



Giovanni Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano 2005, 210 pp.

Giovanni Fornero è noto per i suoi lavori sulla storia della filosofia, specialmente per aver collaborato all'edizione aggiornata della *Storia della filosofia* di Nicola Abbagnano.

Nel volume che adesso presentiamo, Fornero vuole riflettere se sia o non sia lecito, e fino a che punto, parlare di una contrapposizione fra «bioetica cattolica» e «bioetica laica», e sui ponti che si possano stabilire fra queste due posizioni bioetiche.

Lo schema seguito per affrontare questa tematica è il seguente: una riflessione sulla natura e le origini della bioetica (cap. 1); un'agile presentazione dei due paradigmi dominanti nella bioetica (cap. 2); una descrizione della «bioetica cattolica», una bioetica della sacralità della vita (cap. 3); una descrizione della «bioetica laica», una bioetica della qualità della vita (cap. 4), e dei principali autori all'interno di essa (cap. 5); diversi approfondimenti che evidenziano fino a che punto ci sia un confronto inevitabile fra queste due prospettive, oppure se ci siano percorsi di mediazione e di dialogo fra di esse (capp. 6-10).

Nell'insieme è notevole lo sforzo per essere rispettoso delle diverse posizioni, senza nascondere il punto di vista dell'autore, schierato discretamente a favore della visione laica, specialmente secondo «quella tradizione analitica di cui Scarpelli è stato esponente illustre» (p. X). Lo scopo è quello di «fornire nuovi e utili contributi al dibattito in corso, idonei a fissare con precisione, al di là dei soliti equivoci, le diversità strutturali fra

l'impostazione laica e l'impostazione cattolica» (p. XI), il che viene fatto specialmente nell'ultimo capitolo.

Dopo averci ricordato le principali tappe della bioetica, le definizioni più note che sono state date per questa «disciplina», e le difficoltà nell'ora di stabilire il suo statuto epistemologico, Fornero sottolinea, nel primo capitolo, la vocazione specificamente filosofica della bioetica, specialmente per il suo sforzo di cercare risposte circa i doveri di fronte ai grandi sviluppi della medicina moderna. Forse l'aver offerto un approfondimento su cosa sia la filosofia e sul rapporto fra filosofia e religione potrebbe aver aiutato allo scopo generale dell'opera: stabilire ponti di dialogo fra mondo laico e mondo cattolico specialmente per quanto riguarda la tematica bioetica.

Il secondo capitolo constata inizialmente l'esistenza di un manifesto pluralismo di bioetiche, dovuto alle diverse posizioni etiche e antropologiche che convivono nelle nostre società. Sulla scia delle critiche formulate da Maurizio Mori, l'autore sembra voler prendere distanza dalle classificazioni elaborate da parte di autori cattolici (un esempio chiaro è quello di Elio Sgreccia), come se tali classificazioni fossero forzate e non rispettose dei veri contenuti della diversità di autori e tendenze in bioetica (cf. p. 14, n. 1). Queste critiche, tuttavia, non impediscono a Fornero di elaborare un quadro generale entro il quale poter contrapporre due visioni in bioetica, quella cattolica e quella laica, il che è la meta dell'intero volume.

Per «bioetica cattolica» della sacralità della vita, Fornero intende fondamentalmente quella bioetica cattolica «ufficiale», cioè, quella «forma di bioetica pro-

fessata pubblicamente (tramite appositi documenti) dalla Chiesa di Roma e dagli studiosi che, a vario titolo, ne condividono le posizioni di fondo» (p. 22, inizio del capitolo 3). Viene riconosciuto, comunque, il fatto dell'esistenza di diverse posizioni bioetiche all'interno del mondo cattolico (specialmente considerate, ma non solo, nel capitolo 7).

Invece, «bioetica laica» della qualità della vita (cap. 4-5) sarebbe quella bioetica che parte dall'idea di laicità in senso forte. Si tratta, cioè, di una bioetica che viene pensata ed elaborata al margine di qualsiasi idea di Dio, di qualsiasi visione religiosa concreta e di qualsiasi «metafisica razionale in grado di cogliere il disegno divino delle cose e di fungere da piattaforma universale del discorso bioetico» (p. 73, cf. il riassunto a pp. 96-97). Questa nozione «forte» di bioetica laica risulta, a nostro parere, specialmente problematica, perché non è segno di vera razionalità e di vera apertura mentale il prescindere da ogni genuino orizzonte metafisico. Solo con una mente aperta, senza pregiudizi, diventa possibile la scoperta di Dio e della sua causalità nel mondo, diventa cioè pensabile il mondo, l'uomo e il suo agire in una cornice di grande valore euristico. In altre parole, voler pensare che il mondo laico implichi il rifiuto della metafisica classica significa un a-priori che va contro ciò che è proprio del desiderio di sapere, desiderio che è comune a tutti gli uomini, abbiano o no aderito a qualche visione religiosa, si tratti di cattolici, di «laici» o di appartenenti ad altre religioni e forme di pensiero. Questo punto, ci sembra, uno degli aspetti più deboli del modo di presentare la laicità fatto proprio da Fornero, un modo che implica una chiusura mentale a forme di pensiero (come quelle della metafisica) che sono disponibili a tutti, al di là delle tradizioni culturali di appartenenza.

