



RECENSIONI

J. SESE – R. PELLITTERO (edd.)

La Transmisión de la fe en la sociedad contemporánea

Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 2008, 260 pp.

(Simposios Internacionales de Teología 28)

È sempre difficile presentare gli Atti di un Simposio: la differenza di pensiero e di stile dei diversi autori non rende sempre facile cogliere la linea di fondo che li guida. Anche il 28° Simposio di Teologia dell'Università di Navarra, che qui presentiamo, non fa eccezione: tenuto nel 2007, raccoglie una introduzione e ben sedici contributi.

L'argomento – la trasmissione della fede oggi – è di indubbia attualità ed ha il suo nodo problematico nel fatto che la trasmissione della fede non è la trasmissione di un sapere ma di una vita e di un dono divino, caratteristiche non semplici da mettere a tema. Se a questi aspetti aggiungiamo le problematiche che investono oggi il senso e le modalità della comunicazione, il ruolo culturale della tradizione e le sfide proprie della globalizzazione abbiamo un quadro della tematica. Purtroppo alcune di queste tematiche non sono presenti così che l'orizzonte tematico appare troppo ecclesiale: costruito su citazioni magisteriali, limitato ad un'ottica pastorale, lascia sullo sfondo più d'uno dei problemi indicati sopra.

Il Simposio è articolato attorno ad una introduzione di S. Ecc. Mons. J. Pujol (pp. 13-28) che indica nella ricezione del Vaticano II, nella problematica di una pastorale sfidata dalla attuale cultura e nella problematica antropologico-spirituale il quadro del problema. L'articolazione del Simposio avviene attorno a tre parti tematiche. La prima (pp. 29-94) ha come titolo *La Transmisión de la fe*: consta di sei relazioni, tra le quali la prima – del prof. B. Körner dell'Università di Graz – ha valore di fondamento. Il secondo nodo tematico (pp. 95-177) ha come titolo *Fe y Cultura contemporánea*; la ponenza è del prof. S. Lanza della Pontificia Università Lateranense di Roma e ad essa seguono altre quattro relazioni. La terza parte (pp. 179-260) ha come titolo *Catequesis y medios de comunicación*; introdotta dalla relazione del prof. R. Pellittero della Università di Navarra, è seguita da altre quattro comunicazioni. Manca una valutazione conclusiva del Simposio, del suo significato e del suo apporto; tuttavia gli stessi titoli permettono di comprendere come le prime due parti siano fondamentali nel Simposio: sono l'articolazione in due momenti dello stesso titolo del Simposio così che la terza parte – la catechesi – va vista come una presumibile verifica o applicazione. L'insieme delle relazioni mostra pure come

l'interesse del Simposio sia soprattutto pastorale: ricerca le vie della missione ecclesiale oggi più che la loro fondazione.

Alla relazione del prof. Körner ritengo sia stato attribuito il compito fondamentale: precisare l'impianto della comunicazione della fede oggi; il docente lo fa riportando il suo discorso al testo della *Dei Verbum* nella quale coglie il superamento del positivismo delle due fonti, entrambe ricondotte ad una unitaria rivelazione; alla rivelazione, considerata dinamicamente in continua crescita, riporta sia la differenza tra rivelazione e fede sia il senso di una comunicazione che – come per la rivelazione – dovrà avvenire per “eventi e parole”. Sempre seguendo la *Dei Verbum*, la comunicazione della rivelazione o trasmissione è identificata con la Chiesa e con la sua vita: è la Chiesa stessa. In questo modo si offre un criterio teologico di comprensione della tradizione, in buona parte preso dal commento di J. Ratzinger sul LThK, ma non lo si arricchisce con l'insieme dei dati culturali odierni. Quanto al destinatario della comunicazione, Körner lo indica nell'umanità considerata nella sua globalità e nella sua storicità; la sua conclusione è che ogni tempo, ogni epoca ha il suo compito ed il suo dono; applicando queste considerazioni ad un tempo come il nostro, segnato da una crisi della verità, Körner lo indicherà nella esigenza di una nuova apologia della fede, in una spiritualità di comunione ed in un abbandono al futuro di Dio. Abbiamo così un quadro notevole ma disuguale dove spunti significativi sono mescolati a cenni non ben sviluppati. Le cinque comunicazioni seguenti completano questo quadro precisando la pedagogia della santità, la razionalità della fede, la liturgia, l'evangelizzazione ed i discorsi di Benedetto XVI.

Il secondo nodo tematico ha il suo perno nella relazione del prof. Sergio Lanza che affronta i temi della cultura e della inculturazione della fede. Il nesso cristologico tra fede e cultura – toccato alle pp. 122-123 – è sostanzialmente dato per scontato: il docente svolge una lunga analisi della problematica culturale e dei suoi risvolti ecclesiali e pastorali. Interessante è la presentazione del mondo culturale europeo e delle sue conseguenze pastorali (pp. 99-112); meno limpida è sembrata la ricostruzione del rapporto tra fede e cultura, raccolta attorno ad una criteriologia ecclesiale, ad una analisi culturale e a delle conseguenze pastorali. La sua conclusione è la presentazione della nuova evangelizzazione in base ad una struttura teologico-pratica fondata sul rapporto tra il *Logos* e i *logoi*: alla anteriorità del *Logos* è attribuito un valore fondativo e veritativo mentre la dimensione pratico-esistenziale è ricondotta alla introduzione del *Logos*, con i suoi

singolari caratteri, nella storia umana. Le altre quattro comunicazioni riguardano la fedeltà al vangelo, la dottrina sociale della Chiesa e, ben due, la problematica della pastorale scolastica.

Il terzo nodo tematico è introdotto dal prof. R. Pellittero della Università di Navarra ed ha come titolo *La catechesis en el siglo XXI*, un titolo più limitato rispetto ad una problematica che comprende anche la più ampia comunicazione sociale. Dopo aver presentato una breve sintesi storica della catechesi nel novecento ed aver presentato alcune linee ormai pacifiche circa la sua inquadratura, la relazione ha spunti interessanti quando ne ricostruisce gli orizzonti prossimi: la catechesi è presentata come testimonianza e accompagnamento in vista della educazione della fede, come guida per una adesione personale all'amore di Cristo e come culto spirituale. Le quattro comunicazioni seguenti riguardano le nuove tecnologie di comunicazione sociale ed il loro uso catechistico, l'insegnamento di Ratzinger ed una introduzione alla fede per l'oggi.

Come si vede gli orizzonti del lavoro sono sostanzialmente di pastorale ecclesiale; sotto questo profilo, il Simposio ha un indubbio valore. Ha pure alcuni limiti. Il primo è un richiamo così continuo e così eccessivo del magistero degli ultimi pontefici da rendere meno nitido il rapporto con il dato culturale che, pure, rappresenta un riferimento essenziale per la teologia; anche quando è presente, è quasi sempre mediato dal magistero. Questa ricerca di una teologia "sicura" rischia di velare la responsabilità primaria della teologia: attenta alle indicazioni del magistero, questa ha il suo compito e la sua responsabilità nell'offrire una sintesi tra la rivelazione e la cultura in cui vive e nel lasciare che la comunità cristiana ed i suoi pastori ne valutino la pertinenza e l'utilità. Fuori da questo rischioso e responsabile cammino perde molto del suo significato. Inoltre credo che simili problemi debbano essere trattati con attenzione a quanto sta maturando nelle chiese del mondo intero: le comunità cristiane dell'Europa sono ormai ben lontane dal rappresentare la punta avanzata del cammino cristiano mondiale. Una apertura ad una visione più cattolica avrebbe probabilmente aiutato questa riflessione che è e resta, comunque, un buon punto di riferimento per le Chiese europee dell'Europa occidentale.

Gianni Colzani

MICHELE FONTANA

La Parola di Dio nella Chiesa.

Fondazione trinitaria della sua efficacia

Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2007, 260 pp.

(Collana *Verbum* 3)

Il tema è di grande attualità e interesse tanto che la Chiesa vi ha consacrato il recente sinodo dei vescovi; il testo lo affronta articolando la tematica in quattro capitoli. Il primo (pp. 19-83) mette a tema i termini fondamentali del discorso: Parola di Dio, Parola efficace, Gesù Cristo, comunità apostolica, comunità mediatrice della Parola, coscienza ecclesiale, luoghi della coscienza teologica della Chiesa. Il secondo (pp. 85-125) traccia un breve quadro storico della teologia della Parola dal primo novecento al concilio. Il terzo capitolo (pp. 127-184) continua questa carrellata storica fermandosi sull'insegnamento conciliare ed, in particolare, sulla *Dei Verbum*; una quindicina di pagine riguardano il magistero post-conciliare fermandosi sulla catechesi, sul Catechismo della Chiesa Cattolica e sul Direttorio catechistico generale. Pochi cenni sono riservati alla evangelizzazione ed alla ministerialità delle figure ecclesiali, dai presbiteri ai laici, dalle famiglie alla scuola; poche righe, troppo poche, riguardano lo Spirito santo. Infine il quarto capitolo (pp. 185-226) analizza la problematica teologica della efficace mediazione della parola.

Chiunque abbia confidenza con queste tematiche sa che è impossibile affrontare in modo approfondito così tanti temi; in altre parole, il lavoro rischia di riassumere seriamente posizioni altrui, perdendo qualcosa in termini di originalità. Molte parti, in effetti, risultano pacifiche sotto il profilo del dibattito teologico ed appaiono più forme di buona divulgazione che vera e propria ricerca; come tale, il lavoro è consigliabile meno agli specialisti e più a chi cerca un approfondimento di quanto abitualmente già vive, magari senza una vera consapevolezza. L'ultima parte del lavoro, quella riguardante l'efficacia della Parola, è invece di stile diverso; se nei primi tre capitoli l'autore assume materiale tutto sommato assodato, nel quarto il lavoro si riscatta notevolmente ed è un capitolo che anche gli specialisti potrebbero leggere con frutto. Su questo capitolo che rappresenta il cuore dell'opera, fermerò la mia attenzione.

L'autore si preoccupa di precisare la tematica, evitando così ogni confusione. Innanzitutto la Parola è indicata in termini personali: è la presenza di quel Dio che parla, è la presenza di quel Dio che dice se stesso e la sua

verità. In questo modo l'autore rifiuta ogni oggettivazione della Parola; espressione delle persone divine, come insegna *Dei Verbum* 2, essa è costituita tanto da eventi quanto da parole dato che entrambe le maniere sono forme di comunicazione della realtà divina. Per questo la Parola non è riducibile al puro e semplice testo scritturistico ma è veicolo e strumento di una comunicazione personale che va oltre il semplice dato testuale. Le conseguenze ermeneutiche sono evidenti: il senso letterale è fondamentale ma non è tutto. Da queste prime precisazioni, l'autore ricava una serie di ulteriori chiarificazioni. La prima riguarda l'efficacia della Parola che appartiene al carattere divino della Parola come una sua caratteristica e non va vista come un dato aggiuntivo. Conseguenze importanti si possono ricavare anche per la integrità della Parola: questa non va considerata soprattutto in ordine al contenuto ma in ordine al soggetto che in essa si esprime. Inoltre, poiché lo scopo della Parola è quello di introdurre le persone nella comunione con la vita trinitaria, il suo valore non è solo illuminativo-razionale ma, anche, esistenziale e storico-escatologico. Infine la dinamica della Parola si completa con la adesione di fede; con essa, la grazia esteriore della Parola risulta efficace perché genera una grazia interiore di tipo esistenziale che, poiché investe ciò che le Scritture indicano come il "cuore", incide profondamente nella vita del credente. È evidente che la grazia esteriore ha una funzione sacramentale-mediativa che trova nella grazia interiore il suo naturale risultato.

