



José Miguel Gambra y Manuel Oriol, *Lógica aristotélica*, Dykinson, Madrid, 2008, 329 pp.

José Miguel Gambra y Manuel Oriol, *Ejercicios de lógica aristotélica*, Dykinson, Madrid, 2008, 130 pp.

Es para felicitarse el que haya sido editado un libro como éste. Por fin hay disponible en español un tratado de lógica tradicional que expone por extenso y con claridad los ejes de sus contenidos, sin reducirse a los de la moderna lógica matemática.

En este libro hay pensamiento, y es lo primero que merece ser subrayado. Entre los aristotélicos es fácil encontrar exposiciones de las disciplinas filosóficas hechas de modo que se transmiten los tópicos correspondientes, pero en los que el autor queda al margen, como descomprometido con lo que presenta. Ha sido una queja habitual ante las «escolásticas» (aunque a veces desmesurada) la de que sus exposiciones son periféricas, frías, inerciales y serviles. En el libro al que ahora me refiero eso no sucede, en particular porque los autores sin duda eran conscientes de que, o la lógica aristotélica se presenta como una forma de vida filosófica, o es tan sólo una venerable, pero muerta, pieza de museo. Este no es un libro arqueológico. Es un libro de lógica filosófica viva.

En segundo lugar hay que dejar dicho que los autores de ninguna manera son eclécticos y conformistas. No podía ser, si lo anterior es verdadero. Por el contrario, hay en estas páginas por todas partes tomas de postura, tomadas con las correspondientes argumentaciones y tras el conveniente examen de las posiciones rele-

vantes. Esto también resulta reconfortante, en especial cuando se pretende que la lógica sea «neutral» en terrenos no lógicos y, concretamente, en materias ontológicas. Este libro contiene una lógica «ontológica», lo cual implica que es una lógica consecutaria de toda la filosofía. Los autores entienden que la lógica no está situada en un cosmos extrafilosófico, como si el instrumento del pensar nada tuviera que ver con aquello para lo que es instrumento, esto es, con lo pensado.

En tal sentido, la lógica «aristotélica» de este libro es cualquier cosa menos una lógica «formal». No es una lógica que entienda el pensar como una «forma» o cáscara, un envoltorio independiente de lo envuelto, como una caja que puede contener igualmente un libro o una berenjena. La lógica, según los autores del libro, no habla de la «forma» de lo pensado. El pensar no es forma o envoltorio. Por eso conciben la lógica, con toda razón, como el arte y la ciencia cuya materia está constituida por las propiedades que las cosas adquieren al ser pensadas. Pero se trata de propiedades irreales, no formales. Naturalmente, hablar de «propiedades irreales» supone un compromiso ontológico.

Los autores llevan todo lo lejos que se puede este modo de ver las cosas. Y ello hasta el extremo, si así se puede hablar, de rechazar la distinción escolástica habitual entre lógica «formal» y lógica «material». Con ello, sin duda, hay una importante rectificación de algunas importantes líneas de la tradición aristotélico-escolástica que merecerían una detenida reflexión por parte tanto de la lógica como de la ontología.

El libro se divide en nueve capítulos y contiene al final dos páginas de una muy

breve bibliografía. Como que se trata de un libro ideado para el estudio académico, de modo, asimismo, que el aparato crítico se ha reducido a lo imprescindible. Los capítulos son extensos y tienen una organización ciertamente original. En efecto, aunque el esquema de cada capítulo puede llegar a tener tres niveles o subdivisiones, la numeración de cada apartado es seguida, de modo, por ejemplo, que el epígrafe 1.7 es subdivisivo del epígrafe 1.6, y el subcapítulo 1.13 sigue al epígrafe 1.12, el cual no es un subcapítulo, sino una división del subcapítulo 1.6. Se me escapa la razón de este modo de proceder, que quizás hace poco claro el orden de los asuntos cuando se está navegando por las páginas del libro.

