

KRISTIN MOEN SAXEGAARD

Character Complexity in the Book of Ruth

(FAT 2. Reihe 47), Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 240 pp.

Il libro di Rut è uno dei più brevi dell'Antico Testamento e sembra raccontare una storia molto semplice, a prima vista addirittura priva di problemi. La vicenda narrata appare bucolica, tutta giocata a livello familiare, e i rapporti tra i vari personaggi sono ideali, quasi idilliaci. Eppure negli ultimi decenni lo scritto di Rut è stato oggetto di numerosi studi che hanno analizzato o l'intero racconto oppure si sono soffermati su alcuni punti specifici al suo interno (datazione, scopo per cui il libro è stato scritto, teologia, autore, ecc.). A tutt'oggi tuttavia molte questioni poste dal libro appaiono irrisolte, ma non è questa la sede per farne l'elenco.

Queste osservazioni di carattere generale avevano lo scopo di introdurre la recensione del presente volume che affronta lo studio del libro di Rut da un punto di vista molto interessante e originale. Come si evince dal titolo, l'autrice analizza i personaggi dello scritto biblico, ma da questo punto prospettico particolare riesce pure a commentare tutto il libro di Rut, offrendo anche un esempio mirabile di analisi dal punto di vista metodologico. La metodologia esegetica adottata è quella narrativa e questo costituisce un ulteriore motivo di interesse del volume, come spiegheremo in seguito.

Il libro si articola in tre parti di diseguale lunghezza. La prima parte comprende due capitoli di carattere metodologico. Soprattutto il secondo ("Methodological Reflections") è degno di menzione perché offre una presentazione precisa, e insieme non pedante, di tutto ciò che è considerato significativo dagli autori che praticano una lettura narrativa della Scrittura. Tra le questioni analizzate, menzioniamo le seguenti: l'atto della lettura, il lettore implicito, i personaggi, il punto di vista, l'intreccio, ecc.

La seconda parte, quella più ampia, si articola in cinque lunghi capitoli dedicati ai vari personaggi che compaiono nel libro: Noemi, Rut, Booz, Dio, e non manca nemmeno un capitolo che presenta in maniera sintetica i vari personaggi minori della storia (Elimelek, Maclon, Chilion, Orpa, Obed, ecc.).

La terza e ultima parte comprende un unico capitolo di carattere conclusivo, nel quale vengono ripresi in maniera sintetica i punti salienti emersi dall'analisi precedente.

Il volume è infine corredato da un'ampia ed interessante bibliografia (211-225), nonché da alcuni indici (dei testi biblici, degli autori moderni, tematico, oltre che generale).

Entrando nel merito del volume, ci sembra che esso sia molto utile dal punto di vista metodologico e didattico. Come si diceva in precedenza, infatti, l'autrice offre nella prima parte del libro un'introduzione ragionata, essenziale ma insieme completa, degli "ingredienti" che vengono utilizzati da chi pratica un'esegesi di tipo narrativo.

Tale presentazione non viene fatta in maniera solo teorica, bensì proponendo anche una serie di esempi pratici, tratti quasi esclusivamente dal libro di Rut, che, da una parte, rendono il discorso più comprensibile, dall'altra, contribuiscono a costruire una sorta di commento generale dello scritto biblico. Soprattutto in questa prima parte sono molto utili, a nostro avviso, i riferimenti di carattere bibliografico che vengono indicati nelle note a piè di pagina.

Dal punto di vista didattico, poi, è degno di menzione il fatto che l'autrice offra delle sintesi del percorso fatto sia alla fine di ogni capitolo che a conclusione di ognuna delle tre parti del volume. Questo modo di procedere ci sembra molto utile per il lettore, un'attenzione che indica la preoccupazione di tipo didattico che anima l'autrice.

Forse non tutto è condivisibile all'interno dell'analisi proposta. Ad esempio, non capiamo bene per quale motivo le donne di Betlemme, un personaggio corale molto importante per il libro di Rut, che compare nel primo e nel quarto capitolo dello scritto biblico, non siano state prese in considerazione nel cap. 3 dedicato ai personaggi minori del libro. Azzardiamo l'ipotesi che la ragione sia da attribuire al fatto che non si tratta di singole persone, ma, appunto, di una sorta di coro. Il problema, tuttavia, a nostro avviso resta.

Inoltre non condividiamo l'idea che la protagonista della vicenda sia Noemi («Naomi is a full-fledged character and has the main role in the plot», 199) e non Rut, anche se si tratta di una delle questioni disputate del libro. Dal punto di vista esegetico esistono ragioni a sostegno dell'una e dell'altra possibilità, ma non ci pare condivisibile la scelta dei criteri di tipo narrativo utilizzati dall'autrice a sostegno di tale scelta. Essendo tuttavia una questione discussa, è chiaro che le posizioni possono essere diverse e questo nulla toglie al valore del testo.

Ci sembra infine un po' eccessiva l'enfasi posta dall'autrice sull'ambiguità di vari personaggi. Ad esempio, a proposito di Noemi scrive: «This silence leaves an aura of ambiguity around Naomi and her relationship to Ruth» (103). Anche il fatto che Rut sia misteriosa (170) non ci pare del tutto condivisibile.

In conclusione, però, il testo è molto valido e utile sia per chi voglia studiare il libro di Rut che per chi voglia essere introdotto nel mondo dell'analisi narrativa.

Donatella Scaiola

DIDIER LUCIANI – ANDRÉ WÉNIN (edd.)

***Le Pouvoir. Enquêtes dans l'un et l'autre Testament*
(LeDiv 248), Les Éditions du Cerf, Paris 2012, 384 pp.**

Il tema del potere può essere affrontato in molti modi diversi, sottolineandone ad esempio gli aspetti politici, sociali, economici, religiosi, ecc., e presentandolo in modo positivo, quasi sacrale, oppure evidenziandone, al contrario, la criticità. Esso è centrale all'interno della Scrittura e potrebbe addirittura essere considerato un tema unificante attorno al quale rileggere sia l'Antico che il Nuovo Testamento.

