



**Emilio Martínez Albesa, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México***, Editorial Porrúa, Ciudad de México 2007, pp. 2153. 3 vol.: *I. Del Reino borbónico al Imperio iturbidista, 1767-1822; II. Del nacimiento de la República a la guerra con los Estados Unidos, 1823-1848; III. De la paz con los Estados Unidos a la caída del Segundo Imperio, 1848-1867.*

Emilio Martínez Albesa, profesor de Historia de América en la Universidad Europea de Roma y de Historia de la Iglesia en el Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, presenta cien años de historia del pensamiento político-jurídico y eclesiológico mexicano en esta obra que recoge los frutos de sus dos tesis doctorales: una defendida en una universidad eclesiástica (Gregoriana de Roma) y la otra en una universidad civil (Complutense de Madrid).

Para descubrir el núcleo de ese antagonismo entre el liberalismo y la Iglesia en México que, a partir de la Constitución de 1857, ha parecido insuperable, la obra analiza el curso de las ideas políticas y eclesiológicas que están a la base de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, del derecho constitucional y de las leyes nacionales, durante el periodo que va desde la llegada de los hombres de Carlos III a la Nueva España y la expulsión de los jesuitas en 1767 hasta la derrota del emperador Maximiliano por el ejército juarista en 1867. En ese siglo se pusieron las bases del México actual, pues el país pasó de ser un reino católico regalista a ser un Estado liberal laicista. En el orden de las ideas, de 1767 a 1848, el pensamiento eclesiológico de los católicos mexicanos

evoluciona de la acogida del regalismo a su abandono y rechazo. Martínez Albesa descubre que la dimensión pública de la religión constituye el núcleo del antagonismo ideológico entre católicos y liberales reformistas.

La obra se *estructura en seis partes*. Las tres primeras (tomos I y II) exponen la penetración del regalismo en la mentalidad política y eclesial novohispana y mexicana, y el cambio de actitud de los católicos hacia el regalismo cuando aparece y se consolida el liberalismo político. Las tres últimas (tomo III) muestran cómo la oposición católica al regalismo, desde la eclesiología societaria y el organicismo social, en contraste con el liberalismo reformista, se tradujo en una reivindicación de la dimensión pública de la religión.

La *primera* parte, en dos capítulos, expone cómo el regalismo fue sembrado en la Nueva España por los obispos desde tiempos de Carlos III (1759-1788). Los pensadores católicos lo asimilaban como marco válido, en el contexto de un reino cristiano, para insertar a la Iglesia en la sociedad. La *segunda*, en tres capítulos, describe la experiencia que de la insuficiencia del regalismo hace el pensamiento católico mexicano contemporáneo a la aparición del liberalismo, en tiempos de la Guerra de Independencia (1810-1821). Analiza el pensamiento insurgente y el realista para, después, detenerse en el nacimiento del liberalismo y sus consecuencias. La *tercera* consta de cuatro capítulos. Los dos primeros presentan la implantación del nuevo régimen liberal en el Congreso Constituyente de 1823-1824 y el consiguiente descubrimiento que el pensamiento católico hace de la peligrosidad del regalismo. Los dos últimos anali-

zan las primeras manifestaciones del anticlericalismo liberal de la década de 1830 y la respuesta católica al mismo, en las décadas de 1830 y 1840, que entrañará la superación del regalismo.

La *cuarta* parte presenta, en tres capítulos, la toma de posiciones ideológico-políticas entre 1848 (firma del tratado de paz con los Estados Unidos) y 1857; describe el ascenso al gobierno de los liberales reformistas, sus primeras acciones sobre la Iglesia y la respuesta de ésta; culmina en los debates del Congreso Constituyente de 1856-1857. La *quinta*, en dos capítulos, entra en el núcleo de la polémica ideológica entre liberales y católicos conservadores subsiguiente a la promulgación de la Constitución de 1857: el contraste entre el modelo de nación contractualista y el ordenalista, y la oposición entre la eclesiología regalista y la autonomista. La *sexta*, en un capítulo sobre la Guerra de Tres Años y otro sobre el Imperio de Maximiliano, descubre, bajo la pugna en torno a las Leyes de Reforma, la reivindicación de la dimensión pública de la fe por parte de un pensamiento católico que, escaorado del regalismo, desconoce el origen católico del mismo.

Para la provechosa lectura de un obra de amplitud, densidad y acribia analítica como ésta indicamos los principales *temas* tratados, los *procesos* fundamentales de este periodo de la historia de México y tres posibles *niveles* de lectura.

*Temas* que los mexicanos de esos años discutieron con notable profundidad y que Martínez Albesa analiza son: qué es la nación y qué el Estado; qué relación existe entre ambos; qué diferencia y relación existe entre lo público y lo estatal; qué es la soberanía nacional, el derecho y la ley civil; cuál es la relación entre ley civil y ley moral; qué es la Iglesia; cuál es su misión; cuál es su papel en la sociedad civil y su lugar en la nación; qué relación debe establecer la Iglesia con el Estado; cómo se entendió y actuó la separación entre la Iglesia y el Estado; qué es el liberalismo político; cuál es la diferencia entre laicidad y laicismo.

*Procesos* fundamentales de la historia de México que Martínez Albesa clarifica son: 1) el desenvolvimiento del pensa-

miento político insurgente, sobre todo en torno a las relaciones entre la política y la religión; 2) las raíces, historia y evolución del liberalismo mexicano; 3) el origen del anticlericalismo mexicano; 4) los distintos proyectos constitucionales y los congresos constituyentes que dieron origen a las constituciones de 1824 y 1857; 5) la evolución histórica de la eclesiología mexicana (algo que, hasta donde nos es dado saber, nadie había hecho antes con el mismo rigor) que pasa, a través de diversas etapas, de la eclesiología de corte jansenista y jurisdiccionalista del siglo XVIII a la eclesiología societaria conocida como ultramontana a las puertas del Concilio Vaticano I; destaca aquí el estudio del principal intelectual católico mexicano del siglo XIX: el obispo Clemente de Jesús Munguía; 6) la historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado presentada no sólo como narración de las relaciones entre diplomáticos o líderes de ambas partes sino principalmente como desarrollo ideológico de sus problemas de fondo; 7) el conflicto entre la Iglesia y el liberalismo en torno a los privilegios eclesiásticos y a la libertad de cultos; 8) el análisis de la formación y evolución de las grandes corrientes historiográficas mexicanas del siglo XIX a nuestros días.

En esta obra pueden reconocerse *tres niveles de lectura* revelados por el autor en las conclusiones finales (cf. pp. 2079-2097). El *primero* sigue la historia de la doctrina regalista en México, en seis etapas definidas por su relación a la Iglesia: siembra (cap. 1), asimilación (cap. 2), insuficiencia (cap. 3-5), denuncia (cap. 7-8), superación (cap. 9), oposición (cap. 10, 12, 14 y 15) y desconocimiento (cap. 16). Si los obispos católicos sembraron el regalismo en tiempos de Carlos III, lo combatieron en tiempos de Juárez y lo desconocieron, por anticatólico, en tiempos de Maximiliano, es debido a que evoluciona la actitud ante el cambio del significado que el regalismo adquiere “según sean los conceptos de nación y de Estado sobre los que se aplique” (p. 2084).

El *segundo nivel* sigue la evolución de los conceptos de nación e Iglesia en las distintas etapas y corrientes del pensamiento católico y liberal. Los capítulos 6

y 7, los 11 y 12, y los 13 y 14 conforman tres dípticos que permiten ver con claridad que, mientras “los liberales reformistas propugnan el modelo contractualista de nación y de Estado y se mantienen anclados en una eclesiología regalista anticuada”, “los principales pastores católicos conservan el modelo tradicional de nación y de Estado –concretado en el ideal del reino cristiano– y propugnan una nueva eclesiología autonomista”. Y que, mientras “los liberales reformistas querrán una Iglesia reducida a lo puramente espiritual, es decir, ausente como tal Iglesia de la vida pública de la sociedad, la cual quedaría reservada únicamente a los individuos y a las realidades estatales bajo el poder del Estado”, “los principales católicos de entonces querrán una Iglesia libre en el ejercicio de su misión evangelizadora en la sociedad y protegida por un Estado que reconozca al catolicismo como un bien social” (p. 2085).

El *tercer nivel* considera la dimensión pública de la fe católica y distingue entre laicidad, como dimensión propia del Estado, y laicismo, como ideología que sostiene la exclusión de la religión de la vida pública.

El profundo análisis que Martínez Albesa realiza de los conceptos y procesos históricos mencionados, a través del triple nivel de lectura, *rompe varios tópicos* de la historiografía mexicanista dominante: 1) que la actitud de los obispos habría sido reprochable por haberse dejado llevar por deseos egoístas de privilegios o por carecer de la clarividencia histórica de los liberales; 2) que en la historia de México existiría un movimiento progresista continuado en varias fases que habría sido siempre mérito de los liberales; a saber: la Ilustración, la Insurgencia, la Independencia, la República federal y la Reforma juarista; 3) que las Leyes (anticlericales) de Reforma habrían sido algo necesario y, en esa medida, deseable.

Esta obra contribuye notablemente a un conocimiento adecuado de la historia de los acontecimientos y de las ideas, que favorezca la paz social del México actual, pues la independencia, el respeto y la colaboración entre la Iglesia y el Estado requieren de una base común de entendi-

miento acerca de la misión de la Iglesia y del carácter laico del Estado (cf. p. xxxvii). En el pasado, este entendimiento común no ha sido fácil, en buena medida, por la persistencia, en ambos bandos, de una historiografía de combate que no ha profundizado en las ideas del contrario. Esta obra representa una contribución importante para que, dejando de lado rivalidades ya trasnochadas, pueda entablarse un diálogo sobre un patrimonio intelectual mexicano mucho más rico de lo que podría imaginar el lector no informado.

**Jesús Villagrasa, L.C.**

**José Ortega y Gasset, *L'idea di principio in Leibniz e l'evoluzione della teoria deduttiva***, ed. it. a cura di S. Borzoni, Salletta dell'Uva, Caserta 2006, pp. 469.

Singolare questo scritto di Ortega, di cui presentiamo, qui, la prima edizione in lingua italiana. In esso, la figura del filosofo tedesco richiamato nel titolo è, di fatto, assente e diviene oggetto di una trattazione tematica solo in un'appendice: «Dell'ottimismo in Leibniz» (pp. 359-95). In tal senso, scrive il curatore del volume nella sua *Introduzione*: «Chi vuole sapere qualcosa del filosofo tedesco non legga questo libro, ma dopo il primo capitolo salti direttamente all'appendice finale [...]. Chi invece ha interesse per Ortega scoprirà che questa è l'opera più densa e ambiziosa del filosofo spagnolo» (p. 9). E, più densa e ambiziosa, in quanto, in essa, Ortega, dando vita ad una ricognizione sistematica di alcune categorie filosofiche fondamentali dell'età antica (su tutte: l'idea stessa di principio), ne segue le trasformazioni attraverso l'età medievale e moderna.

Per prima cosa, due parole sulle “circostanze” relative alla composizione dell'opera. Si tratta di un testo, rimasto incompiuto, scritto a Lisbona, in ottanta giorni, nel 1947.

