



## Segnalazioni

---

**Nicola Bux, *Gesù il Salvatore. Luoghi e tempi della Sua venuta nella storia*, Cantagalli, Siena 2009, 142 pp.**

Dato che «il Verbo si fece carne e si accampò in mezzo a noi», come alla lettera va tradotto Gv 1,14, allora si può individuare lo spazio e il tempo nei quali il Verbo eterno piantò la sua tenda qui sulla terra. Ne consegue anche che questo spazio e tempo possono essere, per il cristiano, non solo oggetto di conoscenza storica, geografica, sociologica, archeologica, ma anche motivo di meditazione spirituale e di riflessione teologica.

Tutti questi ambiti sono contenuti nell'ultimo, prezioso saggio di Don Nicola Bux, Docente di Liturgia Orientale a Bari e Consultore di diversi Dicasteri della Santa Sede. Nel suo libro, Don Nicola esplora i luoghi e i tempi della venuta di Cristo Salvatore tra noi, considerando l'arco di tempo che va dall'Incarnazione fino al Battesimo al Giordano, offrendo un'eccellente esposizione sintetica degli aspetti summenzionati.

Ai nostri tempi, data la facilità di spostamento e le nuove esigenze di lavoro e di studio, a tutti, o almeno a molti, capita di girare un po' per il mondo. Quando questi viaggi si intraprendono per motivi turistici e culturali, normalmente ci si dota di una guida, che introduca alla conoscenza dei luoghi da visitare e suggerisca orari di musei e monumenti, i modi per raggiungerli, oltre alla storia di essi, e via di seguito. Il cristiano, però, si accorge che queste guide, spesso anche molto ben fatte, mancano di un aspetto per lui fondamentale: in esse non si sottolinea in modo adeguato il valore che certi luoghi hanno per la fede. Si potrebbe arrivare a dire che bisognerebbe cominciare a pubblicare una

collana di guide turistiche cattoliche, perché se ne avverte l'esigenza. Se non temessimo di dar l'impressione di voler ridurre il valore del libro di Don Bux, diremmo che esso aprirebbe bene una simile collana.

*Gesù il Salvatore* introduce nella conoscenza della Terra Santa sotto molteplici aspetti. Prevalente è l'aspetto storico e teologico, entrambi presentati con dovizia di particolari, ma anche con uno stile di scrittura molto accessibile. I dati vengono presentati in modo sintetico e solo accennando a numerose questioni che gli studiosi ben conoscono, ma che non è opportuno riprendere in un libro che ha intenzione di offrire soprattutto una conoscenza sapienziale dei luoghi e dei tempi in cui è nato il Salvatore. Si intuisce, però, che l'Autore ha frequentato la letteratura scientifica internazionale e si accontenta, in questa sede, di proporre solo la sua posizione. Un esempio di ciò possiamo individuarlo nell'*excursus* che dedica alla data del Natale (64-67), o alla preferenza che egli esprime per l'identificazione dei Magi con dei sapienti nabatei (99-100).

Assieme alla citazione di diverse fonti, tra cui anche vangeli apocrifi, in particolare il *Protovangelo di Giacomo*, Don Bux offre anche riflessioni spirituali, dati archeologici, informazioni sulle chiese e su altri luoghi sacri dell'odierna Palestina e, in alcuni casi, persino indicazioni pratiche sui mezzi per raggiungere determinati luoghi, e sugli orari di apertura al pubblico. Proprio per il suo carattere onnicomprensivo, il volume rappresenta un'ottima guida di Terra Santa, che raccomandiamo di leggere soprattutto in preparazione ad un pellegrinaggio nei luoghi in cui il Signore Gesù nacque e visse, nonché di portarla con sé come compagna di viaggio.

Da notare, infine, l'eccellente impostazione grafica data dall'Editore Cantagalli e l'elevato numero di immagini a colori, che permettono anche al lettore che non potesse seguire i passi dei pellegrini cristiani che da sempre si recano nella Terra di Gesù, di vedere i luoghi in cui è nato il Salvatore e sui quali i credenti hanno edificato luoghi di culto ed espresso la propria fede e devozione.

**Mauro Gagliardi**

**Raniero Fontana, *Gerusalemme e dintorni. Per una teologia cristiana della Terra di Israele*, Effatá Editrice, Cantalupa (TO) 2009, 125 pp.**

Un cristiano no puede escribir sobre la Tierra de Israel, Tierra Santa, sin que le palpita el corazón. Más todavía, si ese cristiano vive y trabaja en Jerusalén, como es el caso de Raniero Fontana. Recurriendo a una imagen, la pluma con la que escribe nuestro autor es el estudio, la reflexión, la razón, pero la tinta que utiliza se oculta en el tintero del corazón.