El primer capítulo contiene una definición, división y diferenciación de la lógica, como era de esperar. Son muy interesantes las reflexiones acerca de la distinción entre arte y ciencia, y entre lógica *docens* y lógica *utens*. Como también las ya referidas argumentaciones sobre el alcance ontológico de la lógica. A continuación, los capítulos 2 y 3 estudian la primera operación del entendimiento, el concepto; los capítulos 4 y 5 se centran en la segunda operación del entendimiento, esto es, el juicio; y cuatro capítulos restantes contienen el estudio de la tercera, el razonamiento.

No se ahorra ningún esfuerzo ni ningún análisis de las cuestiones técnicas, en el convencimiento de que tienen interés por sí mismas y de ninguna manera resultan bizantinas. Cabe subrayar el inteligente análisis de los predicables, muy pegado a los textos aristotélicos. Asimismo, el cuidado con que se presenta la lógica de los términos. En la lógica del juicio, hay una meticulosa distinción preliminar entre las proposiciones y las oraciones, así como una oportuna y clara introducción a la lógica modal. Por lo que respecta a la lógica del razonar, los autores estudian con calma el silogismo categórico. Luego presentan la lógica del silogismo hipotético. Y terminan por presentar las conexiones de la lógica aristotélica con el cálculo lógico, y hay entonces una introducción a la lógica proposicional y cuantificacional.

Esto último significa que los autores conciben la lógica aristotélica en confrontación con la moderna lógica matemática. Más bien discrepan, según se ha señalado, de lo que podemos llamar un «totalitarismo» de la lógica matemática neutral ontológicamente. Lejos de establecer fronteras, los autores se esfuerzan por pensar la lógica como una tarea apta tanto para las técnicas de la lógica tradicional y como para los procedimientos matemáticos.

El libro termina con un amplio análisis de la sofística tal como fue elaborada por Aristóteles. Esto es buena prueba, por otro lado, de que la lógica de este libro no pretende quedarse en una pura exposición detallada de los mecanismos mentales, sino que entiende la ciencia lógica como difundida y aplicada en la lógica práctica. Lo cual, por otro lado, es corroborado por el muy útil volumen de ejercicios (con sus soluciones) que acompaña al libro principal.

Este libro permite un cambio muy recomendable en la idea corriente acerca de la lógica y, desde luego, tiene una aplicabilidad inmediata en la enseñanza. Es un libro muy ordenado en su desarrollo, al que cabe hacerle un único principal reproche, que es el de ser demasiado breve. Desde luego, les animo a completar esta obra con el desarrollo de la lógica inductiva y los numerosos asuntos que dejan simplemente mencionados.

José J. Escandell

Alberto Cozzi, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Cittadella, Assisi (PG) 2007, 576 pp.

È opportuno precisare sin dall'inizio che questo volume, pur raccogliendo materiali didattici e assumendo la struttura di un manuale, non può essere considerato semplicemente una guida allo studio della cristologia, o almeno non può essere usato come manuale per il primo ciclo di studi teologici. Come recita il sottotitolo, è «una cristologia», ossia una proposta cristologica sistematica, che si basa su delle opzioni di fondo e le sviluppa con coeren-

za e con l'apporto di molti dati positivi. Si potrebbe consigliare la lettura del volume agli specializzandi in cristologia, o a coloro che si apprestano ad iniziare un dottorato in materia. Il libro è ben curato e anche i refusi non sono molti: ne abbiamo individuato in media uno ogni sette pagine (da segnalare l'uso del sostantivo «cristologia» al posto dell'aggettivo «cristologica»: questo refuso è senza dubbio il più ripetuto e davvero numerose volte).