Esistono già molte pubblicazioni di carattere biblico dedicate al tema in questione, anche in lingua italiana, e ognuna di esse si concentra su qualcuno degli aspetti sopra menzionati, senza scegliere di affrontare la problematica in modo esaustivo. Non si tratta di una critica, ma di un'osservazione che consegue da quanto detto in precedenza a proposito della rilevanza dell'argomento e della sua pervasività. Il volume che presentiamo si inserisce in questo contesto e lo fa in modo specifico e originale. L'ambizione del libro è quella di proporre un percorso biblico che va dal libro del Levitico all'Apocalisse mostrando alcune figure del potere (umano e divino, civile e religioso, spirituale e temporale) e descrivendo i diversi modi in cui esso viene esercitato. Prima di presentare in maniera più analitica il contenuto dei vari capitoli del libro, segnaliamo che i contributi qui raccolti sono stati proposti all'interno di un percorso seminariale offerto agli studenti del terzo ciclo della Facoltà di Teologia dell'Università Cattolica di Louvain. Si tratta del terzo volume che scaturisce da un progetto di questo genere e che segue due precedenti sessioni dedicate rispettivamente al tema della Legge (1993-1996) e a quello della casa di Dio (1998-2002). Come nel caso presente, anche nei due precedenti i contributi del seminario sono stati raccolti e pubblicati.

Sottolineiamo la genesi del volume perché potrebbe costituire un utile punto di riferimento anche per i dottorandi della nostra istituzione acca-

demica, tenendo conto dei quali si potrebbero programmare dei momenti formativi in parte analoghi, magari dedicati a tematiche di ampio respiro da affrontare in modo interdisciplinare.

Il volume che presentiamo è introdotto da uno dei curatori dell'opera, D. Luciani, che spiega al lettore la genesi del testo e la sua articolazione fondamentale. Attualmente il testo è composto da sette capitoli dedicati all'Antico Testamento, da uno consacrato a Qumran e da quattro riservati al Nuovo Testamento (altri tre contributi presentati nel corso del seminario non sono stati, per ragioni diverse, riportati nel libro). Si tratta dunque, come già si diceva, di sondaggi sul tema del potere, a partire da testi biblici (e non, pensando a Qumran) significativi per varie ragioni. Essi non sono tuttavia gli unici dedicati a questo argomento e altri se ne potrebbero aggiungere. In qualche modo, dunque, il presente volume è insieme concluso, ma anche aperto ad altri possibili approfondimenti.

I primi due capitoli sono dedicati a porzioni testuali relativamente ampie, rispettivamente al Codice di Santità (*Lev* 17-26), presentato da J. Joosten, e alla sezione centrale del Codice deuteronomico, *Dt* 16, 18-18, 22 (J. Carrière), mentre con il terzo contributo si lascia il mondo della legge per entrare in quello del racconto. A. Wénin, infatti, l'altro curatore del volume, percorre *ISam* 7-15 studiando il rapporto tra Samuele e Saul con particolare riferimento alla descrizione del modo in cui ciascuno dei due si rapporta al tema del potere (a come esso viene conseguito, esercitato, o perso). Va ricordato che nella tradizione ebraica i libri di Samuele sono considerati testi profetici, e della medesima parte dell'Antico Testamento si occupano anche E. Bons (che presenta il tema della contestazione dei poteri in Amos) e J. Vermeylen, uno specialista di Isaia. M. Gilbert rivolge invece la sua attenzione alla letteratura sapienziale, più specificatamente a *Pro* 28-29, mentre J. Macchi si occupa del libro di Ester, che nella tradizione ebraica è inserito nella terza parte della Bibbia, cioè negli Scritti, come i Proverbi, e non è dunque considerato un libro storico o didattico, come nel mondo cattolico.

Come si vede, i saggi dedicati all'Antico Testamento offrono uno spaccato significativo delle varie parti che lo compongono, mentre quelli attualmente pubblicati che si occupano del Nuovo Testamento, sono interessanti, ma non ne danno un'immagine completa. N. Siffer presenta l'atteggiamento dei discepoli di Gesù in rapporto alle autorità terrene concentrandosi sull'opera lucana. J. Aletti studia invece in maniera ampia un testo controverso e molto famoso: *Rom* 13, 1-7. Gli ultimi due contributi so-

no infine dedicati rispettivamente al tema del potere nelle lettere pastorali (M. Gourgues) e nell'Apocalisse (J. Descreux). Tra i due Testamenti troviamo poi un capitolo che fa per così dire da ponte tra due mondi, e che presenta il modo in cui era organizzata la comunità di Qumran e com'era compresa la gerarchia al suo interno (J. Van Cangh).

Trattandosi di un volume scritto a più mani, all'interno del quale vengono utilizzati vari metodi ed esaminati testi di lunghezza diseguale (accanto ad ampie porzioni testuali, quando non interi libri, si trovano delle pericopi come *Rom* 13, 1-7), è chiaro che il prodotto finale può dare l'impressione di non essere del tutto omogeneo. Il percorso, come si diceva, è puntualmente descritto nell'Introduzione, e comprensibilmente manca una conclusione generale. Dalla lettura del libro tuttavia si ricavano alcune conclusioni interessanti. In primo luogo, si vede che a proposito del potere, come su altri temi, la Bibbia non propone un pensiero unico, né un modello facile da esportare e da applicare immediatamente a contesti diversi. D'altro canto, non esiste neppure l'idealizzazione di una qualunque forma concreta di espressione del potere. Si potrebbe anche aggiungere che né nell'Antico né nel Nuovo Testamento viene mai sacralizzato il potere, come invece è avvenuto talvolta in seguito.

In conclusione, la Scrittura non propone delle ricette valide sempre e ovunque, ma offre materia di riflessione a proposito delle dinamiche innescate dal potere, presentandone sia i rischi che la necessità, affidando al lettore il compito di interpretare la realtà in cui vive e di fare scelte coerenti con quanto la Scrittura insegna.

Donatella Scaiola

AA.VV.

La vocación misionera específica y la iglesia local

“Estudios de misionología” n. 14, Burgos 2009, 231 pp.

La cooperación misionera a debate

“Estudios de misionología” n. 15, Burgos 2011, 177 pp.