Fontana divide su obra en tres partes, a las que no da propiamente título. La primera comprende cuatro apartados: la promesa (pp. 12-24), una historia de conquista y de santificación (pp. 25-37), *Ketubah* y Tierra de Israel (pp. 39-48) y, por último, Tierra de Israel. Modelos hermenéuticos (pp. 49-60). Sobre la promesa, primero a los Padres y luego al pueblo, se añade la conciencia de tal promesa por parte de Israel. Es una conciencia, no clara desde el inicio, pero que se impuso. Así es como "Israel ha asumido en la fe la promesa divina de la Tierra y le ha dado expresión en el curso de la historia" (p. 24). A la promesa sigue la conquista y la santificación de la Tierra, la primera en tiempo de Josué, la segunda en tiempo de Ezra, "proveniente no de la fuerza, sino de la santidad de la *Shekinah*" (p. 31). Una conquista, que lleva consigo la posesión, pero también el sufrimiento. En cierto modo, "promesa, santidad, posesión, sufrimiento, redención" constituyen una intuición que sólo Israel la ha logrado en el

curso de la historia (Cf. pp. 36-37). Interesante resulta la relación esponsal del pueblo de Israel con la Tierra, ya en la Biblia hebrea pero sobre todo en los textos talmúdicos. En conflicto con otros valores, como puede ser el matrimonio y la familia, la prioridad la tiene la Tierra de Israel (Cf. pp. 46-47). El último apartado de esta primera parte aborda diversos modelos hermenéuticos hebreos de la Tierra de Israel, expuestos por la literatura rabínica en el Talmud, y posteriormente por Yehuda Halevi, Maimónides, Nachmánides, Eliécer ben Moshe, Nachman di Bratzlav. Una interpretación cristiana de la Tierra de Israel no puede prescindir de estos modelos hermenéuticos en su clave de lectura (Cf. pp. 57-60).

"¿Pueden Dios y el hombre encontrarse juntos en un mismo lugar?" (p. 63). A esta pregunta se desea dar respuesta en la segunda parte de esta obra, que abarca los siguientes apartados: una tierra aparte (pp. 65-75), por una teología cristiana de la Tierra de Israel (pp. 76-90), Jerusalén ciudad-madre (pp. 91-95) y la *menorah*. En las raíces de la salvación (pp. 96-104). La respuesta es afirmativa, por lo que la Tierra de Israel es un lugar santo en razón misma de la creación, pero sobre todo de la elección y de la redención, según enseñanza rabínica. Para los cristianos es algo también muy significativo en la base de la encarnación está "una tierra, un pueblo un lugar" (p. 68). Sin embargo, una teología de la Tierra de Israel es problemática, pero necesaria, no sólo de una tierra prometida y poseída, ni tampoco de una tierra perdida y luego recuperada espiritualmente en Jesús, como quiere Brueggemann (pp. 83-84), sino sobre todo "experimentada" (p. 80), como se experimenta la voz de un maestro, la voz de una madre, Jerusalén, Sión, de donde saldrá la Torah, la enseñanza de las cosas fundamentales para la humanidad entera (Cf. p. 95). Dios y el hombre se encuentran en la Tierra de Israel, en Jerusalén, y principalmente en el Santuario; símbolo de la presencia de Dios en él es la *menorah*, cuyos siete brazos encendidos representan "los ojos del Señor que escruta toda la tierra" (p. 97). Con todo, no parece que se haya dado importancia, en la teología cristiana, a la me-

*norah* y a toda la riqueza simbólica que contiene para el judaísmo y que puede ser de grande valor para el diálogo interreligioso.

La tercera y última parte recoge unas consideraciones sobre la única novela escrita por Teodoro Herzl, el padre del sionismo, titulada *Altneuland*. En efecto, no se puede tratar de la Tierra de Israel ni de una teología cristiana de la misma como si no existiese el Estado de Israel desde hace sesenta años. Fue Herzl quien convirtió un sueño en realidad: como el nuevo Moisés de los tiempos modernos recorre de nuevo las etapas de la liberación de los hebreos y el ingreso en la tierra prometida. Para Herzl el sionismo no es reductivo, sino abierto al cosmopolitismo: “Si no se puede ser hebreo sin ser sionista, se puede ser sionista sin ser hebreo” (p. 115); y añade: “los no hebreos no tienen nada que temer en el país de los hebreos” (p. 118). Sin embargo, la utopía de Herzl no responde a la actual realidad (Cf. p. 120). Sin embargo continúa siendo una meta por la que trabajar: “Esta Nueva Sociedad podría existir en cualquier parte, en cada país” (p. 124).

Todo el libro invita al lector, sobre todo al teólogo, a tener en cuenta una certeza del rabinismo: “Tierra de Israel, Jerusalén y Templo, son tres realidades inseparables, tres lugares reales y simbólicos en lo que y a través de los cuales Dios se hace presente al mundo y se deja encontrar por los hombres” (Presentación de P. Lenhardt, p. 3).

**Antonio Izquierdo, L.C.**

**John Kilgallen, S.J., *A Wealth of Revelation. The Four Evangelists' Introductions to Their Gospels*, Editrice PIB, Roma 2009, 142 pp.**

La idea de que la introducción de una obra literaria contiene *in nuce* el desarrollo posterior a lo largo del libro es antigua y aceptada comúnmente. Mérito de Kilgallen es haber puesto en práctica esa idea aplicándola a los cuatro evangelios, de una manera profunda a la vez que clara.