Il sesto capitolo mette di nuovo in evidenza l'esistenza e la legittimità di contrapporre queste due visioni bioetiche,

mentre il settimo e l'ottavo capitolo mostrano come, sia nel contesto degli autori appartenenti a diverse religioni, sia fra gli autori che possono essere considerati laici, esistono posizioni che tentano di avvicinare fra di loro l'idea della sacralità della vita e quella della qualità della vita. Tali tentativi, per quanto ci sembra di aver capito, non sarebbero sufficienti secondo il nostro autore. Infatti, le due visioni sul mondo e sull'uomo e le teorie etiche che nascono da esse sono radicalmente incompatibili dal punto di vista teoretico, sebbene in alcune questioni pratiche possano esserci convergenze puntuali. In altre parole, non ci sarebbe possibilità di uscire dallo scontro, il che significa di arrivare ad un bivio: o una visione finirà per prevalere sull'altra, oppure tutte e due spariranno il giorno in cui nascerà una nuova visione alternativa, se tale visione fosse possibile.

Il nono capitolo mette di nuovo a fuoco la radicale separazione, al di là dei tentativi di mediazione presentati precedentemente, fra i due modelli per quanto riguarda un tema rilevante: la «disponibilità» oppure l'«indisponibilità» di ogni vita umana. In concreto, tale differenza si fa più evidente quando si parla di temi dove si mostra lo scontro fra la volontà di alcuni esseri umani e i doveri degli altri nei confronti di questi: i casi del suicidio e dell'eutanasia volontaria.

Il decimo capitolo presenta nuovamente alcuni tentativi di mediazione fra la bioetica cattolica e la bioetica laica, per finire con un invito al dialogo, un dialogo che risulta inevitabile in una società che continuamente deve decidere sulle nuove questioni sollevate dai cambiamenti culturali e dai progressi della medicina.

La lettura dell'intero volume non può non invitare il lettore a prendere posizione nel dibattito in corso. Vorremo, da parte nostra, sottolineare un problema insito nel pensiero laico. Se con esso si afferma che dall'autonomia considerata come principio basilare si possa ricavare l'idea del ri-

spetto delle scelte altrui (cf. pp. 81-82), allora esplose una contraddizione di gravi conseguenze. Riteniamo, infatti, che non sia possibile un genuino rispetto verso le altre persone (per noi, ogni essere umano è persona) senza una visione metafisica (rifiutata completamente dai laici, come abbiamo già indicato precedentemente, cf. pp. 79-81).

Allo stesso tempo, crediamo che l'autonomia, considerata come fonte unica della vita etica secondo la visione laica, non può che implicare il predominio del più forte sui più deboli, cioè, l'antitesi della vera nozione di diritto. Non stupisce, allora, che Fornero illustri l'importanza dell'idea secondo la quale ci sarebbe una diversità di valore qualitativo negli esseri umani, diversità che i laici credono di poter evidenziare nel momento di trattare le diverse vite umane (pp. 85-87). Tale idea apre la strada a ingiustizie così gravi come quelle commesse con l'aborto e con l'infanticidio. In certo modo, al principio di autonomia si potrebbero applicare le critiche che sia Mori sia Lecandano hanno fatto a U. Scarpelli, critiche che Fornero ripropone nel quinto capitolo (pp. 119-121), e che mostrano come anche fra i laici sorgono vivaci discussioni contenutistiche su tematiche così importanti.