“Estudios de misionología” se está convirtiendo en un clásico dentro de la literatura misionológica española. Sus temas monográficos reflejan las inquietudes y el sentir sobre la misión hoy en ambientes interdisciplinarios varios: dimensión científica, pastoral, de cooperación, religiones no cris-

tianas, etc., de modo que, regularmente, son estudiadas desde angulaciones diversas las temáticas y protagonistas principales de la misión en la actualidad. Es decir, nos colocamos en el centro de la misiografía moderna, a través del ya clásico “Simposio de Misionología”, organizado anualmente por el Instituto de Misionología y Animación Misionera “P. José Zamorza” de Burgos (España).

Los dos Simposios que presentamos en estos volúmenes corresponden a los años 2009 y 2010, sobre “La vocación misionera específica y la iglesia local” y “La cooperación misionera”, respectivamente. Dicho sea de paso, convendría especificar, al menos en la presentación o en la portada, el número de referencia y el año de celebración, porque no lo hallamos expreso a lo largo de las publicaciones.

“La vocación misionera específica y la iglesia local”. Cuando se define la Iglesia como “esencialmente misionera” se corre el peligro de universalizar de tal modo, es decir, de abstraer la realidad Iglesia, llegando a entenderla casi como un ente de razón; se puede perder la concreción y la encarnación de la Iglesia en los sujetos, vocaciones e instituciones que la componen, que son los destinatarios de la esencialidad “misionera”. Todos los esfuerzos por cumplir esta identidad resultan, pues, inocuos e ineficaces. La Iglesia en cambio, la viven y realizan personas concretas, que son quienes llevan adelante las diversas misiones de la comunidad de Jesús. Por eso, es acertado estudiar en qué modo los sujetos eclesiales se hallan implicados en la misión, aunque en modo diverso.

Los dos temas que presentamos son complementarios, en este caso. El primero trata de los sujetos directamente responsables del anuncio, por eso se habla “de vocación misionera específica”, ligada inseparablemente a otro sujeto mayor como es la “iglesia local”. Se trata de una relación que merece una reflexión desde el punto de vista teológico y práctico. El segundo, envuelve toda la comunidad eclesial, ninguno excluido; porque todos pueden y deben “cooperar en la misión”. Es una cooperación que nos recuerda las comunidades de Pablo que servían de apoyo, material y espiritual, al apóstol y se sentían responsables de sus enviados y de mantener la comunión con otras iglesias. Dos temas, pues, siempre actuales, pero que a veces se convierten en marginales o porque se descarga todo en la misión general de la Iglesia, o porque se centra toda la misión en la “vocación específica”, sin sentir la responsabilidad personal de los individuos.

“La iglesia local y el carisma *ad gentes*”, reza el tema del Prof. Bueno de la Fuente. Teniendo presente la dimensión misionera de las iglesias lo-

cales, el autor se pregunta hasta qué punto, en el seno de las mismas, se vive la preocupación por las vocaciones (carismas) misioneras *ad gentes*. Denuncia una falta de atención, cuando no la misma presencia de obstáculos al carisma misionero, en el seno de muchas diócesis. A veces, los miembros de los Institutos misioneros se sienten marginados de la vida de la iglesia local. Si hubo un tiempo en que las Congregaciones religiosas privilegiaban la esención del obispo y la dependencia directa de la Santa Sede, hoy se produce el fenómeno contrario. Se trata de una relación conflictual que plantea problemas muy serios a nivel de relaciones y que se repercute en instituciones y en la labor misionera.

El objetivo central del trabajo se centra en la siguiente pregunta: “¿cuál es el modo más adecuado para que la iglesia local y el carisma *ad gentes* se fundan y se fusionen de modo cordial, como signo máximo de respeto a la gloriosa historia misionera de la Iglesia de la que somos herederos, testigos y responsables?” (18). Seguidamente, Bueno de la Fuente hace un recorrido histórico analizando la relación de que venimos hablando y la perspectiva que hoy ofrece la dinámica eclesial. Argumento profundizado por Mons. Gianni Colzani al interno de una eclesiología de comunión y de catholicidad. El autor resalta el hecho de que la determinante declaración conciliar de la misionariedad natural de la Iglesia no acaba de ser asumida a nivel práctico. Existe demasiada distancia aún entre la vocación universal a la misión y la “vocación especial” del misionero y éste tiene sus secuelas en la comprensión diocesana de la misión y del carisma “ad gentes”.

Sobre la vocación misionera de la iglesia local se centra también el tema de Roberto Calvo. Es significativa la toma de conciencia de la vocación comunal de las iglesias locales. El descubrimiento de la iglesia local como protagonista de la misión es un fenómeno en el que confluyen numerosas causas, pero que ofrece otro modo más dinámico, experiencial y participativo de las iglesias locales. Hace más comprensible la vocación misionera de las iglesias locales, más cercanas al contexto histórico; así como acerca la Iglesia universal al proceso de generación y de edificación de nuevas iglesias, a través de la obra misionera. Otras aportaciones son más concretas, pragmáticas y actualizadas sobre las diversas vocaciones en el seno de la iglesia local.

El Simposio 25^o tuvo por tema “La cooperación misionera a debate”. Consta de dos bloques: la dimensión doctrinal, más teórica, de la cooperación y la dimensión operativa y práctica, más inmediata y contextualizada. En la primera parte hacemos referencia al “nuevo enfoque teológico pasto-

ral de la cooperación misionera”, desarrollado por Eloy Bueno. La cooperación no es una actividad secundaria en la obra misionera, sino que se sitúa en el protagonismo misionero de la Iglesia universal. La diversidad de contextos va ligada a la pluralidad de modos de participar en la vida eclesial misionera, de modo que todo el pueblo de Dios halla espacio en esta cooperación. En una Iglesia en movimiento es fácil comprender la rica y variada participación del pueblo de Dios en la misión. La cooperación ha sido guiada por la problemática que la historia de las misiones ha suscitado y vivido en el camino del anuncio. Hoy, cuando todo el mundo se ha convertido en campo de misión y donde el paradigma misionero han cambiado, será necesario abrir nuevas vías y nuevos areópagos de cooperación.