Il testo intende mettere in luce il funzionamento della fede in Gesù. Oggetto del saggio è il «referente» (8) dell'atto di fede: Gesù Cristo, il quale non è solo un individuo del passato né soltanto *un* Dio incarnato, ma il Risorto vivente oggi (cf. 11), il cui mistero si comprende in base alla sua individualità personale, intrinsecamente relazionata alla personalità del Padre. La cristologia allora non è questione di discussione su ciò che si dice o si potrebbe dire su Gesù. È una cristologia puntata sulla fede nel Logos (cf. 5) o Figlio (cf. 7), ossia sulla persona di Gesù compresa come «unità differenziata». Per Cozzi, quando diciamo Figlio, non intendiamo l'identificarsi di Dio con l'uomo Gesù o una presenza escatologica di Dio in Gesù. «Gesù è il Figlio di Dio tra noi nella sua identità personale» (7-8). Figlio non dice neppure genericamente la natura divina di Gesù; invece indica l'identità di Gesù, che tiene in tensione gli elementi della complessa struttura della fede cristologica (cf. 8). «Norma della fede non è un Gesù della storia contrapponibile al Cristo della fede [...] il Gesù che è criterio della professione di fede non è semplicemente il Gesù della storia ricostruibile con la ricerca storica» (11). Per questo, «le confessioni di fede non esprimono il significato di un giudeo vissuto molti secoli fa, quanto piuttosto il riconoscimento del Gesù risuscitato da Dio come Cristo [...] la fede non esprime "un certo significato" di Gesù, bensì confessa "il significato salvifico" realizzato da Dio con la risurrezione di Gesù dai morti» (18).

Su queste basi, alle pp. 19-37 viene offerta una panoramica di storia della ricerca sulla vita di Gesù, nelle sue diverse fasi. Se ne conclude che non ci si può limitare alla sola ricerca del Gesù storico,

anche se non è necessario rinunciare ad essa. «Il rapporto tra il Gesù storico e il Cristo kerigmatico non può essere definito in termini di pura e immediata identificazione. C'è identificazione se il rapporto tra Gesù e Cristo è inteso come rapporto tra fatto e interpretazione» (39). Singolarmente, l'A. ritorna a presentare la storia della ricerca sul Gesù storico alle pp. 42-51, offrendone una rilettura alla luce della cultura moderna che ha fatto *tabula rasa* del passato e della tradizione. L'intuizione è interessante, tuttavia forse si potevano effettuare presentazione e rilettura in un atto unico.

Nel primo capitolo, viene presentata la cristologia biblica. Cozzi precisa il rapporto tra senso letterale e spirituale della Scrittura, riconoscendo che il senso letterale è già in se stesso «il tessuto complesso di una testimonianza confessante, di una narrazione di fatti interpretati dalla fede» (72). «Il giudizio di fede, che lega confessione e narrazione della testimonianza, costituisce il senso letterale del testo neotestamentario» (80). Queste affermazioni si sposano molto bene col titolo del volume, ma bisogna ricordare che non in tutti i casi il senso letterale è presentato insieme alla rilettura di fede. Cozzi prosegue notando che vi sono due poli della testimonianza neotestamentaria: le confessioni di fede e le narrazioni, corrispondenti al fondamento della cristologia (l'esperienza pasquale del Risorto) e alla sua origine (l'opera e la persona del Gesù terreno) (cf. 86). Di qui, che le pp. 88-189 ci presentino uno studio ampio delle une e delle altre. Senza addentrarci in esso, manifestiamo il nostro consenso rispetto a numerose conclusioni dell'A., ma anche qualche perplessità. Tra i punti che condividiamo, possiamo citare: «I dati da noi raccolti [...] contraddicono l'idea di un'evoluzione dalla cristologia bassa alla cristologia alta per intrusione di fonti estranee. C'è da subito una certa ricchezza di prospettive cristologiche su Gesù risorto» (128). Come pure: «i titoli [cristologici] non esprimono tutte le dimensioni del mistero di Gesù Cristo, dal momento che escludono l'attività taumaturgica e di predicazione e l'interpretazione del morire di Gesù» (141-142). Qualche perplessità sul-

l'interpretazione di Rm 1,3-4: «La cristologia di questo passo è adozionista nel senso che Gesù, pur essendo figlio [*sic*] da sempre, lo diventa in potenza con la risurrezione». Nulla da dire sull'esegesi, ma sull'etichetta di «adozionismo», seppure in senso lato, ad essa applicata. Come pure si resta piuttosto dubbiosi dinanzi alle affermazioni di p. 149 sul rapporto tra rivelazione e fede circa la pericope di Mc 8 («voi chi dite che io sia?»).