Sarebbe stato, pensiamo, un gesto di onestà intellettuale riconoscere i limiti di certe impostazioni laiche, specialmente per quanto riguarda il «pluralismo» delle diversità etiche nel mondo moderno. Il testo riportato di D. Neri, secondo il quale ci sarebbe fra i laici una fiducia nella «conversazione morale libera e pluralistica, l'unica adeguata a un mondo nel quale nessuno può pensare di possedere la verità» (testo citato a p. 90), si autodistrugge, in quanto tale affermazione si contrappone a chi pensa diversamente. Neri, come molti laici, accetta come «vera» e come preferibile la posizione del credere di non essere in possesso della verità, posizione che esclude, invece di favorire, il dialogo per accusare come «false» e «intolleranti»

le altre posizioni; distrugge, cioè, il pluralismo che si dice di difendere.

Ci sono anche delle affermazioni che destano sorpresa e, perfino, che non corrispondono alla verità. Si parla, per esempio, del «suicidio di testimonianza dei martiri» (p. 32), quando, in realtà, nessun martire è un suicida, ma soltanto una vittima che accetta la morte che gli viene imposta ingiustamente, a motivo del suo amore per Dio e per il prossimo. Il martirio non è, dunque, una «eccezione» (cf. p. 33) della regola che comanda di rispettare sempre la vita, ma il modo giusto di vedere la propria esistenza secondo l'ottica cristiana e secondo le visioni che ammettono il darsi di una vita oltre la morte, come troviamo, per esempio, anche in pensieri non cristiani come quello platonico. Neanche ci sembra giusto dire che la visione pro-vita (*pro-life*) implica andare contro «la possibilità di decidere liberamente di sé (*anti-choice*)» (p. 177), quando in realtà esiste possibilità di scelta solo là dove viene difesa la vita e viene accettata e vissuta in tutte le sue molteplici situazioni.

Il volume finisce con l'indice dei nomi citati, ma non indica la bibliografia (molto abbondante) usata nei diversi capitoli. Un'ultima osservazione sulla redazione: il testo viene appesantito dalle innumerevoli parentesi e dai continui chiarimenti che vengono fatti per ogni idea. Certamente, questo è segno di uno spirito acuto e attento alle sfumature, ma un uso eccessivo di questi accorgimenti dovrebbe nella misura del possibile essere evitato.

Fernando Pascual L.C.

Walther Binni, *La Chiesa nel Quarto Vangelo*, Dehoniane, Bologna 2006, 250 pp.

Es notorio el creciente interés de varios autores en abordar el tema de la Ecle-

siología del cuarto Evangelio. Sin embargo, se tiene la impresión de que la investigación en este campo tiene rasgos aún incipientes. Se echan de menos, en efecto, tratados específicos y sistemáticos sobre la eclesiología del cuarto Evangelio en lengua italiana. El estudio de Binni quisiera contribuir a colmar esta laguna y fomentar el interés de los estudiosos en este campo concreto.

Los rasgos generales del estudio que Binni ofrece parecen ser 3: el elemento sacerdotal de la tradición judía hace de trasfondo interpretativo para los diversos elementos, y puede dar explicación de algunos pasajes oscuros, y abrir así paso a nuevas profundizaciones; la centralidad de la profesión de fe en la divinidad de Cristo por parte de la comunidad, base de la fe cristiana en la preexistencia, lo que a su vez dio origen a una división dentro de las iglesias; el esfuerzo de inculturación en un ambiente gnóstico del mundo helenista, que lejos de prestarse a una interpretación alegórica o mística (como se concebía en el S. XIX e inicios del XX), está fuertemente arraigado en la historia.

Por otro lado, el autor ha seguido el método de la “teología perspectiva” (*teologia prospettica*) trazado por Boschi en su obra “Le origini della chiesa”. En este método anima la convicción de que los datos neotestamentarios se remontan a las tradiciones más antiguas del pueblo hebreo hasta llegar a las fuentes preexílicas de la “Torah”.

En un primer capítulo, titulado “consideraciones introductorias”, el autor reconoce la dificultad en determinados autores por encuadrar la tipología de la comunidad joánica no sólo por su composición judía y helenista, sino también por la cuestión sobre el lugar en que tuvo inicio el trabajo de composición del Evangelio. Ha de distinguirse entre comunidad y escuela joánica. La teoría de la escuela es la única que puede dar cuenta de las analogías y divergencias entre los diversos escritos. En cuanto a la comunidad, el nombre del