El autor, profesor emérito del Pontificio Instituto Bíblico (Roma), justifica en la introducción el tema de su estudio. Lo formula así: “Acknowledgment of the uniqueness of each gospel introduction makes us anticipate an overall unique gospel narrative” (p. 1). Se plantea luego sobre el centro unificador del Evangelio que no es otro sino la identidad de Jesús: “Who is he?” (p. 6). Por ello, cada evangelio es una respuesta a esta pregunta y dicha respuesta está ya sintéticamente dada en la introducción. Como criterio para su investigación no ha seguido el orden cronológico de la redacción evangélica, sino el de la extensión de la introducción: Marcos, Juan, Mateo y Lucas (Cf. p. 8). En el análisis de cada evangelio procede en dos etapas: primero, la identidad de Jesús en la introducción evangélica, luego la identidad de Jesús presentada en la introducción es estudiada en el contexto de todo el evangelio.

De Marcos toma el primer versículo: “Comienzo del Evangelio de Jesús, Mesías e Hijo de Dios”. Dos aspectos interesantes del análisis: 1) Los títulos para mostrar la identidad de Jesús son elegidos y estructurados a lo largo del evangelio en respuesta a las necesidades de la comunidad destinataria. 2) El título de “hijo del hombre” no aparece en la introducción, pero resulta ser la clave para captar la riqueza de Jesús “Mesías” e “Hijo de Dios”. Marcos escribe para que sus lectores “deepen their understanding of what they believe so that they can remain faithful to that belief” (p. 11). El Mesías de los ocho primeros capítulos, lleno de poder, sabiduría y santidad, desaparece en los capítulos siguientes bajo la imagen del hijo del hombre, sufriente y llevado al suplicio. ¿Por qué? “One must learn to redefine ‘Messiah’” (p. 16). Este es el Mesías integral con quien tiene que familiarizarse cada uno de los lectores, este es el Hijo de Dios. Todo esto para enfatizar que el discípulo debe ser “an obedient child of God” (p. 23) e imitar la humildad y fidelidad filiales de Jesús. En el resto del evangelio, el relato sobre Juan aparece para recalcar la superioridad de Jesús, el bautismo para introducir al Espíritu que guía toda la vida de Jesús, las tentaciones para

subrayar el poder de Jesús. Los capítulos del 2 al 9, pero también el resto del evangelio, se relacionan con la introducción, desarrollando la convicción de que Jesús es Mesías e Hijo de Dios, en el sentido más tradicional, “even if Messiah and Son of God must now include death by crucifixion” (p. 33).

La introducción de Juan (Jn 1, 1-8) presenta a Jesús, a partir de la atmósfera cultural de sus lectores, “as the cause of all that exists and as the source of life” (p. 37), en cuanto Palabra creadora y vivificante. Esa Palabra es vida, es luz, es amor. Para aceptar todo esto se exige fe en Jesús, Hijo de Dios, que está en el seno de su Padre (Jn. 1, 18) y que se ha hecho uno de nosotros. La figura del Bautista aparece en función de dar testimonio de Jesús. El evangelio de Juan es tal vez el que más subraya la separación entre los que creen en Jesús, Palabra, Luz y Vida y los que no creen. Todo esto se despliega en dos etapas del evangelio: en la primera (1, 19 – 11, 57) se narran siete “signos” o milagros, “each of which expresses the fact that Jesus is the source of life and Light” (p. 51). Hay también siete discursos, cuya finalidad no es otra sino “to strengthen their (discípulos) perseverance, their continued faith in him” (p. 54). En la segunda parte (12,1 – 21, 25), que contiene fundamentalmente discursos, son varios los temas que surgen, pero “they all point to the deepest meaning of Jesus, he who is the Word made flesh, Only Son of the Father, source of Life and Light” (56). Se puede, por tanto, concluir con el autor que todo el evangelio ofrece “the definitive insight that the one I follow is nothing less than God” (p. 63).

A Mateo le interesa dejar bien asentado para sus lectores que Jesús es el cumplimiento de las Escrituras judías, el Rey de Israel, el Hijo de Dios (Cf. p. 65), el Crucificado que sufre “for being who he is” (p. 140). Para ello recurre a expedientes como la genealogía en la que resaltan Abrahán, David y José, el relato de los magos de Oriente, la estrella y a dos nombres: el de Jesús (Salvador) y el de Emmanuel (Dios con nosotros). Todo esto con un único fin: “to encourage Christian Jews, a minority, to remain faithful to

their convictions against the majority which is made up of many non-believing and oppressive Jews” (p. 79). En el contexto de la vida pública de Jesús y de su pasión-muerte-resurrección, Mateo acentúa los mismos puntos pero con modo diversos: la autoridad de Jesús en los discursos, especialmente en el sermón de la montaña, donde “‘my words’ are nothing less than ‘God’s words’” (p. 84); el extraordinario poder de los milagros, tan abundantes, y que no pueden ser sino “actions of God alone” (p. 85); la creciente oposición de quienes no eran capaces de aceptarle con la fe en su identidad; la confesión de Jesús como Mesías e Hijo de Dios hecha por Pedro sobre el monte Tabor, el nuevo Sinaí donde Dios se revela a los hombres; la nueva y eterna alianza en su sangre; la confesión del centurión y las últimas palabras de Cristo resucitado: “Yo estaré con vosotros hasta el fin de los tiempos” (Mt 28, 30).

