



Alfonso Fernández Benito, *El misterio nupcial de la persona en la situación europea*, Editado por Instituto Teológico San Ildefonso, Toledo 2005

Problema de fondo: la "Unión" europea. Europa quiere darse una Constitución, que refleje y consagre su unidad, quiere ponerse delante una identidad y un compromiso ético. Nunca ha sido una unidad geográfica, ni política, ni lingüística, ni ética, ni ideológica. Entonces, ¿qué unidad busca Europa?

El libro de Fernández Benito salió a la luz en un momento en que en el Parlamento se estaba formulando la Constitución de la UE y en el aire de toda Europa resonaba la voz del Papa Juan Pablo II, que repetía, incansablemente, lo indispensable que es para la unidad europea la referencia a sus raíces cristianas. La publicación de estas páginas quiere ser una llamada de atención sobre la envergadura del asunto y por lo mismo señala y examina, como la clave de ese problema uno de los contenidos fundamentales de la misma cultura cristiana de Europa: *la persona*.

Unidad de Europa: sus raíces cristianas. El problema es este: Europa, forma espléndida de civilización material, será un cuerpo sin alma, sin el espíritu europeo, es decir sin el humanismo cristiano que ha constituido sus raíces. Una unión cultural vive y crece si es una cultura abierta a las otras culturas, y podrá ser una cultura abierta a las otras culturas, sólo si sabe tornar a las raíces que constituyen la esencia de la propia cultura y, con ello, de la propia identidad.

El Autor, aduciendo el testimonio de Thomas S. Eliot, recuerda que lo que ha constituido la identidad europea han sido estos tres factores: La *antropología griega* y el *concepto cristiano de persona*. El *derecho romano* que organizó la vida social y práctica de Europa. La matriz de la

fe cristiana que ha hecho del cristianismo la religión de Europa

Eliot concluye: Sin una fe común, los esfuerzos por una unificación cultural son vanos.

“Un europeo puede no creer en la verdad de la fe cristiana, pero todo lo que dice, crea y hace surge de su herencia cultural cristiana y sólo tiene significado en relación con dicha herencia”.

Los nudos que llegan al peine. En Europa están presentes adeptos de muchas religiones, tiene que haber libertad religiosa. No se requiere un estado internacional o nacional confesional, pero tampoco que el laicismo sea religión de estado. La unidad de Europa no se puede encontrar en el multiculturalismo, sino en el interculturalismo, evitando que la fusión de las culturas sea la confusión de las mismas. La unidad de Europa no se encontrará en la absoluta equidistancia en relación con todas las religiones, culturas y modos de comportamiento, pues detrás de ello se esconde fácilmente la profesión del más acérrimo relativismo y la supresión de los valores.

La unidad de Europa afronta el problema de lo público y lo privado y parece optar por relegar a Dios a la esfera privada, virtudes públicas y vicios privados o viceversa, como si no se supiera que la privatización de Dios se convierte en privatización de la ética, o como si en la persona se pudiese separar la dimensión privada de la dimensión social, como si no se supera que lo privado de la persona, tarde o temprano desborda sobre lo público y le da su impronta.

Más aún, parece que la Unidad de Europa quiere encontrarse, no solo en la reducción de Dios a la esfera privada, sino en la muerte de Dios, como si la muerte de Dios no equivaliera a la muerte del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios y a la muerte del orden ético.

La vocación originaria y universal que todo hombre lleva escrita en su naturaleza es la vocación al amor, amor de amistad, de benevolencia. Esto está escrito en la polaridad innata de la naturaleza humana: varón y mujer.

Vocación a amarse, nupcialmente, es decir, a donarse el uno a la otra y viceversa, para siempre, sin reserva, y a procrear y generar hijos a su imagen y semejanza, en colaboración con Dios Creador.

Se pretende salvar la unidad de Europa condenando toda discriminación por razón de etnia, de cultura, de sexo, de raza y también de orientación sexual, equiparando orientación sexual con sexo, con raza y con etnia y elevando a rango de derecho público datos de la esfera privada, mientras la religión, dato de derecho público, se la quiere reducir a rango de derecho privado.

Así la acepción de familia deja de ser unívoca y deja de estar basada en el matrimonio, porque la Unión Europea tiene que equiparar, por derecho, al matrimonio heterosexual el matrimonio entre homosexuales y completar su forma de familia con la adopción de hijos.

La unión europea quiere asegurarse radicalmente dando carta de ciudadanía a la ideología de "genero", en la cual la diferencia sexual varón-mujer no tiene particular relevancia, tanto así que, comportamientos heterosexuales o comportamientos homosexuales, son dos modos "naturales" de vivir la sexualidad.

La clave de verdadera unidad está en el Misterio nupcial de la persona. Son muchos los nudos que la Unión europea tiene que desatar y resolver. Es muy notable el valor *unitario* de las páginas de Fernández Benito, no en vano trata un asunto de Unidad. En efecto, todos los problemas y los aspectos del problema de la Unidad europea encuentran su clave de solución en el *Misterio nupcial de la persona*, en él se centran todos los pasos del libro y las múltiples reflexiones que contiene, de él irradian y en él convergen.

Esto se basa en el hecho de que el problema de la Constitución europea es un problema, antes que social, antropológico-personal. La unidad europea está en la unidad de sus ciudadanos y la unidad

de sus ciudadanos está en sus contenidos interiores, en el contenido ontológico y ético que se encierra en el misterio nupcial de la persona.

Las inclusiones de ese misterio, son tres, el Autor sigue en esto al Card. Angelo Scola, Patriarca de Venecia: Identidad y diferencia sexuada de la persona; Capacidad de amor maduro e interpersonal; Fecundidad física y espiritual de toda persona sea casada que consagrada.

Sobre estos tres contenidos reflexionan las 144 páginas del libro y no hay un solo momento de titubeo, en todo momento el misterio nupcial de la persona, es la estrella polar que marca la dirección y el paso.

Al presentar cada uno de estos contenidos el autor afronta problemas muy precisos que la Unión europea, no sólo no puede desoír, sino que debe resolver en el respeto de los términos entitativos y éticos de la misma naturaleza humana. Teniendo presente que son problemas de la persona y todo maltrato de la persona es contra Europa misma.

La primera impronta del misterio nupcial es la *Identidad y diferencia sexuada de la persona*. Este propiedad es ante todos de la persona humana: varón y mujer creados a imagen de Dios. Dos personas llamadas a ser una sola carne en el amor, bajo el signo de la complementariedad.

Análogamente esta propiedad ilumina el problema de la Unidad de Europa, que aloja en su seno diferentes culturas, religiones, razas, lenguas.

La libertad religiosa puede muy bien ser la puerta que favorecerá una nueva manifestación de la identidad de Europa y de sus raíces cristianas, gracias a los creyentes, que como canales de gracia, permitirán al Espíritu animar esta grande comunidad. También porque la privatización de Dios y de la religión es necesariamente privatización ética, es decir relativismo ético elevado a principio.

El título identidad y diferencia es constitutivo del misterio nupcial de la persona, puesto que se trata de una verdad antropológica incontrovertible la presencia del varón y la mujer, sexualmente diversos, como las dos únicas versiones de humanidad.

Ambos llevan, cada uno en su propia versión antropológica, la referencia nupcial al otro, es decir, llevan en su ser mismo la vocación nupcial, que es comunión de personas diferentes y complementarias y fecundidad.

La segunda impronta del misterio nupcial es el *Amor maduro y misterio nupcial de la persona*. El asunto en esta inclusión del misterio nupcial de la persona se hace muy interesante.

En este paso aparece en efecto en toda su dimensión el peso grande del amor de la persona cuya fuente es Dios mismo, y en particular el amor cristiano del matrimonio, amor de amistad, amor oblativo, de benevolencia. La madurez se mide en la capacidad que la persona tiene de darse. La donación nupcial del varón a la mujer y viceversa encuentra su lenguaje en la respectiva sexualidad, un lenguaje inscrito congénitamente en ella.