autor se remonta ya a un ambiente judeopalestino que gozaba de ascendente en círculos sacerdotales pero no cismáticos: el autor es reticente a basar la propia teología sólo en afirmaciones proféticas, y se resiente del influjo de la reforma litúrgica del templo por la intervención de Alcimo (la idea de acercar el pueblo lo más posible al sacerdote y se refleja en la teología del pueblo santo en el cuarto Evangelio). El autor, por tanto, veía en el solo templo la casa común para todos, la verdadera revelación del “Yo soy”. Consta que la comunidad del discípulo amado, más que una asamblea sinagoga constituye una asamblea santa. Al lado de otros escritos del NT, el cuarto Evangelio es tributario de la visión teológica aportada por Ex 19,6 (cf. Is 61,6), de tal suerte que sostiene una visión comunitaria de la ‘edah, que en el servicio encuentra su mayor expresión. Binni aborda críticamente ciertas teorías sobre la supuesta paternidad de origen gnóstico (contra Bultmann y Käsemann) y aun hermético o esotérico que se ha sugerido sobre el origen del cuarto Evangelio, para concluir que el trasfondo cristológico de la obra –más que enfatizarse la dimensión judaicopalestina de la preexistencia del Logos– no es sino de cuño veterotestamentario sobre todo yavista (la Sabiduría se ha hipostatizado en la Torah), con un interés particular en el Éxodo (por la estructura y conexiones teológicas): en cada caso sería el vocabulario el que tendría resonancias tecno-culturales y no la teología (notorio es, a este respecto, el hecho de que en el cuarto Evangelio no figure el vocablo “gnosis”). El término “ekklesia” está del todo ausente en la obra, no obstante figuran elementos propios de una fe vivida eclesialmente. Así, se encuentran expresiones como “los discípulos”, “las ovejas”, “mis amigos”, “los suyos”. Al mismo tiempo estas dimensiones no anulan en nada la adhesión personal de la fe: en lugar de oponerse, ambas realidades han de considerarse no sólo complementarias sino que

para el cuarto Evangelio el individuo es una especie de “personificación de la comunidad”.

En el Cap. 2 Binni analiza los indicios que el cuarto Evangelio ofrece sobre la figura de Pedro: concretamente dos. El primero consiste en la imagen del Pastor como fundamento de unidad (Jn 10 y 21), el cual ha de guiar a la grey hasta adquirir las dimensiones del mundo. El fundamento último de tal unidad no es Jesús solo, sino Jesús unido al Padre. Con ello se ve claro que la eclesiología es íntimamente cristológica. El segundo trata de la aparente contraposición entre Pedro y Juan (para pasar luego a la orden de apacentar a las ovejas y corderos de Cristo): “se ha de recordar que inexorablemente la Iglesia juanista vio en Pedro la figura que habría de transportar a todos los discípulos a la parusía definitiva e inminente de Cristo por medio de un primado efectivo y no sólo de honor”.

El cap. 3 se titula “viña y sacramentalidad”. En él se toca la imagen de Cristo como viña, cuyo viñador es el Padre; y el creyente, el sarmiento. A esta luz la Iglesia es prolongación de la encarnación del Logos. En cuanto a los sacramentos, el Espíritu es operante en ellos, así como el Espíritu vivificador penetra la carne del Jesús exaltado y glorificado, y su humanidad es vivificante para los creyentes.

El cap. 4 ofrece un resumen temático que parte del hecho de que Jesús ha elegido y constituido a los apóstoles (Jn 15,16). En el cuarto Evangelio se evidencian los temas del ministerio petrino, del principio de la tradición, del culto en el verdadero templo, de los sacramentos como estructura consolidada en la vida de la Iglesia. Un elemento de capital importancia lo constituye la centralidad de Cristo en medio de los suyos como aquel que es verdadero Pastor; por ello no hay lugar en el cuarto Evangelio a una oposición entre una Iglesia espiritual y otra ministerial, sino que forman una sola realidad.

El cap. 5 se titula “características de la

fe”. Binni analiza el posible transfondo primitivo de la cristología del cuarto evangelio como radicado en el yavismo (cf. Éxodo 3,14-16) y cuyas pruebas claras serían los diversos pasajes en que Cristo se designa como “Yo soy” (cf. Jn 8,58).

El cap. 6 trata de interpretar Jn 1,30b a la luz de Ez 1,26, como elemento de matriz sacerdotal. Binni parte de una referencia a Ez el Diálogo con Trifón de Justino y se centra en el término ??? que, al parecer, no ha recibido la debida atención de los especialistas: se trata del varón-sacerdote que media entre YHWH y su pueblo, y se aplica a quien es “uno con el Padre” (Jn 10,30).