Queste impostazioni introducono il discorso sul valore mediativo della Parola e sulla sua efficacia. Il suo punto di partenza è l'unica mediazione di Cristo: in lui viene offerta all'umanità la pienezza della verità e della volontà divina; in altre parole, la sua incarnazione non riguarda solo la sua persona individua e chi lo incontra ma ha un significato universale e cosmico. Per quanto non sia da escludere una azione diretta ed immediata di Cristo, la logica della incarnazione legittima la continuità dell'opera di Cristo nella Chiesa. Questa ha parte alla mediazione salvifica di Cristo per la sua struttura – è segno e strumento – sacramentale sostenuta dallo Spirito; nello Spirito, la Chiesa è mediazione immediata del suo Signore e della sua opera. Se poi pensiamo la Chiesa in termini carismatici e ministeriali, allora possiamo distinguere tra il legame che la Chiesa ha con la mediazione di Cristo ed il concreto processo che normalmente media questo legame; il fatto che elementi di verità e di santità esistano anche fuori dei confini della Chiesa visibile – come insegnano *Lumen Gentium* 8 ed *Unitatis Redintegratio* 3 – significa che la mediazione ecclesiale è più com-

plexa ed al di sopra del processo che normalmente la serve. In ogni caso, ricordare che la mediazione salvifica di Cristo e quella subordinata della sua Chiesa può darsi anche al di là dei confini visibili di quest'ultima andrà sempre composto con la convinzione che "al di là dei confini visibili" non vuol dire né senza né contro la mediazione ecclesiale. Probabilmente il richiamo di *Redemptoris Missio* 5. 10. 20 avrebbe dato a queste osservazioni un tono più preciso e concreto.

Da questa impostazione teoretica scaturiscono delle conclusioni operative e pastorali molto nitide, anche se – forse – ancora poco sviluppate. La prima riguarda il fatto che questa mediazione ecclesiale della salvezza e, quindi, anche della sua Parola comporta una conclusione basilare: perché la Parola sia ecclesiale, va detta non solo "dalla" Chiesa ma anche "nella" Chiesa. Da questa impostazione si potrebbe ricavare addirittura la conformità dell'annunciatore della Parola a Cristo-Verbo: sia sotto il profilo della vita sia sotto quello dell'annuncio considerato nella sua intenzione e considerato nella sua interpretazione del vangelo. Sviluppando queste linee, l'autore illumina il rapporto tra Parola e Spirito e ne ricava delle indicazioni intelligenti sulla assemblea liturgica, sugli uffici ecclesiastici, sui carismi della Parola e sugli strumenti comunicativi. Sono punti qui solo accennati.

Al di là di qualche stranezza, come il termine "inverberazione" (p. 192) usato per descrivere il rapporto che il Verbo instaura con il mondo, è proprio questo il mio appunto. L'opera è disuguale nell'impegno teoretico ma l'ultimo capitolo – di buon valore – avrebbe bisogno di essere utilizzato meglio sviluppandone più a fondo le conclusioni operative che, nel testo, sono solo iniziali. Il mio auspicio è che l'autore trovi tempo per la sua elaborazione.

Gianni Colzani

GIORGIO ZEVINI (ed.)

La Parola di Dio vita della Chiesa

**LAS, Roma 2008 (Nuova Biblioteca di Scienze religiose 10),
192 pp.**

Il testo raccoglie gli Atti del Convegno Biblico Nazionale tenuto nell'aprile 2008 presso la Pontificia Università Salesiana di Roma. Il tema del Convegno ricalcava quello che il Sinodo dei vescovi avrebbe affrontato qualche mese dopo e mirava a far risplendere il valore del vangelo nella

vita cristiana ed, in subordine, a precisare il carattere di testimonianza del vangelo della stessa vita cristiana. Come è facile comprendere, il Convegno aveva un dichiarato intento pastorale ma il fatto che tocchi uno dei punti fondamentali della pastorale, cioè come infondere nuova vita ad autentiche personalità e comunità cristiane, ne raccomanda l'attenzione a tutti, teologi e non.

Il testo mi sembra articolabile in due parti abbastanza diverse, anche se il loro ordine non corrisponde a quello del teso. In una prima parte si possono raccogliere sette relazioni, preoccupate di offrire un quadro di insieme della tematica: sono quelle di S. Ecc. Mons. B. Forte e S. Ecc. Mons. R. Fisichella, di C. Bissoli e Gf. Venturi, di S. Ecc. Mons. N. Eterović, di S. Ecc. Mons. V. Paglia e di E. Bianchi; in un secondo gruppo si possono raccogliere quelle relazioni – ben cinque – che affrontano ambiti precisi di comunicazione della Parola, dalle famiglie ai gruppi di ascolto, dai fanciulli ai giovani. L'insieme dei lavori è introdotto da una presentazione del prof. M. Toso, magnifico rettore dell'UPS, e concluso da una sintesi affidata a M. Sodi, professore di liturgia nella stessa Università.

Non può non colpire l'alto livello istituzionale dei relatori: S. Ecc. Mons. Eterovic è il segretario generale del Sinodo dei Vescovi e, con lui, altri quattro relatori sono vescovi italiani e di questi due, Mons. Forte e Mons. Paglia, guidano le commissioni CEI per la dottrina della fede, l'annuncio e la catechesi e per l'ecumenismo e il dialogo interreligioso mentre gli altri due – Mons. Fisichella e Mons. Ghidelli – sono ben noti per i loro lavori e la loro partecipazione alle vicende ecclesiali. La conclusione del prof. M. Sodi analizza brevemente alcuni documenti conciliari e della riforma liturgica, offre un breve quadro bibliografico per continuare una ricerca personale e mette l'accento sulla necessità che gli eventi salvifici, proclamati nella Parola e celebrati nella liturgia, diventino realtà «nel cuore e nella vita del fedele» (p. 188). L'incarnazione della storia salvifica nella Parola e nella liturgia fino a generare un rinnovamento spirituale «in cui ogni *scientia fit sapientia* per “la vita e la missione della Chiesa”» (p. 188) pare il filo teologico che regge tutto il testo.

Quanto alle relazioni, alcuni cenni soltanto. Mons. B. Forte raccoglie la sua visione attorno alla solitudine come esigenza e grido che sale dal mondo umano verso quel Dio che si fa Parola e, di conseguenza, presenta la Chiesa come creatura e casa della Parola e ne indica il modello in Maria, vergine dell'ascolto e madre della Parola. Mons. R. Fisichella presenta la Parola alla luce della *Dei Verbum* che, nonostante il cammino di questi

quarant'anni, mantiene ancora una ricchezza non ben valutata e vissuta. Per questo parla della *Dei Verbum* come "originalità incompiuta"; distinguendo tra Parola di Dio e scritture, si affida a Tommaso per riconoscere che «questa Scrittura vive nella vita della Chiesa che la rende sempre attuale con il suo annuncio»; in questo modo la Parola di Dio «vive di una inseparabile unità che permette di vedere la Tradizione, la Scrittura ed il Magistero come una perenne fonte a cui attingere per conoscere la verità della rivelazione» (pp. 35. 36). Un cenno al *sensus fidei* del popolo di Dio non avrebbe qui guastato. In pratica ne viene una forte sottolineatura della Chiesa come ambito vivo in cui la Parola è accolta vissuta e trasmessa. Anche E. Bianchi, priore della comunità monastica di Bose, parte dal Concilio che vede all'origine di un movimento che ha trovato nella liturgia e nella *lectio divina* le sue forme principali. Analizzando alcuni limiti dell'attuale situazione italiana indica tre patologie che rendono ancora disarmonico il rapporto tra Parola, Spirito-Chiesa e concrete comunità: a suo parere, sono il fondamentalismo, il carismaticismo e la lettura psicologizzante; il fondamentalismo sopravvaluta lo scritto, il carismaticismo esaspera il ruolo della Spirito mentre la lettura psicologizzante porta in primo piano la psicologia personale rendendola il criterio dell'insieme.

Come sempre avviene in questo genere di testi che raccolgono relazioni diverse, molte cose meriterebbero attenzione, anche e soprattutto in ambito pastorale; poiché non è questo né il compito di questa rivista né il mio campo, penso che i cenni precedenti possano bastare. Mi accontento di rilevare la ricchezza dell'insieme e la bontà di molti spunti tra cui vi sono osservazioni pastorali ma non mancano nemmeno cenni teologici di un certo interesse. Per questo ne va raccomandata la lettura.

Gianni Colzani

JESÚS LUZARRAGA

El Padrenuestro desde el Arameo

Analecta Biblica – Investigationes Scientifcae in Res Biblicas 171

Editrice Pontificio Istituto Biblico – Roma 2008, 353 pp.

L'opera non si presenta semplicemente come uno dei non pochi tentativi di traduzione della preghiera di Gesù (*oratio dominica*, la preghiera del Signore – sempre abbreviata nel volume come OD), dal greco in aramaico,

che hanno caratterizzato le ricerche neotestamentarie nel XX secolo. Infatti l'autore, ben noto per i suoi lavori in materia, si avvale dell'evoluzione degli studi anche recenti sulla letteratura giudaica di lingua aramaica, per disegnare un'ipotesi complessiva sullo sviluppo diacronico della preghiera del *Padre nostro*: dal nucleo originario delle parole di Gesù ad alcune nuove formulazioni, coniate nell'antica chiesa cristiana di lingua aramaica e che, diversamente tradotte in greco, sono entrate nella prassi ecclesiale. Successivamente, sarebbero state accolte con trasformazioni nei vangeli canonici. Lo sforzo di Luzarraga, nel ricostruire le tappe di questo cammino, è volto a chiarire il senso delle espressioni della *preghiera di Gesù*.

Pertanto si tratta di un lavoro di retroversione linguistica, che da una parte cerca di risalire dal greco neotestamentario all'aramaico originale soggiacente, mentre, nello stesso tempo, valorizza al meglio il materiale studiato per un'esegesi anche storico-critica dei testi biblici.