Pero desde el momento que nadie puede dar lo que no tiene, para que la persona, nupcialmente, sepa y pueda significar con la semántica de su sexualidad, la donación de sí sin reservas, es necesario que la persona se posea a sí misma. Es decir sea casta. La Castidad cristiana es un fuerza que capacita la persona para el amor de amistad, amor de benevolencia, sea matrimonial, sea de consagración.

En Europa, desgraciadamente, se da, muy en especial en el presente, una agresión polimorfa y sistemática contra la castidad, provocando, con ello, dos consecuencias deletéreas, por una parte, la real discapacitación de la persona para amar, con amor de amistad, nupcial y, por otra, la apertura a formas de amor, que son la negación misma del amor nupcial, como la homosexualidad.

Con esto entra en contingencia la estructura fundamental de la familia fundada en el matrimonio; no solo por las diferencias legislativas de los estados de la unión en este campo, sino también y sobre todo por la acogida que las Recomendaciones de la UE van haciendo cundir en los mismos, de las uniones entre homosexuales, analogadas con el matrimonio. El todo como un modo taxativo de excluir toda discriminación y de hacer valer un derecho privado sobre el orden público.

Lo peor en este asunto es el criterio que de fondo que se quiere establecer como principio: la ideología del género: homosexualidad o heterosexualidad son dos modos “normales” de vivir la sexualidad humana.

La tercera impronta del misterio nupcial es la *Fecundidad de la persona*. Esta parte evidencia brillantemente el grande realismo cristiano de la Encíclica *Humanae vitae* ofrecida a toda la Iglesia y a todos los hombres de buena voluntad, por el Papa Pablo VI y su profunda dimensión profética.

Entre los términos fundamentales que componen el problema de la Unión europea se encuentra la familia, fundada en el matrimonio, como acaba de señalar el autor, y dentro de la familia el factor central son los hijos. El problema de la identidad de Europa se está jugando en la desnatalidad, que parece resignarse a encontrar solución en la adopción de hijos.

En una palabra en los contenidos que el autor ha querido continuamente recordar recurriendo al denso concepto del misterio nupcial de la persona, se revela el mensaje clave de solución para un retorno a las raíces cristianas de Europa y un reconocimiento de la propia unidad vital de fondo.

Roberto González, L.C.

John Henry Newman, *Fifteen Sermons Preached Before the University of Oxford* (Edited by James David Earnest and Gerard Tracey), Oxford University Press, Oxford 2006, cxviii + 560 pp.

John Henry Newman (1801-1890) es uno de los autores cristianos que suscita, merecidamente, mayor atención. Convertido a la Iglesia Católica en octubre del 1845, nombrado cardenal por el Papa Leo XIII en 1879 y declarado “venerable” por el Papa Juan Pablo II en enero de 1991, es quizás el escritor cristiano a quien se han dedicado más estudios y monografías, a excepción de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino.

El gran controversista inglés ingresó al *Trinity College* de Oxford en 1817,

empezando su larga carrera académica en el lugar que se convirtió también en su hogar espiritual y que dejó solamente el 22 de febrero de 1846, cuatro meses después de su conversión a la fe católica. Aquí, con sus amigos y colegas John Keble y Hurrell Froude, inició en julio de 1833 el 'Movimiento de Oxford', con el objetivo de renovar teológica y religiosamente la Iglesia anglicana, gravada por el lastre de la dependencia del estado y del pensamiento liberal. En el 1825 fue ordenado sacerdote anglicano y en 1828 fue nombrado vicario de *St. Mary's Church*, la iglesia de la Universidad. Ahí predicó una vez a la semana durante diecisiete años, desde 1926 hasta el 1843, cuando Newman se encontraba ya en el cenit de su 'carrera'. Newman escribió más de quinientos de estos 'sermones parroquiales' y unos doscientos fueron publicados entre 1834 y 1843.

Los 'sermones universitarios' son de otro género. Se 'predicaban' también en *St. Mary's* desde el púlpito, cada domingo por la mañana y por la tarde, en las fiestas más importantes de los santos y en los días de especial importancia nacional o para la universidad. Se iban nombrando a diversos conferencistas y el auditorio era puramente académico: profesores y estudiantes de la Universidad de Oxford. Se enseñaba más que se predicaba. Es en este contexto donde se colocan los 'sermones universitarios' que forman la presente obra. En vez de sermones o predicaciones, sería más apropiado llamarlos conferencias de carácter intelectual-espiritual. Fueron publicados por primera vez en 1843, como *Sermons, Chiefly on the Theory of Religious Belief, Preached Before the University of Oxford*. Se les conoce comúnmente como *The Oxford University Sermons* por el título que aparecía en el lomo a partir de la tercera edición, publicada en 1872, en la que sólo se publicaron quince de los diecisiete sermones que Newman pronunció. El texto de la presente edición crítica está basado en la 'Nueva Edición' de 1890, que es, posiblemente, la última edición corregida por el autor. Se pueden ver todavía sus abundantes —aunque pequeñas— anotaciones y correcciones manuscritas en cada uno de los

sermones, que conservaba cuidadosamente. Sólo el manuscrito original de uno de ellos se ha perdido.

Este volumen continúa la edición crítica de las obras del gran apologista inglés publicadas por *Oxford University Press*. Gerard Tracey —antiguo archivero seglar del Oratorio de Birmingham— murió en el 2003, por lo que el Prof. Earnest, profesor emérito de inglés de *Murray State University* (Kentucky) ha llevado a término esta edición en su etapa final. Destaca la larga y completa introducción de 118 páginas de los editores, con algo más de cuatrocientos notas a pie de página. Tras los sermones vienen cuatro apéndices con breves escritos de Newman relacionados con la traducciones y ediciones de los mismos (pp. 236-261). Siguen las detalladas y eruditas notas-comentarios de los editores a nombres, conceptos, ideas, fechas, etc., de los sermones (pp. 262-416), y se concluye con un índice (pp. 417-436).

Newman mismo afirmó que estos sermones eran 'el mejor libro —no el más perfecto— que he escrito', añadiendo: 'Quiero decir que hay materia que desarrollar ulteriormente'. De hecho, estas conferencias son precursoras y como la clave de todas sus grandes obras posteriores, incluyendo especialmente *Essay on the Development of Christian Doctrine* y *Grammar of Assent*, y constituyen una precisa síntesis de la 'filosofía' de Newman sobre la religión, la moral y la educación. Tratando en el fondo de la relación entre la fe y la razón, representan la solución del conflicto entre la inteligencia y el corazón, que tanto ha incomodado a los creyentes, a los no creyentes y a los agnósticos del siglo XIX. Su estructura controversista convierte a este volumen en uno de los documentos más importantes del Movimiento de Oxford. Los sermones no son tratados abstractos, sino que conservan un carácter autobiográfico. Newman experimentaba en primera persona los problemas o éstos venían de conversaciones con amigos y familiares o, en su mayor parte, de discusiones e incluso de provocaciones de sus colegas de Oriel a las que se sentía obligado a responder. Estas conferencias son, por ello, apolég-

ticas y dialécticas al mismo tiempo, aunque el motivo polémico no sea aparente y Newman pretenda enseñar y no tanto polemizar —para responder directamente empleaba los panfletos. Los sermones son, asimismo, una especie de autobiografía espiritual e intelectual, como una anticipación de *Apologia pro Vita Sua*, donde se puede observar al joven pastor evolucionar desde un liberalismo noético hacia lo que él a veces llamaba ‘Catolicismo Apostólico’, hasta el umbral del Catolicismo Romano. En una carta de 1847 afirmaba que los sermones «son, en conjunto, lo mejor que he escrito, y no puedo creer que no sean católicos y serán de utilidad».

