturgical year. The text examines the biblical concept of memorial, the mystery theology of Odo Casel and his disciples as well as the explanation of the liturgical year in Pius XII's Magisterium and conciliar teaching. The essential point of this teaching is that the liturgical year celebrates Jesus Christ as a Divine Person incarnate in time. He also accords with the reflections on liturgical time offered by Ratzinger in his Introduction to the Spirit of the Liturgy. Further explorations of this theology are offered in the author's consideration of the Liturgy of the Hours.

Moving from the sanctification of time to the sanctification of space the author deals briefly with the theology and practice of the sacraments and sacramentals because these have a cosmic value and presuppose the goodness of the material world. Parting from a citation of *Ecclesia de Eucharistia* 8 in which John Paul II's personal memories of his life as a celebrant in concrete locations shows the relationship between sacramental celebration and material cosmos.

Sacramental theology naturally leads to the sixth theme: Eucharistic liturgy 1: Theology and Liturgy in which the author returns to the theme of *culmen et fons* in the context of the Eucharist's central role in the Church's life and activity. Here Prof. Gagliardi very correctly insists upon the priority of theology, and particularly Christology, over practical or social considerations when dealing with the concrete elements of the Eucharistic celebration and any proposal for liturgical reform. In this he addresses the "two dynamics of the Eucharistic liturgy": a dynamic "from above", represented in the Old Testament by angel, wisdom and other messengers from the divine, and another "from below" represented by those human mediators of the divine message who rise towards God such as David and the prophets. Both of these strands find their

synthesis in the mystery of the Word made flesh. This Christological consideration forms the basis of a reflection demonstrating this same dynamism in the sacrament of the altar.

This theme concludes with two further important considerations: the concept of the Eucharist as sacrifice and banquet and that of Eucharistic wonder. While affirming the Eucharist as a banquet the author proves the prevalence of its sacrificial dimension without which the proper meaning of the convivial dimension cannot be achieved. The theme of Eucharistic wonder is elucidated parting from the Magisterium of Pope John Paul II.

The second chapter on the Mass: Eucharistic Liturgy 2: Particular Aspects is of a much more practical bent and discusses some of the recent "hot button" items in recent liturgical debate. These are principally the questions regarding: the orientation of liturgical prayer, the language of the liturgy and Communion on the tongue and while kneeling. With respect to the orientation of liturgical prayer the author presents a brief history of the tradition of praying towards the East and shows how the practice of celebrating "facing the people", an innovation totally absent in the conciliar document, eventually became accepted practice. Drawing on the studies of U.M. Lang and S. Heid he argues in favour of the priest and people adopting a common direction of prayer turned towards the Lord. He likewise shows that it was never the Council's intention to abolish the use of Latin but rather to simply open up some possibility for the use of local languages. He examines the arguments for and against the use of Latin in the context of recent developments such as the 2007 publication of the *Motu Proprio Summorum pontificum*, in the end recommending an enhanced, although not exclusive, use of the ancient language in the liturgy. The author also offers a vigorous defence of the practice of receiving communion on the tongue while kneeling. To do so he marshals an array of texts from, Fathers, theologians, saints, the liturgy and the Magisterium explaining the motivations for the traditional practice.

Not everybody will agree with Fr. Gagliardi's positions on these topics but his cogent and rigorous arguments merit careful and respectful reflection and should not be lightly dismissed.

In theme eight of this work: The beauty of the Liturgy, the author follows the lead of Pope Benedict XVI in considering that the liturgy's beauty is not an extrinsic factor added by man from time to time but is something which the liturgy possesses in and by itself. This beauty consists in the fact that the liturgy is «a glimpse of Heaven on earth» (*Sacramentum caritatis* 35), it is contemplating the transfigured Christ in the light of his glory remaining in awe like the Apostles on Tabor. This God who shows himself as beautiful makes the liturgy beautiful. It is this intrinsic beauty which leads Christians to strive to offer the brightest and the best of the works of man in the liturgy. This premise leads the author to some further reflections. Under the heading: Liturgical Sacredness as the Perception of a Presence he goes deeper into the liturgy as celebrated in God's presence, it is the Incarnate Word who permits us to celebrate the liturgy. Much more than a gathering of the faithful it is God convoking man to his presence and not something that depends primarily on our will.