Por último el *opus lucanum*, escrito con el fin de que el cristiano Teófilo comprenda y acepte las enseñanzas que ha recibido en la catequesis, y que son expuestas de modo más completo en el Evangelio y en el libro de los Hechos. La introducción de Lucas, con los siete eventos que contiene, es fundamental para “understand clearly who the adult Jesus is and what God Intend to accomplish through him” (p. 99). En efecto, a través de ellos se presentan siete títulos de Jesús, que se evidenciarán posteriormente a lo largo de toda la vida pública: Mesías, Salvador, Señor, Luz de Israel y de las Naciones, Gloria de Israel, Redentor y finalmente Hijo de Dios (p. 117). Este último título es el que más quiere recalcar Lucas en el Evangelio, porque lo relaciona no sólo con la naturaleza divina de Jesús, sino con el Hijo que obedece en todo a su Padre. Efectivamente, “perfect obedience to his Father characterizes his entire public life, his agony in the garden, and explains his subsequent attitude throughout his suffering and death” (p. 118). Para Lucas el título Hijo de Dios es el que mejor expresa la más profunda identidad de Jesús (Cf. p. 122). El plan de Dios se realiza en Jesús, pero Él es también “the source of this Christian movement from Jerusalem to

Rome, so that Acts is a perfect complement to Luke's gospel" (p. 136). En ambos, Evangelio y Hechos, Jesús es salvador, según un plan divino que Jesús y el Espíritu de Jesús llevan a cabo teniendo a Jesús como centro.

Al final, el autor puede concluir con razón: "In case of each gospel, the store of the adult, public life and death of Jesus is best understood by paying close attention to the introduction and how each of the evangelists presents it in accord with the particular needs of his audience" (p. 142).

Se trata de una investigación original, clara, bien llevada adelante a lo largo de todo el análisis. Un libro para tener en cuenta de parte de quienes enseñan o investigan sobre los evangelios canónicos.

**Antonio Izquierdo, L.C.**

**Alberto Gallas, *Non santi, ma uomini. Studi bonhoefferiani***, Claudiana, Torino 2007, 276 pp.

Los ensayos que componen esta obra han aparecido en diversas revistas antes de 1995, año en que el autor publicó su *Anthropos téleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Brescia, Queriniana 1995. Algunos se han pronunciado como conferencias. Se pueden considerar como etapas de un camino que ha encontrado en *Anthropos téleios* su más completa y madura expresión. Son testimonio de un trabajo paciente, atento al poliédrico pensamiento del teólogo y pastor luterano, justiciado por la barbarie nazi, todavía bastante desconocido y minusvalorado. Son testimonio de sabiduría en búsqueda de una libertad cristiana "no barata".

Con honestidad y rigor intelectual, Gallas recorre diversos temas de la teología de Bonhoeffer: el problema de la exégesis teológica y el ejemplo de Bonhoeffer en *Creación y caída* (el único curso impartido en la Universidad de Berlín, publicado por Bonhoeffer mismo); la antinomia acto-ser entre filosofía y teología (análisis de la obra *Akt und Sein*, escrito

entre 1929 y 1930, y publicado en 1931); una cristología a partir de la "presencia" de Jesucristo: las lecciones de Bonhoeffer de 1933; la centralidad del "Dios inútil", en *Resistencia y sumisión*, colección de cartas y apuntes desde el cautiverio, escritas de 1943 a 1945, donde se compara su pensamiento con el de Barth y Bultmann; la propuesta de Bonhoeffer y su reciente recuperación en el ámbito ecuménico, donde se comentan las ideas sobre la propuesta del "Concilio de la paz", sugerido por las iglesias de la Reforma; la idea de "ser-para-los-demás", es decir, la santidad, la relación entre la fe y la vida, el don de sí mismo, la "religión cristiana" (que Bonhoeffer critica); "¿qué tipo de acceso al hecho histórico? Bonhoeffer, lector de Dilthey"; "líneas de evolución del problema da Lessing a Bonhoeffer"; "¿filosofía autónoma e teología heterónoma?", donde se analiza concepción del pastor luterano sobre la relación entre filosofía y teología; "ley y realidad": sobre la excentricidad de la obra de Bonhoeffer respecto a su contexto.

**José María Antón, L.C.**

**Romano Guardini, *Socrate e Platone***, a cura di Omar Brino, Morcelliana, Brescia 2006, 540 pp.

La figura del grande filosofo e teologo italo-tedesco e la sua eredità spirituale sono legati in Italia alla casa editrice Morcelliana, che ha tradotto e stampato sin dall'inizio i suoi scritti. Ora la Morcelliana ha iniziato la pubblicazione dell'*Opera Omnia* di Guardini, un'impresa formidabile, giacché si prevedono ventisette corposi volumi, dove la vasta produzione guardiniana troverà una sistemazione logica e organica in quattro grandi sezioni: Filosofia, Teologia, Interpretazione di figure, Scritti autobiografici e lettere. Coordinano il lavoro Michele Nicholetti e Silvano Zucal, e il comitato scientifico è formato dei più grandi studiosi di Guardini a livello internazionale: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Alfons Knoll e Hans Mercker e altri ancora. *Scritti Politici* è

stato il primo volume della serie pubblicato nel 2005, anche se è il sesto nel piano editoriale. Il secondo volume è *Socrate e Platone* (sedicesimo nel piano editoriale). Seguono *Scritti di metodologia filosofica*, nel 2007 (primo volume del disegno generale), *Filosofia della religione. Esperienza religiosa e fede*, nel 2008 (che è la prima parte del secondo volume), e *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*, nel 2009 (seconda parte del terzo volume).