Il capitolo secondo si intitola «La cristologia patristico-conciliare» e tratta dei concili cristologici del I millennio (escludendo però il Niceno II), della cristologia dei principali Padri della Chiesa, ma anche si estende alla cristologia scolastica, moderna e contemporanea, inserita in questo capitolo sotto il paragrafo intitolato «Il "modello calcedonese" e la critica recente». L'A. annota all'inizio di questo capitolo: «Il passaggio dalla cristologia biblica alla cristologia patristico-conciliare può essere sinteticamente caratterizzato come passaggio dalla cristologia dei due stadi o due fasi della vita di Cristo [...] alla cristologia delle due condizioni/*status* (Tertulliano) o nature (Calcedonia)» (201). Egli aggiunge opportunamente che questo passaggio non fu arbitrario e repentino, invece «ci fu una trasformazione di prospettiva all'interno della medesima intenzione di annuncio e confessione» (202).

Ovviamente anche in questo capitolo si incontrano, oltre ad un'ottima documentazione, tanti giudizi che ci sentiamo di sottoscrivere, come quello che riguarda il rapporto tra la cristologia di san Cirillo e quella di Nestorio: «Tutta la questione tra Cirillo e Nestorio può essere letta ultimamente come una differente interpretazione del simbolo di fede» (258). In effetti, un po' contro le premesse dello stesso Cozzi, questo dice che la cristologia non può avere a che fare col «referente» senza aver a che fare con ciò che si dice su di Lui. La corretta interpretazione della rivelazione e del magistero è di fondamentale importanza per l'atto di fede. Ottime sono anche le critiche dell'A. alla cosiddetta cristologia olandese. Egli scrive: «Non si può dunque sostenere che se era veramente uomo, Cristo non poteva essere Dio.

Inoltre, quando si nega la divinità di Cristo invece di ridare valore alla sua umanità, se ne perde tutto il significato e l'importanza. Se Gesù fosse un semplice uomo, sarebbe molto meno interessante per noi. Perché sottolineare che è stato veramente uomo, se altro non era che uomo? Ma se è Dio, la sua qualità umana assume tutta la sua importanza» (324-325). Con maggior difficoltà, invece, potremo accettare la terminologia da lui usata di «persona umana» applicata a Cristo: «Non si deve considerare il Figlio come persona solo divina: essa è nello stesso tempo una persona umana, nel senso che il soggetto ultimo della vicenda di Gesù è proprio il Verbo, cioè Dio nella sua distinzione personale. La persona composta del Verbo incarnato è non meno umana che divina» (282-283; invece a p. 311 l'espressione «persona umana» sembra una svista per «natura umana»). Nonostante le precisazioni di Cozzi, non sembra necessario introdurre la terminologia della «persona umana» in cristologia (cf. STH III, 4, 2).

Il capitolo terzo è dedicato alla soteriologia. Qui l'A. segue molto da vicino un noto saggio di B. Sesboué, anche se va detto, a suo merito, che egli spesso approfondisce in maniera personale gli autori e le questioni presentati dal teologo francese. Tra gli aspetti meno condivisibili, vi è invece l'esposizione di alcuni aspetti della soteriologia di san Tommaso. Cozzi, ad esempio, attribuisce all'Angelico l'idea per cui la *gratia capitis* di Cristo «non è il suo essere Dio o unito a Dio, ma è la carità perfetta con cui Cristo compie l'azione salvifica» (167). Questo non sembra esprimere correttamente l'insegnamento dell'Aquinate (cf. STH III, 8, 1 ad 1; 5 *resp.* e ad 1; 6 *resp.*; ecc.).