Ortega prende le mosse da uno dei motivi-guida di tutta la sua riflessione: quello per cui la filosofia, a differenza della scienza, «affronta il problema così come esso si presenta, senza una previa e

completa sottomissione alla metodologia. [...] Non è solo il problema dell'assoluto, ma è, in modo assoluto, problema» (*Cos'è filosofia?*, ed. it. a cura di A. Savignano, Genova, Marietti, 1994, p. 44). In tal senso, mentre, nella scienza, i principi si fanno carico di una funzione esclusivamente "esplicativa", in filosofia, invece, questa istanza viene radicalizzata: si esige che essi siano principi "primi" o "ultimi", in ogni caso lontani da noi, in direzione orizzontale o verticale.

Ora, dopo aver definito Leibniz come «l'uomo dei principi» per eccellenza», ossia come colui che «ha introdotto nella teoria filosofica il maggior numero di principi nuovi» (p. 23), Ortega si interroga su che cos'è un principio in generale. Si risponde che principio, piuttosto che ciò che non è preceduto da nulla, è ciò da cui deriva qualcos'altro. Ne discende che quel che lo costituisce «non è il valore di verità che gli è proprio, ma la verità che produce; non la sua condizione immanente [...] di essere di per sé vero, ma la sua virtù transitiva [...] di suscitare in loro [in altre proposizioni] il carattere di "verità"» (p. 30).

Ebbene, è dopo questa breve digressione che Ortega si assegna il compito di tornare a Leibniz e di volerlo fare attraverso un «giro larghissimo» (p. 31): quel «giro» attraverso la storia della filosofia in cui consiste, appunto, la parte compiuta dell'opera in questione.

Ortega inizia il suo *excursus* tematizzando il rapporto che corre tra la filosofia e le scienze particolari, nel passaggio dall'età antica all'età moderna: essa, da sinonimo di conoscenza in quanto tale, quale era nella prima, si trova declassata, nella seconda, a un modo di conoscenza fra gli altri. Due, poi, sono le tappe dell'evoluzione moderna della filosofia che cerca il suo modello nelle scienze esatte: la prima, orientata verso la matematica, ha il suo esponente di spicco in Leibniz; nella seconda, invece, al rango di scienza-modello è promossa la fisica. Basti pensare a Kant, che trae le conseguenze filosofiche più feconde dal metodo introdotto nella scienza naturale da Newton.

Lo stesso doppio significato che aveva messo in luce a proposito del termine

principio (principio in senso relativo e principio in senso assoluto), da cui scaturivano due idee distinte di verità (verità come prova e verità come evidenza), Ortega lo ritrova anche a proposito della nozione di concetto (concetto come pensiero "delimitato" e concetto come ciò che, nel momento in cui stabilisce quel che per esso è valido, lo estende anche alle cose che sono concepite per il suo tramite). Da una parte, «il concetto pretende di dichiararci la verità della cosa: è la faccia che guarda rivolta alla realtà, e pertanto all'esterno, fuori dal pensiero; è la sua faccia *ad extra*». Dall'altra, esso consiste «nel suo proprio potere limitante in quanto contenuto mentale; è la sua faccia *ad intra*» (p. 72).

A partire da una tale distinzione, Ortega interpreta il corso complessivo della filosofia antica e medievale come una «storia di concetti che vanno alla ricerca delle cose che hanno concepito» (p. 74). Cose che furono chiamate: «da Parmenide Ente; da Platone Idee; da Aristotele Forme» (p. 73). Ne discende che si produce la convinzione secondo cui, se il pensiero non coglie le cose, non è perché l'esattezza ci allontana da queste ultime, ma, al contrario, perché esso «non era sufficientemente esatto, sufficientemente logico» (p. 74).

È così che Ortega passa a definire in che cosa consiste il modo di pensare esatto nella teoria deduttiva precartesiana. Ebbene, qui, concetto è quella nota intuitiva comune che viene "estratta" da molte cose individuali e concrete: ciò che, con equivoco termine scolastico, è chiamato "universalità". Equivoco, perché l'area che corrisponde ad esso, in Aristotele, è coperta da tre differenti nozioni, indicanti tre tipi diversi di relazione: di inclusione, di estensione e di appartenenza. Nel modo di pensare precartesiano, inoltre, il carattere di necessità spetta alle proposizioni in virtù della prova o dimostrazione: prova che si compone di un primo momento, analitico e puramente logico, che consiste nell'identificare la specie con il suo genere, e di un secondo momento, sintetico e intuitivo, che consiste nell'aggiungere al concetto quella condizione che fa della specie un qualcosa di nuovo rispetto al genere.

Allo scopo di individuare il tratto più evidente che marca la differenza fra pensiero deduttivo precartesiano e pensiero deduttivo che inizia con Cartesio, Ortega si sofferma sul diverso ruolo che l'esperienza occupa nell'uno e nell'altro. Se, nello Stagirita, la sensazione è «il primo *contatto* della mente con la cosa» (p. 147) e «la scoperta dei principi è un'operazione del pensare dialettico sostenuto dalla sensazione» (p. 159), se l'esperienza non gioca mai «un ruolo così importante come quello che essa riveste nella dottrina aristotelico-scolastica», in Cartesio e in Leibniz, invece, «l'esperienza è l'unica nozione confusa. Essi non sanno bene cosa farne, né quale ruolo preciso assegnarle nella formazione del sapere esatto» (p. 170). In altre parole, mentre, nel modo di pensare precartesiano, l'esperienza è incaricata di fornire i principi da cui muove la deduzione, in quello che inizia con Cartesio, essa è vista, all'opposto, come un «antiprincipio» (p. 171).

È chiaro, allora, che nei due modi di pensare in questione è all'opera un diverso concetto di deduzione. Se, prima di Cartesio, dedurre significa pensare per generi e specie, disposti lungo un asse verticale gerarchico che fa leva sul rapporto di implicazione contenente-contenuto, in Cartesio, dedurre significa, invece, percorrere, con la mente pura ed attenta, una catena di connessioni evidenti, ordinate nel segno della relazione analitica che corre fra idee semplici e idee composte.

Chiudono il volume due appendici, la prima delle quali è – come abbiamo già ricordato – «Dell'ottimismo in Leibniz». Qui, il filosofo tedesco è definito come colui che, prospettando un'«ontologia dell'essere possibile» (p. 366), teorizza il principio secondo cui «tutto ciò che non comporta contraddizione è» (p. 367). Ne discende che l'essere possibile «include ogni essere», nel senso che «l'essere reale non è altro che un caso dell'essere possibile». L'essere è, così, un qualcosa di «integralmente logico», che si lascia penetrare totalmente dal pensiero: esso è «pienamente intelligibile. [...] In Leibniz arriva al suo culmine il razionalismo» (p. 368).

Venendo, infine, all'ottimismo di Leibniz, esso è dato dal fatto che, per il fi-

losofo tedesco, per rendere ragione del mondo effettivo, non basta il principio, puramente logico, che ci rende intelligibile tutto ciò che esiste: abbiamo bisogno di un altro principio, estraneo alla logica. «Mentre l'essere possibile c'è perché non contiene contraddizione, l'essere esistente, il mondo effettivo, *esiste* perché è il migliore, perché è ottimo. L'ottimismo di Leibniz non è, dunque, una questione di umore o di temperamento. [...] [È] l'ottimismo di qualcosa che c'è. Rappresenta una dimensione ontologica. È l'ottimismo dell'essere» (p. 379).

Ortega vede questo «ottimismo dell'essere» come il compimento di una tradizione ontologica millenaria che inizia con Platone e con Aristotele. L'affermazione di Leibniz secondo cui «il "reale" è possibile viene motivata dall'idea dell'essere che Platone ed Aristotele inocularono in tutta la filosofia successiva, in base a quest'idea l'ente è autarchico, è sufficiente, basta a se stesso. Questo è quello che chiamavano la "perfezione" o la bontà dell'Essere, e ha dato a tutta l'ontologia posteriore una base ultima di inalterabile ottimismo» (p. 395).

**Giuseppe D'Acunto**

**Mauro Mantovani, *An Deus sit (Summa Theologiae I, q. 2). Los comentarios de la "primera Escuela" de Salamanca*, San Esteban, Salamanca 2007, 416 pp.**

La nuova pubblicazione di Mauro Mantovani affronta la questione dell'esistenza di Dio e della sua conoscenza da parte dell'uomo, alla luce dei commenti che alla famosa seconda questione della *Prima Pars* della *Summa Theologiae* di san Tommaso d'Aquino, hanno offerto nel corso delle loro lezioni i teologi e al contempo eminenti filosofi della scuola di Salamanca. Si tratta di uno studio critico dei commentari scolastici di: Francisco de Vitoria (+ 1546), Domingo de Soto (+ 1560), Melchor Cano (+ 1560), Pedro de Sotomayor (+ 1564) e Ambrosio de Salazar (+ 1560), cioè dei maestri domenicani dell'Università di Salamanca, prima del 1561, ovvero nel trentennio 1530-1560. Il

volume propone il testo del commento di ogni autore scolastico, illustrando la collocazione che la questione sull'esistenza di Dio occupava nella sua riflessione, approfondendo le questioni delle fonti dei manoscritti dei quali disponiamo oggi, e, infine, offrendo una breve analisi in merito al testo così riportato alla luce. Il libro è pertanto un valido strumento per gli studiosi del pensiero scolastico e della storia della teologia in genere, ma forse potrà offrire un approccio importante alla questione "An Deus sit" anche ad un pubblico più vasto di coloro che si accostano allo studio della filosofia e della teologia oggi, avendo l'occasione di avvicinare, tra i principi della riflessione razionale sulla verità, le cinque vie di Tommaso (q. II, art. 3).

Il volume può essere, infatti, considerato un segnale della necessità di tornare all'opera degli scolastici per comprendere meglio il tormentoso pensiero moderno, anche se dietro lo studio sta l'interesse storico per i commentatori tomisti di Salamanca, i quali si distinguono, generalmente, per la fedeltà al pensiero dell'Aquinate, esaminando il testo del maestro con l'aiuto dei principi aristotelici, nel confronto critico con le correnti del nominalismo, e in questo modo segnano anche un momento importante nella storia del pensiero occidentale, stando già alla soglia della modernità. Nondimeno, si tratta di un ricco patrimonio umanistico, in gran parte oggi sconosciuto e poco presente nello sforzo di comprensione delle traiettorie percorse in seguito dai moderni; invece una minuziosa ricerca nelle scuole scolastiche, come quella di Salamanca, può illuminare non poco la riflessione sulle rotture e spesso il tortuoso cammino del pensiero successivo.

Si offre così anche uno strumento di pregiata ricerca nelle fonti, sulla storia della possibilità stessa di una argomentazione razionale dell'esistenza di Dio, questione di massima importanza, più che storica, esistenziale. Essa, dai commentari scolastici, fu trattata con ammirevole equilibrio tra la fede e la ragione, evitando gli estremi sia del fideismo sia del razionalismo, offrendo così anche un saggio di obiettività metodologica della discussione teoretica e della speculazione al confine

tra la dimostrabilità razionale e filosofica dell'esistenza di Dio e il suo servizio e il giusto coinvolgimento nella argomentazione teologica.