Para llevar adelante la cooperación se hace necesario también un nuevo tipo de animación misionera (tema desarrollado por el prof. Ricardo Calvo Pérez), que despierte la dimensión misionera de la vida cristiana. Se solicita que la animación misionera llame al corazón de la iglesia creando un ministerio específico, el de *animador misionero*; función que goza hoy de poca estabilidad y que se ejercita prácticamente sólo en ocasiones concretas. A él correspondería hacer que las comunidades participen de modo efectivo en la misión eclesial a través de la cooperación. Esto no restaría valor a otros tipos de cooperación hoy dejados en manos de instituciones concretas en cada diócesis. Esta breve y limitada reseña no agota todo el contenido de estos simposios; sirve, simplemente, a revalorizar su actualidad y su interés en el campo misionero, interés que viene de lejos y que mantienen vivo algunos colaboradores e intelectuales cristianos de prestigio contrastado.

Jesús-Angel Barreda

RÉGINALD MARIE GARRIGOU-LAGRANGE O.P.

La perfezione cristiana e contemplazione

secondo S. Tommaso d'Aquino e S. Giovanni della Croce

2 voll., Edizioni Vivere in, Roma 2011, 368 pp. (I), 463 pp. (II)

L'opera presa in esame è la ristampa del famosissimo volume uscito nel 1923 con il titolo originale in francese *Perfection chretienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, pubblicato da Éditions de la Vie Spirituelle, Saint-Maximin. È un classico tra i trattati di teologia

mistica che si pone come fine aiutare ogni cristiano a «raggiungere la intimità con Dio» (9) rompendo quella sorta di “agnosticismo” in materia di teologia mistica che spinge le persone ad ignorare le esperienze dei grandi santi, considerandole inaccessibili alla gente comune.

L'opera, che raccoglie le lezioni di Teologia ascetica e mistica tenute – in latino – dall'autore presso la Facoltà di Teologia dell'Angelicum di Roma, si sviluppa in due tomi di complessivi sei capitoli, ognuno dei quali riprende i temi fondamentali della perfezione cristiana e della mistica prendendo spunto dalle esperienze di due grandi maestri: san Tommaso e san Giovanni della Croce, ma senza trascurare la dottrina di santa Teresa d'Ávila anch'essa ampiamente citata ed in modo particolare nell'articolo III del quarto capitolo, tomo I (263-285).

Prima di addentrarsi nell'analisi della vita mistica vissuta da Tommaso e gli altri, l'autore affronta immediatamente (I cap.) il problema della mistica nel mondo presente, affermando, contrariamente a quanto sostenuto da molti autori moderni, l'assoluta continuità e compenetrazione tra ascetica e mistica («l'ascesi dispone l'anima all'unione mistica», 53), ovvero quella dottrina spirituale che ha il delicato compito di indicare al cristiano le vie della perfezione ed i mezzi necessari per raggiungerla. Ed è questo il tema centrale di tutta l'opera: nei cinque capitoli (il VI è una sintesi e conferma di quanto già spiegato) sviluppa e puntualizza tutta la dottrina sulla perfezione cristiana e la contemplazione. Il secondo capitolo è dedicato in modo particolare all'esame della dottrina di san Tommaso. Ed è in queste pagine che il lettore non avvezzo alla tomistica («bisogna non aver mai frequentato san Tommaso», 61) può scoprire che questo grande dottore non va considerato solamente nel suo abito di “filosofo”, ma anche in quello di teologo mistico. Ciò che ha contribuito a considerare san Tommaso solo nei panni del filosofo-teologo autore della “Summa” è stata proprio una errata lettura ed interpretazione di questa, nella quale in particolar modo i “nominalisti” – con i quali l'autore polemizza fortemente – hanno voluto vedere solo “parole”, svuotandola di ogni significato spirituale e mistico di cui la “Summa” è piena, specialmente nei punti in cui si occupa della conoscenza intellettuale naturale, della vita soprannaturale, delle virtù infuse e così via (64). Riguardo al tema della contemplazione mistica essa è, per san Tommaso, e come ben spiega san Giovanni della Croce ne “La salita al Monte Carmelo”, la “pienezza della vita di fede”, fede che san Tommaso considera un dono soprannaturale e non «una sorta di ragionamento fondato su una certezza di ordine inferiore» (75). Per il dottore

angelico, infatti, «solo il contemplativo giunge fino alla vetta della sua fede» (90). In questa dinamica di perfezione la grazia acquista un ruolo particolare: essendo per san Tommaso «efficace per se stessa» (98) non può che portare l'uomo alla salvezza, ed a vivere in un atteggiamento di profonda umiltà e di fede, che conduce l'uomo alla «preghiera di contemplazione, che considera soprattutto l'azione profonda di Dio in noi» (114).

Nel terzo e quarto capitolo l'autore tratta in maniera esaustiva sull'essenza della vita cristiana in tutti i suoi differenti gradi. In particolare si sofferma a considerare la perfezione cristiana quale preludio della vita eterna (129); il cristiano, infatti, ha già ricevuto la vita divina, il *germe della gloria*, nascosto in noi come «il fermento che farà lievitare tutta la pasta» (136). Per cui la morte diventa un semplice “passaggio” da una vita soprannaturale imperfetta, alla sua pienezza, nella quale la grazia santificante e la carità dureranno per sempre continuando a svilupparsi nella vita eterna. Ed è proprio quest'ultima la chiave di lettura della perfezione cristiana. Partendo dal pensiero di san Tommaso l'autore si sofferma ad analizzare le possibili dottrine sulla perfezione fino a giungere alla convinzione che la vera perfezione va cercata nelle parole di san Paolo (*ICor* 13) e nell'affermazione del dottore angelico: «La perfezione si trova principalmente nell'amore di Dio, e in secondo luogo nell'amore del prossimo, che sono l'oggetto dei precetti principali della legge divina» (153 e note). La carità, secondo san Tommaso, è superiore alla nostra conoscenza di Dio quaggiù perché non è mediata dalla ragione, ma è immediata poiché discende da Dio alle creature (157). Nella parte riguardante la purificazione della carità (163-173) l'autore prende in esame le tre fasi dello sviluppo della carità, che corrispondono, poi ai tre gradi della vita spirituale – infanzia, adolescenza e vita adulta – e per capire la dottrina di san Giovanni della Croce e le tre vie – la purgativa, l'illuminativa e la unitiva – percorso necessario alle anime per entrare nella via della contemplazione mistica.