Il quarto capitolo si occupa della «Cristologia filosofica». Qui l'A. non intende presentare semplicemente ciò che i filosofi dell'età moderna hanno detto su Cristo. Egli, avvalendosi soprattutto degli studi di X. Tillette, utilizza il citato sintagma per sintetizzare la svolta di domanda nella riflessione cristologica moderna: «non si tratta più di conoscere Cristo nei suoi benefici, quanto piuttosto di comprendere che cosa significa, che cosa rappresenta Gesù Cristo per l'autoaffermazione della

soggettività umana» (425). Inoltre, «in Cristo la ragione giunge veramente a se stessa, al suo *logos*, per cui diventa possibile indagare quale *logos* permette di cogliere autenticamente la verità di Gesù Cristo come verità dell'uomo e del mondo» (435). Cozzi riporta anche, in questo contesto, le proposte di Th. Pröpper e M. Henry, l'uno rappresentante della riflessione trascendentale in chiave di libertà, l'altro esponente della nuova fenomenologia, che enfatizza l'ineducibilità assoluta di Cristo (cf. 456-464). Per l'A., si tratta di proposte utili per l'approfondimento della cristologia oggi.

Il capitolo quinto studia il tema della cristologia sullo sfondo del dialogo inter-religioso e della teologia del pluralismo religioso. Da questa parte del libro, interessante anche se meno originale delle precedenti, riportiamo solo un passaggio, tra i vari che meritano attenzione: «La cristologia elaborata in Occidente non è necessariamente l'unica modalità corretta di interpretazione del mistero di Gesù. [...] Ci si deve chiedere però se esistano tante verità quante sono le culture o le forme di razionalità oppure se non esista una struttura oggettiva del dato di fede che rimane nelle differenti appropriazioni, culturalmente delimitate» (473).

Da ultimo, il capitolo sesto traccia le «linee fondamentali di una cristologia di Gesù»: è la parte sistematica. La cristologia viene, al termine del lungo percorso, definita come «riflessione critica su ciò che la fede sa di Gesù Cristo» (497). Cozzi si chiede giustamente: ma cosa sa la fede? In che senso la fede è relazione adeguata con Gesù? E risponde: nel senso che la fede viene a sapere adeguatamente la verità di Gesù, non *in occasione* di Gesù o *insieme* a Gesù (si cf. di nuovo il titolo generale dell'opera). «La fede sa Gesù come il Cristo, cioè come il compimento della storia della salvezza, nella sua verità ultima di Figlio di Dio tra noi» (ivi). Ciò mette insieme storicità e assolutezza all'interno del concetto di «singolarità» di Gesù. Ci sono, come in tutti i capitoli precedenti, luci ed ombre anche in questo capitolo sistematico. Tra le luci, annotiamo quanto viene detto sulla risurrezione di Cristo: «è un evento reale capi-

tato a Gesù e non solo il sorgere della fede dei discepoli di fronte alla morte di Gesù o la sua "causa" che continua nella missione degli apostoli. Ma non è neppure l'esatta comprensione della vita terrena del Gesù prepasquale nel kerigma, l'attuazione della fede di Gesù. In questi casi la risurrezione non avrebbe un nuovo contenuto cristologico» (522). Condivisibili anche le riflessioni alle pp. 528-529 sul rapporto salvezza-redenzione.

In questo capitolo, tuttavia, troviamo anche passaggi che sembrano problematici. Ne citiamo alcuni: «il Figlio non indica una fase precedente la vita-morte-risurrezione di Gesù, ma individua la profondità personale che in esse si realizza [...]. È questo il senso della preesistenza...» (500); «in Gesù era in gioco *l'essere stesso di Dio*, per cui Gesù non è un atto divino estraneo all'essere di Dio stesso, ma è il "mettersi in gioco" di Dio nella storia dell'alleanza...» (505; corsivo nell'originale); «nell'accadere della mediazione, il Dio che si dona e l'uomo che riceve un mondo nuovo, creato dal dono stesso, *si determinano reciprocamente* in modo nuovo...» (512; corsivo nell'originale); «...con Gesù, in cui è determinato l'essere stesso di Dio...» (515); «in Gesù, nel suo avvenimento storico, Dio si determina inequivocabilmente e irreversibilmente a favore degli uomini...» (516); «nell'esaltazione si dà il paradosso del *divenir Figlio del Figlio*, mediante la morte e risurrezione [...] *Essere Figlio per Gesù significa finalmente poter inviare dal Padre e con il Padre suo lo Spirito*» (525; corsivo nell'originale).