**Cristoforo Charamsa**

**A.P. Goldman, Arie Van Der Kooij, Richard D. Weis (edd.), *Sôfer Mahîr: Essays in Honour of Adrian Schenker. Offered by Editors of Biblia Hebraica Quinta*, Supplements to Vetus Testamentum 110, Brill Academic Publishers, Leiden-Boston 2006, x + 310 pp.**

*Sôfer Mahîr* – "able writer", "skillful scribe": With this fine volume the editors of the new edition of the Hebrew Bible under the auspices of the United Bible Societies (UBS) wish to congratulate the President of the Editorial Committee of *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ), Adrian Schenker, on his 65th birthday. The volume contains a preface, list of contributors, introduction, fourteen contributions in English, two in French, and two in German. It concludes with a biblical index and an authors index.

Adrian Schenker OP was privileged enough to be initiated to the intricate questions of textual criticism under the great master in the field, Dominique Barthélemy OP († 2002). From the very beginning of his academic career, the Septuagint formed part of Schenker's interests as well, as shown by his doctoral dissertation and *Habilitationsschrift* that dealt with fragments of Origen's monumental work, the *Hexapla*. From 1970-1979, Schenker was called upon to work as secretary of the Hebrew Old Testament Text Project (HOTTP) and signed the *Preliminary and Interim Report* which later appeared in their definitive redaction in the *Orbis biblicus et orientalis* series: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. 1-4, 1982-2005, ed. D. Barthélemy (vol. 5 in preparation).

Out of the HOTTP grew the idea of a new edition of the Hebrew Bible termed the *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ): "Quinta" because it is the fifth edition of the Hebrew Bible produced by the

Stuttgarter Bibelwerk. The editorial principles underlying the BHQ are, briefly, the following: the team under the guidance of Adrian Schenker is convinced that the time is not ripe for a critical edition of the Hebrew Bible; the overly complex text history does not permit such a venture at this time. Whence the decision to offer a diplomatic edition of the Leningrad codex with *Masorah magna* and *parva*. The apparatus will contain variants from the best witnesses of the Tiberian tradition, in addition to readings from antique Hebrew manuscripts, the LXX, the hexaplaric translators, Vulgate, Syriac tradition, Targumim, etc. For each biblical book a different editor has been chosen (for a complete presentation of the editorial principles see: *Biblia Hebraica Quinta: General Introduction and Megilloth*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2004, ISBN 3-438-05278-4).

Behind this Festschrift dedicated to the President of the Editorial Team of BHQ lies the wish to offer to the public a kind of “state of the question” for the text-critical work that is being done by each editor on his respective biblical book. The result is an interesting glimpse into the new data and trends of textual criticism as applied to BHQ.

R. Althann (pp. 7-13), editor of Job, offers a few glimpses into how characteristics of Classical Hebrew poetry prove to be helpful in the understanding of M for the book of Job.

P.B. Dirksen (Canticles) dedicates his contribution (pp. 15-31) to evaluating variant readings found in the critical apparatus of BHQ and taken from different language traditions: G, M, S.

N. Fernández Marcos (Judges) argues on pp. 33-45 that the Hebrew text underlying G, T, S and V belongs to the Masoretic tradition.

A. Gelston (Minor Prophets) discusses a number of examples (pp. 47-58) of how homonyms, different ways of vocalization and possible confusion between different verbs with two consonants in common could influence the ancient translator’s comprehension of the Hebrew text.

A. Gianto (pp. 59-68) concentrates on the Hebrew text of Daniel 2 analyzing lit-

erary and stylistic aspects.

Y.A.P. Goldman (pp. 69-93) tackles textual questions of the Book of Qohelet from the angle of its process of canonization in early Judaism, concluding that in some verses changes were introduced in M in order to make the whole theologically acceptable.

I. Himbaza (pp. 95-111) analyzes the textual witnesses regarding the sacrificial terminology in Leviticus 1-7.

Ph. Hugo (pp. 113-141) delves into the history of research of OG for the Books of Kings, A. Schenker being the editor of these Books for BHQ.

A. van der Kooij (pp. 143-152) considers variant readings from Qumran attested by two or more mss. against M for the Book of the Prophet Isaiah, concluding that the “combined evidence turns out to be of a secondary nature in comparison to M”.

J. Lust (pp. 153-167) poses the question of which Hebrew text, for the Prophet Ezekiel, should be the aim of textual criticism, bearing in mind the different traditions in M and G, with M being the longer text. Lust suggests sagely that the textual differences between M and G are not to be dealt with on the level of textual criticism but that of literary criticism.

D. Marcus (pp. 169-176) focuses on the differences between the present edition of BHQ and previous editions for the Book of Ezra-Nehemiah.

C. McCarthy (pp. 177-191) sheds some light on the differences between the *Masorah magna* and *parva* notes as found in the major Masoretic textual witnesses (M<sup>L</sup> and M<sup>M</sup>).

Also G. J. Norton (pp. 193-205) concentrates on M<sup>L</sup>, analyzing it from a paleographical point of view and trying to explain the interlinear gaps for the Psalter.

M. Rösel (pp. 207-226) seeks to provide information on the major textual witnesses for Numbers, limiting his analysis to chapters 22-24 (M<sup>L</sup>, Qumran, Smr and G).

M. Sæbø (pp. 227-238) proposes an in-depth scrutiny of the use of the *paseq* in M<sup>L</sup> for the Book of Esther.

R. Schäfer (pp. 239-259) offers an example of how textual criticism and struc-

tural analysis can work hand-in-hand in examining a given biblical text. He concludes that for Lamentations I the Qumran evidence (4QLam) has the most probability to representing the more original text.

J. de Waard (pp. 261-268) dedicates his contribution to marking out examples of lexical ignorance on the part of the ancient translators of Proverbs.

Finally, R.D. Weis (pp. 269-293) discusses the method he follows in the new edition of Jeremiah. He proposes a two-stage scheme: first, a redaction analysis of M and G must be established; second, an analysis of translation technique must follow, aiming at establishing the *Vorlage*.

**Dirk Kurt Kranz, L.C.**

**Peter Paul Saldanha, *Revelation as "Self-Communication of God". A Study of the Influence of Karl Barth and Karl Rahner on the Concept of Revelation in the Documents of the Second Vatican Council***, Urbaniana University Press, Roma 2005, 469 pp.

El hecho de que un hijo de la India, sacerdote de la diócesis de Mangalore, haya dedicado su tesis doctoral a profundizar en el influjo ejercido por Barth y Rahner, junto con otros muchos teólogos, sobre todo expertos del Concilio, sobre el concepto de revelación como autocomunicación de Dios mismo al hombre, es en sí una realidad digna de resaltarse en la trayectoria intelectual del P. Saldanha, profesor en la actualidad de teología dogmática en St. Joseph's Seminary, Mangalore, India. En efecto, entrar y calar a fondo en el pensamiento de estos dos teólogos, uno protestante y otro católico, no es fácil para nadie, pero quizás todavía menos para un teólogo asiático. Sin embargo, el autor da muestras de moverse en el pensamiento de ambos, en general y en su concepto de revelación en particular, como pez en el agua.

Saldanha, en esta obra, logra combinar bien aspectos que en sí pueden parecer opuestos: teología positiva y reflexión sistemática; pensamiento de los autores

objeto de estudio y reflexión personal dejada caer aquí y allá, sobre todo en las páginas finales de cada apartado o capítulo; texto que se lee con cierta facilidad y notas sobreabundantes que pasan las dos mil y que, por una parte, fundan las afirmaciones del texto y, por otra, lo aligeran; el concepto de revelación en el Vaticano I y el mismo concepto en el Vaticano II, sobre todo en la constitución dogmática *Dei verbum*, pero también en otros documentos del Concilio; la claridad en la exposición a través de las muchas divisiones internas al texto pero sin menoscabo de un pensamiento profundo que intenta llegar hasta las raíces mismas de las cosas. Esta *concordia appositorum* se esclarece de manera ejemplar en el mismo pensamiento de los autores analizados. Barth subraya demasiado el *solus Deus* y el *solus Christus*, pero con el paso del tiempo logró suavizar su posición, por ejemplo, en relación a las religiones no cristianas que consideraba primeramente como formas de idolatría y como agresión orgullosa a la alteridad soberana de Dios. Rahner, por su parte, valoriza demasiado al hombre y para él todo parte de la antropología, pero también con el tiempo valora más la tensión hacia Dios en cuanto inicial forma de gracia y como primer don de Cristo Salvador al hombre.

La tesis se arquitecta en dos grandes partes. La primera bajo el título de "Revelación como autocomunicación de Dios en el Vaticano II: un análisis del influjo teológico de K. Barth y K. Rahner" (pp. 27-285). A primera vista la segunda parte, "Revelación como autocomunicación de Dios desde la perspectiva de la revelación del Nombre de Dios y de la Teología del Amor" puede hacer pensar que no existe vinculación con la primera. No es así. Se trata más bien de ahondar en la fundamentación bíblica y teológica de la autocomunicación de Dios, yendo más allá del pensamiento de Barth y Rahner, y al mismo tiempo dando consistencia al concepto de revelación como autocomunicación divina (pp. 287-433). Además de estas dos partes, hay que incluir al final del libro un apéndice con los miembros y consultores de la Comisión Teológica (pp. 435-437) y la bibliografía utilizada en la investiga-



ción (pp. 439-469).

La primera parte comprende tres capítulos que encajan bien en la lógica de la tesis. El primero analiza el trasfondo histórico del concepto autocomunicación de Dios en la *Dei Verbum*, desde el primer esquema, pasando sobre todo por el tercero (*Textus emendatus*) en el que se advierte mayormente el influjo de Rahner y Barth, hasta la redacción final del texto conciliar (pp.27-102). Cabe destacar en este estudio la crítica de Rahner al esquema *De fontibus* y al *De deposito fidei pure custodiendo*. El influjo de Rahner en los Padres de Alemania y Austria y, a través de Smulders en los Padres de Indonesia, a la vez que el de Barth en los Padres conciliares del área francesa fue decisivo para que el esquema se rechazase y se buscara una redacción del esquema más de acuerdo con los avances teológicos. El segundo capítulo es un análisis serio y maduro del concepto de revelación en la *Dei Verbum*, sobre todo en su primer capítulo; el análisis se prolonga, en una segunda sección del capítulo, sobre la revelación en otros documentos del Vaticano II, especialmente *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Nostra aetate*, y *Sacrosanctum Concilium* (pp. 103-175). El último capítulo de esta primera parte se mete a fondo en el estudio de Barth y Rahner como protagonistas principales del concepto de revelación como autocomunicación de Dios (pp. 177-285). Las consideraciones que Saldanha lleva a cabo sobre el modo tan diverso como cada uno de los autores llega al mismo concepto de revelación como autocomunicación divina es una de las aportaciones más interesantes de este capítulo. De Barth se acentúan dos puntos como fundamentales para llegar al concepto de revelación: el misterio de la Trinidad como verdad y experiencia fundamental de la fe cristiana y el misterio de la Encarnación de Dios en Jesús de Nazaret como irrupción de Dios en la historia y en el mundo de los hombres. Por lo que se refiere a Rahner, se resalta el existencial sobrenatural que abre al hombre a la posibilidad de una comunicación con la divinidad, y la subjetividad del hombre que permite el acceso a la comunicación de Dios por medio del Verbo hecho carne

(Palabra) y por la experiencia de la presencia del Espíritu en la Iglesia (Amor), las dos vías por las cuales Dios comunica su propio Yo a la humanidad, y que serán el objeto de la segunda parte de la tesis.