Dopo una doverosa premessa sull'intricata questione delle abbreviazioni correnti in quest'area degli studi sul giudaismo (p. 9), un denso prologo (pp. 11-16) delinea i tratti essenziali dei dati di partenza della ricerca: due formulazioni evangeliche, la prima, quella lucana (*Lc* 11, 2-4) più corta (ODc), l'altra, quella mattea (*Mt* 6, 9-13)¹ più lunga (Odl); il fatto che

¹ La versione assunta nella liturgia e universalmente più conosciuta è quella di Matteo (6,9-13). Più lunga rispetto al testo di Luca (11,2-4), è stata inserita dal primo evangelista nella sezione conosciuta sotto il nome di Discorso della Montagna, mentre è nel cammino di Gesù verso Gerusalemme che Luca ambienta l'episodio dell'insegnamento della preghiera, immediatamente dopo la visita di Gesù a Marta e Maria a Betfage. È proprio la posizione del villaggio delle due sorelle rispetto a Gerusalemme ad aver probabilmente ispirato la tradizione del luogo dell'insegnamento del *Pater*. In una fonte gnostica del terzo secolo, gli *Atti di Giovanni*, si fa riferimento a una grotta sul Monte degli Ulivi dove si ricorda l'insegnamento di Gesù, ma non si parla del *Pater*. Dopo il racconto della sosta presso l'abitazione delle sorelle di Lazzaro, nel Vangelo di Luca si legge l'insegnamento di Gesù sulla preghiera del *Padre nostro*. Quel luogo, visto che Gesù era diretto a Gerusalemme, secondo una tradizione tardiva (Teodorico, 1172), doveva trovarsi tra Betfage e Gerusalemme. Da qui probabilmente l'ambientazione dell'insegnamento sul luogo dove una volta sorgeva la basilica dell'Eleona, una delle tre basiliche che Costantino fece costruire in Terra Santa nel quarto secolo, le altre due, è noto, sono quelle del Santo Sepolcro e della Natività di Betlemme. Le tre basiliche, come ricorda Eusebio di Cesarea (260-340), furono costruite sulle tre grotte collegate a tre misteri della fede: la grotta della natività (Betlemme), la tomba scavata nella roccia (Risurrezione), la grotta del Monte degli Ulivi (Ascensione). In un primo tempo le due memorie (insegnamento e Ascensione) coesistero associate nello stesso luogo, ma in seguito, quando la memoria dell'Ascensione si trasferì in una sede autonoma poco distante, alla grotta del

la formulazione più lunga si sovrappone a quella più corta, senza coinciderci, apre la questione del come siano sorte. La metodologia della ricerca costata che le stesse versioni greche della preghiera di Gesù riflettono espressioni aramaiche, così che per Luzarraga la preghiera di Gesù sarebbe sorta con Gesù in aramaico, si sarebbe sviluppata a partire da Gesù nella chiesa di lingua aramaica, donde sarebbero derivate le diverse traduzioni in greco fino a configurare dapprima la formulazione lucana e poi quella matteana, che conserverebbero ancora alcuni tipici aramaismi. L'aramaico, d'altra parte, sarebbe in grado di spiegare anche le differenti varianti greche (p. 11). Lo statuto epistemologico, all'interno del quale si possono collocare i risultati fruibili, ammette strutturalmente un margine di ipoteticità nelle scelte linguistiche e lessicali operate, la cui validità riceverebbe il sostegno dall'insieme del processo e del metodo di analisi applicati (p. 14). D'altra parte, lo stesso statuto epistemologico del lavoro pone all'origine della *preghiera di Gesù* il carattere normativo della sua persona, così che le varianti riscontrabili nel processo evolutivo esigono un confronto con il punto di partenza (p. 12). In simile prospettiva, il fatto che la formulazione più corta sia contenuta quasi letteralmente in quella più lunga, mentre le aggiunte di quest'ultima possano essere considerate complementari a taluni aspetti già presenti nella formulazione più corta, faciliterebbe il processo di risalita alla persona stessa di Gesù; entrambe le formulazioni manterrebbero in casi distinti un miglior sottofondo aramaico nell'ambito del materiale comune, così che sarebbe possibile concludere per un solo originale aramaico (p. 12). Anche rispettando gli specifici processi di incorporazione delle rispettive versioni greche in Luca e in Matteo, è inevitabile registrare che la forma lunga è divenuta la più comune nella tradizione cristiana (cf. *I Gv* 1, 1.3a), pur con qualche variante a partire dal linguaggio della chiesa che concretamente la utilizza, come si può vedere nel testo di Didachè 8, 2-3 (p. 13).

Dovendo stabilire il possibile aramaico originario riscontrabile nella *preghiera di Gesù*, tecnicamente occorre misurarsi con le specificità di ciascu-

Monte degli Ulivi rimase legato esclusivamente il ricordo del discorso escatologico (*Mt* 24, 1-26, 2). Oggi i due luoghi sono separati da una strada e da abitazioni. È Egeria (pellegrina del quarto secolo) a riferire di questa memoria, quando racconta di avere ascoltato il passo del *Vangelo di Matteo* il giovedì della Settimana santa. Solo molto più tardi, come si è visto, alla memoria originaria si sostituì quella dell'insegnamento del *Pater* (cf. R. Pierri, *Terre e luoghi – Il Pater in tutte le lingue del mondo*, formato elettronico).

na delle due versioni greche, così che i dati, attualmente disponibili sulle varie configurazioni dei dialetti aramaici palestinesi del tempo di Gesù, assumono un'importanza fondamentale (pp. 13-14). Tuttavia, proprio in questo ambito e per la rigosità del metodo elaborato, occorre accettare un margine abbastanza rilevante di ipoteticità nelle scelte operate, la cui attendibilità, secondo Luzarraga, sarebbe più facilmente riconoscibile a partire dai risultati ottenuti nell'applicazione della metodologia descritta. Se ancora una volta le *ipsissima verba Iesu*, anche nel caso della preghiera di Gesù, sono disegnabili come si potrebbe descrivere in fisica l'orbitale di un elettrone, il valore esegetico e teologico del materiale così studiato anche alla luce dell'originaria lingua aramaica non è secondario (pp. 14-16).

Nel primo capitolo, venendo allo status quaestionis della ricerca (pp. 17-20), l'autore vi colloca il suo specifico apporto (pp. 21-35). La trasmissione testuale della *preghiera di Gesù* può essere compresa in due tipi di testimoni: i testi greci neotestamentari e le loro antiche versioni siriane; le versioni più recenti, come quella siriana di Ma'lula e quella aramaica della basilica dell'Eleona a Gerusalemme², o quelle variamente ricostruite dagli studiosi moderni del XX secolo (p. 16), i cui risultati sono opportunamente esposti in una sorta di appendice finale al volume (pp. 345ss).

A questo punto mi sembra opportuno avanzare un'osservazione sulla completezza della documentazione relativa alle moderne ricostruzioni del

² Della basilica bizantina sono ancora oggi visibili pochi frammenti della pavimentazione musiva, i probabili resti del fonte battesimale del battistero annesso alla chiesa, parti di mura dell'abside ricavata nella cripta della chiesa. La basilica bizantina aveva una lunghezza di trenta metri, era preceduta da un atrio, a cui si accedeva da un'entrata monumentale, preceduta a sua volta da un portico. Il magnifico edificio sacro fu distrutto nel 614 dai Persiani. Sullo stesso luogo i crociati, nel 1106, elevarono una piccola cappella che Saladino fece radere al suolo dopo la conquista di Gerusalemme (1187). Il luogo è proprietà del governo francese, ma fu la principessa de la Tour d'Auvergne, a cui si deve l'annesso monastero carmelitano, ad acquistarlo nel 1857. Nel 1920 il governo francese iniziò nel sito i lavori per la costruzione di una chiesa, che per varie ragioni non fu mai terminata. La chiesa fu innalzata sopra la grotta che ricorda l'insegnamento del Padre Nostro. Al di sotto dell'edificio sacro si trovano altre due grotte, una dove Gesù avrebbe rivelato ai suoi discepoli dei «misteri», l'altra detta del «credo». La ragione dell'esposizione permanente dei *Pater* in più di 150 lingue affonda le sue radici in una tradizione risalente al periodo crociato. Un pellegrino, nel 1102, raccontava di aver sentito parlare di una tavola di marmo con inciso il Padre Nostro in lingua ebraica. Un altro, nel 1170, testimoniò di averne vista una in lingua greca sotto l'altare (evidentemente della cappella crociata); dagli scavi emerse una versione in latino (cf. R. Pierri, *Terre e luoghi – Il Pater in tutte le lingue del mondo*, formato elettronico).

testo aramaico del *Padre nostro*. Infatti, Luzarraga, parlando della ricostruzione del testo “caldeo” nella Basilica dell’Eleona a Gerusalemme, cita a p. 17 n. 4 (cf. n. 5) quella di Sabugal (1985), che riporta nel testo lucano traslitterato a p. 350; tuttavia omette completamente di menzionare e quindi anche di riprodurre la ricostruzione del testo aramaico consonantico matteano, presente nella Basilica dell’Eleona con la lapide, datata 1985, che riporta i nomi di J. Starcky, P. Grelot, J. Carmignac, E. Puech e M.J. Steve³. Si noti che la traslitterazione del testo consonantico e vocalico matteano di Grelot, riportata a p. 349 assieme a quella lucana è del 1984 (cf. p. 17 n. 5) e non coincide con quella dell’Eleona del 1985, la quale differisce anche dalla retroversione in aramaico vocalizzato (“caldeo”), proposta da Boccaccio e riportata nella Basilica dell’Eleona a Gerusalemme. Per quanto verosimilmente Luzarraga possa eventualmente aver dissentito dalla ricostruzione gerosolimitana presentata con i nomi di J. Starcky, P. Grelot, J. Carmignac, E. Puech e M.J. Steve (1985), almeno una nota sarebbe stata opportuna.

La status quaestionis della ricerca prosegue con un rapido accenno alle nuove acquisizioni circa l’aramaico qumranico (p. 18), la testimonianza di Origene (pp. 18-19) e le formulazioni matteana e lucana riunite nel testo della *Didachè* 8,2-3 (pp. 19-20). A questo punto l’autore ricapitola i presupposti e i motivi che giustificano la sua ricerca specifica: lo sfondo linguistico aramaico precanonico dei Vangeli e la tradizione orale aramaica alle origini del NT, che fa da ponte tra l’aramaico e il greco (pp. 20-21); la frequenza del fatto che le tradizioni su Gesù siano il riflesso di una memoria su di lui e non la creazione di un documento; la difficoltà che Matteo e Luca provengano da un unico documento greco, in particolare per quanto riguarda la *preghiera di Gesù* (p. 21).