Come già accennato, l'autore nel trattare la contemplazione infusa fa riferimento alla dottrina di santa Teresa d'Ávila e per diversi e validi motivi, ma fondamentalmente per la ricchezza della dottrina e perché la santa castillana rappresenta un vivido esempio del «pieno sviluppo che presero in lei le virtù cristiane» (263). Questa parte conclude il tomo I dell'opera.

Il secondo tomo contiene gli ultimi due capitoli e l'appendice. Il quinto percorre il tema della chiamata alla contemplazione o “vita mistica”, chiamata considerata in senso “generale”, ovvero: tutte le anime in stato di grazia sono chiamate alla vita mistica (21); ed in modo “particolare” o “in-

dividuale”: di queste anime, di fatto, non tutte arrivano alla vita mistica, ma quelle individualmente chiamate a tale vita vi giungono per gradi ed attraverso varie purificazioni, secondo le dottrine di san Giovanni della Croce e santa Teresa. Significativa in questa parte è la presenza della parabola del seminatore (*Mt* 13, 4-9) a supporto di quanto questi grandi santi affermano. Ma: perché Dio non eleva alla contemplazione tutte le anime? L'autore fa rispondere san Giovanni della Croce: non perché Dio voglia limitare questa grazia, ma perché non trova spesso vasi capaci di contenere una tale perfezione (54). Il sesto capitolo è anch'esso molto interessante in quanto nel confermare quanto già affermato nei precedenti egli cita vari scrittori mistici e teologi, passando in rassegna i grandi maestri della spiritualità a partire dai Padri greci arrivando al XVII secolo.

Per concludere possiamo affermare che il testo di Garrigou-Lagrange rimane uno dei classici della spiritualità sempre attuali, da leggere con attenzione e profondità poiché, se all'apparenza sembra essere un testo dedicato agli studenti ed agli specialisti della materia, in realtà è un vero e proprio percorso di vita spirituale a cui tutti possono accedere per camminare sulla via della perfezione cristiana, contrastando l'attuale contesto di forte agnosticismo, ma soprattutto per incontrare il volto di Colui che vuole la nostra felicità.

Caterina Ciriello

EDVARD PUNDA

La fede in Teresa d'Ávila

Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2011, 324 pp.

Il volume in questione nasce da due ordini di motivi, come ben spiega l'autore nella introduzione generale. Il primo è legato alla fede ed al percorso esperienziale di colui che scrive, il quale ha scorto in Teresa d'Ávila una fonte preziosa di arricchimento personale. La fede, nel vissuto dell'autore, assume il ruolo della sfida più importante per la persona e per quanto concerne la santa d'Ávila ritiene che «sia una realtà che raggiunge una delle espressioni più alte» (11). Il secondo motivo ha la sua ragion d'essere nella riscoperta della fede nell'ambito teologico-accademico, e nel desiderio di dare una sistematizzazione alla teologia teresiana da troppo tempo trascurata.

Lo studio si snoda attraverso una rianalisi approfondita delle sue opere, in particolare della *Vita* nella quale l'autore ravvisa un riassunto della dottrina della fede di Teresa e in *Teresa*, dottrina che trova la sua origine nella "orazione". È, infatti, nella riscoperta della preghiera che Teresa d'Ávila inizia questa "vita nuova" in cui la fede diventa «evento della trasformazione radicale, della novità assoluta» (13).

Poiché la santa d'Ávila non fu teologa – e comunque la Chiesa ne ha fatto un Dottore – non possiamo ravvisare in lei una teologia della fede scientificamente strutturata e questo l'autore lo mette bene in evidenza, ma nonostante ciò lo sforzo che egli compie e proprio quello di creare una profonda connessione tra pensiero teresiano e teologia. Per questo motivo il lavoro prende corpo in due parti: la prima fondamentalmente esperienziale; la seconda votata ad evidenziare il dinamismo della fede di santa Teresa. L'autore fa presente la totale assenza di scritti della santa sulla fede, eppure – ed è questa la novità del lavoro – riesce a dimostrare come questa realtà sia il motore di tutta la dottrina teresiana ed il presupposto per comprendere l'immenso patrimonio spirituale di santa Teresa. Non è stata teologa, ma, secondo l'autore, la santa ci propone un metodo teologico, originale, proprio, che è frutto dell'unione del vissuto personale, di una riflessione intellettuale e della comunicazione dell'esperienza.

Nella prima parte del lavoro, composto di tre capitoli, l'autore tocca tre momenti "essenziali" del tema. Il primo è quello della vita di santa Teresa. In esso chi legge può rendersi conto di quanto il percorso di conversione della santa d'Ávila sia legato alla storia della salvezza: Teresa conosce il Dio della misericordia; è un cambio di mentalità, che apre a Teresa «un nuovo modo di relazionarsi con Dio e una nuova comprensione della realtà» (34). È alla luce di questo cambiamento che Teresa comincia a scrivere la "Vida" il cui racconto altro non è che la descrizione dell'agire di Dio nella sua anima, ovvero la storia dell'amicizia di Teresa con Dio e viceversa. Il secondo momento tocca l'esperienza mistica di Teresa d'Ávila. E l'esperienza per la santa è non solo «un modo particolare della conoscenza» (53), ma è il "vissuto", qualcosa che si imprime nel profondo dell'anima di ognuno. Teresa passa dall'esperienza ascetica a quella mistica, caratterizzata dalla gratuità e dalla passività; in questa esperienza Teresa "vive" il mistero di Dio, se ne lascia impossessare. Per cui Teresa non intende con la mente il mistero, ma lo "gusta" con i profondi sensi dell'anima. È una esperienza che presuppone la fede, perché senza di essa non si può conoscere Dio in quel modo. Dunque «per Teresa l'esperienza mistica è stata il

modo di vivere e pensare la fede» (81). Il terzo è quello che lega la preghiera alla fede. L'orazione diventa la chiave di comprensione del dinamismo della fede. È in questo punto che possiamo scoprire una Teresa intensamente "orante", una donna che ha scoperto di poter giungere alla più grande intimità con Dio solo attraverso la preghiera: «Non è possibile perciò separare la sua idea di Dio dal suo orare» (87). Santa Teresa non dà una definizione della "orazione", ma si la definisce *tratar de amistad*, ovvero di quella amicizia tra Dio e l'uomo, una amicizia che "trasforma", che scaturisce nell'ambito della fede ed ha come punto di partenza Cristo autenticamente uomo. Infatti per santa Teresa «l'umanità di Cristo è il luogo dell'incontro tra Dio e l'uomo» (95) e conseguentemente con tutta la Trinità. La conseguenza della preghiera secondo Teresa è assumere la missione di Dio. Ecco la ragione del dinamismo teresiano e di tutta la sua attività come fondatrice. Nella settima stanza Teresa parla di come Marta e Maria devono sempre camminare di pari passo. Dunque «le opere non sono una dimensione estrinseca, o un risultato della fede, ma ne sono una dimensione costitutiva» (113).