Il materiale raccolto in *Socrate e Platone* è stato curato da Omar Brino. Gli scritti, sono stati organizzati cronologicamente. Il saggio più importante è il libro *La morte di Socrate. Una interpretazione dei dialoghi platonici "Eutifrone", "Apologia", "Critone" e "Fedone"* (1943, prima edizione - 1953, quarta edizione definitiva). Siccome si tratta dell'edizione critica delle opere di Guardini, l'editore ha segnalato in parentesi normali, corsivi o uncinati i passi che sono stati aggiunti, cambiati o eliminati rispetto a edizioni precedenti.

Ci sono degli articoli: «La morte di Socrate. Saggio di una interpretazione» (1926), e «Note per una immagine essenziale del pensiero platonico» (1940).

Ci sono anche degli appunti di lezioni. I primi, «Caratteri essenziali del platonismo in assoluto», di solo tre pagine, schematici, portano la data «10.4.1945». Due fogli manoscritti e un dattiloscritto di trentatré pagine formano: «Verità e immortalità. Introduzione alla filosofia platonica sulla base di una interpretazione dell'Eutifrone, dell'Apologia, del Critone e del Fedone» (1950-1951). Due versioni di altri appunti in dattiloscritto portano il titolo: *Eternità e storia. La determinazione dell'esistenza nel pensiero di Platone, Agostino, Dante* (1955-1956, 1961-1962). Si è tradotta la seconda versione, più completa, mettendo fra parentesi quadre le aggiunte e le varianti che Guardini ha apportato a penna pensando a una terza versione. Anche se il titolo reca il nome di Dante, lo scritto parla solo di Platone, in un'ampia prima sezione, e di Agostino, in una seconda sezione. La parte su Dante non è invece presente. Fu presumibilmente rimandata da Guardini al semestre successivo 1956.

C'è finalmente il discorso di ringraziamento «Verità e ironia» (1965), tenuto nell'Aula Magna dell'Università di Monaco il 17 febbraio, in occasione della celebrazione accademica per il suo ottantesimo compleanno.

Apri il volume una erudita e ampia introduzione di Enrico Berti (pp. 7-41). Lo chiudono delle interessanti e lunghe «note ai testi» esplicative (pp. 477-509) —anche se ci sono già brevi note in calce nei diversi saggi—, un indice di nome e un altro di materie molto utili.

Se sulla scia degli insegnamenti di Socrate e Platone c'è un tema caro a Guardini, che compare continuamente in queste pagine, è il tema della "verità" e dunque degli "autentici valori". Il messaggio è carico di significato anche per i nostri tempi: «In primo luogo bisognerebbe parlare dell'energia spirituale con cui Platone si è lanciato contro la distruzione sofistica di tutti gli autentici valori e le autentiche norme. Soprattutto contro la distruzione di ciò che si chiama "verità", visto che i Sofisti avevano proclamato che il massimo scopo di tutto il pensare e il dire era il successo nella vita sociale, il guadagno di denaro e di influenza. A ciò Platone ha contrapposto che vi è un'autentica, valida verità; e non solo in riferimento a problemi scientifici concreti, ma anche rispetto alle questioni del senso dell'esistenza e della retta condotta di vita, tanto per il singolo come per la collettività» (pp. 472-473).

**José María Antón, L.C.**

**Guglielmo di Saint-Thierry, *Commento al Cantico dei Cantici*, Paoline, Milano 2008, 328 pp.**

El interés de los autores espirituales por el *Cantar de los Cantares* que se observa en el siglo XII no es nuevo. Se inserta en una tradición interpretativa que cuenta con una larga experiencia de Orígenes a Beda. Pero el siglo XII es la época del amor cortés y se caracteriza también, lógicamente, por un rico florecimiento de especulaciones teológicas sobre

el amor. Es sintomático, en este sentido, que el *Cantar de los Cantares* haya podido penetrar tan profundamente en el imaginario de esta época, hasta nutrir tanto el amor místico como el amor profano, tanto la frívola literatura cortesana como la exégesis bíblica más austera. En el ámbito cisterciense tales comentarios conocieron un verdadero desarrollo, de tal forma que este poema bíblico fue llamado “el manual de monje-filósofo”.

Guglielmo di Saint-Thierry (entre 1075 y 1080 – 1148) se alimenta de este humus fecundo. Escoge una exposición tradicional, desarrollando su interpretación como un “drama espiritual”. El amor se expresa mediante imágenes, a través de las cuales se debe pasar necesariamente – incluso con la intención de ir más allá – para acceder al “misterio” encerrado en ellas. Es la obra de la madurez, cuando la experiencia adquirida a lo largo de los años – como místico y teólogo, como abad y reformador benedictino, como monje cisterciense y como director de almas –, le había permitido descubrir lo que aún le faltaba para lograr un conocimiento más completo acerca de la sagrada unión entre el Esposo con la esposa, llamada a convertirse en “un solo espíritu” con su Dios-Esposo. Con este escrito quiere llevar al lector por los caminos de esa experiencia, para que él también pueda venir a probar la dulzura de la unión con el Esposo. Se trata, esencialmente, de un camino de purificación que, pasando por una dialéctica de encuentro y alejamiento, llega a la dicha plena de esa experiencia bienaventurada que unirá a la esposa con el Esposo para siempre.