Dopo aver sinteticamente toccato la discussione circa l’originalità del *Padre nostro* come preghiera insegnata dall’ebreo Gesù (pp. 21-25), lo studioso si avvicina sempre più decisamente all’aramaico parlato da Gesù e usato nel contesto della preghiera; interessanti a questo punto sono gli esempi qumranici (p. 27) e del *Qaddish* (p. 28), nell’insegnamento rabbinico e nelle preghiere della Bet-ha-Midrash (p. 29). Dovendo però arrivare all’aramaico effettivamente soggiacente alla *preghiera di Gesù*, Luzarra-

³ Il testo aramaico è riportato anche in internet in www.gliscritti.it/gallery2/v/album_001/Gerusalemme/padre+nostro+aramaico.jpg.html (accesso dicembre 2008).

ga guarda senza esitazioni all'aramaico occidentale palestinese del I secolo, la cui vocalizzazione si può intravedere attraverso le *matres lectionis*, documentato dai manoscritti qumranici e del deserto di Giuda: aramaico asmoneo, aramaico biblico, aramaico dell'epoca di Bar Koziba e aramaico targumico, quest'ultimo con particolare riferimento al *Targum Onkelos* (pp. 29-30). Tenendo conto di alcune precisazioni temporali, anche gli altri targumim offrirebbero materiale utile, come pure l'aramaico orientale, nelle sue forme di aramaico babilonese, siriano e mandeo; per l'aramaico occidentale oltre ai targumim palestinesi, Luzarraga guarda al samaritano e all'aramaico palestinese-cristiano. In particolare, lo studioso ritiene che per le tradizioni sulle parole di Gesù ci si debba rivolgere all'aramaico giudaico dell'epoca asmonea e qumranica (37 a.C. – 135 d.C.; p. 32); tuttavia, non sarebbe più possibile operare distinzioni tra l'aramaico colloquiale (iscrizioni e lettere) e quello letterario (composizioni), così che le corrispondenze con le forme di greco dovrebbero essere valutate specificamente, con particolare attenzione alle opere conservate in greco e in aramaico, come il *Targum di Tobia*, il *Testamento di Levi* e il *Libro di Enoc* (p. 33). Il concorso delle versioni siriane ha un ruolo nel chiarificare lo sfondo aramaico del NT nella misura in cui si può ancora intravedere un uso palestinese di alcuni vocaboli (pp. 33-34). Sotto il profilo stilistico, la *preghiera di Gesù* presenta un ritmo prevalentemente binario, caratterizzato dal parallelismo sinonimico e antitetico (p. 35).

Il secondo capitolo affronta lo studio linguistico fondamentale (pp. 37-186) dell'intera opera, cioè come si potevano esprimere le frasi della *preghiera di Gesù* nell'aramaico del suo tempo. L'indagine quindi affronta un'espressione dopo l'altra, o un lemma dopo l'altro, le formulazioni lucane e matteane della *preghiera di Gesù* in greco, soppesandone di volta in volta il possibile corrispondente aramaico del tempo di Gesù, secondo i principi sopra esposti. Luzarraga rileva naturalmente che il termine greco *epiousion* è l'unico aggettivo della composizione ed è anche hapax in greco (pp. 100-101).

Il materiale emerso nella ricerca fin qui svolta e le scelte pazientemente elaborate nel capitolo precedente, sono ripresi, raccolti e classificati nel terzo capitolo, in ordine alla possibilità di tracciare un essenziale sviluppo diacronico della *preghiera di Gesù* (pp. 187-242): una volta messe a confronto, nessuna delle formulazioni greche corta, confluita poi in *Lc* 11, 2-4, e quella lunga, confluita poi in *Mt* 6, 9-13, riflette da sola le *ipsissima verba Iesu* per ragioni diverse, ma risultano entrambe traduzioni di un

originale aramaico (p. 187). Dopo aver definito la *preghiera di Gesù* una “formula di preghiera”, secondo un genere letterario comune nel giudaismo come in altre culture affini (p. 189), lo studioso ne focalizza le caratteristiche sia per la forma più breve, come per quella più lunga (pp. 189-192), indicando nella formulazione lucana corta quella più antica (pp. 192-197), benché non debba essere ritenuta un’opera redazionale di Luca (p. 197). Neppure la formula matteana lunga dovrebbe essere ritenuta un’opera redazionale di Matteo (pp. 197-199), poiché entrambe risalirebbero indipendentemente alla preghiera di Gesù originaria (pp. 199-201), su una comune base aramaica (pp. 201-206). Il greco della formula corta è traduzione dall’aramaico (pp. 207-208) e il traduttore ne è anche il redattore (pp. 208-209), prelucono (p. 209), pur muovendosi in un ambiente lucano (pp. 209-210); questo stadio della formula greca corta influirebbe sul testo del Vangelo di Luca (pp. 210-211).

Quanto di comune si rileva con la formula corta in quella lunga, rifletterebbe un originale aramaico (pp. 211-212), mentre la formula lunga aggiungerebbe delle richieste nella preghiera (pp. 212-215), che tuttavia risalirebbero a Gesù stesso (pp. 215-217), provenendo dall’aramaico (pp. 217-219). L’aramaico della formulazione lunga si configurerebbe in Palestina (pp. 220-221) e la sua traduzione greca lo rifletterebbe (p. 221). La traduzione della formulazione corta precederebbe quella della formulazione lunga (p. 222) e il traduttore della formulazione lunga conoscerebbe il greco della formulazione corta (pp. 222-223), oltre a essere anche il redattore della traduzione greca lunga (pp. 223-225). Nel greco della formulazione lunga sarebbe stato aggiunto *ēmōn (nostro)* a *pater* (pp. 225-232). Il Matteo greco non sarebbe il traduttore della formulazione lunga (pp. 232-234), il quale comunque si muoverebbe nella cerchia matteana (pp. 234-236). La traduzione della formulazione lunga sarebbe avvenuta in Palestina (pp. 237-239) e Matteo avrebbe avuto accesso alla formulazione lunga già tradotta in greco (pp. 239-240), mentre la formulazione lunga avrebbe influito sul Vangelo di Matteo (pp. 240-242). La formulazione corta e quella lunga sarebbero entrate quindi rispettivamente a far parte del Vangelo di Luca e di Matteo (pp. 242-243).

Il quarto capitolo precisa ulteriormente, non soltanto in termini di cronologia relativa, ma anche in possibili risvolti di cronologia assoluta, le tappe attraverso le quali l’autore pensa che sia passata la *preghiera di Gesù* (pp. 245-298). Il critico cerca di enucleare le intenzioni iniziali della *preghiera di Gesù* (pp. 246-256), gli sviluppi del tema della condizione per

il perdono (pp. 256-261), della preghiera sulla tentazione (262-264), della traduzione della formulazione corta (pp. 264-271), della preghiera sulla liberazione (pp. 271-275), del riferimento al Padre “celeste” (pp. 276-277), della volontà di Dio Padre (pp. 278-279), della realizzazione salvifica *in cielo e in terra* (pp. 279-285), della traduzione della formulazione lunga (pp. 285-288), dell’aggiunta in greco di *nostro* all’invocazione *Padre* (pp. 288-290). Si arriva quindi alla presenza della *preghiera di Gesù* nelle diverse Chiese (pp. 290-298).

Luzarraga tende anche a esplicitare al massimo il senso teologico globale della *preghiera di Gesù* nella lingua originale aramaica in un quinto capitolo più breve (299-305), al quale segue una sintesi conclusiva (pp. 307-311), al termine della quale lo studioso propone una sua traduzione del *Padre nostro*, secondo l’originale aramaico ricostruito (p. 311): una traduzione che non pensa a rendere intelligibile il testo ricorrendo a espedienti targumici, ma ad attualizzarlo, secondo una finalità che si può constatare anche nelle sue antiche recensioni.

Senza dubbio agli studiosi è utile la bibliografia finale (pp. 313-319), mentre si può essere certamente grati a Luzarraga per aver raccolto in una sorta di appendice finale il materiale di base dell’intera sua ricerca: la sinossi, lemma per lemma, del *Padre nostro* nelle formulazioni greche del vangelo di Luca e di Matteo (p. 341); le formulazioni siriane del testo lucano in estrangelo, secondo la *Vetus Syra*, la *Peshitta* (vocalizzata) e l’*Heraclensis*, indicando anche le principali varianti (p. 342); le formulazioni siriane del testo matteo in estrangelo secondo la *Vetus Syra*, la *Peshitta* (vocalizzata), l’*Heraclensis*, il *Lezionario palestinese*, la formulazione in neoaramaico occidentale di Ma’lula, e nel testo aramaico vocalizzato da Boccaccio per la basilica dell’Eleona sul Monte degli Ulivi a Gerusalemme (pp. 343-345); la ricostruzione del testo aramaico lucano vocalizzata e traslitterata da Torrey (1912-1913, pp. 345); la traslitterazione del testo aramaico matteo di Burney (1925) e quella di Dalman con le varianti lucane (1930, p. 346); la ricostruzione del testo aramaico vocalizzato matteo e di lucano in sinossi ad opera di Kuhn (1950, p. 347); la traslitterazione del testo aramaico lucano di Jeremias (1962, p. 347); la ricostruzione del testo aramaico matteo con la sua traslitterazione di Diez Macho (1968, p. 348); le traslitterazioni in sinossi del testo aramaico matteo e lucano secondo Grelot (1984, p. 349) e quelle di Fitzmyer (1985, p. 350); la traslitterazione del testo aramaico lucano proposta da Sabugal (1985, p. 350); la ricostruzione del testo aramaico vocalizzato e traslitte-

rato lucano proposta da Schwarz (1993, p. 351); la ricostruzione del testo aramaico lucano vocalizzato proposta da Gese (1997, p. 351); la ricostruzione del testo aramaico matteano solo consonantico ma traslitterato anche con le vocali, secondo De Moor (1998, p. 352). Per ragioni di completezza, Luzarraga propone anche una retroversione del testo matteano in ebraico vocalizzato, sulla base della ricostruzione offerta dalla London Society for Promoting Christianity among Jewish (1817), con le varianti di altre di edizioni successive (p. 353).

Nel panorama degli studi biblici, come in quello della linguistica, una retroversione è sempre un'opera controversa: per alcuni, o anche per molti, potrebbe trattarsi di un esercizio linguistico e filologico – ma nel caso del lavoro di Luzarraga anche senz'altro esegetico – utile per il miglioramento delle conoscenze degli stadi della lingua studiata. Per altri, non meno numerosi, potrebbe trattarsi di un ennesimo “hapax-upotethomenon”, come avrebbe detto David Flusser a proposito di certe proposte in materia di critica testuale.

Tuttavia, le competenze, l'acribia filologica e linguistica e lo sforzo di rigore metodologico del professore emerito del Pontificio Istituto Biblico meritano senza dubbio l'attenzione della critica per un lavoro che contribuisce certamente a fare il punto della situazione sugli studi in materia.

L'opera rimane quindi accessibile essenzialmente a una cerchia ristretta di specialisti in materia, i quali potranno meglio soppesare le scelte fatte e la metodologia seguita, giungendo quindi anche a specificare opportunamente l'originalità e la novità dei contributi offerti dall'autore.

Agli studiosi di NT e del giudaismo del periodo ellenistico e romano è sicuramente offerto molto materiale interessante, pur dovendo tener presente i margini di ipoteticità più sopra segnalati.

Agli studenti il volume risulterà senza dubbio impervio se vorranno trarre conclusioni facilmente fruibili o formule semplicisticamente applicabili; tuttavia, come testo di consultazione, capace di introdurre anche progressivamente lo studente nel campo d'indagine disegnato, l'opera di Luzarraga può risultare preziosa.

Giovanni Rizzi

GABRIELE BENTOGGIO

«Mio padre era un Arameo errante...»