La seconda parte dell'opera tratta, come già accennato, del dinamismo della fede. È la sezione più lunga e prende in esame quattro prospettive: teologica-trinitaria; cristologica; antropologica; ecclesiologica, tutte ravvisabili nella settima dimora ed individuabili nella realtà del "matrimonio spirituale". Nel primo punto il lettore ha la possibilità di accedere all'esperienza trinitaria di santa Teresa, della "inabitazione" della Trinità in lei. Questa inabitazione rappresenta «il culmine dell'esperienza mistica di Teresa» (140). In questo modo Teresa conosce tutto il dinamismo amoroso della relazione tra le tre persone e soprattutto comprende che la rivelazione di Dio all'uomo non è altro che il desiderio che Dio stesso ha di comunicare il suo amore all'umanità. Il Dio della santa d'Ávila è un Dio vivo, vero, un Dio che col suo amore infinito non può che suscitare una risposta d'amore nell'uomo. Analizzando la prospettiva cristologica appare con chiarezza come «tutto il processo delle esperienze mistiche... è profondamente cristologico» (159 n. 1). L'autore rende bene il concetto sottolineando che Teresa è di Gesù. Il suo nome è Teresa di Gesù e ciò perché Cristo è il centro della sua vita e della sua dottrina. Cristo è colui che rivela il volto di Dio e condivide la nostra umanità in pienezza; Cristo è colui che attraverso i misteri della sua vita ci procura un mezzo per essere fedeli al Padre (173); è colui che nella croce ci rivela non la morte, ma la vita, quella eterna. Riguardo alla prospettiva antropologica ci pare davvero interes-

sante, soprattutto la sottolineatura che l'autore fa della profonda unione tra la precedente dimensione (cristologica) e questa, ovvero: chi conosce Cristo conosce il rapporto tra Dio e l'uomo, la fedeltà di Dio e soprattutto la via della fede. «Da questo punto di vista si rende chiaro che la dimensione antropologica della fede è sostanzialmente legata alla sua dimensione cristologica» (206). Dio rivela l'uomo a se stesso: egli è fatto a sua immagine e somiglianza, deve fare i conti anche con la realtà del suo peccato, che Teresa considera una condizione dell'uomo. L'uomo ha bisogno continuamente della grazia del perdono ed è proprio in essa che «s'incontra la possibilità di riconoscere la propria miseria, e conseguentemente, l'assoluta gratuità della grazia» (216). Il peccato per Teresa è un grande ostacolo alla vita di fede, per questo l'uomo deve unirsi a Dio il più possibile attraverso la preghiera, ma deve anche essere certo della infinita misericordia di Dio, che non fa preferenze. Nell'ultimo capitolo l'autore affronta la prospettiva ecclesiologicala e scrive: «La Chiesa occupa un luogo insostituibile nell'esperienza e nella dottrina della Santa d'Ávila» (247). Questo vuol dire che l'esperienza mistica di santa Teresa non è un fatto "privato", ma fortemente ecclesiale. Dopo l'inizio della vita nuova Teresa vede tutto con occhi e cuore diversi, e, conseguentemente ha una visione nuova della Chiesa. Che cosa è per Teresa la Chiesa? È innanzitutto il "criterio della verità": attraverso di essa, infatti, la santa trova la certezza delle sue esperienze mistiche, e poi è il luogo in cui ogni persona vive appieno la sua fede e la condivide. Per santa Teresa la fede ha bisogno della Chiesa «ed è per questo sempre un evento ecclesiale e una realtà mediata dalla Chiesa» (250). Teresa ama profondamente la Chiesa ed è preoccupata per la sua sorte. Sappiamo bene in che epoca ella sia vissuta, momento storico in cui i "grandi mali della Chiesa" portavano come conseguenza problemi a livello teologico, cristologico e così via. Le eresie sono, per la santa d'Ávila, la maggiore preoccupazione tanto che pur di eliminarne alcune sarebbe disposta a perdere mille regni (255). La Chiesa va difesa perché è la custode della rivelazione ed è l'inizio del regno futuro. Essa, dunque, esiste anche in funzione del regno di Dio, ed è perfettamente unita a Cristo; essa è il soggetto primario della fede. Teresa si sente totalmente coinvolta nel vissuto della Chiesa e nel suo *Sentire cum ecclesia* possiamo riconoscere tutto il dinamismo della sua fede. Più Teresa si unisce a Dio, più cresce l'intensità del rapporto con la Chiesa. Per questo motivo santa Teresa avrà sempre in grandissima considerazione i sacramenti, mezzo privilegiato a far nascere "l'uomo nuovo". Per Teresa la fede, lo abbiamo visto,

è un dinamismo senza fine. Ama Dio, ama la Chiesa, e questo amore la porta al servizio. Questa è l'espressione della fede: «Il servizio in Teresa, quindi, è una forte espressione del realismo della fede cristiana che si rende concreta nell'amore verso Dio e verso il prossimo, mentre la Chiesa è l'unico ambiente di una tale fede» (265).

Il libro di Edvard Punda è certamente un'opera da apprezzare e leggere con attenzione. Ci dà un quadro esaustivo – con gli ovvi limiti sempre presenti in un lavoro di questo tipo – della “teologia” della fede in Teresa d'Ávila e lo fa con competenza ed attenzione, passando in rassegna i principali studi su santa Teresa e, cosa importante, le opere della santa in lingua originale, sempre riportate nelle note, anch'esse – a mio modo di vedere – ben fatte e con riferimenti al Catechismo della Chiesa Cattolica ed al magistero di Benedetto XVI. È un volume che può, senza dubbio, aiutarci ad approfondire il tema della fede in questo anno che il Santo Padre ha voluto dedicare proprio a questo soggetto.