En cuanto al contenido de estas conferencias, si olvidamos por un momento las fechas en que fueron pronunciados, podremos sentir a Newman dirigiéndose a nosotros, hablándonos de nuestros problemas: en el sermón I, por ejemplo, muestra cómo el cristianismo no ha sido ni es enemigo del saber (la filosofía, la ciencia, la literatura), sino que ha propiciado su desarrollo; el sermón VII trata del cristiano y de la fe cristiana en una sociedad pluralista; el sermón VIII reflexiona sobre la responsabilidad humana, independiente de las circunstancias; en el sermón IV critica las prevaricaciones de la razón —tema el en que el Papa Benedicto XVI insiste con frecuencia—; en los sermones X y XI se compara la fe y la razón y se presenta sus relaciones —basta recordar que Juan Pablo II ha dedicado a este tema su penúltima encíclica *Fides et ratio* de 1998. También nuestro tiempo abunda en catástrofes naturales, guerras y atentados: el sermón VI desarrolla el tema de la justicia del gobierno divino. El sermón XII discurre sobre el amor como salvaguardia de la superstición. Sedientos de una espiritualidad sólida y bíblica, el sermón III nos habla de las virtudes naturales y de la perfección evangélica, y el sermón XIV de la madurez en la fe. Tentados de conducirnos según nuestros propios criterios y de seguir nuestros propios caminos en vez de cumplir, ante todo, la voluntad de Dios, el sermón IX pone delante de nosotros la culpa de Saúl.

Gran orador y escritor, el estilo de Newman es claro y simple, tendente a lo esencial, preciso. Es muy lógico, mostrando un gran dominio lingüístico y sintáctico, pero no es frío, sino muy humano, cordial y espiritual, casi musical. Estos sermones son un tesoro de teología y espiritualidad, revestido de una de las mejores prosas de la lengua inglesa.

José María Antón, L.C.

Jarosław Kupczak, O.P., *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II (Dono e comunione. Teologia del corpo secondo Giovanni Paolo II)*, Editrice Znak, Kraków (Polonia) 2006, 344 pp.

La “teología del cuerpo” è la parte più originale dell’antropologia teologica del Servo di Dio Papa Giovanni Paolo II. Con quest’insegnamento del Pontefice sulla persona umana nel mistero del suo corpo e della sessualità si intrattiene, in un ponderato studio intitolato *Dono e comunione*, il domenicano polacco Jarosław Kupczak. La fonte eloquente del pensiero del Papa a questo riguardo costituiscono le centoventinove catechesi del mercoledì, pronunciate nei primi anni del pontificato, precisamente dal 5 settembre 1979 fino al 28 novembre 1984. Un’ completa esposizione della “teologia del corpo” ivi contenuta è ordinata in quattro cicli, che vibrano attorno ad alcune pagine della Sacra Scrittura, innanzitutto quelle del libro della Genesi, per passare poi alle pagine evangeliche del dialogo di Gesù con i farisei sul matrimonio, del discorso delle beatitudini, nonché del dialogo con i saducei sulla risurrezione. L’ultimo e più lungo ciclo delle catechesi, appoggiandosi sul deposito biblico del Cantico dei cantici e del libro di Tobia, nonché della dottrina paolina sulla sacramentalità del matrimonio nella lettera agli Efesini, riflette più direttamente sull’enciclica *Humanae vitae* del Servo di Dio Paolo VI (1968).

Come ricorda Kupczak, le catechesi sulla “teologia del corpo” hanno trovato molti entusiasmanti giudizi di chi le riconosce una delle più coraggiose ri-

definizioni della teologia cattolica o la più costruttiva risposta cristiana a tutto il fenomeno della rivoluzione sessuale che ha banalizzato e svuotato il valore della persona umana e del suo corpo.

Nello stesso tempo però questi testi costituiscono uno dei più difficili insegnamenti del Pontefice polacco, sia per lo stile e il linguaggio, sia per il loro metodo e perciò richiedono un commento e un'analisi approfondita, compito che si propone il presente volume. Secondo il suo autore i due concetti del dono e della comunione, con i quali intitola e sigilla la sua presentazione, sono fondamentali per comprendere il pensiero di Giovanni Paolo II sul significa e valore del corpo umano. Nei cinque capitoli della retrospettiva Kupczak si interroga prima di tutto sul metodo seguito dal Papa nella sua originale esposizione catechetica, in cerca di un'"antropologia adeguata" e che non rifiuta un'ermeneutica del simbolo, riguardo a cui si prospettano delle analogie con approccio di Paul Ricoeur. In seguito si enuclea alcuni elementi essenziali dell'interpretazione teologica del corpo umano, distinguendo prima il tempo delle origini prima del peccato, in cui il corpo viene visto nel suo significato rivelante del soggetto, poi la storia dopo il peccato, in cui il significato del corpo rischia ad essere degradato ad un oggetto, ma che è anche il tempo dell'iniziativa salvifica di Dio, che porta alla terza tappa, quella escatologica della risurrezione del corpo. L'antropologia adeguata necessita di essere formata alla luce di questi passaggi della storia, che sono presenti nell'esperienza dell'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio (*Gen* 1,26-27) e desideroso di Dio. In questo disegno un posto particolare occupa la riflessione sulla "sacramentalità" del corpo umano a partire dalla sacramentalità del matrimonio.

Nel terzo capitolo l'autore cerca di analizzare le fonti delle riflessioni delle catechesi nel pensiero wojtyliano, percorrendo la sua opera filosofica e teologica, nonché la sua ricezione dell'insegnamento del Concilio Vaticano II. Il concetto fondamentale per tutta l'antropologia teologica, che viene dovutamente scrutato in quest'occasione è quello dell'uomo come

l'Imago Dei, a cui il Papa Giovanni Paolo offriva una stimolante interpretazione, al centro di cui stanno i concetti del dono e delle susseguente comunione. L'analisi si conclude rilevando la più originale categoria adottata nelle catechesi sull'amore umano, quella del "linguaggio del corpo", che, con le sue basi psicologiche, filosofiche e teologiche, offre una preziosa ulteriore chiave per la comprensione dell'insegnamento vincolante dell'*Humanae vitae* e di tutta la dottrina morale cattolica in materia sessuale. Con il volume si entra nuovamente nella ricchezza dell'insegnamento pontificio che si nutre della filosofia e teologia del corpo, approfondita da Karol Wojtyła nell'arco di tutta la sua ricerca scientifica e il suo ministero pastorale, ancora precedente all'elezione pontificia.

In principio del suo pontificato il Santo Padre Benedetto XVI aveva modo di giudicare il contributo del suo predecessore ed esortare al riguardo, dicendo: "In un certo qual modo, il suo [di Giovanni Paolo II] contributo indiscusso al pensiero cristiano può essere compreso quale meditazione profonda sulla persona. Ha arricchito e ampliato tale concetto nelle sue Encicliche e in altri scritti. Questi testi sono un patrimonio da accogliere, serbare e assimilare con cura" (*Discorso ai membri delle Pontificie Accademie delle Scienze e delle Scienze Sociali*, 21 novembre 2005, cpv. 6). Il volume di Kupczak intraprende proprio lo sforzo affascinante di una tale adeguata accoglienza e assimilazione curata della meditazione profonda sulla persona umana, che nella teologia del corpo di Giovanni Paolo II trova una sua carta preziosa.

Cristoforo Charamsa

Eudaldo Forment, *Santo Tomás de Aquino. (El oficio de sabio)*, Ariel, Barcelona 2007, 320 pp.