Temi di teologia biblica sulla mobilità umana

(Quaderni SIMI 4), Urbaniana University Press,

Città del Vaticano 2006, 254 pp.

L'autore, ufficiale del Pontificio Consiglio della pastorale per i migranti e gli itineranti e docente invitato presso lo *Scalabrini International Migration Institute* (SIMI) di Roma, propone una interessante monografia sul variegato tema biblico-teologico della mobilità umana. La presente pubblicazione si contestualizza nella più ampia riflessione circa il fenomeno dell'evangelizzazione dei migranti, che è oggetto specifico della missione scalabriniana e segnatamente della specializzazione dell'Istituto SIMI. Frutto della ricerca e dell'insegnamento accademico (cf. la tesi dottorale: *Apertura e disponibilità, L'accoglienza nell'epistolario paolino*, Roma 1995), in questo lavoro il prof. Bentoglio propone un itinerario di teologia biblica della migrazione abbastanza singolare nell'ambito dell'odierno panorama di studi. L'approccio ermeneutico infatti non segue un tema o una categoria distinta, contrassegnata dall'analisi monografica specifica, bensì offre una visione teologica d'insieme del fenomeno migratorio, così come emerge dal sostrato della narrazione biblica letta in prospettiva unitaria. «In effetti – annota l'autore – quasi ad ogni pagina dell'Antico e del Nuovo Testamento si possono rintracciare temi in qualche misura connessi alla mobilità umana, la quale si presenta come fenomeno ampio ed articolato, che comprende realtà come la patria, la terra, l'estraneità, l'ospitalità, l'esilio, la diversità, la comunione. Del resto, proprio per la sua vastità, questo argomento ha il vantaggio di offrire un complessivo quadro di riferimento sociale, culturale e persino teologico, e può forse fornire addirittura un interessante orizzonte per la comprensione globale della rivelazione biblica» (p. 7). La finalità insita nell'approccio è quella di cogliere «una sintesi del pensiero biblico su alcuni contenuti che fondano la pastorale della mobilità umana» (p. 7) e di conseguenza la proposta si caratterizza per il suo taglio pastorale-riflessivo, accessibile ad un pubblico ampio, soprattutto a quanti intendono studiare il fenomeno migratorio e lavorare come operatori socio-pastorali a servizio dei migranti.

Dopo aver delimitato il campo di indagine e aver segnalato la sua rilevanza tematica nell'intera storia della rivelazione biblica (AT e NT), l'autore mette in guardia il lettore circa alcune pre-comprensioni riduttive del

fenomeno migratorio, le cui conseguenze viziano una corretta interpretazione antropologica dell'esistenza umana e della sua dimensione inter-relazionale. Pertanto elaborare una teologia biblica della mobilità umana significa costruire una riflessione sull'identità dell'uomo e sulla sua relazione con Dio e con il mondo. «Vi è una dimensione teologica della mobilità, che riguarda la relazione Dio-uomo. Anzi, questa è la prima e più decisiva relazione di alterità e somiglianza fra soggetti. Nella prospettiva cristiana, desunta dalla rivelazione biblica, qui si colloca il fondamento dell'autentico rapporto tra soggetti, dove la presenza soprannaturale garantisce il rispetto e la promozione della relazione interpersonale» (p. 22).

La categoria comprensiva che assume in sé il tema teologico della mobilità è quella della «terra» che rappresenta la «cifra della vocazione di ogni creatura umana a vivere un giusto rapporto con il creatore e con il creato» (p. 7). È a partire dall'analisi biblico-teologica del concetto di «terra» che viene elaborato lo statuto del popolo di Israele e vengono descritte le tappe della sua parabola storico-narrativa: i patriarchi, l'epopea dell'esodo, la legislazione collegata al tema della terra, il messaggio profetico, gli sviluppi neotestamentari. Per approfondire il panorama teologico presentato, nel secondo capitolo si affrontano alcuni passi scelti della letteratura anticotestamentaria, unitamente ad un *excursus* sul tema dello «*Shalôm* in terra straniera». Per il Pentateuco si studia il decalogo in *Dt* 5,12-16; per i Profeti, si presenta il messaggio di Amos e l'oracolo di *Ger* 29; per gli Scritti, si espone l'esperienza di Giona, con alcuni accenni alla vicenda di Rut. In collegamento con i precedenti due capitoli, il terzo capitolo prende in esame il tema dell'ospitalità e dell'accoglienza, sviluppandolo sia sul versante semantico che su quello tematico-narrativo. L'alta considerazione del valore dell'ospitalità e di quello dell'accoglienza nell'Antico Testamento è confermata sia dalla normativa codificata nelle regole della Legge, che dalla prassi socio-religiosa della comunità ebraica. Tale valore è recepito nell'ambito della Chiesa primitiva e rielaborato nella prospettiva cristologica, emergente dagli scritti neotestamentari. Sono molto efficaci le sottolineature del concetto di accoglienza e di ospitalità nell'analisi dei modelli evangelici (segnatamente nell'opera lucana). Circa lo sviluppo del tema nell'epistolario paolino, a cui l'autore ha dedicato la sua ricerca dottorale, va sottolineata la sintesi teologica ed etica proposta da Paolo, che collega la tradizione ebraica con la novità della fede cristologica. Di notevole rilievo risultano le considerazioni relative alla «teologia dell'accoglienza», poste in correlazione con i temi dell'incarna-

zione, della redenzione, dell'unità e della dimensione ecclesiale della fede cristiana. Infine nel quarto capitolo si propone lo studio di alcuni passi scelti del Nuovo Testamento, ripresi dal libro degli Atti e dalla lettera ai Romani. Il primo testo è l'episodio di *At* 8, 26-40 letto all'interno della trama narrativa del libro lucano e della sua valenza teologica. Dal genere narrativo di *At* 8, l'autore passa a trattare dell'ospitalità e dell'accoglienza nella lettera ai Romani, concentrando la sua analisi nella sezione di *Rm* 12-15, in cui la consistenza del tema appare più esplicita e correlata da una terminologia specifica (cf. *proslambanomai*, *philoxenia-xenos*, *prosdechomani*, *xenizō*). La lettura dei testi è approfondita e soprattutto ben collegata al contesto ecclesiale della grande lettera paolina, con accenni alla questione dell'ospitalità nel contesto di *3 Gv*. La conclusione del volume verte sullo sviluppo del tema della mobilità e sulla rilevanza che questo ha trovato nei pronunciamenti magisteriali degli ultimi cinquant'anni. La pastorale dei migranti ha conosciuto una diffusione sempre più ampia a partire dal pontificato di Pio XII ed è stata oggetto dell'attenzione costante dei successivi pontefici e dell'insegnamento teologico-pastorale della Chiesa. Bentoglio sottolinea come la recente novità dell'impostazione teologica del tema è data dalla rielaborazione dell'istanza biblica recepita nell'Istruzione *Erga migrantes caritas Christi* (Roma 2004), del Pontificio Consiglio della Pastorale per i migranti e gli itineranti. Il complesso fenomeno migratorio e la sua valutazione nell'odierno contesto socio-culturale implicano una necessaria riflessione biblico-teologica, che sia in grado di illuminare il senso profondo di questo fenomeno umano e di dare risposta alla sfida che proviene dal movimento migratorio, mediante una incisiva ed intelligente azione pastorale. Conclude Bentoglio: «Parlare di "stranierità" della Chiesa significa riconoscere il suo rifiuto di lasciarsi imprigionare nella minaccia del gretto nazionalismo, delle logiche di parte e dell'identificazione sulla base etnico-sociale, per divenire, invece, strumento di libertà e annuncio di speranza, profezia del Regno che accoglierà l'umanità intera» (p. 234).

Volendo tracciare un bilancio della presente pubblicazione, occorre anzitutto evidenziare come il volume risponda alle esigenze didattiche dichiarate nell'introduzione. Si tratta di una lettura della mobilità umana, proposta come paradigma ermeneutico della narrazione biblica, in prospettiva pedagogica e pastorale. Da questo punto di vista risulta apprezzabile la selezione dei testi e la formulazione del percorso bipartito in due motivi teologici distinti, la terra e l'accoglienza, posti in una interessante correlazio-

ne. L'approfondimento esegetico rispetta una solida e fondata analisi sincronica dei testi e si apprezza per la sua fruibilità e scioltezza. Arricchito da una selezionata bibliografia finale, il volume ha il merito di impiegare un linguaggio comunicativo, lineare e chiaro, in grado di far dialogare il lettore con la ricchezza del testo biblico e di invogliarlo all'approfondimento. La passione pastorale e la competenza biblica dell'autore si compenetrano e si fondono in quest'opera, che rappresenta un'ulteriore opportunità, aperta anche ad un pubblico più vasto, per conoscere, nella sua ampiezza e ricchezza, una realtà così rilevante ed attuale per il nostro tempo.

Giuseppe De Virgilio

EUGENIO ROMERO POSE

Scripta Collecta

(Vol. I: *Estudios sobre el Donatismo, Ticonio y Beato de Liébana*, 952 pp.; vol. II: *La siembra de los Padres*, 842 pp.)

Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2008

Nel 2008 la Facoltà di Teologia San Damaso ha edito a Madrid il volume 12 degli *Studia Theologica Matritensia*, in due grossi tomi per un totale di quasi 1800 pagine, che raccoglie tutti gli scritti del prof. Eugenio Romero Pose, vescovo ausiliare di Madrid. Il curatore dell'opera, Juan José Ayán Calvo, con una bio-bibliografia che consente di ricostruire la storia di Romero Pose, innesta le sue numerose pubblicazioni nel contesto di una vita vissuta in pienezza dalla giovinezza fino all'episcopato. In questa breve scheda bibliografica possiamo riportare soltanto qualche dato: ricorderemo dunque che Romero Pose nacque il 15 marzo 1949 a Zas de Carreira, nella provincia della Coruña; entrato nel Seminario diocesano di Santiago de Compostela fu mandato a Roma per studiare teologia alla Pontificia Università Gregoriana. La conoscenza del prof. Antonio Orbe, avvenuta durante questi anni, sarà determinante per il suo studio in vista della tesi dottorale, difesa l'11 maggio 1978, sul *Commento all'Apocalisse* di Beato di Liebana. Negli anni seguenti, ritornato in patria, viene chiamato alla docenza universitaria nella Facoltà di Teologia della Spagna settentrionale, con sede a Burgos, per poi passare all'Istituto Teologico Compostelano. Sono anni di grande ricerca, e molto lo aiutano le periodiche permanenze alla Gregoriana a Roma. Il 2 ottobre 1991 viene nominato rettore del Se-

minario Maggiore di Santiago di Compostela, e questa data segna lo spartiacque nella sua vita, perché le responsabilità a livello ecclesiale si fanno importanti, fino alla nomina episcopale quale Vescovo Ausiliare di Madrid, il 7 marzo 1997. Nonostante il grande lavoro Romero Pose riuscirà a trovare sempre uno spazio per lo studio, per la produzione di articoli, addirittura per tenere corsi e seguire tesi. Il 25 marzo 2007 ha concluso la sua esperienza terrena; a lui bene si adattano le parole della Scrittura: *consummatus in brevi explevit tempora multa* (Sap 4,13).