Abordamos ahora la segunda parte sobre el Nombre de Dios y sobre la Teología del Amor. A cada una Saldanha dedica un capítulo. En la primera sección Saldanha, paso tras paso, va desarrollando el complicado ovillo del tema desde un punto de vista filológico, de su trasfondo literario y de su contexto inmediato (Éx 3,14) y sobre todo desde un punto de vista exegético-teológico y hermenéutico (Cf. las diversas interpretaciones de la fórmula “Yo soy el que soy”). El autor concluye que “en Éx 3,14 Dios no revela un mero nombre, tampoco una mera explicación de su nombre, sino una experiencia en la que Dios declara su activa y eficaz presencia para los que creen en Él” (p. 343). El autor termina esta primera sección puntualizando que “el triple nombre ‘Yo soy el que soy’, ‘Yo soy’ y Yahvé es muy útil para comprender el amor trinitario” (p. 348). Con ello da paso al último capítulo que trata del amor. El capítulo se titula: “La hermenéutica de la autocomunicación de Dios como oferta divina de amor”. Poniendo al centro la hermenéutica el capítulo presta particular atención al “acto concreto del amor absoluto manifestado por Jesús en la cruz para interpretar la autocomunicación de Dios como donación de su amor y como gozosa recepción por parte del Padre” (p. 350). En complementariedad con la reflexión de Barth, que enfatiza el aspecto cognitivo de la automanifestación de Dios, y con la de Rahner que pone de relieve el aspecto participativo de la autocomunicación del amor absoluto, Saldanha se coloca en la ontología trinitaria de libertad y amor y en la respuesta humana a la oferta divina de amor, que culmina en adoración.

Luigi Sartori (*StPat* 53, 2006, 257), recensionando esta tesis, no ha ocultado su sorpresa de que no se advierta en toda la tesis un eco de la teología indiana, que sin embargo existe, es notable y significativa, particularmente sobre la relación entre revelación cristiana y “revelación” de otras religiones. El tema, sumamente sen-

tido en la India, pero también en Occidente y en ocasiones de modo polémico sobre todo después del documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus*, es tratado por el autor en pocas páginas (pp. 410-419). En ellas se halla esta afirmación que bien puede resumir su pensamiento: “Incluso si los seres humanos buscan al Dios desconocido y lo encuentran, tal encuentro no es posible si Dios mismo no los busca. Por tanto, si hay mediaciones “desde abajo” es porque Dios crea el impulso en los corazones humanos. Las religiones orientales, que proponen trascender lo fenoménico para llegar al Absoluto, no son por tanto meras creaciones humanas” (p. 410). En mi opinión, si Saldanha no ha citado autores indios es por el sencillo motivo de que no han escrito algo significativo sobre el tema abordado en la tesis.

Una última observación que hace Saldanha y que me parece útil para la reflexión posterior sobre la *Dei Verbum*. Creo que con razón el autor pone de relieve que al hablar de revelación no se tuvo en cuenta el carácter apofático de Dios y de su misma autocomunicación. Dios, aunque se revele, sigue siendo misterio y la actitud del hombre es la de adorar el misterio y a la vez abrir el alma para que Dios continúe revelándolo en la experiencia personal y, si Él lo quiere, en la contemplación mística.

**Antonio Izquierdo, L.C.**

**Mauro Gagliardi, *Introduzione al Mistero Eucaristico. Dottrina, Liturgia, Devozione***, prefazione di Nicola Bux, Edizioni San Clemente, Milano 2007, pp. 410.

Tra i numerosi studi che anche di recente sono stati dedicati all'Eucaristia, sia di natura teologica che liturgica o pastorale, pochi hanno costruito in maniera “sintetica”, chiara e precisa la “storia” di questo grande Mistero che è la fonte e il culmine di tutta la vita e di tutta la missione della chiesa, come quello offertoci da Mauro Gagliardi, teologo salernitano e professore di teologia sistematica presso

l'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* di Roma.

Con coraggio egli si è infatti cimentato in un'impresa che per diverse ragioni in un primo momento scoraggerebbe chiunque, soprattutto se ancora all'inizio del proprio lavoro teologico; impresa che in questo caso si è rivelata una sfida per molti versi vinta anche perché dettata dal desiderio sincero di fare chiarezza su alcuni punti nodali della riflessione teologica riguardante l'Eucaristia.

Con una riflessione rapida, ma non per questo superficiale, egli ripercorre le tappe fondamentali dello sviluppo della dottrina magisteriale e della speculazione teologica circa il mistero eucaristico, la liturgia che lo celebra e la devozione che la Chiesa alimenta, tenendo in debito conto anche il loro ininterrotto e mutuo influsso.

Uno studio ben documentato che, tranne rarissime eccezioni, non concede spazio a divagazioni che hanno poco a che fare, almeno direttamente, con l'approfondimento degli aspetti più importanti di questa verità centrale del dogma. Uno studio anche attualissimo e aggiornato, in quanto raggiunge gli ultimi e più importanti documenti dedicati da papa Benedetto XVI all'Eucaristia, e che nell'ultima parte indica alcune vie che l'Autore ritiene necessarie e non negoziabili sia per una comprensione sempre nuova, e quindi fedele, del mistero eucaristico, sia per una fruttuosa celebrazione dello stesso.

Nicola Bux, che ha scritto la prefazione al libro, afferma giustamente che ci troviamo di fronte ad un saggio che affronta «integralmente e in modo equilibrato la dottrina cattolica sul “mirabile sacramento”» (p. 7), in quanto non ha altra intenzione se non quella di «presentare ciò che la rivelazione e la Chiesa insegnano sul mistero eucaristico e come la liturgia e la devozione si siano ispirati e debbano sempre attenersi all'insegnamento biblico-ecclesiale sull'Eucaristia» (p. 260). Queste prospettive di fondo sono infatti chiare sin dall'inizio dello studio e organizzano l'intera argomentazione teologica.

Il testo, affronta le principali tematiche legate alla dottrina eucaristica, alla celebrazione del suo mistero e alla devo-

zione che manifesta l'amore della Chiesa per questo sacramento. È suddiviso in cinque capitoli: capitolo I: *L'Eucaristia nella Sacra Scrittura*; con il capitolo II inizia la trattazione dell'Eucaristia nella storia tra teologia, liturgia e devozione (antichità, sino al sec. V) in cui l'Autore ricostruisce le tappe principali dello sviluppo della conoscenza dell'"Eucaristia ecclesiale". Questa disamina continua anche nel capitolo III (medioevo ed epoca moderna, secc. VI-XIX) e nel capitolo IV (epoca contemporanea, secc. XX-XXI) in cui vengono presentati criticamente i principali documenti magisteriali in materia e i più significativi apporti derivanti dal confronto teologico e dall'insegnamento dei principali autori cristiani, primo tra tutti San Tommaso.

L'Autore procede nella sua disamina seguendo fedelmente il metodo scelto sin dall'inizio, ovvero sia proporre al lettore una sorta di antologia di testi discretamente commentata, al fine di dare la parola agli stessi autori e di lasciar assaporare al lettore tutta la ricchezza contenuta nei loro scritti o nelle dichiarazioni del magistero ecclesiastico, senza altra pretesa se non quella di fornire «una semplice introduzione al mistero Eucaristico, operata nell'ottica della Chiesa che lo celebra, lo adora e vi crede da duemila anni» (p. 127). Il cammino conduce pertanto all'approfondimento dei documenti eucaristici di Giovanni Paolo II (*Dominicae Cenae; Ecclesia de Eucharistia*) e di Benedetto XVI (l'esortazione apostolica post-sinodale *Sacramentum Caritatis* e la lettera apostolica «motu proprio data» *Summorum Pontificum*) in cui viene ribadita e approfondita la sostanza della dottrina cattolica sul mistero dell'Eucaristia compreso soprattutto come sacrificio di salvezza, e perciò anche come convito fraterno. Unitamente alla presentazione della ricchezza dottrinale contenuta negli interventi di papa Wojtyła, Gagliardi non manca di muovere delle critiche forti ad una prassi celebrativa che purtroppo nel recentissimo passato non ha risparmiato in alcuni casi neppure la liturgia pontificale che, a giudizio dell'Autore, in diverse occasioni ha lasciato troppo spazio ad elementi "spuri" e perfino "bizzarri" che non

sempre hanno reso visibile quanto veniva invece ribadito con forza nelle dichiarazioni magisteriali. L'attenzione al magistero di papa Ratzinger, invece, concentrata particolarmente sui suoi più recenti interventi, dà occasione all'Autore per ribadire che a suo parere la riforma liturgica del Vaticano II non è ancora terminata, ma è anzi tuttora in atto e abbisogna pertanto di nuovi impulsi e di più accurati interventi perché possa essere condotta in porto nel rispetto delle intenzioni proprie dei padri conciliari e dei documenti che la grande assise ecclesiale produsse; nel rispetto, cioè, del binomio mai scindibile tra continuità, fedeltà e bisogno di rinnovamento. Con queste convinzioni egli giunge così al Cap. V (*Teologia, liturgia e devozione*) in cui indica alcuni elementi per comprendere, celebrare e adorare l'Eucaristia nel terzo millennio (p. 265 e ss.). Qui viene ribadita la centralità e l'attualità della dottrina della transustanziazione quale elemento inalienabile del *depositum fidei*, con tutto ciò che ne deriva non solo per la comprensione che del mistero eucaristico ha la Chiesa, ma anche per una sua corretta celebrazione e per una devozione fedele al mistero creduto e celebrato. È il capitolo che impegna maggiormente Gagliardi perché proprio qui egli raccoglie quanto di importante è emerso nei capitoli precedenti e lo "utilizza" per indicare gli scenari possibili e, prima ancora, le vie da percorrere perché l'Eucaristia informi la vita spirituale del credente, il quale è chiamato a diventare uno col Cristo Sacerdote e Vittima e, attraverso di lui con lui e in lui, ad offrirsi al Padre ed essere da lui attirato nella gloria, grazie all'azione dello Spirito santificatore (p. 315). Questo dinamismo, aggiunge l'Autore, deve portare a superare ogni forma di estrinsecismo e favorire la fede nel mistero, che è il criterio base anche per la creatività liturgica e la partecipazione attiva e consapevole dei fedeli all'Eucaristia. Il libro si conclude con un breve paragrafo dedicato al rapporto tra devozione eucaristica, spiritualità ed etica (un paragrafo che avrebbe comunque meritato un'attenzione maggiore), e quindi con una riflessione finale dedicata al ruolo di Maria nella devozione eucaristica, poi-

ché la vera devozione eucaristica deve sfociare in quella mariana e viceversa (p. 386). Il saggio si chiude con alcune preghiere per coltivare la devozione eucaristica e con una bibliografia essenziale scelta dall'Autore per introdurre il lettore all'approfondimento delle prospettive proposte nel libro.

Ci troviamo di fronte ad un testo davvero interessante, la cui lettura mette sul tappeto temi difficilmente evitabili e che non possono essere affrontati superficialmente. Un testo che in alcuni casi e in diversi passaggi insiste su alcuni nodi problematici che oggi reclamano chiarezza in un momento in cui cresce la confusione nel cuore e nella mente dei credenti su questioni che possono essere adeguatamente comprese solamente nello spazio vitale dischiuso dalla fede, uno spazio proprio della comunità credente che celebra e vive il mistero che professa nella sua dottrina.