El profesor Eudaldo Forment, catedrático de Metafísica de la Universidad de Barcelona, es reconocido como uno de los mayores expertos mundiales en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino. Me-

nos conocida era su competencia como biógrafo del Aquinate. La extraordinaria biografía que acaba de publicar lo coloca entre los mejores biógrafos contemporáneos de santo Tomás, a quienes cita abundantemente: James A. Weisheipl y Jean-Pierre Torrell. Y hasta los supera. Las conocidas biografías de estos grandes estudiosos incluyen amplias exposiciones del contenido de las obras y analizan el pensamiento del Aquinate. Forment ha preferido limitarse a hacer “sólo” una biografía y esta delimitación del campo ha dado su fruto: en su relativa brevedad, nos encontramos ante la más completa biografía de santo Tomás, al menos en castellano. El libro constituye el fruto maduro de muchos años de dedicación a la investigación en las fuentes y a una cuidada redacción.

Entre otros muchos méritos, el más evidente es el estilístico. La notable erudición histórica de Forment y su profundo conocimiento del pensamiento del Aquinate saltan a la vista. Aunque haya evitado cargar de aparato crítico un texto dirigido al gran público, las fuentes biográficas y doctrinales – expuestas al inicio del libro “a modo de introducción” (pp. 7-15) – son, en muchos casos, explícitas. Y a pesar de ello, el texto fluye con un estilo ágil, directo, fresco, casi periodístico. En las últimas décadas han abundado las “novelas históricas” que, con amenidad, han tergiversado la historia y falsificado a grandes figuras. Forment, por el contrario, ha escrito una historia rigurosa que puede competir en amenidad con muchas novelas. Queda probado, por otra parte, que no es verdad lo que pensaban los románticos, y nuestros no tan románticos “creadores” de cultura popular: que sólo las vidas rasgadas por la tragedia y el drama, plagadas de amores y desamores, sean candidatas para una biografía.

La viveza biográfica en nuestro caso depende, más incluso que del estilo, de la calidad histórica de la narración. Forment ha situado la vida del personaje en contextos llenos del brío y brillo propios de todo lo vivo. Los personajes y acontecimientos tienen vida, precisamente, porque están colocados en sus contextos, los más amplios de la historia universal y los más restringidos de la vida familiar o institu-

cional. Tomás de Aquino vivió en una época apasionante, en profunda transformación: el renacimiento cultural ya se anticipaba, las nuevas órdenes mendicantes revitalizaban la espiritualidad y el ardor misionero y apostólico en la Iglesia, las ciudades resurgían y, en ellas, cobraban vida las primeras universidades. Con excelente criterio historiográfico, Forment sitúa la vida y la obra de Tomás de Aquino (1225-1274) en la Europa del siglo XIII, con el duelo entre el Imperio y el Papado, las últimas cruzadas, la gran revolución espiritual de las órdenes mendicantes y los conflictos de éstas con el clero regular en la universidad de París. Los grandes personajes, instituciones y movimientos del tiempo son descritos con trazos vigorosos: el emperador Federico II, el rey santo Luis IX de Francia, el surgimiento del Tribunal de la Inquisición, los movimientos disidentes o los herejes cátaros. En no pequeña medida, las diversas etapas de la vida del Aquinate se vieron afectadas por las decisiones de los grandes del momento, por las circunstancias e intrigas familiares, y por los grandes movimientos de la política civil y eclesiástica.

Sobre este tapiz de fondo, Forment va tejiendo la vida de Tomás de Aquino: sus veinte años en el reino de Nápoles (capítulo primero), repartidos entre su familia, los benedictinos de Montecasino y la Universidad de Nápoles; los catorce años pasados entre la Universidad de París y la de Colonia como estudiante y profesor (capítulo segundo); los diez años transcurridos en Italia como profesor en la corte pontificia, respondiendo a las peticiones del Papa y de sus superiores dominicos (capítulo tercero); los tres años de su segunda permanencia en París, marcados por una dura polémica en la defensa de las órdenes mendicantes, en la refutación de la teoría de la “doble verdad” del averroísmo, y en la explicación y comentario de las obras de Aristóteles (capítulo cuarto). El capítulo quinto describe la actividad desplegada por santo Tomás durante sus dos años de permanencia en la Universidad de Nápoles. El último capítulo, quizás el que más hará discutir a los estudiosos de santo Tomás, se titula “Ocaso y es-

plendor”: Forment no teme presentar como hipótesis bien fundada lo que parece haber sido ocultado a la historia: el asesinato de Tomás de Aquino. Indicios no faltan.

Sin comprometer el rigor histórico, esta biografía está escrita con unción. No debería ser diversamente, tratándose de la biografía de un santo, cuya historia está penetrada por una luz sobrenatural, que Forment no oculta. Tampoco acumula “florecillas”. Presentar en su integridad las dimensiones humana, intelectual y espiritual de un hombre de la talla del Aquinate no es tarea fácil. Tomás de Aquino fue en realidad una personalidad extremadamente compleja, capaz de fundir en admirable armonía características que raramente se encuentran juntas: de la elevación lírica del poeta en sus himnos eucarísticos, a la prosa sobria y controlada del filósofo que se expresa en un discreto latín que Dante alabó; de las extraordinarias e irrepetibles experiencias místicas al espíritu crítico y a la lógica sutil de estudio incansable que podía dictar, al mismo tiempo, a tres o cuatro secretarios, sobre los más variados argumentos: de la exaltación de la vida contemplativa al conocimiento profundo del corazón humano, con sus pasiones y virtudes. Conviven armónicamente en santo Tomás el humilde frailecillo, el ferviente sacerdote, el consejero y comensal del rey, el servidor fiel del papa, el viajero, el predicador popular, el profesor universitario y el escritor incansable. La multiforme experiencia acumulada en una vida colocada en tan vastos horizontes se refleja en las obras del Aquinate. Leyendo sus escritos, con fatiga, los estudiosos pueden conocer rasgos de la profunda personalidad del Doctor Angélico, pero difícilmente lograrían esa visión integral de la persona que sólo se alcanza recorriendo la vida, viéndolo madurar en sus diversas etapas, y reaccionar en los variados contextos. Forment ofrece al gran público la posibilidad de descubrir una de las personalidades más grandes de la historia, por el camino breve y directo de su biografía.

Otro mérito de la obra es el atrevimiento de su autor. No teme emitir juicios de valor sobre las actuaciones de las per-

sonas o las cualidades de algunos movimientos espirituales. No maquilla la peligrasidad de los cátaros. Se esfuerza por hacer históricamente comprensible la creación del Tribunal de la Inquisición. No oculta su simpatía por san Luis IX, su perplejidad ante el emperador Federico II, un personaje enigmático, cercano al Islam o al agnosticismo, o su antipatía por Carlos I de Anjou. La franqueza en emitir juicios de valor son expresión de la seriedad del biógrafo que, tras presentar lo más objetivamente posible los hechos, no renuncia a pronunciarse sobre su bondad o malicia. El lector podrá aceptar o no esas valoraciones de las personas y acontecimientos; ciertamente, agradecerá el retrato de personajes, episodios y fuerzas concurrentes, a través de los cuales se va dibujando la silueta, sencilla y majestuosa, de Tomás de Aquino.

La amplia cronología y la selecta bibliografía que cierran el libro son instrumentos valiosos para los lectores que deseen orientarse rápidamente en la vida del Aquinate, o emprender por su propia cuenta el estudio de la persona y obras del *Doctor Humanitatis*, como lo llamó el Papa Juan Pablo II.

Jesús Villagrasa, L.C.

Andrés Lema-Hincapié, *Kant y la Biblia: principios kantianos de la exégesis bíblica*, Anthropos, Barcelona 2006, 259 pp.

Andrés Lema-Hincapié es un estudioso colombiano, doctorado en la universidad de Montreal con la tesis *Herméneutique critique: La lecture kantienne de la Bible*, de la que el presente libro parece ser una síntesis traducida en castellano.