Il primo tomo raccoglie studi sul Donatismo, su Ticonio e su Beato di Liebana. Del Donatismo ricorderemo che si tratta di un movimento di contestazione che scosse la Chiesa d'Africa per più di tre secoli e mezzo (IV-VII sec). Tra le cause di questo movimento ci furono discussioni religioso-teologiche, ma anche le divisioni sociali, economiche e religiose dell'Africa del Nord dell'epoca ebbero la loro parte. Quanto all'origine più immediata, si deve ricordare che durante la persecuzione del 303-305, molti membri del clero consegnarono i libri della Scrittura, e perciò furono ritenuti *lapsi*, caduti. Un sinodo nel 251 aveva proposto di riammettere i *lapsi* nella Chiesa dopo un periodo di penitenza, ma i donatisti furono intransigenti, e bandirono i *lapsi* dalla Chiesa. Per dare consistenza teologica a questa prassi, cominciarono a dichiararsi chiesa formata di puri, che aspiravano al martirio, proclamavano un solo battesimo e una sola Chiesa, si definivano veri eredi della Chiesa d'Africa. Affermavano di essere legittimi discendenti di Cipriano, e questo assicurava loro un certo séguito presso il popolo, ma reinterpretavano ampiamente i suoi punti di vista. Provoocarono anche dei movimenti di rivolta che furono presto condannati per via delle bande che fecero regnare il terrore nelle campagne: i circoncellioni.

La dottrina donatista si centrava sulla tesi rigorista della Chiesa intesa come comunità di santi, retta e amministrata da un clero assolutamente incensurabile, e aliena quindi da ogni presenza inficiata di colpa o di peccato e irriducibile anche ad ogni possibilità di riammissione e di riconciliazione. A tale rigore dottrinale corrispondeva una notevole linearità di strutture e di funzioni, affidata ad una gerarchia che per numero e capacità di ufficio apparve fin dagli inizi l'antagonista diretta e temibile della gerarchia cattolica. Le interpretazioni del fenomeno donatista sono varie ed anche non univoche. Per lo studioso è fonte di grande difficoltà trarre conclusioni in merito. In linea di massima ci sono due modi di interpretarlo, uno *storico* e uno *teologico*. Aspetti che, in ultima analisi, sono come due fiumi che confluiscono in un unico lago: connessi alla teologia ci sono il

martirio, i sacramenti, l'ecclesiologia, la sinodalità, la pace e l'unità; connessi alla storia ci sono la sociologia, i rapporti tra Chiesa e Stato, il potere civile, gli intrighi politici, i grandi interessi nazionali.

Il donatismo ha lasciato pochi testi, eccezion fatta per atti di concili, di martiri, e il *Liber regularum* di Ticonio. Lo conosciamo soprattutto grazie a chi l'ha combattuto: Ottato di Milevi e Agostino. Romero Pose aveva raggiunto una conoscenza invidiabile di questo tempo, sia dal punto di vista storico e teologico, quanto da quello letterario, e questo gli consentiva di muoversi con agilità tra i particolari, senza perdere di vista l'impianto generale del discorso. Cercò di ricostruire il pensiero donatista soprattutto attraverso Ticonio, ritenuto da tutti – *in primis* da Agostino – un uomo moderato e dall'ingegno penetrante, che per difendere l'universalità della chiesa si mise in contrasto anche con gli stessi donatisti, ma non accettò mai di passare alla chiesa cattolica, che riteneva infestata da *traditores*. Molto Romero Pose ha lavorato per ricostruire il testo del *Commentario all'Apocalisse*, attraverso un testimone che va sotto il nome di Beato di Liebana, monaco delle Asturie dell'VIII secolo, che componendo il suo Commentario all'Apocalisse avrebbe attinto a piene mani dal commento di Ticonio, consentendoci di recuperare suoi testi perduti.

L'unità tematica del secondo tomo è minore, poiché raccoglie articoli e conferenze, sistemate in cinque ambiti (I *El Espíritu y la carne*, II *A propósito de los ministerios*, III *El cristianismo en la Hispania romana y visigótica*, IV *Cuestiones actuales a la luz de los Padres de la Iglesia*, V *Cultores Patrum*): in gran parte essi rispondono a un desiderio divulgativo del pensiero dei Padri della Chiesa o degli autori di epoca patristica. Intendiamoci subito sul fatto che divulgazione, nel caso di Romero Pose, non è da prendersi con accezione negativa, data la capacità del santo vescovo di Madrid di portare a sintesi e comunicare i dati acquisiti in anni di ricerca e studio. Si tratta di articoli e conferenze raccolti da varie riviste e volumi collettivi, che vengono fedelmente indicati dal curatore.

Nei cinque ambiti indicati si notano chiaramente temi dei primi tre secoli, molto cari ad Antonio Orbe, suo venerato maestro; a tale proposito noteremo la competenza del tutto speciale che l'autore aveva per i primi secoli: come esempio si prenda l'articolo *Antropología y teología en la época patristica*, dove l'autore protesta di essersi servito «de la obra del gran estudioso de la antropología prenicena Antonio Orbe» (vol. II, pag. 65), l'aggettivo patristico, in questo come in altri casi, significa primitivo o preniceno. Troviamo ancora temi legati alla sua origine spagnola, e una costante preoc-

cupazione di trovare contenuti patristici trasferibili al tempo presente. L'autore aveva una lodevole qualità mediativa, grazie alla quale studiava testi antichi con l'obiettivo di essere edificato e di edificare le comunità nelle quali lavorava. La lettura dei testi comunica sempre una grande preoccupazione per l'altro: mai Romero Pose risulta autocelebrativo, lo scopo della sua ricerca è sempre l'altro: si vedano in particolare le due lezioni tenute su *Exégesis pátristica y liturgia* (vol. II, pagg. 201-246), che testimoniano un'origine discorsiva della sua riflessione, senza nulla togliere alla profondità delle proposte e alla precisione nella ricostruzione dei contesti.

Gli articoli contenuti in questo volume danno ragione di un itinerario culturale e spirituale al tempo stesso. Il paziente lavoro di Juan José Ayán Calvo nella cura di questi due imponenti volumi mira evidentemente a tenere viva la memoria dell'esempio di Romero Pose e ad affidarlo al nostro sguardo ammirato.

Armando Genovese

MÉTHODE GAHUNGU

Formazione permanente dei presbiteri

Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2008, 480 pp.

L'importanza del tema merita ogni attenzione. Le sfide ed i cambiamenti che investono la figura del presbitero sono oggi tali e tanti e la sua figura è ancora così centrale nella Chiesa italiana che ogni studio su come formarla e come accompagnarne il cammino merita grande attenzione. L'autore, docente alla Facoltà di Scienze dell'educazione dell'Università salesiana, è già intervenuto più volte su questo tema; si può legittimamente pensare che le posizioni dell'autore siano il frutto di quel particolarissimo luogo di incontri e di relazioni che è l'Università.

Il tema della formazione permanente fa parte di un pacchetto di misure con cui le chiese cercano di accompagnare e sostenere il cammino dei propri presbiteri. Nel terzo capitolo, dedicato alle precisazioni circa questa nozione, l'autore si attiene strettamente alle indicazioni magisteriali: sullo sfondo di una chiesa pensata come mistero, comunione e missione, secondo le indicazioni di *Christifideles Laici*, Gahungu presenta la formazione permanente come «una esigenza intrinseca al dono e al ministero ricevuto», allineandosi così a *Pastores dabo vobis*. In tutto il libro, non solo nel-

la determinazione della nozione del presbitero, della sua formazione e della sua formazione permanente, l'autore si attiene strettamente al magistero, con i vantaggi e i limiti – teologici – di una simile scelta.

Il testo si articola in una introduzione, nove capitoli ed una bibliografia conclusiva. Mi sembra che questi nove capitoli siano riassumibili, quanto al contenuto, in tre parti, in tre tematiche. La prima, costituita dai primi tre capitoli, delinea il significato della “formazione permanente”: il primo capitolo analizza l'imporsi, relativamente recente, di questa nozione nell'ambito ecclesiale; il secondo offre un quadro sulla situazione dei presbiteri nei cambiamenti del mondo attuale mentre il terzo presenta questa categoria: nozione, motivazioni e finalità. La parte più debole – troppo debole – è il modo con cui si riassume la situazione del presbitero nel mondo attuale: in meno di dieci pagine (pp. 50-58) si tocca il tema della cultura moderna e dei cambiamenti che questa ha determinato nelle chiese e nei presbiteri. Insistere sulla crisi di identità del presbitero è un dato abbastanza assodato ma ricondurla solo all'efficientismo ed alla managerialità nella quale si trovano gratificazioni è un poco riduttivo.

I capitoli dal quarto al sesto rappresentano la seconda parte del lavoro. Se non sbaglio, il loro intento è quello di determinare la dimensione formativa in ordine alla figura del presbitero. Per farlo il capitolo quarto delinea l'identità e la spiritualità del presbitero: ne raccoglie l'identità attorno alla carità pastorale ed, in forza di essa ne sviluppa la spiritualità. Il quinto capitolo offre un quadro delle diverse dimensioni della formazione presbiterale: umana, spirituale, comunitaria, intellettuale e apostolica e per ognuno di questi punti traccia la situazione ed i problemi e ne indica gli obiettivi ed i mezzi. Alcune questioni particolari (pp. 260-304) chiudono il capitolo e spaziano, utilmente, dalla omosessualità alle amicizie femminili, dai rapporti con la famiglia a quelli con i giovani, dalla politica ai mezzi di comunicazione. Il sesto capitolo traccia la crescita del presbitero attenendosi, come schema, ai *tria munera* e sviluppando di conseguenza il suo rapporto con la Parola, con la catechesi e con il ministero della carità. La terza parte – capitoli sette, otto e nove – verte sulla proposta della formazione permanente dei presbiteri: di questa proposta analizza rispettivamente i destinatari, i formatori e la proposta formativa stessa. Un bibliografia chiude il lavoro.

Non si può che apprezzare l'ampiezza del quadro, lo sforzo di offrire una prospettiva attenta ai molteplici aspetti della questione, la sottolineatura di alcuni spunti sapienziali come quelli offerti nelle pagine 102-104, la si-

cura fedeltà ecclesiale e altri aspetti ancora. Resta da chiedersi se l'autore colga fino in fondo le ragioni e le radici della crisi del sacerdote, nella società occidentale in particolare: una crisi di identità che non insidia solo il prete "indaffarato", ma anche quello che coltiva tempi e ritmi di spiritualità. In una società secolarizzata che vuol fare a meno di Dio, che ha messo in crisi come valori ormai superati la autorità e la tradizione, chi rappresenta in qualche misura tutte queste cose non può che vivere una crisi sociale. Il presbitero, anche il migliore, è in questo mondo occidentale una figura lacerata, che porta in sé i dubbi e gli interrogativi del suo mondo insieme alla forza di quella Parola al cui servizio si è posto. La "missione" del presbitero diocesano, in questa cultura lacerata, passa attraverso la condivisione di una ferita che non teme di riconoscere insieme a tutta la civiltà di cui è parte, nello stesso tempo in cui indica nel suo Dio il principio di una riconciliazione.