**Francesco Brancato**

**Gregory T. Doolan, *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2008, xviii-277.**

In his first major publication, Gregory Doolan effectively argues that divine exemplarism is one of the essential elements of Thomistic philosophy and one of the keys to understanding St. Thomas's metaphysical thought. Doolan's study is the most detailed philosophical analysis of the divine ideas as causal principles yet published and brings to the fore how this causality is related to that of natural agents and how it fits within the framework of St. Thomas's theory of participation. Doolan's work is divided into six well-written, well-crafted chapters.

Chapter One examines the nature of exemplarism in general and how ideas can act as exemplar causes. Ideas are principles both of cognition and production, but only ideas which are productive are properly called "exemplar causes". St. Thomas commonly describes an exemplar as "that in the likeness of which

something is made". Doolan concludes that "exemplar" is an analogical notion and that there are different types of exemplars: natural exemplars (the form of a natural agent that causes an effect that shares the same species as itself), external exemplars (the object or model toward which an artisan looks in making his work) and intellectual exemplars (the artisan's idea, i.e., the form in the artisan's mind). The third is the *princeps analogatum* of the term "exemplar". Doolan argues that according to St. Thomas, the exemplar idea exercises a unique mode of causality, but is not a fifth type of cause. The exemplar is an extrinsic formal cause and adds the notion "imitability" to that of "measure" or "pattern" characteristic of the form in general. An exemplar is properly defined as "a form that something imitates because of the intention of an agent who predetermines the end for himself" (*De Veritate*, q. 3, a. 1). Thus, while reducible to formal cause, exemplars entail both efficient causality, since only actually practical ideas are exemplars and because the exemplar's causality is caused by the efficient cause, and final causality, since the exemplar acts as an end and must first motivate the intention of the agent for him to produce his work.

Chapter Two examines St. Thomas's arguments for the existence of divine exemplars. Doolan argues that St. Thomas arguments can be reduced to three groups: arguments from natural teleology, from divine similitude and from divine knowledge. The first notes that natural things both desire and intend an end and proceeds to conclude that an intelligent agent exists who directs those things to their end by means of exemplar ideas (I, q. 44, a. 3). The second argument is founded on the causal principle *omne agens agit sibi simile* and proceeds from the premise that God is an immaterial agent who is the cause of the universe to the conclusion that his effects pre-exist in him in an immaterial way as ideas (I, q. 15, a. 1). The third argument (I, q. 14, a. 5) proceeds from the premise that God has a perfect knowledge of himself and his power "to the conclusion that he must have a perfect knowledge of his effects, knowledge that

consists of ideas in the divine intellect” (p. 61). The general conclusion is that just as there are exemplar ideas in the human artisan’s mind, so too must there be exemplar ideas in God’s mind. Divine ideas exist in God’s mind and are not Platonic *per se* subsistent universals. Doolan concludes the chapter considering whether or not the Fourth Way and Fifth Way are also paths to proving divine exemplarism. He argues that the Fourth Way does not successfully prove the existence of divine ideas, but rather, in light of the distinction between the divine ideas as “intellectual exemplars” and the divine essence acting as a “natural exemplar”, St. Thomas seeks to prove the existence of a God whose essence is a natural exemplar of the transcendental and pure perfections in finite beings. On the contrary, the Fifth Way does prove the existence of the divine ideas—at least implicitly insofar as it is similar to the argument from natural teleology.

Chapter Three looks at how St. Thomas reconciles the multiplicity of the divine ideas with divine simplicity. Doolan argues that this is accomplished by distinguishing the divine essence as it is in itself and the divine essence as it is known by God as imitable. The divine essence as the actualizing *principle* of God’s knowledge is not an idea; however, the divine essence as the *terminus* of his knowledge is. Consequently, the divine essence can be imitated by created beings in a variety of ways and God must have knowledge of all of these ways. By positing these distinctions, St. Thomas is able to affirm the plurality of the divine ideas without compromising the simplicity of the divine essence. Now, insofar as creatures imitate the divine essence in multiple ways, they must resemble or imitate the infinite act of being (*esse*) and yet fall short of it. This “falling short” is reflected in the divine ideas as well: “Just as creatures fall short of the infinite perfection of the divine essence, so too do the divine ideas. One idea is distinguished from another according to the degree of perfection that it represents, each one falling short of the complete perfection of the act of being that is the divine essence. In

this respect, non-being in a relative sense must in some way enter even into the mind of God as a negating principle; for, in knowing things other than himself, God knows how they are *not* himself” (p. 109–110). This relative non-being, however, can only occur by intellection: “Since God is being itself (*Ipsum Esse*), non-being cannot enter into his essence except through intellection, since the only ontological status non-being has is as an *ens rationis*” (p. 110). Thus, ideas can exist simply as known beings rather than real ones and there can be many of them without compromising God’s absolute simplicity.

Chapter Four considers the kinds of things for which God has ideas and identifies which ideas St. Thomas considers as exemplars. The multiplicity of ideas includes ideas of genera, species, individuals and even pure possibles, yet not all merit the name “exemplar” since not all of them function as causal principles. Exemplars are limited to the divine ideas of individual substances or their separable accidents which are made by God at some point in time. Through such exemplars, God freely creates by an act of his will. Here, it is important to recall the distinction between two types of divine exemplarism: one of the divine ideas, the other of the divine nature: “Although both types are ultimately reduced to the one divine essence, they differ in significant ways. The exemplarism of the ideas involves a perfect likeness between a finite being and its respective divine idea. By contrast, the exemplarism of the divine nature involves degrees of imitation with a more and a less, for no creature is the perfect likeness of God’s essence. Thus, a created being such as Socrates falls short of imitating the infinite perfection of God’s nature, but he does not fall short of imitating the divine idea of ‘Socrates,’ for he truly and fully is Socrates in his very essence” (p. 247).

Chapter Five considers how the divine ideas act as exemplar causes and how their causality does not compromise that of natural agents. First, the causality of the exemplars entails efficient causality and proceeds from a free act of God’s

will, not from the necessity of his nature. Secondly, the divine exemplars are the cause of both form and matter in material beings. However, God's exemplars are not generative principles, but creative ones and, in material beings, concreate the form in the potency of matter. Thus, God's exemplar ideas are the extrinsic formal causes of the entire essence of a created being. Thirdly, although "these exemplars are not the proximate causes of generation, they are the principal one as the universal causes of natural forms. This is so because form as such is not the proper effect of natural agents. Yet, inasmuch as natural agents are the instruments of universal agents, they do participate in the causality of form taken absolutely" (p. 189). In contrast, the effects of natural agents cause *this* form to come to be in *this* matter. Following Aristotle, St. Thomas looks to the motion of the heavens to account for the universal causality of the exemplars: "But this motion itself [of the heavens] must be reduced to the intelligible species in the angelic intellect and, ultimately, to the ideas in the mind of God. Thus, Thomas's doctrine of divine exemplarism does not exclude natural agency but, rather, facilitates it, for the whole natural effect is caused by the combined agencies of God and the natural agent, although each causes the same effect in a different respect" (p. 248).

Chapter Six considers the role of the divine ideas in St. Thomas's theory of participation. First, Doolan recalls that divine exemplars are of both essences and accidents of finite beings. "But even though both essences and accidents share a likeness to their respective exemplar ideas, neither actually participates in those ideas: Socrates is indeed exemplified by the divine idea of Socrates, but he is who he is through his essence, not through participation" (p. 242). Here the distinction between the exemplarism of the divine ideas and that of the divine nature comes into play. Although the created essence does not participate directly in its exemplar idea, the finite *ens* does participate in a likeness of the exemplar that is the divine nature. It is through such real participation that created essences receive and

limit *esse*: "This limitation, however, is dependent upon the ontologically prior formation of the divine ideas which determine the limited modes of being (*esse*) received by created essences. Thus even though the divine nature is imitable in itself, it is only imitated by a finite being because God both knows his nature as imitable and wills it actually to be so imitated" (p. 249). Thus, the mode of being of the created essence is determined by its divine idea, but its actuality is determined by the participation of the finite being (*ens*) in a likeness of the divine nature. Accordingly, there are three "logical moments" in the foundation of exemplarism and real participation: first, "there is the divine essence, or nature, which is imitable in itself; in the second moment, God knows his nature as imitable and thus 'discovers' ideas; in the third moment, he looks to these ideas and, by an act of his will, creates essences in their likeness, simultaneously creating the corresponding acts of being that these essences receive inasmuch as created beings (*entia*) participate in a likeness of the divine nature" (p. 223). Each mode of divine exemplarism is prior in its own order: "According to the intentional order, the causality of the divine ideas is prior to that of the divine nature because it determines the mode of being (*esse*) of created essence; but according to the order of reality, the exemplarism of the divine nature is prior to that of the divine ideas because it makes that essence actually to exist" (p. 243). For St. Thomas, then, "the divine ideas are not themselves participated but are rather the 'participabilities' of the likeness of the divine nature as it is known by God, that is, they are his knowledge of the ways in which the likeness of his essence can be participated" (p. 249).

Thus concludes Doolan's work. The work is of great value to scholars due primarily to Doolan's superb textual analyses, synthetic exposition of St. Thomas's thought and commentaries on the work of other Thomists, helpful summaries that conclude several chapters, and clear, direct, highly-readable style. The chronological presentation of the texts effectively establishes St. Thomas's ever-

increasing precision in terminology and the subtle, yet important developments in his theory of divine exemplarism: for example, the distinction between “idea” and “exemplar”; whether or not there are divine ideas of prime matter and evil; and the distinction between the exemplary causality of the divine ideas and that of the divine nature.

More than drawbacks or deficiencies in Doolan’s work, I would like to indicate some points that could be taken up in future studies on the divine ideas as causal principles. Doolan limited his study to St. Thomas’s thought on the causality of the divine ideas and some of my suggestions go beyond such parameters. First, Doolan’s argument for reducing exemplary causality to formal causality is based primarily on the authority of St. Thomas and leaves some questions open: What exactly does such a reduction entail? Is it a logical reduction (*secundum rationem*) or a real reduction (*secundum rem*)? Does a difference between physical and metaphysical causality come to bear on such a reduction? Hence, a more-detailed study on the notions proper to each type or mode of causality in light of the difference between physical causality and metaphysical causality would be very helpful in dealing with the problem. Secondly, there is room for development regarding the relationship between exemplary causality and the transcendentals (*ens, res, unum, aliquid, verum, bonum, pulchrum*) and perfections such as *vivere* and *intelligere*. Here, the distinction between the exemplary causality of the divine ideas and that of the divine nature is very important. Thirdly, more attention can be given to the relation between the God’s speculative ideas and the species or genus of a finite *ens*. According to C. Fabro, the participations of the individual in the species and the species in the genus belong to “predicamental participation”. What, though, is the ultimate foundation of this predicamental participation in light of the causality of the divine ideas? In light of this, more attention could be given to the notion of “substance” in its two principal meanings of “essence” and “*suppositum*”. On the one hand, there is a

divine exemplar of the individual substance “Socrates”, on the other, there is a divine idea of the essence “humanity”. Fourthly, regarding St. Thomas’s theory of participation, Doolan opts for J. Wipfel’s synthesis-modification of the theories of Geiger and Fabro. Doolan’s conclusion, however, that we should not speak of a direct participation of the created essence in a divine idea, seems to give added weight to Fabro’s division and interpretation of Thomistic participation. By way of contrast, a future study on participation and exemplary causality could consider T. Tyn’s *Metafisica della sostanza* (1991). This because Tyn proposes two lines of participation (essence-divine ideas; existence-divine *esse*) and a confluence of such lines in finite *ens*. Fifthly, what consequences does divine exemplarism have in St. Thomas’s doctrine of analogy? Lastly, more attention can be given to the opposition between *substantialiter* and *per participationem*. Doolan affirms categorically that the two are opposites (p. 195), while, St. Thomas, in his commentary on *De Hebdomadibus*, seems to show how this is Boethius’ opinion and that a formality can be said to be both *per se* and *per participationem* without entailing a mutual exclusion. Here, Fabro’s distinction between predicamental participation and transcendental participation can once again be helpful.