La estructura del libro consta de prólogo (de Jean Grondin, de la universidad de Montreal), de introducción, de un articulado en seis capítulos (cap. 1º: ¿Exégesis bíblica en la obra de Kant?; cap. 2º: Kant: crítica bíblica y *Aufklärung*; cap. 3º: Sobre el espíritu de la hermenéutica bíblica en el pensamiento kantiano; cap. 4º: Principios hermenéuticos; cap. 5º: Dios exegeta y revelación bíblica; cap. 6º: *Aut*

Paulus aut Jacobus: la exégesis kantiana de la justificación), y de conclusión.

Grondin se pregunta al inicio del *prólogo* si se puede admitir que en Kant hay tal cosa como una exégesis de la sagrada Escritura. A esta pregunta, que algunos autores responden negativamente, trata de responder Lema-Hincapié a lo largo de este libro.

Ante la cuestión de si hay una exégesis bíblica en la obra de Kant responde el autor, a propósito del mandamiento del amor tal como se expone en la *Crítica de la razón práctica* cuando comenta el texto de Mc 12, 28-34, que “Kant identifica la empresa hermenéutica con la determinación exacta de la intención moral” de un pasaje de la Biblia (p. 4), precisando ulteriormente que en opinión de Kant el “sentido moral” es el único compatible con una lectura de la Biblia que sea conforme a la razón. Ello es así porque, como dice de nuevo el autor, “el sentido moral que la razón práctica asigna a las Escrituras se dice libre de las fantasmagorías del misticismo y del racionalismo dogmático [...] Caracterizar esta doctrina religiosa pura o esta fe de la razón y fundar un acuerdo entre lo bíblico revelado y lo racional práctico será la tarea principal de los trabajos interpretativos de Kant” (p. 4).

De este modo Lema-Hincapié afirma que en Kant hay verdaderamente una exégesis bíblica e igualmente nos indica qué función cumple ésta en su filosofía. Ahora bien, esta afirmación del autor manifiesta correctamente *en sustancia* el objetivo que Kant se propone en sus consideraciones sobre la Biblia, que es el de presentar la fe cristiana distinguiendo en ella lo que es esencial (en la medida en que en realidad no es sino la razón bajo el aspecto práctico, a lo que Kant llama la “pura fe racional”) de lo que es accidental (la “fe histórica” o “estatutaria”, de la que según Kant se puede prescindir), pero no acierta a expresar con la claridad deseable la naturaleza de la exégesis bíblica kantiana cuando propone que lo que ésta pretende alcanzar es el “sentido moral” de la Escritura. La expresión “sentido moral” es usual en la exégesis para indicar una interpretación que se libera de la rigidez del *literalismo* y pone de manifiesto el *espíri-*

tu del texto. En cambio, el “sentido moral” que Kant de elucidar en su exégesis bíblica – si así puede llamarse – no es éste, sino el “sentido racional” de la Biblia conforme a la razón práctica. Prueba de ello son las propias palabras de Kant en la carta enviada al padre benedictino Matern Reuß (que el mismo Lema-Hincapié cita en la página 26) con las que aquél deja constancia de que su intención al tratar de cuestiones bíblicas (en *La religión dentro de los límites de la mera razón*) no es teológico-bíblica, sino exclusivamente filosófica o racional (cfr. carta de mayo de 1793, Ak., XI, 431). El sentido moral pues, es sólo el “sentido racional”, cosa que no queda clara tras la lectura del libro de Lema-Hincapié.

Después de resolver en el capítulo primero la cuestión planteada en el prólogo (afirmando que “Kant jamás pretendió escribir una teoría de la exégesis bíblica, [pues] a lo sumo sus pretensiones se limitaron a ofrecer algunos principios filosóficos para la lectura de la Biblia”) (p. 29), se presenta en el capítulo segundo “el proyecto hermenéutico de Kant, referido a la Biblia, localizado en un contexto más amplio, a saber, el contexto de la Ilustración” (p. 31). Dicho trasfondo ofrece a Lema-Hincapié algunas perspectivas para el análisis del proyecto hermenéutico-bíblico kantiano de cuyo análisis no podemos hacernos cargo aquí.

El tercer capítulo, titulado *Sobre el espíritu de la hermenéutica bíblica en el pensamiento kantiano*, indica “cuáles son las características esenciales de la teoría textual de Kant para la Biblia [...] [pues] antes de considerar sus principios particulares, es oportuno determinar el espíritu de la crítica kantiana” (p. 49). Dicho espíritu en lo esencial consiste, en opinión de Lema-Hincapié, en una suerte de “revolución copernicana en el nivel de la crítica textual de las Escrituras”. Esta propuesta, sin embargo, no resulta convincente, porque carece de un análisis seguro que permita dar por sentado que en Kant verdaderamente el espíritu de la revolución copernicana resulta aplicable a la Biblia. Por otro lado, aparece de nuevo en este capítulo una alusión al “sentido moral” de las Escrituras (p. 49) que se aleja de lo que

Kant entiende por sentido racional de la Biblia, como ya se ha establecido antes.

La parte central del escrito que analizamos es el capítulo cuarto, titulado *Principios hermenéuticos*. El capítulo abunda en información de interés. Los principios en los que, en opinión del autor, se puede compendiar el pensamiento de Kant en materia de interpretación bíblica son los siguientes: el *principio de pertinencia moral* (en virtud del cual “el sentido de la interpretación bíblica deberá siempre promover la perfección práctica del hombre”) (p. 72); el *principio de immanencia* (en cuya virtud “la interpretación moral debe hacerse siempre en la perspectiva de una experiencia teórico-práctica posible”) (p. 97); el *principio de simbolización* (dado que “para el uso práctico, las representaciones bíblicas sirven para hacer intuitivos los conceptos morales”) (p. 120); el *principio de antihistoricismo* (según el cual “el sentido histórico de los pasajes de la Escritura no interesa si no sirve para el mejoramiento moral del hombre”) (p. 138); el *principio de antiliteralidad* (según el cual “el sentido moral no se confunde con el sentido literal de la escritura”) (p. 163); y el *principio de autonomía* (según el cual “el sentido de los textos bíblicos no comprometerá la libertad de la voluntad”).

En mi opinión Lema-Hincapié ha encontrado toda la materia necesaria para elaborar una teoría kantiana de los principios exegéticos, pero no ha descubierto (o no ha sabido expresar) el *criterio fundamental de unidad* de los mismos; de ahí que los principios propuestos reiteren algunos aspectos ya contenidos (al menos implícitamente) en otros, y que en general resulte una exposición que contiene una cantidad desmedida de información, que carece de la necesaria unidad (a pesar de que el autor crea hallarse ante una enumeración de los principios que el propio Kant habría obtenido por “deducción analítica”) (p. 70), lo cual sin duda va en perjuicio de una adecuada comprensión de la materia estudiada. Esto no obsta, sin embargo, al reconocimiento de los méritos de que la obra de Lema-Hincapié se hace valedora, el principal de los cuales me parece ser el esfuerzo realizado por el autor

de presentar una teoría completa de la exégesis bíblica kantiana en su relación lógica con la teoría de la religión.

Paso ahora a proponer algunas ideas personales sobre lo que considero que es el *criterio fundamental* (y unificante) de la *interpretación bíblica kantiana*, dispensándome del análisis de los restantes capítulos del libro.

¿Cuál es pues, el criterio fundamental de agrupación de los principios no descubierto por el autor? En mi opinión dicho principio consiste en lo que se puede llamar el “racionalismo kantiano en materia de religión”, de acuerdo con el cual, dado que la religión se resuelve en la razón (práctica o moral) (a este aspecto se le puede llamar *racionalismo teológico*), la interpretación bíblica (que pertenece a su vez a la religión) debe excluir cualquier medio o influjo que sea ajeno a la sola razón (*racionalismo exegético*). Veamos, pues.