In conclusione, l'opera di Alberto Cozzi lascia, se è lecito esprimersi in questi termini, un gusto dolcemente amaro. È un volume ponderoso (si tenga presente che vi sono moltissimi e lunghi paragrafi a carattere ridotto, il che rende l'estensione reale del testo ben più ampia delle già notevoli 576 pagine), che offre una grande mole di dati, sui quali l'A. ha esercitato con tutta evidenza una riflessione personale, e infatti si sforza di organizzarli in modo coerente secondo le sue opzioni teologiche di base. Alla fine, tuttavia, si resta con un dubbio: la proposta di Cozzi è più in linea con il concilio di Efeso o con la teologia

di Rahner? Sul primo l'A. ha offerto la propria interpretazione così: «*Con Efeso si assume una lettura del mistero cristologico dall'alto*, dal Verbo alla carne: la cristologia è letta come incarnazione di un preesistente. Non si deve però dimenticare che Gesù Cristo è Dio proprio in quanto è quest'uomo concreto, Gesù di Nazaret. [...] Non nel senso che la natura umana creaturale è/diventa Dio in Gesù. Ma nel senso che in forza dell'unione questa sua umanità è quella del Figlio» (262; corsivo nell'originale). La posizione di Rahner, egli la sintetizza come segue: «Dio, rimanendo immutabile, diventa veramente se stesso in ciò che è costituito unito a Lui e differente da Lui. [...] Guardando con semplicità l'incarnazione possiamo dire che Dio può divenire qualcosa, Colui che è eterno e immutabile può divenire mutevole nell'altro» (318). Pur avendo letto con attenzione dalla prima all'ultima pagina del testo, dobbiamo confessare la nostra incapacità a rispondere al dubbio proposto.

Mauro Gagliardi

Mauro Gagliardi (ed.), *Il mistero dell'incarnazione e il mistero dell'uomo. Alla luce di Gaudium et spes 22. Atti del Convegno interdisciplinare di cristologia – Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 22 giugno 2007*, LEV, Città del Vaticano 2009, 213 pp.

Il volume raccoglie gli Atti del convegno interdisciplinare che si è svolto a Roma presso l'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* il 22 giugno 2007, in occasione del cinquantesimo dei Trattati di Roma, evento che viene considerato come l'inizio del processo politico-economico che ha condotto all'odierna Unione Europea. Tema centrale del convegno è stata la logica evangelica dell'Incarnazione di Cristo nella storia, spiegando come la fede cristiana, nella sua dimensione teandrica, costituisca veramente la radice della cultura europea e il suo imprescindibile punto di riferimento, sia a livello teologico che sociale, politico, economico, antropologico e storico.

In particolare è stato scelto il famoso brano di GS 22 come punto di partenza per le diverse riflessioni che hanno approfondito la tematica nei diversi ambiti del sapere scientifico. Ne è venuta fuori una proposta interdisciplinare sulla novità che l'evento dell'Incarnazione ha portato nella storia e su come esso condizioni, di fatto, ogni tipo di antropologia, specialmente nel contesto europeo contemporaneo.

Per far comprendere meglio questa riflessione a più voci sul mistero di Cristo e dell'uomo il curatore del volume, Mauro Gagliardi, ordinario di cristologia presso l'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum*, ha raccolto i vari contributi secondo nuclei tematici: cristologia, antropologia, mariologia ed ecclesiologia, teologia morale e scienze storiche.