I conclude by whole-heartedly recommending Doolan’s study. With it, he has established himself as a first-rate scholar who is not afraid to take a firm, measured stand on currently debatable points. If he continues to publish works of this quality, he holds much promise for the future. I, for one, eagerly await such publications.

**Jason A. Mitchell, L.C.**

**Adriana Valerio (a cura di), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, EDB, Bologna 2006, 399 pp.**

Dios ha consagrado la Sagrada Escritura a la Iglesia para que todos los seres humanos, hombres y mujeres, tengan acceso a ella. En formas diversas a lo largo

de los siglos tal acceso no ha dejado de hacerse realidad hasta nuestros días. Sin embargo, no deja de ser verdad que los autores humanos de los diversos escritos bíblicos han sido varones y que los comentaristas y exegetas de la Biblia en la historia plurisecular del judaísmo y del cristianismo han sido en una mayoría aplastante del sexo masculino. La presente obra, inicio de un proyecto internacional más amplio que prevé la publicación de veinte volúmenes sobre el tema, tiene en cuenta estos datos históricos. A partir de ellos trata de analizar, desde una perspectiva de género, las figuras femeninas en la Biblia, la relación mujeres y Biblia a lo largo de la historia, y un modo feminista de hacer exégesis bíblica en nuestro tiempo, en el que se va haciendo creciente el número de mujeres teólogas y exegetas respecto a su presencia en el pasado.

El texto es obra de colaboración de diez mujeres y dos varones. Todos los colaboradores enseñan en diversas instituciones académicas de varios países de Europa. Se ha tenido en cuenta, en la elección de los participantes al proyecto, una perspectiva ecuménica e interreligiosa. Como es evidente, tratándose de una obra publicada en Italia y bajo los auspicios de la "Fundación P. Valerio para la historia de las mujeres", la mayoría de los articulistas son italianos: siete sobre un total de doce. Los contribuyentes de esta obra o están especializados en historia sea de la literatura (Clementina Mazzuco, Francesco Santi) sea de la Iglesia/hebraísmo (Angela Berlis, Maddalena del Bianco Catrozzi, Luca Arcari, Laura Voghera Luzato, Adriana Valerio) o en Sagrada Escritura (Jorunn Okland, Irmtraud Fischer, Marinella Perroni, Elisa Estévez López).

Como señala la editora del volumen, "el presente libro busca colmar las lagunas existentes en el campo de la historiografía bíblica con una exposición sintética y sistemática de las cuestiones más importantes relativas a la relación mujer-Sagradas Escrituras" (p. 8). Con este objetivo el libro se divide en tres partes. La primera: "Mujeres y Biblia. Una larga tradición interpretativa" (pp. 23-160) es la más amplia y consta de seis artículos. En ella se recorre, mediante algunos momentos de

valor histórico singular, el acceso y el uso de la Biblia por parte de las mujeres. Los momentos elegidos son: los primeros cuatro siglos de cristianismo (Clementina Mazzuco), los siglos XII-XIV por parte de algunas mujeres místicas (Francesco Santi), el humanismo femenino en los siglos XV-XVII (Adriana Valerio), la exégesis feminista del siglo XIX y la *Woman's Bible* (Angela Berlis) y, por último, las mujeres hebreas frente a la Biblia (Maddalena del Bianco Catrozzi). Como puede verse son momentos significativos en la historia de la relación mujer-Biblia, pero al fin de cuentas sólo unos retazos de millones y millones de mujeres que a lo largo del tiempo han encontrado en las historias y en las enseñanzas de la Biblia, mediante la lectura, la predicación o la visión artística, alimento para su alma e inspiración para su actuación. ¿Es posible no tener en cuenta esa mayoría silenciosa que atraviesa la historia entera del judaísmo y del cristianismo?

La segunda parte: "Mujeres en los textos sagrados" se compone de cuatro contribuciones (pp. 161-306). La primera presenta a las mujeres en el Antiguo Testamento (Irmtraud Fischer), a las discípulas de Jesús (Marinella Perroni), el liderazgo femenino en las comunidades cristianas de Asia Menor (Elisa Estévez López) y el simbolismo de la mujer en la literatura apocalíptica (Luca Arcari). Leyendo estas páginas el lector advierte cómo es importante que la Biblia sea estudiada por mujeres y hombres para descubrir mejor nuevas riquezas de su tesoro inagotable: surgen nuevas intuiciones, nuevos enfoques, nuevas perspectivas. Me permito señalar, con todo, que en mi opinión sería benéfico para la exégesis femenina el dejar a un lado la perspectiva de género. Abogo por una exégesis femenina, más que por una feminista con su propia terminología, su principio de sospecha "antifeminista" del texto y su criterio de poder. De modo marginal, quisiera añadir por un lado que en el Nuevo Testamento los términos "multitud", "gente", "pueblo" abarcan a hombres y mujeres y, por otro, que el término "discípula" en los Evangelios nunca se halla aplicado directamente a una mujer, aunque se podría pensar -aunque más



bien lo pongo en duda- que en el plural “discípulos” estuvieran también comprendidas las mujeres.

La tercera parte: “Hermenéutica: mujeres y exégesis en confrontación” (pp. 307-365), consta solamente de dos artículos. El primero, de Laura Voghera Luzzatto, “la mujer en la tradición hebrea”, y el último, de Mercedes Navarro Puerto, “tendencias actuales en la exégesis feminista: Mc 5. Llama la atención la visión generalmente positiva de la mujer bíblica y de mujer hebrea en el rabinismo y en el judaísmo actual. El estudio exegético de Navarro Puerto sobre Mc 5 desde una perspectiva psicológica, y sirviéndose de varios métodos simultáneamente (el sociológico y el de antropología cultural), manifiesta claramente sea las posibilidades sea los límites de tal perspectiva.

Concluyo con un párrafo de la editora: “De la lectura de los estudios presentes en este volumen emerge una fuerte y cualificada presencia femenina en toda la tradición cristiana. Presencia que, en medio de la variedad de las voces, manifiesta dimensiones constitutivas para la comprensión de los textos en su codificación y transmisión, y ha consentido interrogar a los textos sagrados, poniendo en discusión no poco presupuestos y prejuicios interpretativos” (p. 13).

**Antonio Izquierdo, L.C.**

**Maria G. Zaccone Sina, *La corrispondenza di François Lamy, benedettino cartesiano*, Olschki, Firenze 2007, LX-XIV-421 pp.**

La professoressa Maria Grazia Zaccone Sina è conosciuta per i suoi pregevoli lavori sulle vicende del cartesianesimo, nonché per la sua collaborazione, insieme al prof. Mario Sina, alla pubblicazione del monumentale *Epistolario* (4 voll.) di Jean Le Clerc tra il 1987 e il 1997. In particolare riferimento alle opere del padre benedettino dom François Lamy, Maria G. Zaccone ha curato nel 2003 un altro libro, contenente il carteggio inedito tra François Lamy e Jean-François de Saint-Laurens, pubblicato sotto il titolo *La Re-*

*lligion défendu par la Raison sur l'immortalité de l'ame et sur quelques autres importantes vérités. En plusieurs lettres réciproques* (Olschki, Firenze 2003).

L'opera ora presentata è la raccolta delle duecentosedici lettere (di cui abbiamo conoscenza) scritte o ricevute da François Lamy, sessantacinque delle quali vengono ora pubblicate per la prima volta in questo volume.

Oltre alla raccolta delle lettere (*Regesto*, che occupa ben trecentotrentotto pagine), il volume qui recensito include un'*Introduzione* (pp. IX-LXII), un'indicazione dei *Criteri di edizione* seguiti nell'opera (LXIII-LXXI), un elenco di *Abbreviazioni* (LXXI-LXXIV), tre *Appendici* (pp. 339-388) (contenenti due biografie di François Lamy, una cronologia della sua vita e un elenco dei corrispondenti dell'illustre benedettino) e tre *Indici* (389-412) (*delle fonti manoscritte del Regesto, dei mittenti e dei destinatari e dei nomi di persona*).

Di particolare interesse per la conoscenza dell'autore e del suo cartesianesimo sono le appendici appena descritte. L'*Appendice A* contiene due biografie. La prima è un breve profilo di quattro pagine che ha per titolo “D. François Lamy – Le 10 Avril 1711”, composto probabilmente immediatamente dopo la morte del monaco. L'anonimo autore ci racconta che Lamy fu “il primo dei professori della Congregazione che, scuotendo il giogo della Scuola, intraprese il compito di insegnare la filosofia in una forma più elevata”. Quale fosse questa forma più elevata di insegnare la filosofia lo apprendiamo dal secondo resoconto biografico, intitolato “1711. Notice de la vie de Dom Lami. Venant des Archives de la Congregation de S.t Maur”, elaborato più dettagliatamente tra il 1711 e il 1712 e composto in forma di panegirico da dom Martène (1654-1739), posteriormente rimaneggiato nel Novecento nella *Vie des Justes* e nell'*Histoire de la Congregation de Saint-Maur*. Infatti, nella “Notice de la vie de dom Lami” leggiamo: “Nell'abbazia di Saint Remy c'è una magnifica e ben fornita biblioteca. Dom Lamy, dovendo cominciare gli studi di filosofia, percorse lì indifferentemente la maggior parte dei fi-

losofi antichi e moderni. Egli trovò Cartesio, il quale lesse come gli altri, anche se con prevenzione, non avendo sentito parlare di lui se non per mezzo dei suoi maestri. Inizialmente egli non lo trovò così cattivo. Lo lesse una seconda e una terza volta; e più lo leggeva, più lo trovava conforme alla retta ragione. Egli giunse infine a una tale stima, che malgrado fosse stato fino ad allora un peripatetico molto zelante, fece sacrificio di tutte le sue opinioni per seguire un autore così chiaro” (f. 10-11v). Nella *Vie des Justes* si dice anche che “dom François Lamy studiò le filosofie, e avendo trovato Cartesio nella biblioteca, lo lesse, gli piacque e fu il primo a insegnarlo nella Congregazione, abbandonando tutti i pregiudizi che aveva avuto prima a favore dei Tomisti” (*De la vie des justes de la Congregation de Saint Maur*, publiée par dom Heurtebize, in “Archives de la France Monastique”, Paris 1926, p. 54).

Nell'Appendice B si trova una *Cronologia* della vita di Lamy, nella quale acquista particolare importanza la notizia circa i due provvedimenti del re Luigi XIV, degli anni 1682 e 1689, con i quali veniva imposto a dom Branchet, superiore generale della Congregazione dei maurini, di escludere padre Lamy da ogni genere di carica nell'Ordine, sia di governo che di insegnamento. Le ragioni di queste punizioni hanno come sfondo la lotta delle istituzioni francesi sia contro il cartesianesimo, sia contro il giansenismo.