No se compone de una serie de sermones, como el *Comentario* de San Bernardo. Se divide en dos partes, precedidas por una extensa introducción, y es incompleto (se detiene en el comentario a Ct 3,2-4). Su mensaje más original es la mística trinitaria, con la que ha enriquecido para siempre la teología y la tradición espiritual.

**Pedro Barraji3n, L.C.**

**Antonio M. Zaccaria Igirukwayo, *L'Eucaristia. Fondamento cristologico della vita morale***, Libreria Editrice Vaticana, Citt3 del Vaticano 2007, 236 pp.

En el 3mbito del saber teol3gico hay algunos filones que han quedado inexplorados o casi. Uno de ellos es, ciertamente, el que concierne la 3ntima relaci3n entre la Eucarist3a y la moral. Este libro ofrece una perspectiva original sobre la Eucarist3a, que se caracteriza por el compromiso de mantener unidas la dimensi3n dogm3tica, lit3rgica, espiritual y moral.

El coraz3n de la obra lo constituye el cuarto cap3tulo, mientras que los tres primeros son su preparaci3n. El primer cap3tulo, «observaciones preliminares» (cf. pp. 27-80), explica la cuesti3n del enraizamiento ontol3gico del cristiano en Cristo, la necesidad de la formaci3n de una conciencia de tipo filial, la circularidad entre fe y vida moral, entre ser y obrar. Los siguientes dos cap3tulos constituyen el fundamento b3blico y dogm3tico de la obra. El segundo cap3tulo (cf. pp. 81-114) analiza el rito de la 3ltima cena y su significado pascual, las acciones y palabras de Jes3s que han creado la Eucarist3a, y su significado profundo de alimento. En el tercer cap3tulo (cf. pp. 115-153) se presenta de forma sint3tica c3mo ha comprendido y expresado la Iglesia este misterio de “presencia-comuni3n” de Jesucristo en la Eucarist3a, analizando algunos testimonios de los Padres de la Iglesia, del Magisterio y de la tradici3n teol3gica.

El cuarto y 3ltimo cap3tulo (cf. pp. 155-203) saca las consecuencias para la vida moral. Igirukwayo traza aqu3 algunas grandes l3neas acerca de la vida moral del creyente a partir de la Eucarist3a y de la narraci3n jo3nica del lavatorio de los pies, mostrando c3mo la din3mica moral del cristiano est3 intr3nicamente ligada al sacramento eucar3stico. La moral cristiana es esencialmente una moral “anamn3tica”, ligada al memorial del Se3or. Unido a Cristo, la vida moral del cristiano debe ser un reflejo de Cristo: sacrificio que se ofrece al Padre y servicio a sus hermanos. La comuni3n con Cristo a trav3s de la Eucarist3a convierte la existencia del cristiano en una “pro-existencia”, en un sacrificio

por los otros, en una “diakonía”. Siguiendo el ejemplo de Cristo, el hijo amoroso del Padre, y del *pro nobis* de cuanto ha realizado por nosotros, estamos llamados a vivir una moral filial – no servil, en el temor – y a imitarlo, convirtiéndonos en “Eucaristía” para los otros, “inmolándonos” por ellos hasta la cruz y donándonos a ellos por amor. La vida moral cristiana se convierte, así, en un hacer presente a Cristo en el mundo “hasta que vuelva” en un servicio radical a los hermanos; una moral a través de la cual Dios “aparece” en el mundo; una moral de la “filio-fanía” y de la “trio-fanía”, de la misma forma que el obrar de Cristo manifiesta su ser.

Además de ser una original obra de teología moral, puede servir como texto para una rica lectura espiritual.

**Thomas D. Williams, L.C.**

**Giacomo Lorusso, *La Seconda lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento***, EDB, Bologna 2007, 388 pp.

Entre las cartas paulinas, la *Segunda Carta a los Corintios* es considerada como la más personal, debido a la apasionada preocupación que se percibe entre líneas. Sin embargo, como en las otras cartas, no es fácil conocer el contexto histórico y socio-cultural en la que ha madurado, para poder descifrar el mensaje con todas sus implicaciones y matices. Además, el diálogo epistolar entre Pablo y los corintios ha sido siempre una *crux interpretum*. Efectivamente, las dos cartas presentan varias dificultades de orden literario y de contenido, sin olvidar el problema de la identidad de los “adversarios”, objeto de discusión animada entre los estudiosos.

El autor, profesor de exégesis bíblica en la Facultad Teológica de Puglia, ofrece en esta obra una buena ayuda al respecto. En la introducción (cf. pp. 11- 47) se dedica a tratar los problemas generales. En primer lugar, expone la posición, historia, importancia (política, comercial, cultural y religiosa) de la ciudad de Corinto. En segundo lugar, explica la relación de Pablo con la comunidad de Corinto: la fun-

dación de esta comunidad cristiana, las cartas que conocemos y las que se han perdido (incluyendo una carta de los corintios como respuesta a la “carta A” de Pablo, mencionada en 1Co 5,9) y la situación de la comunidad. Finalmente, ofrece un comentario sobre la *Segunda Carta a los Corintios*, analizando su autenticidad y unidad, quiénes son los adversarios, la estructura, el género epistolar y la teología de la carta.