1) El *racionalismo teológico*. En opinión de Kant, los contenidos y dogmas que conforman la “fe eclesiástica” deben ser entendidos como una “envoltura sensible” que acompaña las verdades religiosas de la pura razón, referidas siempre a la moral. De donde se sigue que si se libera a la religión de la “envoltura sensible” que la contiene, es decir, del tipo de “representaciones imaginativas”, “que verosímilmente era el único *popular* para su tiempo”¹, se obtendrá el verdadero sentido racional de la religión, válido y obligatorio universalmente, porque en cuanto inherente a la naturaleza humana, pertenece a cualquier hombre en todo tiempo y lugar. Así pues, la religión histórica, purificada de sus adherencias populares e imaginativas (que se pretenden de *origen sobrenatural*, dice Kant), da paso a la religión racional. Y la religión racional no es otra cosa que la ética. Así entendida, la religión consiste únicamente en el reconocimiento y cumplimiento de los propios deberes.

Admitida por Kant que la “auténtica religión” consiste en lo esencial en la “fe racional” y en la moral, y no en la “fe

¹ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI, 43.

eclesiástica”, es obligación del “teólogo racional” limitar las pretensiones de la “fe eclesiástica”, a la que acusa de conceder un valor esencial a lo accesorio, es decir al ropaje sensible de la religión, y “de perder así completamente de vista su fin esencial, que como religión interior, es el de ser una moral y de fundarse sobre la razón”². En definitiva, el litigio entre el “teólogo bíblico” (el propiamente teólogo) y el “teólogo racional” (el filósofo), que Kant dirime en favor del segundo, va mucho más allá de la simple determinación de ámbitos de competencia de dos facultades académicas. Supone más bien el refrendo formal por parte de Kant de la *superioridad de la razón sobre la revelación divina*, que es presentada como un simple ropaje de la fantasía cuyo fin es obtener un influjo benéfico sobre la moralidad del pueblo, siempre ruda y poco dada a razones. Kant no niega el carácter revelado de la Escritura. Le basta con determinar su origen (que localiza sistemáticamente en la *imaginación*) y de clasificarla en consecuencia (como un tipo de conocimiento de naturaleza inferior a la racional). Así pues, la solución kantiana del problema de la revelación de la Escritura es muy cercana a la sugerida por Spinoza en el *Tractatus theologico-politicus*.

Como se ve este solo principio que aquí se ha llamado del “racionalismo teológico”, contiene lógicamente los principios llamados por Lema-Hincapié (prolija e innecesariamente) principios de pertinencia moral, de inmanencia, de simbolización y de antihistoricidad. Con todo hay más criterios exegéticos establecidos por Kant, *derivados o en aplicación* de éste, que es ciertamente el fundamental.

2) El *racionalismo exegético*. Así las cosas, sentado el principio del *racionalismo teológico*, la interpretación de la Biblia no tiene más remedio que emprender el camino del *racionalismo exegético*. El propio Kant lo afirma con claridad meridiana cuando enuncia lo que llama “el principio general de interpretación de la Escritura”, que reza así: “No sólo es *licito*, sino *obligatorio* esforzarse por encon-

trar en la Escritura aquel sentido que está más en armonía con lo más santo que enseña la razón”³. Este principio contiene implícitamente otro, aunque de sentido negativo, a saber: que todo aquello que no esté en armonía con lo que enseña la razón, debe ser considerado espurio, bien como una ilegítima concesión a opiniones erróneas del momento, bien como un añadido posterior (o interpolación) interesado en proponer o enfatizar alguna determinada enseñanza.

Pues bien, de acuerdo con este principio (tanto en su forma positiva como negativa) dice Kant más concretamente:

a) Los pasajes bíblicos que contienen *doctrinas teóricas* (es decir, misterios o dogmas) que, aunque consideradas santas, *transcenden (übersteigen)* los conceptos de la razón, *pueden* ser interpretados en beneficio de la razón práctica; en cambio, aquellos otros pasajes que contienen proposiciones que *contradigan (widersprechen)* a la razón, *deben* ser interpretados en el mismo sentido⁴. Ahora bien, a quien conozca la historia del deísmo británico (especialmente el movimiento latitudinario, Locke y Toland), le resultará imposible no ver en este texto una referencia directa a la doctrina de las proposiciones *above Reason* y *against Reason* sobre el modo de entender la relación adecuada entre razón y fe. Del calado y de las consecuencias que la aplicación de esta doctrina kantiana puede tener en la vida cristiana da una idea la simple enumeración de los dogmas que el propio Kant abandona al albur de la interpretación racionalista.

Así:

- entre las doctrinas que *sobrepasan* los conceptos de la razón, y que por tanto, *pueden* interpretarse en beneficio de la razón práctica se encuentran los grandes dogmas que sustentan la vida cristiana, como son Trinidad divina, la Encarnación del Verbo de Dios, la Resurrección y la Ascensión de Jesucristo, etc.

- en relación con los pasajes que *contradicen* el concepto de la razón, el prin-

³ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 83-84.

⁴ Cfr. *Der Streit der Fakultäten*, 38.

² *Der Streit der Fakultäten*, VII, 38.

cipio exegético impone interpretar dichos pasajes *necesariamente* de acuerdo con las exigencias de la razón práctica. Una doctrina de este tipo es la noción de *gracia*, que anula las nociones de libertad y responsabilidad, piensa Kant. En consecuencia, todos los textos de la Escritura que presentan el comportamiento del hombre como sometido a la acción de la *gracia* (que Kant considera como una fuerza externa que suscita la santidad en nosotros), deben ser interpretados de un modo tal que resulte claro que es *únicamente* el propio hombre quien debe aplicarse al desarrollo de las disposiciones morales que anidan en su alma, pues de otra manera un modo de pensar perezoso y pusilánime aguarda la *ayuda externa* de la gracia y relaja todas las fuerzas del hombre, convirtiéndolo en una criatura indolente⁵.

b) En definitiva, el racionalismo exegético kantiano tiene un fundamento sencillo. La interpretación bíblica no puede tener más fundamento que la sola razón, dado que los dogmas sólo deben ser considerados requisitos de la “fe eclesiástica”. Pero siendo la “fe eclesiástica”, a su vez, únicamente el vehículo de la “fe religiosa” (y por ello, mudable, y debiendo conservar la capacidad de purificarse gradualmente hasta adecuarse a ésta), aquélla no debe imponer artículos de fe. De aquí que la interpretación de la Escritura deba encontrarse libre de toda sujeción a dogmas, y en general libre de elementos de autoridad diversos de la propia verdad contenida en la expresión literal del texto. Al teólogo no le es consentido ampararse más que en el juicio de la propia razón. *La exégesis bíblica kantiana es una exégesis dentro de los límites de la mera razón.*

Leopoldo Prieto López, L.C.

⁵ Cfr. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 57.



Gregorio Palamas, *L'uomo mistero di luce incerata. Pagine scelte (a cura di Michelina Tenace)*, Paoline, Milano 2005, 272 pp.

Il clima ecumenico ed interreligioso propiziato di forma speciale dal Concilio Vaticano II e da gli ultimi Papi, è stato specialmente propizio per il sorgere di nuovi studi sulla Chiesa di Oriente, la sua storia, teologia e spiritualità. Non invano il Sacro Padre Juan Pablo II ha affermato con forza che «la Chiesa deve respirare con i suoi due polmoni!» (*Ut unum sint*, 54). Questi studi hanno mostrato che una delle cause dello scisma è stata la progressiva incomprendimento (*estrangement*), secondo la opportuna espressione di Ives Congar, tra la Chiesa di Oriente e di Occidente, alla quale si sommarono fattori di ordine politico, sociale, economico. Anche la teologia seguì strade differenti, da una parte la scolastica ed il tomismo principalmente, e per un altro, il palamismo.