This concept is fundamental for understanding the deepest sense of the *ars celebranda* of the priest and the *actuosa participatio* of the body of the faithful and which is expressed in obedience to the Church and due attention and fidelity to the rubrics. The importance of this point is amply illustrated by quotes from the Church's recent Magisterium regarding a correct vision of the respective roles of priest and faithful. At the same time the author is fully aware that the liturgy cannot be reduced to a mechanical execution of the rubrics but must embrace the heart elevated towards God. This is true of the *ars celebrandi* of the priest and of the *ars participandi* of the faithful.

This theme concludes with a reflection on: The Signs of Liturgical Beauty, which in the Author's opinion are found principally in: silence, the corporal attitudes and the liturgical gestures, liturgical

vesture music and song and sacred architecture. Each element is briefly presented from a theological and historical perspective in some offering concrete proposals based on the Magisterium or the author's personal experience.

The ninth and final theme: Ethics, Devotion Formation, draws the work to a close sketching out themes such as the relationship between liturgy and ethics, liturgy and devotion and liturgical formation. Although these themes are treated concisely the author sees them as being connected to a theological understanding of the liturgy and which could provide a way out of some of the less felicitous practices in the post conciliar period. Under the heading Liturgy and Ethics the author promotes the concept of «Eucharistic coherence» as a means of living an authentic Christian existence. For example a correct form of Eucharistic celebration can help lead to a true understanding of Christian freedom, restore a sense of authority, and promote a true sense of the Church that can help overcome the individualistic culture prevalent today. This sense of the Church opens up a reflection on the complimentary relationship between liturgy and devotion which the author illustrates through the examples of the veneration of images and the sense of reverence before the liturgical mystery. Finally he broaches the subject of the necessary liturgical formation of both clergy and laity as a means of navigating through the maelstrom of a rationalistic liturgy and towards one that is authentically spiritual and «logical».

This thought provoking book provides a wealth of insights and intuitions and as such is a valuable contribution to the liturgical debate. The occasional nature of the book's origin as an intensive course means that it merely whets the appetite with respect to some important themes. The book would also have benefited by the addition of an index and a bibliography thus completing the rich and extensive footnotes. Hopefully the author will have the opportunity to flesh out some of his reflections in the future in a fully articulated manner, a task well within the author's capabilities.

As Archbishop Mauro Piacenza, Secretary to the Congregation for the Clergy says in his preface to this book: "reading this work will profit all those who desire to understand the greatness of the ecclesial liturgical mystery. I would warmly recommend it however, very especially to priests and young men in preparation for the priesthood."

Edward McNamara, L.C.

Craig A. Evans - N.T. Wright, *Gli ultimi giorni di Gesù. La verità dei fatti*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 132 pp.

Un ottimo libro sugli ultimi giorni della vita terrena di Gesù è uscito, tempestivamente, in prossimità del Triduo Pasquale 2010, per accompagnare la celebrazione liturgica e la meditazione dei giorni della Passione, morte e risurrezione di Cristo. Si tratta di un agile volume che raccoglie tre conferenze (due di Evans ed una di Wright) tenute presso il Crichton College, in seno alla serie *Symposium for Church and Academy*, un'iniziativa che si sforza di colmare il *gap* spesso esistente tra Chiesa (predicazione, catechesi) ed Accademia (teologia, esegesi). Il taglio dei tre contributi proposti rispecchia molto bene il contesto in cui sono state tenute le conferenze: nei testi si nota l'erudizione degli Autori – internazionalmente conosciuti – soprattutto perché essi citano un numero molto alto di testi biblici ed extra-biblici (alla fine del volume le fonti antiche sono indicizzate, cosa abbastanza rara per volumi di tipo divulgativo, e che aggiunge pregio all'opera) e mostrano di conoscere molto bene i vari aspetti collegati alla ricerca storica sui temi esaminati. D'altro canto, Evans e Wright dimostrano anche una capacità divulgativa notevole, che chiaramente essi non avevano potuto e dovuto sviluppare nei tanti saggi specialistici di cui sono autori e che gli studiosi ben conoscono.