Caterina Ciriello

M. SIGNORE – L. CUCURACHI (edd.)

Libertà e laicità

CLEUP, Padova 2011, 368 pp.

Il volume raccoglie gli atti del Convegno su “Libertà e laicità”, promosso dall'Università del Salento e sostenuto dal Progetto Culturale della Conferenza Episcopale Italiana (CEI) e dalla Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate.

Tanto basti per dire che si tratta di una sinfonia di voci della cultura filosofica italiana espressa da un gruppo di militanti cattolici nell'intento di interloquire serenamente con esponenti di ideologie limitrofe o avverse al cristianesimo nel contesto socioculturale postmoderno.

L'orizzonte tematico del volume è configurato dalle relazioni di tre rinomati studiosi che evidenziano rispettivamente: 1) la dimensione storico-politica, 2) l'analisi dei valori nel contesto antropologico, etico, sociopolitico, 3) l'attestato dei valori tra metafisica e storia. Più precisamente: Francesco P. Casavola, trattando di “*Stato tra confessione e laicità*” (relazione postillata da M. Signore), offre richiami storici e nuclei essenziali di riflessione dalla pace di Westfalia (1648) al Concilio Vaticano II, soffermando

l'attenzione su tre fasi della cultura storica italiana: il liberalismo cavouriano della "libera chiesa in libero stato"; l'accreditamento fascista della religione quale identità nazionale; l'autocoscienza della Chiesa conciliare come *populus Dei*. Criticando aspetti inaccettabili nelle polemiche anticlericali del passato e persistenti incomprensioni del laicismo odierno sul rapporto tra politica e religione, il relatore precisa siffattamente il suo convincimento, ossia «l'idea che la religione è una libertà costituzionale dei cittadini e come tale è un'istanza della politica in uno stato democratico e laico» (25).

Il prof. Luigi Alici calibra le sue riflessioni attorno alla connotazione antropologica del concetto di laicità, rilevando l'amnesia postmoderna di una problematica antica che trova in s. Agostino un diagnostico sagace allorché osserva che l'empietà religiosa altera l'equilibrio sociale, e che un'etica sociale impostata al di fuori della trascendenza del Dio-amore non riesce ad articolare il lessico della vita morale, mancando il valore aggiunto del bene comune. Ne consegue, per la società odierna, l'urgenza di ripensare la validità dell'antropologia cristiana nella sua duplice valenza relazionale: a Dio creatore e agli altri uomini, creati a immagine di Dio. La formazione della coscienza cristiana di incarnare la "doppia cittadinanza" nella tensione tra esistenza storica e patria celeste deve intrecciare, in un compito etico di forte spessore dialettico, i doveri che abbiamo come cittadini nei confronti del potere civile e i doveri umani verso Dio. Imparando dagli errori del passato, dobbiamo sforzarci di progettare un futuro sociale e civile che fecondi le relazioni umane con gli apporti di una ragione responsabilmente indagante e discutente e con la testimonianza della "novità" della vita redenta che fa del battezzato un seminatore di speranza e di valori rifratti dall'*ordo boni* che si riscontra nel creato. Sollecitazioni, queste, arricchite con l'apporto delle riflessioni di noti e autorevoli studiosi odierni che convergono in una sentenza del gesuita Bernard Lonergan esplicitamente richiamato: «essere solo uomo è quanto l'uomo non può essere» (52). Degna di rilievo, inoltre, l'osservazione comune a più autori del volume – che oggi la vera dialettica non si svolge tra fede e miscredenza, ma piuttosto tra fede e idolatria. Tesi che incrocia il pensiero del filosofo canadese Charles Taylor sul "malessere della modernità" e su "l'epoca della secolarizzazione" in cui appare sommerso il narcisista postmoderno, votato all'illusione di sollazzarsi con idoli del suo estro provvisorio, ma candidato all'esito fallimentare di un vuoto interiore che azzera l'eticità della persona e della società.

Il prof. Giovanni Ferretti argomenta, con consueta serietà teoretica riconosciutagli, il complesso e dilatato esercizio del libero arbitrio che deve farsi carico dell'aspetto trascendente, cioè assoluto, di verità/valori. E altresì della valenza storica, cioè relativa, di essi. Si tratta, a nostro modo di vedere, di una prospettiva ardita e consequenziale che, nell'intento di aprire alla comprensione problematica di due categorie concettuali quali libertà e laicità, deve rifiutare l'unilateralità dell'immanentismo storicista quale forma speculativa di legittimazione di verità e valori divenienti (*semper in fieri*), e altresì deve prendere distanza critica da paradigmi culturali che hanno cristallizzato in dogmi metafisici asserzioni e opzioni storiche molto discutibili del passato in fatto di scelte politiche e socioculturali.

Argomentando sul tema specifico della libertà che investe l'operato razionale dei credenti e dei laici(sti), l'illustre relatore riprende e fa valere alcuni motivi antropologici di Max Scheler, suo autore preferito, che hanno riflessi metodologici nel settore dell'etica, della politica e del diritto; motivi – aggiungiamo noi – che Giuseppe Capograssi ha tematizzato autonomamente con linguaggio del tutto personale e più lineare rispetto a quello del filosofo di Colonia. Intendiamo dire dei quattro passaggi scheleriani (85-90): 1) una prima intuizione dei valori oggettivi e assoluti che si risolve subito in passaggio ermeneutico 2) all'*ethos* di un popolo che ha interiorizzato nel comportamento collettivo quanto la rispettiva cultura ha recepito dalla tradizione e gerarchizzato come nuclei di energia vitale; in detto passaggio si registra quindi 3) una sorta di individuazione storica dei "portatori" concreti di valori codificati (si pensi a Kant, assertore del rispetto assoluto che si deve alla persona in quanto tale), 4) si prende atto, infine, del passaggio dall'*éthos* della tradizione alla *norma* o *comando etico*, e poi alla *norma giuridica positiva*, fino agli *usi e costumi* consolidatisi in seno a un gruppo etico o a un popolo. Passaggi irti di difficoltà ermeneutiche e di decisioni sofferte non da ultimo perché occorre interiorizzare norme e comandi per avere e dare garanzie su valori e su diritti/doveri nel tessuto del vivere civile: da qui l'impegno di una riflessione comune e responsabile, preso atto con Norberto Bobbio, che «il discrimine tra dogmatici e democratici non passa tanto tra cattolici e laici ma li attraversa entrambi» (91). Noi aggiungiamo: l'ispirazione dell'antropologia fenomenologica di Scheler che anima le riflessioni di Ferretti obbedisce in modo preterintenzionale all'interattività dialettica di ontologia (rispetto alla *physis*), di antropologia (a difesa della libertà ordinata nella persona) e di cultura (che investe il campo della virtù, dei valori e delle opinioni nell'esercizio dialogico di discussioni non sofistiche).