La sezione cristologica si apre con il contributo di Marcello Bordoni su: "Incarnazione – kenosi – glorificazione". Percorrendo tutta la parabola dell'esistenza terrena di Cristo Gesù, l'A. offre una sintesi dei tre misteri cristologici mostrando come il Verbo di Dio realizzi la sua piena offerta al Padre con la sua "obbedienza sacrificale" per la salvezza del mondo (21). Da questo amore nasce la sua kenosi che non è svuotamento della sua divinità ma manifestazione nella storia dell'agape trinitario (22). In quest'ottica la croce è il momento di massima rivelazione dell'amore divino. Nel suo sommo abbassamento e nell'obbedienza filiale fino alla morte di croce, avviene anche la massima glorificazione di Cristo (23). Insieme a Lui, però, anche i credenti sono chiamati a ripercorrere lo stesso cammino di kenosi e glorificazione ritrovando l'identità di figli adottivi di Dio. In questo itinerario costituisce il compimento di tutta l'economia salvifica dell'Incarnazione (23).

La seconda relazione, di Krzysztof Olaf Charamsa, passa a riflettere sul mistero dell'uomo come persona. L'A. ha spiegato che il concetto di persona, nato in ambito teologico, non può non spiegarsi con uno stretto legame ai contenuti della fede cristiana (28). Analizzando gli sviluppi della filosofia contemporanea sull'argomento, il concetto di persona viene delineato nella sua complessità alla luce

della fede trinitaria che illumina la ragione credente sul mistero dell'uomo facendo intravedere tutta la sua grandezza proprio nella relazione come concetto determinante la sua personalità in relazione al mistero delle tre Persone divine (43-44). L'Incarnazione del Verbo diventa, in questa prospettiva, la chiave ermeneutica per comprendere quello che l'A. definisce l'«e-nigma dell'uomo».

Il terzo contributo della sezione cristologica è stato curato da Yannis Spiteris, arcivescovo di Corfù, Zante e Cefalonia, il quale ha parlato dei motivi dell'Incarnazione e delle conseguenze antropologiche nella teologia cristiana d'Oriente, ripercorrendo il ricco pensiero patristico sull'argomento. Partendo dalla domanda di Anselmo: «Cur Deus homo?» l'A. spiega come l'essere umano si possa comprendere pienamente soltanto alla luce del Verbo Incarnato, la cui esistenza è il centro della creazione e la meta verso cui tende ogni altra vita. Attraverso lo studio dei Padri l'A. sottolinea l'importanza che il modello trinitario assume per l'antropologia. La natura comunionale delle tre Persone divine rivelata in Cristo Gesù svela l'essere personale e relazionale dell'uomo (60-61). Ecco il motivo per cui il Cristo incarnato diventa il salvatore della totalità della struttura umana (61).

La sezione antropologica ha visto l'intervento di Luis F. Ladaria che si è soffermato sui rapporti fra creazione e Incarnazione, illustrando il tema della mediazione salvifica di Cristo e del suo primato che unifica e dà senso a tutto il progetto creazionale (67). Ripercorrendo le motivazioni bibliche, patristiche e teologiche, con particolare attenzione alla produzione postconciliare, l'A. arriva alla conclusione che, in questa prospettiva, protologia, soteriologia ed escatologia costituiscono un unico itinerario di riferimento per l'identità di ogni uomo (84-85).

La seconda relazione, di Paul O'Callaghan è stata dedicata al tema della giustificazione. Studiando i concetti di salvezza e giustificazione, l'A. ha analizzato gli sviluppi recenti del pensiero teologico secondo cui il contenuto della salvezza acquista sempre più un valore antropocentrico mentre occorre ritornare al suo autenti-

co significato cristocentrico (90). Soltanto il mistero dell'Incarnazione, morte e Risurrezione di Cristo, visto dall'A. come solidarietà differenziata con l'uomo, in senso confermativo, di negazione e funzionale, assume il valore di giustificazione e salvezza per l'uomo. Nessun'altra mediazione o figura religiosa o dato fenomenico-esistenziale potrebbe spiegare o redimere in pienezza il suo essere e la sua vita (97).