Una terza appendice (*Appendice C*) include un elenco, a modo di schede bibliografiche, dei quaranta corrispondenti di François Lamy.

Tre indici chiudono infine il lavoro della professoressa Zacone Sina: un *Indice delle fonti manoscritte del Regesto*, un *Indice dei mittenti e dei corrispondenti* e un *Indice dei nomi di persona*. In questo ultimo i nomi che ricorrono più spesso sono quelli di Agostino di Ippona, Arnould, Bossuet, Descartes, Fénelon, Malebranche, Nicole, Puget, Saint-Laurens e Spinoza.

Il pensiero di F. Lamy non può essere adeguatamente capito senza considerare lo stretto rapporto che lo accomuna col cartesianesimo. Già da tempo, V. Cousin

aveva messo in rilievo la presenza del cartesianesimo tra i benedettini (cf. *Le cardinal De Retz, cartésien*, in “Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie”, Didier, Paris 1886, t. III, pp. 140-228). Anni dopo, P. Lemaire richiamò l'attenzione sullo stesso argomento (cf. *Le cartésianisme chez le Bénédictins. Dom Robert Desgabets*, Alcan, Paris 1901). Nel 1944, uscì la monografia di J. Zehnder, che si proponeva identico scopo (cf. *Un représentant de la vie intellectuelle française entre 1680 e 1710: dom François Lamy*, impr. Kalt-Zehnder, Zoug 1944). Ora M.G. Zacone ritorna sullo stesso tema, ricordandoci che “Lamy entrò in una congregazione che, costretta a difendere il suo patrimonio spirituale e temporale, stava sviluppando una forte consapevolezza della propria identità, un'identità che si alimentava dagli scritti di Agostino e riconosceva in Bernardo e Anselmo le sue più alte espressioni. In questa congregazione il cartesianesimo trovava terreno favorevole” (*La corrispondenza*, p. XXVII).

Infatti, la diffusione del pensiero di Cartesio nell'ambiente dei benedettini francesi della seconda metà del Seicento è un dato ormai ben conosciuto, come, ad esempio, nella Congregazione di Saint-Vanne, ma anche in quella di Saint-Maur. Indichiamo qui alcune prove di questo cartesianesimo benedettino. Dom Jean Mabillon, uno dei maggiori eruditi della Francia del tempo, non nascondeva la sua simpatia per la filosofia di Cartesio: “Se non si ha la fortuna di conoscere le cose con certezza, occorre al meno sapere quando si dovrebbe dubitarne, il che costituisce il secondo grado della saggezza. Per non cadere nell'errore, una volta abbandonati tutti i pregiudizi, sia quelli della nascita, come quelli dell'educazione, dei sensi, delle passioni e delle comuni opinioni degli uomini, non bisogna affermare niente su ciò di cui non si ha un'idea chiara e distinta” (*Traité des études monastiques*, Paris 1691, vol. I, p. 243). In questo senso, se il capitolo generale dell'Ordine del 1675 stabiliva che “le nuove opinioni sorte in questi tempi circa l'essenza e la natura dei corpi, che queste opinioni fanno consistere nell'estensione attuale” (evi-

dente riferimento alla fisica cartesiana) dovevano essere evitate e prescriveva la misura dell'allontanamento per chi contravvenisse a questa norma, tale provvedimento deve essere interpretato come una misura di difesa della Congregazione nei confronti del re, che in quel tempo aveva interdetto l'insegnamento del cartesianesimo nell'università di Parigi. Se, in seguito a tale provvedimento, dom François Lamy dovette lasciare l'insegnamento, egli contò sempre con la benevolenza e la simpatia dei suoi superiori e confratelli. Anche sulla stessa scia del cartesianesimo maurino deve intendersi la risposta di dom Vincent Marsolle (1616-1681), superiore generale dei maurini e, in suo momento, maestro dei novizi dello stesso Lamy, che respinse la richiesta dei gesuiti, giunta per mezzo dell'arcivescovo di Parigi, di una dichiarazione contro Cartesio, simile a quella già sottoscritta a Saint-Vanne, a Saint-Geneviève e presso l'Oratorio, ritenendola superflua e considerando sufficienti le misure già adottate, consistenti sia nella firma del formulario che la Congregazione richiedeva all'atto della professione sia nella proibizione del 1675 di insegnare le *nuove opinioni*.

M.G. Zaccone sostiene che il cartesianesimo di Lamy non soltanto "non fu percepito come un ostacolo per la formazione dei maurini, ma che esso fu una genuina espressione della loro spiritualità" (p. XX-XIII). Secondo dom Martène, verso il 1670, il generale dei maurini, dom Marsolle, progettava la composizione di una "teologia benedettina sui sentimenti degli autori dell'Ordine di san Benedetto" (*Histoire de Saint-Maur*, V, p. 79). Nel contesto di questo progetto dom Gerberon pubblicò le opere di sant'Anselmo d'Aosta, abate di Bec. Ma coloro che furono in prima linea nella preparazione di questa teologia benedettina furono gli allievi di dom Marsolle: Mabillon, Blampin e Lamy. Così, Mabillon pubblicò le opere di san Bernardo e lavorò agli *Acta sanctorum* dell'Ordine; Blampin portò avanti la pubblicazione delle opere di sant'Agostino. Infine, Lamy elaborò una filosofia ispirata a quella teologia benedettina che i suoi confratelli stavano pubblicando. Presentando la vita monastica come un cam-

mino privilegiato per adempiere il comando agostiniano dell'*in te ipsum redi*, Lamy disponeva i suoi allievi ad un favorevole accoglienza di Cartesio; di un Cartesio, che letto ora alla luce di Agostino, di Anselmo e di Bernardo, i maurini potevano trovare a loro misura (cf. p. XXX-VII).

Come ci racconta Martène nella "Notice de la vie de dom Lami", il Lamy, che considerava se stesso come un solitario in mezzo a questo grande mondo, "ritenendosi spogliato di ogni conoscenza e di ogni pregiudizio [...], percorse i principi della natura dai più semplici fino ai più composti e alle idee più astratte e metafisiche; e dopo essersi impossessato dei principi più sicuri e più chiari [...] discese alle cose sensibili" (f 11-11v).

Dopo aver messo in luce lo spirito cartesiano della filosofia di p. Lamy, Martène si sofferma sulla struttura cartesiana dei corsi di filosofia che egli impartiva. "Con questa amabile filosofia, che cade come latte nello spirito dei giovani studenti, essendo essa così conforme ai loro lumi naturali, dom Lamy conduce per mano i suoi allievi lungo gli stessi sentieri che lui stesso ha percorso, in modo da penetrare nella conoscenza delle cose naturali. Egli comincia a spogliarli di tutti i loro pregiudizi [...] Poi li fa passare attraverso una Logica più netta e più consona alla retta ragione [...] Da questa Logica egli avanza fino a una Metafisica dove si trovano principi e idee più chiare [...] [Dopodiché egli li conduce] quasi impercettibilmente a una Fisica generale [...] Infine li fa gioire gradevolmente del loro lavoro con la Fisica speciale [...] in una maniera così incantevole e convincente da meritare la stima e l'amicizia intima delle persone più illustri e più di spicco nelle scienze" (f. 11v-12v).

La corrispondenza di François Lamy contenuta nel regesto di questa opera può essere suddivisa in tre periodi:

a) *Lettere del periodo di insegnamento* (1672-1679), nel quale F. Lamy, filosofo cartesiano e teologo benedettino, disputa su questioni naturali (con Malebranche e Joblot) e su questioni morali (con un anonimo autore, sul debole fondamento della morale dei pagani, e in parti-

colare degli stoici, poiché “soltanto Dio può essere il Bene sovrano e il fine ultimo dello spirito”, e con tre lettere sulla costrizione che è lecito esercitare sulle anime cadute in colpa mortale, tutte e tre risalenti al 1680).

b) *Lettere degli anni di emarginazione* (1682-1689), tra le quali cinque lettere con Arnauld, due con Malebranche, due con Mabillon, otto con Bossuet, tre con Nicole, ecc.

c) Infine, le *lettere degli anni di pubblicazione* (1689-1711) che costituiscono di gran lunga le lettere più numerose. Tra di esse, se ne contano sessantuno con Fénelon, trentasette con Puget e sedici con Saint-Laurens. Come fa notare M.G. Zaccone, “colpisce un tratto comune a questi carteggi, pur così lontani tra loro per l’oggetto che li caratterizza: è la capacità di Lamy di stimolare le migliori energie dell’interlocutore nei confronti della ve-

rità ricercata, una dote che conduce Puget a comporre osservazioni su fenomeni naturali degne di pubblicazione, che ottiene da Fénelon le lettere sulla predestinazione e la grazia, e che stimola Saint-Laurens a più di un tentativo di sistemazione del suo pensiero” (p. XLVIII).

In conclusione, *La corrispondenza di Francois Lamy, benedettino cartesiano*, ora pubblicata da Maria G. Zaccone Sina offre un pregevole contributo per una comprensione più adeguata della storia del cartesianesimo in sede di filosofia naturale, metafisica, filosofia morale e persino di teologia dogmatica e spirituale. Dinanzi ad un tale lavoro sulle fonti della storia della filosofia moderna è doveroso congratularsi con la curatrice per la felice iniziativa.

**Leopoldo Prieto López, L.C.**



**Leo Strauss, *Le «Leggi» di Platone. Trama e argomentazione***, a cura di Carlo Altini, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, XLVII + 270 pp.

Leo Strauss (1899-1973) fu uno studioso instancabile del pensiero platonico. Per diversi anni tenne corsi e seminari sui Dialoghi di Platone, specialmente sulle *Leggi*, l'opera che poi commentò per scritto. Tale commento viene tradotto in italiano in questo volume presso la casa editrice Rubbettino.

Carlo Altini offre un saggio iniziale per evidenziare l'importanza degli studi di Strauss su Platone: «Insieme a Maimonide, Platone è l'autore più presente nella bibliografia Straussiana» (p. VIII).

Il commento alle *Leggi* fu concluso da Strauss nel 1971, due anni prima della sua morte, come ricorda Joseph Cropsey nella *Premessa*, benché soltanto fu pubblicato nel 1975. Si tratta di un commento molto legato *prima facie* al testo, come si vede in una prima lettura di esso, perché vengono districati le diverse argomentazioni in un modo molto fedele all'originale. Tuttavia, è facile intravedere nell'esposizione un modo profondo di capire i percorsi platonici dei diversi passi in rapporto ad altri Dialoghi e all'insieme delle *Leggi*.

Nella sua essenzialità, questo volume può servire sia come propedeutica alla lettura dell'opera più politica di Platone, sia come sintesi per chi ha già letto le *Leggi* e vuole arrivare a una visione più articolata dell'insieme.

**Fernando Pascual, L.C.**

**Mario De Caro ed Emidio Spinelli (a cura di), *Scetticismo. Una vicenda filosofica***, Carocci, Firenze 2007, 298 pp.

Lo scetticismo è un fenomeno complesso, che ha subito nella lunga storia del pensiero occidentale diverse modalità di espressione e fasi di sviluppo non sempre ben spiegate, e che è stato studiato, criticato o difeso con molteplici approcci.