Il limite del libro consiste nell'unilateralità dell'approccio storico, percorso comunque con coerenza dagli Autori, anche

se vi sono a volte delle debordanze in campo teologico (cf. 27; 43-45; 95-96) e filosofico-politico (cf. 109-116). Il pregio consiste nel mettere a disposizione di un vasto pubblico la conoscenza di testi e temi che rimangono normalmente patrimonio di una cerchia ristretta. Notiamo con piacere anche il taglio apologetico, sostenuto non da precomprensioni soggettive, ma da dati oggettivi e riflessioni puntuali.

Evans nelle sue due conferenze si occupa, rispettivamente, della morte e della sepoltura di Gesù, mentre Wright sviluppa il tema della risurrezione. I due Autori concordano nel difendere la piena storicità degli eventi narrati dai Vangeli, rispondendo – seppure in modo sintetico – a diverse obiezioni avanzate in merito da parte di esegeti e storici, in epoca moderna e contemporanea. Evans e Wright scrivono: «La ferma convinzione degli autori di questo libro è che dietro il Credo, dietro i pronunciamenti della fede del movimento cristiano, ci sia la storia. La morte, sepoltura e la risurrezione di Gesù non sono semplici idee teologiche, ma eventi puntuali: eventi che hanno risvegliato la fede e, in seguito, hanno stimolato la ricerca teologica» (10).

Tra i tanti aspetti e le numerose affermazioni condivisibili, riportiamo qui solo una precisazione sulla risurrezione, forse ovvia per gli studiosi o i cultori di studi teologici, ma molto utile per il cristiano “medio” del nostro tempo: partendo dalle affermazioni del Nuovo Testamento, Wright ricorda che «la parola “risurrezione” non significa “vita dopo la morte”. Significava – e significa – ciò che chiamerei “vita *dopo* la vita dopo la morte”. [...] la parola “risurrezione” (così come i termini affini nelle altre lingue) non rappresent[a] un modo di riferirsi al destino immediatamente dopo la morte. È piuttosto un mezzo per indicare, a un certo punto, una vita incarnata in modo nuovo oltre quell’even-

to. Il modo più semplice per capire tutto ciò è pensare alle parole di Gesù rivolte sulla croce al ladrone: “Oggi sarai con me in paradiso” (Lc 23,43). Come Luca precisa, Gesù non risorgerà fino a domenica: “paradiso” deve quindi far riferimento al luogo – o allo stato – di beata attesa *prima* della risurrezione corporea» (84; corsivo nel testo).

In base a questo, si ricorda che «i primi cristiani tenevano molto a una concezione della speranza futura che si concentrasse sulla risurrezione. Non credevano semplicemente alla vita dopo la morte in una specie di sfera platonica, dove le anime dei giusti andassero in cielo dopo il decesso [...]. L’attenzione non è posta su dove ci si troverà immediatamente dopo la morte; è invece focalizzata su dove si sarà nel nuovo mondo di Dio, nella nuova creazione [...]; in quel mondo, saremo degli “io” nuovamente incarnati» (91-92).

Su aspetti secondari, possiamo anche discordare da singole affermazioni, come quella in cui Wright, con tendenza un po’ protestante, asserisce che san Giacomo era «il più autorevole capo nella prima Chiesa» (102). Più corretto sarebbe stato dire che egli era tra i più autorevoli. Tuttavia, i pochi aspetti criticabili non riguardano punti chiave del volume, che mantiene perciò una solidità argomentativa difficilmente contestabile.

In vista di una seconda edizione, segnaliamo all’Editore che a pag. 93 deve essere saltata una parola nel passaggio dall’originale inglese all’italiano, lì dove si dice: «...in seno al primo cristianesimo non vi sia praticamente traccia di una credenza concernente la risurrezione». Stando al contesto, va inteso «di una credenza *variabile*».

Mauro Gagliardi