Il terzo contributo della sezione antropologica è stato curato da Mauro Gagliardi, il quale affronta la questione della giusta interpretazione del testo conciliare GS 22, a partire da due importanti temi teologici, ad esso correlati: il motivo dell'Incarnazione del Verbo e il rapporto fra naturale e soprannaturale. Seguendo quella che Benedetto XVI ha definito «ermeneutica della continuità», l'A. ha dimostrato che l'Incarnazione di Cristo è il paradigma antropologico che svela tutta la complessità e la drammaticità della condizione umana, con notevoli risvolti pastorali nell'azione della Chiesa in Europa (111-113).

La sezione dedicata alla mariologia e all'ecclesiologia comprende due contributi: il primo, di Paul Haffner, si sofferma sulla verginità di Maria nei suoi vari momenti, ossia prima della nascita di Cristo, nella concezione verginale di Cristo, durante il parto e dopo il parto. Adoperando testi patristici e magisteriali, la riflessione mariologica proposta intende sottolineare il valore antropologico della verginità come integrità dell'essere umano (151).

Nunzio Capizzi, nel suo intervento sullo scandalo dell'Incarnazione e la Chiesa, mette in evidenza il paradosso dell'*Universale concretum* che diventa, nella fondazione della Chiesa, *Universale concretum sacramentale*. Spetta alla Chiesa, nella sua azione pastorale e nelle sue scelte concrete, manifestare al mondo questo modello uniformandosi allo stile kenotico dell'Incarnazione (165).

Chiude il volume la sezione dedicata alla teologia morale ed alle scienze storiche, con tre interessanti contributi. Il primo, di Réal Tremblay, si sofferma sulla teologia morale, riflettendo sulle conseguenze dell'Incarnazione sulla vita del

cristiano. Meditando sul mistero della croce, l'A. sottolinea l'apertura all'umanità di Cristo che crea una nuova relazione di comunione fra gli esseri umani, comunione in base alla quale si fonda il loro agire morale, non più condizionato dalla legge, ma dall'amore che diventa obbedienza filiale, sull'esempio di Cristo (175-176).

Il secondo contributo, di Roberto De Mattei, dimostra come l'evento dell'Incarnazione segni indelebilmente la storia umana e ne formi il culmine in prospettiva escatologica, ossia di tensione verso il compimento del regno di Cristo. A questa visione si oppone la concezione della storia come regno dell'uomo, come viene letta soprattutto nella modernità e nella postmodernità, spogliando la storia della sua dimensione spirituale e metafisica (183). L'A. controbatte sottolineando la necessità di ridare alla storia la sua anima, la sua vita e la sua unità con la luce che proviene dalla Rivelazione cristiana e quindi dalla teologia della storia (190-191).

Chiude questa sezione la relazione di Carolina Aznar sull'archeologia che, oggi, sembra voler sconvolgere la millenaria tradizione di fede cristiana. Basandosi su argomentazioni scientifiche, l'A. difende

la validità dell'insegnamento biblico-eclesiale su Gesù Cristo proponendo le tante e sensazionali scoperte archeologiche effettuate nella Terra Santa che confermano punto per punto la narrazione evangelica (197-210).

Il volume presentato offre, in sintesi, diversi spunti di approfondimento sull'evento che ha davvero cambiato la storia manifestando non solo la potenza redentrice e salvatrice di Dio, ma anche il suo volto misericordioso e giusto che insegna all'uomo la via per ritrovare la sua vera identità e il senso della sua esistenza e della storia del mondo nell'incontro con la persona di Cristo Gesù, Via, Verità e Vita.

Pertanto, come afferma nel suo intervento Marcello Bordoni: "In Cristo, ogni vero umanesimo trova l'anelito ed il compimento della speranza dell'uomo, di realizzare la propria identità di «Immagine di Dio»: Gesù è la persona filiale che «tutto riceve dal Padre» (Gv 5, 19-20; 8, 29) e «tutto si dona a lui e agli uomini». Così egli rivela e dona all'uomo credente, quella sua identità di «uomo nuovo» che è la sua stessa identità personale filiale" (24).

Daniela Del Gaudio