Precisamente nei nostri giorni il palamismo, con la sua dottrina sulla partecipazione alle energie divine e sulla trasfigurazione nel monte Tabor, è tornato a riscuotere una posizione centrale nella teologia e nella vita culturale ortodossa, non solo in Grecia e Russia, ma anche nella diaspora (Francia, Stati Uniti) facendo sentire il suo influsso in numerosi filosofi e teologi. Monaco dell'Athos, teologo bizantino che vive e diffonde con vigore la propria tradizione spirituale, vescovo di Tessalonica canonizzato appena dieci anni dopo la morte, Palamas (1297-1359) è per la Chiesa ortodossa il più santo custode della tradizione e il più grande teologo della ortodossia.

Vissuto in mezzo a controversie –la polemica sulla preghiera esicasta o dei monaci, sul Filioque, sulla conoscenza di Dio e sul metodo ascetico– per conoscere il pensiero di Palamas, non c'è miglior fi-

lo che la lettura diretta delle sue opere non polemiche. Si scoprirà con una certa sorpresa che il palamismo non si è sviluppato come dottrina antilatina e che non è così antitetico come si dice riguardo al tomismo. Palamas apre orizzonti sul ruolo della preghiera come via alla conoscenza di Dio, sul potere efficace dello Spirito Santo nella nostra divinizzazione, sull'implicazione del corpo nella vita spirituale, sul modo di concepire Dio come "Uno", ma non come "semplice".

La studiosa Michelina Tenace ha curato la selezione dei testi preceduti da una introduzione (pp. 111-238) sulla preghiera e la purezza del cuore, le omelie sulla natività e la trasfigurazione, la lettera a Xene: «Diagnosi del desiderio malato», i comandamenti secondo Cristo, il tomo agioritico in difesa dei santi esitasti e sulla divinizzazione dell'uomo. Compaiono abbondanti spiegazioni in calce con utile spiegazioni teologiche e storiche molto opportune. Inoltre ha scritto una ampia e utile introduzione alla vita –con le complesse vicende storiche– e al pensiero del teologo ortodosso (pp. 7-98), curando anche una bibliografia e diversi indici (scritturistico, onomastico e tematico). In un Appendice si può leggere l'ufficio di San Gregorio Palamas (pp. 239-244).

Pedro Barrajon, L.C.

Erasmus da Rotterdam, *Libero arbitrio* e *Martin Lutero, Servo arbitrio*, Claudiana, Torino 2004³, 190 pp.

Los años del 1524 al 1526 son testigos de la disputa sobre la libertad del hombre entre dos de las más grandes figuras de la época: Erasmo de Róterdam y Martín Lutero. Ambas concepciones de la libertad humana pertenecen al patrimonio de la modernidad y terminarán por entrelazarse

entre sí y con otras muchas corrientes de pensamiento, influyendo decisivamente en la formación de la civilización europea.

De lo que en el fondo se discute es de la relación del hombre con Dios –y, por tanto, de la doctrina de la salvación y de la libertad del querer humano– y del principio de interpretación de la Sagrada Escritura y, en particular, del mensaje evangélico. Por una parte está Erasmo, campeón del humanismo cristiano, puesto al servicio de la palabra como instrumento de comunicación entre los hombres y de construcción de un orden basado en la comprensión, el amor y la paz. Éste concibe la libertad como prerrogativa esencial del hombre, complemento inderogable de su razón y orientada por ella. Para Erasmo el hombre es libre por naturaleza y puede cooperar con la gracia divina a su salvación, puede escoger entre el bien y el mal. El pecado ha oscurecido la razón y la voluntad, pero no las ha anulado. La gracia divina ayuda a la voluntad humana, pero no la sustituye.

Por otra parte está Lutero, iniciador de la Reforma, apóstol de la teología de la cruz. Para él la voluntad del hombre está corrompida por el pecado y no puede obrar prescindiendo de la omnipotencia y omnisciencia de Dios, por una parte, y del dominio que ejercitan sobre él la carne y el pecado, por otra. Nuestro obrar es, pues, nuestro, pero es como si fuéramos instrumentos, sea de Dios cuando obramos bien, sea del pecado cuando obramos mal. El hombre no es libre por naturaleza, sino sólo como don divino, inseparable de la acción de la gracia recibida por el sacrificio de Cristo y manifestada en la fe, que lo libra del pecado, de la ley y de las tradiciones. «Lutero –dice Erasmo– ha comenzado mutilándole el brazo derecho [al libre arbitrio], después no contento con este resultado, lo ha degollado y completamente anulado» (p. 113).

En cuanto a la Sagrada Escritura, para Erasmo, aunque inspirada, es un libro, y por ello tiene, en cuanto libro, partes más claras, partes menos claras y partes oscuras, cuyo valor se distingue del significado. Para Lutero, por el contrario, la Escritura es “la palabra de Dios” ante la cual se

pone el hombre como ante Dios mismo, y por ello es clarísima en cada una de sus partes; basta que los hombres nos libremos de nuestra ignorancia para entenderla. Interpretar la Sagrada Escritura es, para Lutero, ponerse delante de Dios, invocar la gracia que libra del pecado y contemplar con la mente pura la luz de la revelación.

La presente obra es una reimpresión de la traducción publicada en 1969, bajo la responsabilidad de Roberto Jouvenal, donde aparece por primera vez de forma completa en italiano el texto erasmiano (pp. 43-115). Del *Servo arbitrio*, mucho más largo, se publican sólo algunos pasajes (pp. 117-185). Fiorella De Michelis Pintacuda se ha encargado de la presente edición, escribiendo una útil introducción (pp. 5-39) y presentando una bibliografía esencial (pp. 41-42).

Pedro Barraón, L.C.

Erasmus di Rotterdam, *Elogio della follia. Corrispondenza Dorp - Erasmo - Moro*, Paoline, Milano 2004, 472 pp.

Desiderio Erasmo di Rotterdam (Gonda 1466 - Basilea 1536), originalmente Geertssoon (figlio di Geert), è stato il più grande umanista del Rinascimento e lo scrittore più raffinato e acuto del suo tempo, erudito ingegnoso con una mente aperta a tutti i problemi letterari, filosofici e teologici del tempo.

Questo suo libro più famoso porta come titolo originale greco-latino *Encomion Moriae*, uno scherzoso gioco di parole su Tommaso Moro –suo amico, nella cui casa completava l’opera nell’anno 1509 e al quale la dedica– e *Moria*, la pazzia. Sarà pubblicata nel 1511 a Parigi. La ragione concreta per scriverla è stata il non potersi impegnare in studi seri a causa della stanchezza del viaggio, di un malanno ai reni e della mancanza di libri. Si tratta dunque di un gioco letterario per alleviare la forzata inattività e le molestie della malattia, senza nessuno scopo di pubblicazione. Allo stesso tempo questo “encomio paradossale” – genere letterario della letteratura classica – entra

nell'ideale di Erasmo ad aiutare una rigenerazione culturale, morale e spirituale della *societas christiana* e della Chiesa.

Così in un discorso satirico, mordace e a tratti crudele, la Follia presenta per primo se stessa (cc. 1-10). Passa dopo il suo sguardo ironico sul mondo sotto il suo dominio (cc. 11-47): mariti ingenui, cacciatori fanatici, costruttori incauti, alchimisti fissati, giocatori accaniti, superstiziosi creduloni, devoti contro ogni buon senso. Sono tutti i suoi sudditi. A continuazione (cc. 48-60) mette in ridicolo i diversi gruppi e ceti sociali, soffermandosi in modo particolare sui rappresentanti dalla cultura e del potere secolare e religioso, suoi adoratori: grammatici, poeti, retorici, scrittori, giuristi, cosmologi e astronomi, sovrani e cortigiani, teologi, monaci, papi, cardinali e vescovi. È per gli uomini della Chiesa, per i quali ha le invettive più veementi. Finita la *pars destruens* l'opera passa dalla satira sull'umanità folle alla "follia cristiana" che salva: la via mistica e la "follia della croce" (cc. 61-68).