Tras la introducción sigue una nueva traducción de la carta, por bloques lógicos, realizada por el autor, con un amplio y meticuloso comentario, versículo por versículo (cf. pp. 49-323). Las notas, sea explicando las diversas posibilidades de la traducción, sea en relación con los comentarios, son muy abundantes, con un conocimiento notable de los diversos especialistas en varias lenguas. Se ofrece al final una amplia bibliografía (cf. pp. 325-336) y un útil índice de nombres y bibli-co.

**José María Antón, L.C.**

**Joseph Ratzinger, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis***, Marcianum Press, Venezia 2007, 100 pp.

Si offre di nuovo in questa breve opera la prolusione tenuta all’Università di Bonn nel giugno 1959 dal giovane teologo, in occasione della sua nomina alla cattedra di Teologia Fondamentale. Le domande di allora sono ancora i quesiti di oggi. Il tema della lezione è uno dei fili conduttori del suo pensiero, come si può notare leggendo il suo libro *Introduzione al cristianesimo* del 1968 e la conferenza pronunciata a Parigi nel 1999: «*Il cristianesimo – la religione vera?*» (publicata in *Fede – verità – tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 170-192).

L’argomento è antico quanto il confronto tra fede e filosofia, ma la sua storia esplicita comincia col foglietto di Pascal, il cui pensiero si è manifestato e radicalizzato dopo la frantumazione della metafisi-



ca speculativa operata da Kant e il trasferimento dell'elemento religioso all'ambito extrarazionale del sentimento compiuto da Scheleiermacher. Per la prima volta il fosso tra metafisica e religione è incolmabile: la ragione teoretica non ha accesso a Dio e la religione è esperienza vissuta che non si trova nell'ambito della ragione (cfr. pp. 13-17).

Sono due le risposte al problema, radicalmente opposte. Per Tommaso d'Aquino la fede supera la conoscenza filosofica, ma non la contraddice. Piuttosto la accoglie e la perfeziona. Il Dio di Aristotele e il Dio di Gesù Cristo è unico e lo stesso, anche se nella fede possiamo conoscerlo in modo più profondo e più puro (cfr. 21-23). Al contrario, il teologo riformato Emil Brunner distingue tra "nome di Dio" (biblico, "chiamabile", concreto) e "concetto di Dio" (filosofico, astratto). Così, il Dio pensato al di fuori della Rivelazione è diverso, è qualcosa pensata e non il Dio personale. Brunner considera un equivoco disastroso e tragico la traduzione greca del nome centrale di Dio nella Bibbia: "Jahvé", come «Io sono colui che è» perché si trasforma – come è successo con i Padri della Chiesa e gli Scolastici – il mistero di Dio in una definizione. Si mette dunque in questione la legittimità della sintesi tra pensiero biblico e filosofia greca (cfr. pp. 23-32).

Ratzinger spiega a continuazione il rapporto tra il concetto filosofico di Dio e la religione precristiana, analizzando la distinzione stoica tra *theologia mythica* e *civilis* dei poeti, del popolo e dello Stato, e quella *naturalis* dei filosofi. L'intera distinzione è ridotta in definitiva a quella tra religione culturale e metafisica teologica. La teologia civile non ha alcun Dio, ma soltanto una "religione" al di fuori del problema della verità. La *theologia naturalis* non ha alcuna religione, ma soltanto una divinità. Così si mette in luce il problema più profondo dell'antico politeismo: l'Assoluto non è "interpellabile" e lo si può solo invocare in immagini riflesse, finite, che sono gli dèi e che per l'appunto non sono "Dio", l'Assoluto in se stesso (cfr. pp. 35-43).

Per il cristianesimo, invece, lo Assoluto – il "Dio dei filosofi" – è anche il "Dio

di Abramo, Isacco e Giacobbe". La sintesi operata dai Padri tra la fede biblica e la filosofia greca fu legittima e addirittura necessaria in quanto la fede biblica in Dio volle e dovette essere "monoteismo". Qui coincide l'Assoluto come tale con il Dio che si è rivelato all'uomo. La fede in Dio, per essere umana, passa «attraverso il legame con ciò che l'uomo ha compreso già prima, in qualche forma, come l'Assoluto» (p. 50). Inoltre, si vede nella Scrittura posteriore all'esilio il tentativo di rendere comprensibile nell'ambiente circostante l'essenza così descritta della fede monoteista, proponendo sempre di più, per esempio, il tema della creazione. Dopo, col cristianesimo, c'è stata una vera appropriazione della filosofia con finalità apologetiche e missionarie, per poter tradurre il messaggio cristiano verso l'esterno nel linguaggio comune della ragione umana (cfr. pp. 43-50).

La differenza tra fede e filosofia non viene eliminata. La filosofia non si trasforma in fede. Rimane altra cosa della fede con la quale questa si mette in relazione per rendersi comprensibile ad essa. La fede purifica e trasforma il concetto di Assoluto della filosofia. Ratzinger riconosce che l'appropriazione della filosofia da parte degli apologeti e dai Padri non sempre avvenne in maniera sufficientemente critica e che la teologia ha il compito di una nuova ed approfondita appropriazione del concetto di Dio, un compito necessariamente non concluso in questo mondo "fino a quando egli viene" (cfr. pp. 51-55).