Gli altri contributi del volume sono quasi tutti a firma di dottori di ricerca operanti in diverse sedi universitarie italiane. Esprimono analisi, auspici, progetti e tensioni avvertiti da fresche e vivaci leve accademiche in dialogo con autori classici e moderni (filosofi, sociologi, politologi) che si sono soffermati *ex professo* sui temi della libertà e della laicità: da Hegel a Charles Taylor, da Merleau-Ponty a Deleuze e a Habermas, da Nietzsche a Isaiah Berlin. Questi giovani studiosi appaiono preoccupati giustamente del confronto dialogico nell'attuale temperie di pluralismo culturale.

Ci limitiamo a segnalare il contributo di Alberto Pirni, *Libertà sociale e contesti di laicità* (297-311) che va letto come sintesi felice delle attese dei promotori del Convegno. Offre, infatti, le coordinate socioculturali per tematizzare il vissuto problematico della libertà sociale odierna tra “politeismo vitale” e “pluralismo etico” a partire dalla consapevolezza dell'agire responsabile e intersoggettivo con la finalità di realizzare una fattiva etica del riconoscimento a cui aspira ogni autocoscienza personale. Analogo procedimento ermeneutico adotta nell'affrontare l'analisi contestualizzata del laico *qua talis*, sollecitato oggi ad accreditarsi di fronte a società multietniche per un suo specifico stile culturale di “traduzione ricorsiva”, ossia di incontro e di tolleranza con extracomunitari che vanno tenuti in considerazione come occasione di “ospitalità”; il che comporta lo sforzo di rivedere (cioè “tradurre” in nuovi schemi mentali) modelli culturali e abitudini consolidate all'interno di un assetto politico determinato e ospitante. Impegno per lo più ancora inevaso dal popolo minuto con pregiudizi ancestrali, ma che pone a dura prova anche la coscienza di non pochi intellettuali e di politici. Si tratta, in ogni caso, di configurare il futuro del Vecchio Continente all'insegna di un “tradurre senza tradire”. Lo si sente ripetere in ambito ecclesiale e civile, sottintendendo un “compito infinito” di esercizio di carità cristiana e di duttili strategie politiche e giuridiche, orientate a proteggere la fragilità di quel bene sussistente che ha nome persona: “*ta twa asi*” (tu sei quello!).

Paolo Miccoli

Libri ricevuti

- M.L. GRIGNANI, *La Regla consueta de Santo Toribio del Mongrovejo y la primera organización de la Iglesia americana*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago 2009, 274 pp.
- Id., *Tratado sobre el Orden el Matrimonio y la Extrema Unción de San Carlos Borromeo*, Universidad Católica Sedes Sapientiae, Lima 2010, 176 pp.
- S. CAVACIUTI, *Il pensiero teologico e religioso di Maine de Biran. La Coscienza morale nel pensiero di Maine de Biran: Parte VII/2*, Franco Casati, Firenze 2011, 322 pp.
- M. DECARO, *Caro amico ti scrivo... Lettera alla Comunità*, Prefazione di S.E. Mons. F. CACUCCI, Vivere In, Roma – Monopoli (BA) 2011, 114 pp.
- A. ASCIONE, *Sulla soglia. Un itinerario di pensiero per chi crede e chi non crede*, Libreria Editrice Redenzione, Marigliano (NA) 2012, 126 pp.
- G. BONNEY – R. VICENT (edd.), *SOPHIA-PAIDEIA. Sapienza e educazione (Sir 1, 27). Miscellanea di studi offerti in onore del prof. Don Mario Cimosà*, LAS, Roma 2012, 512 pp.
- G. BORGONOVO E COLL., *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, (“Logos. Corso di studi biblici”), Ldc, Leumann (TO) 2012, 732 pp.
- COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (ed.), *Gesù nostro contemporaneo. Con un messaggio di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2012, 400 pp.
- C. DOTOLO, *La fede, incontro di libertà. A chi crede di non poter credere*, Messaggero, Padova 2012, 104 pp.
- L.M. EPICOCO (ed.), *Ex coelesti virtute. Miscellanea di studi in onore di S.E. Mons. Giuseppe Molinari nel suo 50° di Sacerdozio*, Tau Editrice, Todi (PG) 2012, 356 pp.
- F. GUILLÉN PRECKLER, *Dieu dans la littérature africaine. En relisant les classiques africains*, Gegorian & Biblical Press, Roma 2012, 110 pp.
- L. MARTÍNEZ FERRER (ed.), *L'evangelizzazione e l'identità latinoamericana. 200° anniversario dell'Indipendenza dell'America Latina*, ESC, Roma 2012, 68 pp.
- R. MUÑOZ – J. SÁNCHEZ – G. GUTIÁN (edd.), *Religión, Sociedad Moderna y Razón Práctica*, EUNSA, Pamplona 2012, 284 pp.
- D. OGLIARI, *Per una fede adulta. Alla scuola di san Benedetto*, La Scala, Noci (BA) 2012, 186 pp.

- ID., *Tempo e spazio. Alla scuola di san Benedetto*, La Scala, Noci (BA) 2012, 134 pp.
- C.L. ROSSETTI, *La pienezza di Cristo. Verità, comunione e adorazione. Saggio sulla cattolicità della Chiesa*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, 436 pp.
- E. SCOGNAMIGLIO, *Dia-logos. II. Orientamenti. Per una teologia del dialogo*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2012, 416 pp.
- ID., *Homo religiosus et symbolicus. Breve introduzione alla storia delle religioni*, Ldc, Leumann (TO) 2012, 120 pp.