La proposta dell'autore – formulata nel capitolo nove, pagine 433-449 – è quella di un progetto personale di vita: ogni sacerdote deve avere un progetto personale di vita in sintonia con la sua vocazione e con le sue capacità e questo progetto, con la sua forza di orientamento interiore, rappresenterebbe il fattore decisivo nella sua crescita e nel suo cammino. Si tratta della proposta formulata dal *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri* che auspica, inoltre, di formularlo in accordo con il proprio direttore spirituale. Lo sviluppo di questo progetto attraverso l'analisi della situazione, gli obiettivi e le finalità rappresenta il contributo particolare dell'autore.

Come ho già detto, l'importanza di questi lavori è grande ma, a mio parere, nuoce a questo lavoro il non identificare con esattezza il suo riferimento; la pretesa di formulare un discorso universale, valido per tutti i presbiteri, non tiene conto delle fortissime differenze in cui questi si trovano ad esercitare il loro ministero. La mancanza di una vera e propria teologia del presbiterato, sia pure di rimando, fa sì che questo discorso, trincerato dietro la adesione alle indicazioni del magistero, abbia delle manchevolezze. I vantaggi non piccoli di questa ampia trattazione sarebbero ancora più grandi e più fecondi se fossero elaborati in dialogo con una specifica situazione ecclesiale.

Gianni Colzani

SANDRA MAZZOLINI

***Chiesa e salvezza. L'“extra Ecclesiam nulla salus”
in epoca patristica***

Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, 337 pp.

La tematica della Chiesa e sulla Chiesa è presente alla riflessione dell'autrice – attualmente docente di Ecclesiologia alla Facoltà di Missiologia dell'Università Urbaniana – fin dal tempo della sua tesi di Dottorato, difesa all'Università Gregoriana: “La Chiesa è essenzialmente missionaria. Il rapporto «Natura della Chiesa-missione della Chiesa» nell'iter della costituzione *De Ecclesia* (1959-1964)”.

Nella conclusione infatti di quella ricerca la studiosa affermava: «... sembra addirittura improprio parlare di conclusione, perché la ricerca personale rimane aperta. Infatti ad alcuni punti che sono già dottrinalmente e teologicamente fissati, se ne affiancano altri che appaiono più come frecce indicatorie di cammino da percorrere, che come acquisizioni consolidate» (p. 419).

Con la pubblicazione di questa monografia è evidente che un altro tratto di cammino è stato percorso e la freccia indicativa non concerne più un'ipotesi ma ormai una dimostrazione innestata in una temperie antropologica e teologica peculiare: «A ridosso del Vaticano II, l'allora teologo Ratzinger ricorda che la situazione coeva è caratterizzata da un ulteriore ampliamento della visuale, “più grande ancora di quello avvenuto agli inizi dell'era moderna, al tempo delle nuove scoperte geografiche”» (p. 8).

L'assioma prescelto “extra Ecclesiam nulla salus” è altamente significativo e non solo segnaletico, sia per la missionarietà della Chiesa sia per il movimento teologico ecumenico che, nella sua istanza, ricerca appunto matrici teologiche e culturali che valorizzino i vari codici comunicativi del linguaggio simbolico rituale, ma ad esso approdino con fermi punti riflessi e non solo con la riduzione a gestualità, eludendo «il reciproco rapporto tra assioma e modello ecclesiologico» (p. 10).

Da tale assioma è nato il linguaggio che ha originato messaggi teologici, repressivi, intimidatori, pastorali, questa puntualizzazione però richiederebbe un altro tipo di metodologia e di intento. Tuttavia, è presente al lettore che non può impedirsi di lasciar affiorare un pensiero interrogante molto semplice mentre percorre queste pagine: quanta desolazione, quanta distruzione di persone e comunità avremmo potuto evitare solo con una postura di acribia, scevra da sclerosi intellettuale e spirituale?

Rimane assodato che «nelle sue differenti implicazioni, lo sviluppo della Chiesa antica non è però un itinerario né facile né lineare; esso è per contro contrassegnato da momenti problematici – a livello sia teoretico sia pratico –, che richiedono riflessione, dibattito, discernimento. Per quanto concerne la successiva tematizzazione della necessità della Chiesa in ordine alla salvezza, essa è dunque riferibile a particolari momenti di crisi, che, per così dire, problematizzano l'essenziale identità comunionale della Chiesa» (p. 291). Quali allora le coordinate di quest'opera? Essenzialmente due: metodologiche e documentarie. Il vincolo prospettico è così denunciato e fatto proprio.

L'assunto immediato del saggio di Sandra Mazzolini si afferra di primo acchito dalla nitidezza del titolo: *Chiesa e salvezza. L'«extra Ecclesiam nulla salus» in epoca patristica*.

I tagli cronologici però sono operati in larghezza oltre che in lunghezza: la premessa metodologica del primo denso capitolo si muove nel grembo della Tradizione, rispettata perché letta nella sua luce di autentico insegnamento magisteriale, alla luce odierna nel Vaticano II e dopo il Vaticano II.

Esiste anche, purtroppo, la forza distorta della Tradizione e la constatiamo quando l'analisi dei testi è viziata da pregiudizi ed incompetenze, oppure, ed è la peggiore e più sconcertante delle ipotesi, quando lo scopo non è la ricerca della Verità ma l'apologetica, intesa nel suo significato deterioro di arroccamento cieco e sordo su posizioni irrigidite. La geometria dello spirito e la comunionalità così vengono compromesse.

Mazzolini opta per il *modus tollens/ponens*, accetta cioè di scalpellare la Tradizione, non attaccandola e sbriciolando in una furia dissennata, ma assoggettandosi al duro lavoro del *tollens*, di cui il Vaticano II ha espresso autorevolmente i canoni, per giungere alla purezza del testo, così come esso nitidamente si presenta. Il continuo rimando bibliografico è imponente e, oserei dire, esaustivo.

Con questo scalpello, raffinato e controllato, ogni possibile ibridazione concettuale viene sconfitta alla base e la trattazione che ne segue – la battuta del *ponens* – non è solo esemplificativa ma anche esemplare per rigore filologico ed argomentazione serrata. Questa modalità la definisco gestaltica per la sua ottica olistica che apre lo sguardo al passato, la Tradizione su cui si fonda, e non la piega a categorie di pensiero (o di difesa) odierne (o di moda!), ma sottopone le fonti ad una disanima a tridente: peculiari aspetti letterari e dottrinali che contrassegnano ciascun testo analizzato; aspetti configuranti il contesto ecclesiale ed ecclesiologico coevo; la visio-

ne d'insieme della natura e della missione ecclesiali propria di ciascun autore o redattore delle fonti magisteriali e teologiche esaminate (cf. p. 10).

L'aspetto ludico prevale perché Mazzolini non è né la stratega che difende quello che ha e quindi costruisce forti, castelli, barbacani astratti, né la tattica perdente che sta al di fuori dei confini e delle mura e coglie l'occasione favorevole per le sue incursioni e i suoi affondi che suppone, ahimè, vincenti. È solo una ricercatrice, pensosa e documentata, che gioca. Il *ludus* è la trasparente evidenza che la ricerca trasmette e con cui contagia inducendo ad una riflessione personale che sappia costruire. Perché non si appoggia ad un fuoritestò per quanto autorevole, nel caso specifico tutto quanto si condensa nel termine "Tradizione" in una morsa millenaria, ma la ricerca che viene sempre interpretata e vissuta come apertura del e nel *depositum fidei*, con carattere tensivo, toccando coraggiosamente e calibratamente anche il nervo scoperto dello sviluppo e dell'interpretazione dei dogmi.

Il punto archimedeo è uno: la riflessione ermeneutica con la categoria della recezione e le prospettive ecclesiologiche conciliari. Ed è anche quello genesico, individuabile percorrendo la struttura dell'opera:

- *Prima Parte*: Un angolo prospettico. Il Concilio Vaticano II; Questioni ermeneutiche e prospettive ecclesiologiche conciliari.
 - *Seconda Parte*: La formalizzazione dell'assioma nell'età patristica: Origene e la tradizione africana da Cipriano a Fulgenzio di Ruspe; La tradizione della Chiesa africana: Cipriano di Cartagine e la Chiesa una e unica mediatrice di salvezza; Chiesa e salvezza nella prospettiva della cattolicità della Chiesa: Ottato di Milevi e Agostino di Ippona; Fulgenzio di Ruspe: Chiesa e mezzi salvifici.
- Conclusione.

Ecco predisposta la mappa globale.

Mazzolini non liquida le cause con la spiegazione ma offre il terreno per la disanima precisa con la certezza che, solo in questo modo i pregiudizi risultano abbattuti, perché esiti della proprietà della mappa concettuale dell'uomo, più che proprietà della realtà.

Ad evitare lo scoglio della silloge di frammenti assemblati ecco il sostegno della disanima e della puntualizzazione metodologica che rende l'assioma sempre dinamico e sottoposto al vaglio del microscopio nelle sue articolazioni cronologiche o mentali. L'inclusione fra l'inizio e le pagine finali regge all'urto della critica e non si presenta come la gratificazione di una risposta simmetrica, ma come l'approdo del lungo e controllato per-

corso: «il supplemento di riflessione sulla funzione materna della Chiesa non ne determina però un'impostazione rigorosamente ecclesiocentrica. Le diverse formulazioni assiomatiche, con le quali si esprime sinteticamente la funzione mediatrice della Chiesa, rapportano Chiesa e salvezza, riferendole in modo essenziale al progetto salvifico di Dio. In questo senso, esse non focalizzano esclusivamente e in modo unilaterale l'attenzione sulla Chiesa, ma rimandano piuttosto a quelle medesime indicazioni che il NT offre a proposito di ciò che è necessario per la salvezza: Cristo, nel cui nome soltanto è data la salvezza, la fede e la carità, il battesimo e l'Eucaristia. Si tratta di condizioni essenziali, sulle quali i Padri si impegnano, valorizzandone nel contempo il profilo ecclesiale, che rimanda a una comunità in sviluppo, ora storicamente presente con forme diverse rispetto a quelle che – attestate pur frammentariamente dal NT – disegnano il volto della comunità ecclesiali neotestamentarie» (p. 291).

La pluralità dei possibili livelli discorsivi, teologici, spirituali, pastorali, antropologici, non viene infranta nella puntuale trattazione da incursioni indebite, ma convogliata dalla rigorosità dell'impostazione, che non viene mai meno nel corso di tutti i densi capitoli. Mazzolini non seda le potenziali fonti di un conflitto ma le mina alla radice offrendo l'humus da cui può germogliare una nuova postura in cui vengano banditi i surrogati che prevalgono sul circuito verità e storia e lo inquinano. La sensazione, non epidermica ma profonda e sempre interpellante, è quella di muoversi lungo un cerchio che ripercorre la riflessione e la può sottoporre ad analisi senza travisarla, anzi osservandola sempre e da qualsiasi punto con completezza.