**Thomas D. Williams, L.C.**

**S.S. San Pio X, *Pascendi Dominici Gregis. Sugli errori del modernismo*, Cantagalli, Siena 2007, 134 pp.**

San Pío X fue elegido en 1993. Espíritu fuerte y equilibrado, como Pontífice debió afrontar el espíritu laicista y anticlerical que invadía Europa. Inició la elaboración de un nuevo *Código de derecho canónico* y promulgó el *Catecismo* que lleva su nombre. Beatificado en 1951, fue

canonizado en 1954 (su fiesta es el 21 de agosto).

Publicada hace algo más cien años, el 8 de septiembre de 1997, la *Pascendi Dominici Gregis* es considerada el documento principal de su pontificado. Se conoce como la encíclica contra los errores del modernismo, una teoría filosófica laicista y agnóstica, que dentro de la Iglesia había buscado conciliar de una forma errónea la fe con la filosofía y la epistemología moderna, sosteniendo también la “evolución” de los dogmas. Un historicismo y un racionalismo asumidos sin crítica. Más que a la conciliación entre fe y razón, se trataba de una sumisión de la fe a la ciencia. La encíclica contiene un análisis profundo de las siete metamorfosis que el pensador modernista puede asumir (filósofo, creyente, histórico, crítico, teólogo, apologista y, finalmente, reformador) y propone siete remedios para combatir la que define la «síntesis de todas las herejías», antes que nada el retorno al tomismo, faro principal de un pensar racional correcto.

La *Pascendi Dominici Gregis* viene presentada en una nueva traducción (por Gianandrea de Antonellis), junto con el decreto *Lamentabili Sanas Exitu*, que contiene la condena de las sesenta y una proposiciones modernistas, y la carta *Sacro-rum Antistinum*, el llamado «Juramento antimodernista». Roberto de Matei presenta una amplia y profunda introducción (pp. 9-44) sobre la fuerza teórica de la *Pascendi*, el nacimiento y desarrollo del modernismo, el modernismo italiano, los colaboradores de San Pío X en la defensa de la ortodoxia, el problema de la inmanencia en el modernismo y el tomismo integral.

Esta nueva publicación es importante porque vivimos un catolicismo cuya cultura está todavía muy influida por el modernismo. Basta leer las proposiciones fundamentales del decreto *Lamentabili*, todas ellas en claro contraste con la doctrina católica, para darse cuenta que no pocas de estas ideas siguen circulando en no pocas publicaciones teológicas y exegeticas.

**Pedro Barraón, L.C.**

**Salvatore Riviaccio, *Il linguaggio religioso di fra' Cristoforo. Verità e comunicazione***, Grauseditore, Napoli 2008.

Il presente saggio – come ben chiaramente suggerisce il titolo – propone una rilettura del personaggio manzoniano dei *Promessi sposi* fra' Cristoforo attraverso una considerazione – breve ma efficace – del suo linguaggio religioso nel tentativo dichiarato di mettere il luce il forte e profondo nesso esistente tra verità e comunicazione nella *Weltanschauung* manzoniana.

Fra' Cristoforo non solo si può considerare una delle figure più vive e intense del romanzo (p. 31), ma ne è anche il personaggio principale, quello dotato di maggiori responsabilità sul piano narrativo (p. 12). Ciò è dovuto senz'altro al suo ruolo determinante nella soluzione felice e positiva degli eventi narrati. Nondimeno, ciò che qui più interessa, i dialoghi del frate portano la traccia inequivocabile di uno dei grandi temi della lirica manzoniana: il Dio protettore degli umili e della sua grazia misteriosamente operante, il Dio, per dirla con le parole dello stesso scrittore italiano, «che atterra e suscita, che affanna e consola».

Il motivo dominante di fra' Cristoforo, nella lettura di Riviaccio, è la sostanziale dicotomia tra una morale dell'abbandono e una tendenza all'azione immediata, fra le parole del precetto e le azioni personali (p. 12). Con questo personaggio Manzoni pone in primo piano la problematica moderna di un “ideale” che vuole calarsi nel “reale”. Bisogna sottolineare, però, che il tema provvidenziale non si sovrappone dall'esterno ma si distende nell'azione. Siamo perciò dinnanzi a una forza superiore che conduce gli eventi, al di là delle previsioni umane, di una presenza divina giusta e buona.

Considerata in questa luce, l'analisi della comunicazione linguistica di fra' Cristoforo pone in evidenza la concezione ottimistica di Dio del Manzoni, manifestando nello stesso tempo il senso ultimo dell'esistenza e il potere veritativo dell'Amore. Come scrive l'autore, «per Manzoni, fra' Cristoforo non ha scampo: egli è strumento eletto della Provvidenza che lo

invia nel mondo per “rendere ragione della speranza” che lo abita da sempre» (p. 48).

Leggendo dunque le pagine di questo saggio ci si rende conto che non è possibile apprezzare fino in fondo la figura di fra' Cristoforo senza raccordarlo al segreto motivo religioso che guida e ricompone gli elementi dell'ispirazione manzoniana. In questa chiave di lettura, il *logos* in

Manzoni si carica di inattesi significati escatologici, la comunicazione non si riduce a un mero dato linguistico, ma diviene un evento religioso, un evento che si apre a una relazione che trascende l'io-tu: il *dialogos* non è semplicemente un “attraverso la parola”, un “mediante la parola”, ma più propriamente “oltre la parola”.

**Angelo Marocco**