Questa nuova traduzione è stata realizzata dalla Comunità di San Leolino. Il curatore – Stefano Cavallotto – ha curato le abbondanti note in calce – più di quattrocento – e presenta un'ampia e documentata introduzione alla vita e opere di Erasmo, e in modo speciale all'*Elogio della Follia* e alle polemiche che suscitò (pp. 7-122), e una utile bibliografia (pp. 123-135). S'includono come appendici la lettera critica di Maarten van Dorp ad Erasmo, la lettera risposta di Erasmo, la nuova lettera contro risposta di van Dorp e la lettera di Tommaso Moro a quest'ultimo in difesa di Erasmo. Alla fine compaiono tre indici: scritturistico, onomastico e analitico.

Pedro Barraji3n, L.C.

Aurelio Fern3andez, *Teologia morale speciale. Catechesi Teologica*, Ares, Milano 2004, 296 pp.

L'autore, noto moralista spagnolo, ha scritto la trilogia pi3 ampia e completa – ogni volume ha circa mille pagine – che

esista sulla Teologia morale in lingua spagnola, giunta adesso alla terza edizione. Risulta per questo molto utile, sia per i professori che per gli studenti, che abbia ora concentrato in questa agile opera la sua lunga esperienza riguardo la Teologia morale speciale.

La struttura del libro segue i dieci comandamenti, spiegandoli ed esponendo sia i doveri che derivano da essi, sia i peccati corrispondenti. Alla luce del primo comandamento si sviluppano le virt3 teologiche della fede, della speranza, della carit3 e la religione. In relazione al secondo comandamento si tocca il tema del giuramento e del voto, in relazione al terzo la partecipazione all'Eucaristia, il riposo domenicale e i precetti della Chiesa. Nel quarto comandamento si riflette sul matrimonio e la famiglia, sui i rapporti tra i suoi diversi membri e tra essa e la societ3 civile. Il quinto comandamento permette di toccare temi come il terrorismo, la tortura, la legittima difesa, l'alcoolismo e il consumo di droghe, il suicidio, la guerra e diversi problemi di bioetica come la sterilizzazione, la fecondazione artificiale, la diagnosi prenatale e l'eutanasia. Nel sesto comandamento si spiega il senso cristiano della sessualit3 umana e della virt3 della castit3, l'amore fecondo tra gli sposi e la paternit3 responsabile, con un'ampia trattazione sulla contraccezione. Il settimo comandamento 3 commentato partendo dalla virt3 della giustizia: il destino universale dei beni, la solidariet3 sociale, il rispetto della creazione, la partecipazione alla vita politica. L'ottavo inizia dalla virt3 della veracit3, alla cui luce si parla di menzogna, segreto, libert3 di espressione e mezzi di comunicazione sociale e del martirio come epilogo del rendere testimonianza della Verit3. Approfittando del decimo comandamento, si esaminano i moti della "sensibilit3" e i peccati interni di pensiero e di desiderio, il "fariseismo" e le virt3 del distacco: la purezza e la povert3. Il volume si chiude con tre capitoli dedicati alle virt3 cardinali della prudenza, della fortezza e della temperanza.

Nonostante la presentazione sia semplice e accessibile e si evitino termini troppo tecnici, non mancano nello svolgimento dei diversi temi la precisione e il

rigore. Il testo si ispira ai documenti del Magistero della Chiesa, specialmente al Catechismo della Chiesa Cattolica.

José María Antón, L.C.

Pier Paolo Ottonello (a cura di), *I valori dell'Europa e dell'Occidente nel pensiero di Sciacca*, Atti dell'undicesimo Corso della "Cattedra Sciacca", Leo S. Olschki Editore, Firenze 2006, 86 pp.

Michele Federico Sciacca, filosofo spiritualista – nato a Giarre (Catania) nel 1908 e scomparso nel 1975 a Genova – è stato maestro di molti studiosi e docenti italiani; all'Università di Genova è stato attivato un Dipartimento di Studi sulla storia del pensiero europeo "M.F. Sciacca" e il presente volume ne costituisce una pubblicazione, quella appunto dell'undicesimo Corso della "Cattedra Sciacca" che ha assunto a proprio tema il delicato rapporto tra i valori dell'Europa e il pensiero di Sciacca.

Va ricordato che all'interno della ampia produzione del Filosofo, dagli studi su Reid, Platone, Rosmini a quelli su Pascal, S. Agostino, Martinetti e Unamuno, l'esplicito interesse verso il rapporto tra la filosofia cristiana e la dimensione europea è stato un elemento costante e di certo non tangenziale; in tal senso è più che appropriato il rinvio che il suo allievo Pier Paolo Ottonello fa, nell'Apertura al Corso, al volume *L'oscuramento dell'intelligenza*, che Sciacca pubblicò nel 1975. Inutile, credo, sia giustificare che per il nostro tempo, "appreso con il pensiero", sia di decisiva importanza la questione del rapporto tra Occidente ed Oriente.

Il primo dei saggi che costituiscono il Volume in questione è di Massimo Barale, *Etica e morale*, dove il tema che viene fin dall'inizio presentato è quello dell'etica della ragione e della moralità dell'intelletto, alla luce del quale si rivolgono a Sciacca stesso, nella sua potenziale presenza data dal suo ancora attuale pensiero, alcune domande fondamentali riguardanti, principalmente il delicato rapporto tra la ragione e la fede.

Il secondo saggio è di Carlo Lupi, ed è

intitolato: *Metafisica e Trascendenza*, egli ben consapevole che tale rapporto tocca l'intero pensiero del Filosofo, muove dalla relazione tra opinione e fondamento e affronta, da ultimo, quella tra teologia e filosofia.

Alessandra Modugno, autrice del terzo saggio: *La persona*, assume quale questione "prima e primaria per ciascuno: chi è l'uomo e chi sono io in quanto uomo", dimensione che le permette di declinare l'identità della persona chiamandola "creaturalità, trascendenza metafisica, storicità escatologica".

Il saggio successivo, di Tomaso Bugossi, prende le mosse dal fondamentale lavoro di Sciacca del 1965, intitolato *La libertà e il tempo*, tale "partenza" consente di impostare da un punto di vista metafisico e spirituale ad un tempo il tema della Libertà.

A questi primi quattro saggi che costituiscono le Relazioni tenutesi a Genova il 20 maggio del 2005 seguono quelle svoltesi a Buenos Aires il 31 maggio. Il primo di questa seconda serie di saggi è quello di Alberto Caturelli che, come indica il Titolo stesso, tematizza l'ultimo articolo di Sciacca: *Satana tra noi*. Tomaso Bugossi, che abbiamo già visto poco più su, in questa sua ulteriore relazione, quasi a prosecuzione della precedente, discute della nozione ontologica e teologica di "dipendenza creaturale" essenziale per una filosofia dell'integralità.

Il terzo saggio, della sezione argentina, è di Carlos Daniel Lasa, intitolato: *Sciacca, Ortega e il soggettivismo moderno*; del successivo, *La Filosofia dell'arte negli scritti giovanili di Sciacca*, è autore Calixto Camilloni.

Il volume chiude con il testo del suo Curatore, Pier Paolo Ottonello: *Occidente e occidentalismo*, distinzione questa che risale allo stesso Sciacca e che indica "la dinamica e dialettica di riduzione e sostituzione è dunque propria del decadere dell'Occidente in Occidentalismo: ed è la dialettica stessa della corruzione, la quale sostituisce l'essere a immagine e somiglianza di Dio con le miriadi delle sue simulazioni".

Guido Traversa