Pagine che rispondono all'interrogativo posto da J. Ratzinger senza mezzi termini con pacata preoccupazione: «... quello che ci turba non è più se e come “gli altri” saranno salvati. [...]. Ciò che ci preoccupa è piuttosto questo: perché – malgrado le possibilità più ampie di salvezza – sono ancora necessari *[sic]* la funzione della Chiesa e la piena offerta di fede e di vita attraverso e nella Chiesa [...] Qualsiasi analisi della frase “salus extra ecclesiam nulla est” deve rispondere in particolare a questo problema, altrimenti non giunge a nulla di concreto» (p. 9).

La ricercatrice ha cercato di rispondere all'interrogativo posto da J. Ratzinger e non con uno scavo autorevole ma archeologico ma con uno scavo che dall'antico getta il ponte al nuovo che ci attende ogni giorno. Aggiungo un auspicio: quanto prima la prossima freccia indicatoria!

Cristiana Dobner

DAVID ALBORNOZ PAVISIC

***I diritti nativi della Chiesa nel Codice di Diritto Canonico
e nel diritto concordatario vigente***

Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2008, 248 pp.

David Albornoz Pavisic, Professore presso l'Università Pontificia Salesiana di Roma, ha affrontato, nella interessante monografia il tema dell'originarietà ordinamentale della Chiesa cattolica di fronte alle realtà politiche secolari, avendo ben chiare le due compresenti tensioni fondamentali: quella relativa al fine soterico e quella legata all'annuncio e alla tutela dell'integrità spirituale dei fedeli. La ricerca dell'A., che rivitalizza un tema per certi aspetti trascurato dalla dottrina, si è polarizzata intorno alla rilevanza qualitativa e quantitativa della serie di diritti 'nativi' e 'propri' della Chiesa nel momento in cui si pone di fronte alla comunità politica.

Albornoz Pavisic ha affrontato la ricerca e l'elaborazione sistematica, avendo ben presente la necessità, ineliminabile per la Chiesa che si confronta con gli ordinamenti secolari, di rivendicare la propria libertà unitamente alla consapevolezza di costituirsi come ordinamento primario originario, in quanto società «in suo genere maxima», distinto e autonomo da quello dello Stato.

L'A. organizza dunque la ricerca in tre parti: la prima è quella in cui si pone l'attenzione sull'evoluzione del concetto di diritto nativo della Chiesa, alla luce dell'economia della prima codificazione (pp. 11-54), la seconda è rivolta ai riflessi conciliari e codiciali del tema (pp. 55-147) e la terza guarda all'aspetto pratico delle relazioni tra la Chiesa e la comunità politica in cui tali nozioni vengono a trovare terreno di applicazione (pp. 149-207). Il discorso di Albornoz Pavisic introduce dunque la ricostruzione storico-sistematica della configurazione giuridica dei diritti propri e nativi della Chiesa. Si parte dall'analisi delle posizioni della pubblicistica cattolica ottocentesca e del principio della causa finale come elemento distintivo dei rapporti fra Chiesa e comunità politica: '*societates sunt ut fines*', per poi affrontare la definizione schematica dei diritti propri e nativi operata dal Legislatore della prima codificazione (cf. cann. 99-100 § 1 CJC 1917). L'interesse dell'A. si è poi indirizzato a focalizzare gli apporti dottrinali nel dibattito conciliare sulla tematica dei diritti nativi, rilevando il carattere dinamico e progressivo di certe affermazioni contenute in alcuni significativi documenti del Concilio (dec. *Inter mirifica* 3b; dichiarazione *Gravissimum educationis* 8b; costituzione *Gaudium et spes* 76 e de-

creto *Ad Gentes* 7a). L'attenzione a tutto campo di Albornoz Pavisic è orientata dunque a sottolineare le dimensioni ecclesiologiche e giuridiche nuove approntate e definite in seno al Concilio giovanneo: il diritto dovere di usare gli strumenti di comunicazione sociale e, all'interno della funzione di insegnare, le nuove sfide dell'evangelizzazione e il diritto di dare il proprio giudizio morale anche su questioni temporali. Tutto questo nel segno di una rinnovata concezione del diritto pubblico ecclesiastico, in cui le due *societates* sono chiamate ad una vicendevole 'sana collaborazione' e calate in una dimensione in cui l'elemento portante è anche quello della causalità storica in quanto principio unitario del consorzio umano (L. Taparelli d'Azeglio) in un momento in cui la Chiesa ha iniziato a confrontarsi con il mondo esterno in modo del tutto nuovo, in quanto «elle n'agit su la cité qu'en s'adressant aux citoyens» (H. De Lubac). Occorre ricordare che i presupposti di siffatta concezione risiedono nel progressivo adattamento dell'antica teoria dello *jus publicum ecclesiasticum*, che il Concilio Vaticano II ha aggiornato, utilizzando concetti della dottrina sociale. A tale riguardo destano interesse gli apporti del magistero di Leone XIII in tema di democrazia (Enc. *Immortale Dei* del 1885), nonché le critiche di Pio XI rivolte ai totalitarismi del novecento fino agli auspici di Pio XII relativamente al concetto di 'nuovo ordine cristiano internazionale'. Questi elementi ci portano a considerare l'imprescindibilità, nell'affrontare temi come quelli dei diritti nativi e della libertà della Chiesa, del necessario rapportarsi ad una configurazione (ammodernata) della realtà ecclesiale in quanto '*societas iuridice perfecta*', in cui «Ecclesia tanta perfruatur agendi libertate, quantam salus hominum curanda requirat» (*D. H.* n.13). L'analisi storico-ricostruttiva del consolidarsi del tema dei diritti nativi, non si è limitata all'esame delle fonti conciliari ma ha interessato il momento della revisione codiciale insieme all'esperienza costituzionale della LEF, per poi ricostruire, nell'intreccio con la normativa sui *munera*, la trasversalità giuridica e magisteriale della *ratio* ispiratrice dei dodici canoni in cui è contenuta la qualificazione dei diritti nativi.

Tale disamina tende a fare chiarezza sull'impatto ecclesiologico e sulla novità giuridica contenuta in alcuni diritti 'propri e nativi' rimodulati dalla dimensione conciliare della *libertas Ecclesiae*. L'A. si sofferma sul diritto di formare ed istruire coloro che sono destinati ai ministeri sacri (can. 232 CJC), sul diritto di predicare il vangelo a tutte le genti (can. 747 § 1 CJC), quello di educare (can. 749 § 1 CJC); istruire e dirigere scuole, anche di livello universitario (cann. 800 § 1; 807 CJC); utilizzare gli stru-

menti di comunicazione sociale (can. 822 § 1 CJC). A questo si aggiunge la configurazione dei diritti potestativi sui beni (can. 1254 § 1 CJC); dello *ius coercendi* contenuto nel canone 1311 CJC e della potestà giudiziaria del can. 1401 CJC e del diritto di legazione del Pontefice ex can. 362 CJC.

La terza parte della monografia, riallacciandosi alle premesse iniziali, chiude il cerchio ideale che congiunge la dimensione concettuale della Chiesa ordinamento giuridico primario, ente sovrano e indipendente con il riconoscimento formale effettuato dal Legislatore universale nel canone 113 § 1 CJC.

La ricerca dell'A. non è dunque limitata ai confini relativi all'ambito giuridico e costituzionale della Chiesa in quanto ordinamento primario ma si è aperta alla vivezza dei rapporti concordatari nella dimensione internazionalistica. In tale quadro sistematico Albornoz Pavisic, attraverso la periodizzazione della dinamica 'convenzionale' dei rapporti, per gli anni 1966-2004 (che coinvolgono la Santa Sede e le realtà politiche secolari), ha sensibilmente contribuito a rilevare l'operatività concreta del principio della libertà della Chiesa per come è qualificato e composto dall'esercizio dei diritti nativi e propri dell'ordinamento ecclesiale.

Maurizio Martinelli

EUTIMIO SASTRE SANTOS

Metodologia. La tesi e lo studio del diritto canonico.

Terza edizione

(Institutum Iuridicum Claretianum, Manualia, 2), Ediurcla, Roma 2009, 342 pp.

La seconda edizione di questo manuale di metodologia (2003) ebbe il "pregio" di provocare un'edizione pirata. Nella terza edizione, l'Autore si mostra riconoscente con i suoi ladri, ma li prega di permettere di recuperare il denaro investito nella nuova edizione per impiegarlo nella quarta edizione che prospetta, p. 7.

Il *Manuale* raccoglie le lezioni della disciplina impartite in biblioteca, in archivio, nel fiancheggiare gli alunni di diritto canonico nella preparazione delle loro tesi; questa è l'origine personale e pratica del lavoro

Il manuale intende contribuire al raggiungimento di uno dei fini dell'università: formare l'allievo perché possa allargare da sé le conoscenze di

base del diritto canonico, e allo stesso tempo sia in grado di imbastire un discorso giuridico-canonico ragionato.

L'Introduzione instrada l'alunno sulle vie delle norme UNI, della biblioteconomia, dell'archivistica e della documentazione. La prima parte (capitoli 1-4) descrive l'ambito del lavoro: l'università, i tipi di lavoro, la scelta del tema di studio e l'uso degli strumenti di lavoro cartacei ed elettronici. Raccolgono la novità dei segni di eccellenza universitaria, la novità del *blog* e della tesi elettronica.

La seconda parte (capitoli 5-8) propone l'elementare conoscenza delle tecniche di comunicazione intellettuale che consentano all'allievo di raggiungere l'alfabetizzazione documentaria, su base cartacea e su base elettronica. Lo studente di diritto canonico ormai frequenta la biblioteca "ibrida"; a casa sua l'elaboratore elettronico (*computer*) gli permette di accedere alle basi dati, testuali e bibliografiche.

La terza parte (capitoli 9-11) spiega la tecnica per articolare un discorso giuridico-canonico ragionato e leggibile.

Le appendici offrono un aiuto a districarsi fra i testi canonici (*diplomatica*) per leggerli e per presentare la documentazione giuridica.

Chiudono il manuale la sitografia e gli indici: biblico, giuridico, analitico e generale.

Le illustrazioni a complemento del testo rasentano il centinaio. Fanno supporre che lo studente abbia una conoscenza passiva delle lingue moderne. Materiale illustrativo necessario perché *omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discutuntur*, p. 15.

Scarsi appaiono i manuali di metodologia giuridico-canonica, che introducano gli studenti nella conoscenza e nell'uso dei "ferri del mestiere", i libri cartacei o virtuali. Benvenuto sia il presente manuale in aiuto dell'alunno di diritto canonico, e, che soccorrerà, di riflesso, il professore frettoloso nell'impostare la valutazione di una tesi di laurea, p. 251. Si tratta di un manuale denso, breve, di lettura scorrevole e articolato con pignoleria; si veda l'Indice generale, p. 331-341; "la logica è l'architettura dell'intelletto ed anche bella nella sua coerenza". Infine, "quando insegnare è un'arte, imparare diventa un piacere".

Domingo Andres, cmf.