I curatori di questo volume, nell'introduzione, spiegano i principali modi nei quali vengono capite le diverse tendenze dello scetticismo e le differenze che separano lo scetticismo antico da quello moderno (pp. 9-13). Quindi, fanno una breve presentazione delle tre parti nelle quali è divisa l'opera.

La prima parte contiene tre contributi. Il primo è dedicato al mondo antico, il secondo al tempo medioevale, e il terzo a due autori del Rinascimento (Montaigne e Sanchez). Uno degli obiettivi degli autori in questa parte è quello di capire la natura dello scetticismo e la sua origine e sviluppo, il che non è un lavoro facile quando si tratta di studiare il mondo antico (come sottolinea nel primo contributo Emidio Spinelli).

La seconda parte (*L'età moderna*) offre tre saggi: su Cartesio, su Hume (con le sue riflessioni sullo scetticismo e su ciò che potrebbe essere una filosofia postscettica), e sul rapporto fra Kant, Hegel e lo scetticismo.

La terza parte si occupa dell'età contemporanea, e contiene quattro lavori. Il primo ha come titolo *Scetticismo e fallibilismo*, e presenta le idee di Charles Sanders Peirce, Hilary Putnam, Donald Davidson e Robert Nozick. Il secondo affronta il complesso tema della certezza e

le possibili derive verso il pessimismo epistemologico. Il terzo è dedicato al tema dello scetticismo sull'esistenza del mondo esterno, attraverso una riflessione sui paradossi che possono essere evidenziati in Cartesio e in Hume. L'ultimo contributo presenta diverse tendenze scettiche prima e dopo la cosiddetta «svolta naturalistica» operata prevalentemente in ambito anglosassone.

Il volume si chiude con la bibliografia usata dagli autori e con un indice dei nomi.

**Fernando Pascual, L.C.**

**Giovanni Papini, *Storia di Cristo***, presentazione di Ennio Antonelli, prefazione di Giorgio Luti, Vallecchi, Firenze 2007, 448 pp.

Le parole di Giovanni Papini che aprono questo volume nella sua prima edizione, nel lontano 1921, rivelano il fatto di una conversione radicale: «L'Autore di questo libro ne scrisse un altro, anni fa, per raccontare la malinconica vita d'un uomo che volle, un momento, diventar Dio. Ora, nella maturità degli anni e della coscienza, ha tentato di scrivere la vita di un Dio che si fece Uomo» (p. 32).

Non stupisce, allora, che la *Storia di Cristo* sia stata ricordata da Benedetto XVI nella *Premessa di Gesù di Nazaret* (2007, p. 7) come un'opera *entusiasmante* su Gesù, fra altri libri famosi durante la giovinezza di Joseph Ratzinger. Per questo è motivo di gradimento il fatto di trovarsi di fronte a una riedizione del testo di Papini, che si presenta da sé e che conserva, malgrado la distanza degli anni, una freschezza e una forza anche per il nostro tempo.

Il cardinale Ennio Antonelli apre il volume con una presentazione dove evidenzia la radicalità e i motivi di fondo della conversione di Papini. Seguono due note di Giorgio Luti, una del 1984 e un'altra propria di questa nuova edizione. Nella prima nota, Luti mette in luce il carattere provocatorio di un Papini che non rinnega se stesso, ma che cerca di presentare Cristo con la stessa intensità con la

quale lo aveva rifiutato precedentemente, mantenendo un atteggiamento da «laico» che voleva allontanarsi da quel tipo di clericalismo che ostacolava la gente a trovare il vero Gesù. Nella seconda nota, Luti ribadisce quanto detto nella prima e sottolinea il significato di quest'opera: documentare «un cammino non concluso, una fede non accolta passivamente, ma guadagnata nel solco del dolore e della sofferenza degli uomini» (p. 14).

Dopo le profonde parole di Papini con le quali l'opera inizia (con il titolo *L'autore a chi legge*), si entra direttamente nel testo. La sua organizzazione è semplice: numerosi capitoli, brevi, scritti con un linguaggio diretto e vivo, in dialogo con il testo dei Vangeli e con il lettore contemporaneo.

Non è il caso di analizzare i contenuti offertici, trattandosi di un'opera del 1921 e ormai molto studiata e commentata. Soltanto vale la pena, di fronte a uno scritto di questo tipo, di riproporsi la domanda che sicuramente guidò l'appassionato scrittore fiorentino: per chi è venuto Gesù di Nazaret? Cosa ha da dire alla nuova generazione?

La risposta non dovrebbe essere molto diversa da quella espressa da Giovanni Papini nella *Pregghiera a Cristo* che possiamo leggere alla fine del volume: Gesù è venuto per salvarci, e ancora oggi abbiamo bisogno della sua presenza. La preghiera diventa un'invocazione, una richiesta, un grido del cuore, perché sia possibile un breve, istantaneo ma urgente, ritorno di Gesù. «Ormai non abbiamo, noi disperati, che la speranza d'un tuo ritorno. Se non vieni a destare i dormienti accovati nella belletta puzzante del nostro inferno, è segno che il castigo ti sembra ancor troppo corto e leggero per il nostro tradimento [...] Ma noi, gli ultimi, ti aspettiamo. Ti aspetteremo ogni giorno, a dispetto della nostra indegnità e d'ogni impossibile. E tutto l'amore che potremo torchiare dai nostri cuori devastati sarà per te, Crocifisso, che fosti tormentato per amor nostro e ora ci tormenti con tutta la potenza del tuo implacabile amore» (p. 443).

**Fernando Pascual, L.C.**

**Martha C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2005, 486 pp.**

La presenta opera è un'estensione dal suo anteriore libro *L'intelligenza delle emozioni*. Qui si concentra nel disgusto e la vergogna, due emozioni particolarmente complicate.

La tesi presentata è relativamente semplice. Come esseri umani ci troviamo profondamente inquieti dal fatto che siamo estremamente intelligenti ed ingegnosi, ma allo stesso tempo imperfetti, deboli, vulnerabili, indifesi (per esempio, contro la morte). Abbiamo vergogna di questa condizione e tentiamo irragionevolmente di nasconderci da essa. Nel processo sviluppiamo sentimenti come la vergogna di fronte alla fragilità umana e il disgusto davanti i segni della nostra animalità e mortalità. Vorremo essere invulnerabili. Insomma, usiamo queste due emozioni per proiettare le nostre paure su gruppi emarginati o su persone che incarnano la paura del gruppo dominante e il disgusto della propria fragilità umana. Disgusto e vergogna sono perciò due emozioni umane potenti, ma sono anche problematici e non dovrebbero essere usati come riferimenti nelle formulazioni delle leggi o nella punizione legale, come non di rado succede (si pensi alle leggi sulle azioni oscene e alla pornografia). Al contrario, la legge – secondo l'autrice – dovrebbe proteggere i cittadini dagli insulti alla loro dignità come il vituperio e il fare il capro espiatorio.

Nussbaum descrive il suo libro come una composizione sulle fondazioni psicologiche del liberalismo e si avvale di molti dati sperimentali, includendo materiali della psicologia del bambino e della psicoanalisi. D'altra parte, tranne pochi riferimenti alla psico-sociologia di Erving Goffman sullo stigma, non prende in considerazione gli apporti dell'antropologia e delle scienze sociali, e non tenta di comparare le variazioni che le emozioni umane hanno incontrato attraverso le culture. Congeda come irrilevante per la sua materia l'analisi di Mary Douglass sulla purezza e l'inquinamento, e non fa riferimento alla teoria di René Girard sulla violenza e il sacro.

Si tratta di un'opera interessante ed erudita (più di quaranta pagine di note alla fine), ed è lodevole mettere al centro gli ideali del rispetto, l'uguaglianza e l'inviolabilità della persona. Sfortunatamente tende a congedare i suoi oppositori come persone in preda a un 'panico morale', invece di prendere i loro argomenti seriamente. La sua difesa del matrimonio di persone dello stesso sesso o delle leggi sull'oscenità sono abbastanza provocative e non penso si possa condividere il punto di partenza su queste due emozioni e le altre fondazioni teoretiche della sua analisi.

**José María Antón, L.C.**

**John Henry Newman, *The Letters and Diaries of John Henry Newman Volume X. The Final Step: 1 November 1843 - 6 October 1845* (Edited by Francis J. McGrath, FMS), Oxford University Press, Oxford 2006, xlvii + 1010 pp.**

Continúa la publicación de las obras completas de Newman (1801-1890), cuyo papel en la 'restauración' del catolicismo y en el avance de las ideas católicas en Inglaterra es cada vez más patente. Este importante volumen presenta de forma cronológica cada una de las cartas, notas y entradas en su diario de los últimos veintitrés meses antes de su conversión del anglicanismo (el 9 de octubre de 1945, en Littlemore, era recibido en la Iglesia católica por el P. Barberi). El editor advierte que algunas cartas encontradas demasiado tarde aparecerán en un volumen final, junto con una lista completa de *corrigenda* y *addenda*. Se han insertado, asimismo, en un tipo de letra más pequeña algunas de las cartas y notas de amigos y conocidos que son de particular importancia para seguir y entender los acontecimientos. Este ingente y valioso material puede ver la luz gracias al Oratorio de Birmingham, donde vivió Newman, que ha conservado dicha correspondencia.

Este legado posee un especial valor histórico, además de una gran belleza literaria. El país entero está observando cada uno de sus pasos. Los rumores sobre su persona y sus controversias dentro del an-

glicanismo son frecuentes y abiertos. Se le acusa de ser pagado por el Papa e, incluso, de ser un jesuita o de estar por convertirse en uno. Sin embargo, los ataques que más le duelen y más daño hacen son los que le culpan de ser un mentiroso, un escéptico y un traidor. «*I have a good name with many—I am deliberately sacrificing it. I have a bad name with more—I am fulfilling all their worst wishes and giving them their most coveted triumph—I am distressing all I love, unsettling al I have instructed or aided—I am going to those whom I do not know and of whom I expect very little—I am making myself an outcast, and that at my age—Oh what can it be but a stern necessity which causes this*» (p. 595). Es en este periodo que escribe a marcha forzada el *Essay on Development*, donde muestra su intención de ingresar en la Iglesia católica (la obra llega a la imprenta en la tercera semana de septiembre de 1945).

Se presentan en este volumen los textos originales manuscritos, cuando todavía existen, o al menos el contenido de una copia fotografiada de los mismos. Cuando el original ha desaparecido, el editor ha empleado la copia que le parecía más fiable. En algunos casos sólo existen los borradores escritos por Newman, que son los que se han debido usar. Se han conservado las divisiones de los párrafos y la puntuación del mismo autor y sus abreviaturas, salvo algunas distinciones que el editor explica con detalle. Se han añadido, también, entre paréntesis angulares < > las correcciones, adiciones y explicaciones interlineares del mismo Newman. Lo que él ha borrado se incluye en las notas a pie de página cuando se han considerado de interés.

Además de los miles de notas a pie de página, explicando con detalle innumerables pormenores, son de gran valor los nueve apéndices que se han añadido (pp. 785-937), conteniendo algunos escritos de la época sobre la persona o las obras de Newman: algunas recensiones a sus escritos, cinco panfletos contra la censura de su *Tract 90*, la introducción a la primera edición del *Essay on Development* escrita por el mismo Newman, la editorial del *The Tablet* sobre su conversión. También

los extensos índices (listas de cartas, personas y lugares) al final son muy completas y útiles.

**José María Antón, L.C.**