El cap. 7 se titula “la admisión en la comunidad”. Binni parte de la constatación del fuerte vínculo entre los discursos de despedida de Jn 14 y la eclesiología que anima al cuarto Evangelio, para pasar a las diversas confesiones de fe como reflejo de los ritos de iniciación en la comunidad; ulteriormente se analiza la dimensión litúrgica de Jn 14 y Jn 20 a la luz del saludo “paz a vosotros”, del anhelo de ver a Jesús (Jn 12,20-22), a la finalidad del cuarto Evangelio expresada universalmente en Jn 20,31 a la luz de los signos puestos en relación con el proceso de la fe al recibirse el bautismo.

En el cap. 8 se analizan ciertos temas comunes entre la Didaché IX-X y Jn 17, como el título cristológico “Kyrios”, cual dos aspectos de la cuestión eclesiológica: la tarea de la Iglesia consiste en reunir a los hijos dispersos, así como la oración por la unidad de la Iglesia; estas dos realidades figuran en las oraciones eucarísticas de la Didaché. El acercamiento de ambos escritos puede deberse a la necesidad de adaptar la línea teológica y la expresividad litúrgica a las exigencias de la evolución de las relaciones entre judaísmo y cristianismo.

El cap. 9 se titula “De las fases eclesiológicas de la predicación de Jesucristo al texto”. Binni constata la existencia de

tres fases de la predicación de Cristo en los 4 evangelios: predicación del Reino, predicación que tiene por objeto la propia persona, la pasión. La primera no es tan evidente en el cuarto Evangelio, mientras que la segunda y tercera sí, y su ambiente teológico primigenio es el propio del templo (vg. frases que inician con “Yo soy”) y se remontarían al año 50 d.C.

El cap. 10 aborda la cuestión de la “fe en Cristo” en la comunidad joánica. Binni se basa en la convicción de que la eclesiología del cuarto Evangelio está determinada por la cristología. Es notorio que en el cuarto Evangelio no se hable explícitamente de los saduceos, lo que hace pensar que el autor fuera de familia sacerdotal (cf. Jn 18,13-16; 20,5.8). La expresión “yo soy” (cf. Is 48,12) en labios de Cristo” se haría eco de la teología sacerdotal saducea, por un lado. Por otro, desde el prólogo se percibiría la alusión a la comunidad eclesial joánica con el uso del plural (Jn 1,14.16): el evento Cristo se funda en la experiencia real e histórica de la Iglesia como mediadora de conocimiento y de salvación mesiánica.

El cap. 11 quiere recoger los datos fundamentales de cara a los elementos culturales de la comunidad joánica de la que ha brotado el asentimiento de fe en Cristo. La situación particular de esta comunidad no se vio exenta de tensiones internas y luchas externas con los enemigos de Cristo, el Logos responsable de la nueva creación que es la Iglesia. La alta cristología de la obra es el principio de vida de esta comunidad (cf. Jn 14,15-18). Las condiciones para hacerse aceptar y acoger a Cristo quedan condensadas en el testimonio de Pedro, que se deja lavar los pies por el maestro (humildad de la aceptación), por un lado; y por otro, la filiación divina no consiste en dominar, sino en servir: la auténtica diaconía se basa en la auténtica aceptación del amor y del servicio divino.

El cap. 12 estudia las raíces de la redacción “eclesial” del cuarto Evangelio. Es probable que la obra refleje la existen-

cia originaria de una comunidad de carismáticos; tras la destrucción del templo la tradición sacerdotal judeocristiana redactaría de modo definitivo el Evangelio con la inserción de Jn 21 (rehabilitación de Pedro como guía de la Iglesia de los orígenes al lado del Discípulo amado). Los efectos del Espíritu Santo en el cuarto Evangelio consisten en el entender, conocer, penetrar a fondo la revelación de Jesús. Verosímelmente la tradición joánica se originó en Palestina (cercana al templo y por tanto, sacerdotal), para pasar luego a un ambiente sirio, bien que intermedio (con probables visos antignosticos), y establecerse y delinarse definitivamente en Asia Menor. Un rasgo literario presente en el cuarto Evangelio es el malentendido como proyección de las mismas dificultades de los oyentes de Cristo en los oyentes de sus discípulos.

El cap. 13 se titula “Iglesia joánica y misionariedad”. En la eclesiología de Juan es central el tema de la misión. Es una característica que designa a Dios Padre con relación a Jesús, y a Jesús en relación con los apóstoles y con el Paráclito. Al mismo tiempo, la cristología es esencialmente el envío; es decir, una eclesiología que se basa en la profesión de fe personal y salvífica y contraria al mundo que, sin Cristo, yace en las tinieblas de la muerte. Y la tarea de la Iglesia es llevar al judío y al griego al nuevo “eón” del Cristo (por lo tanto, su misión es universal) para reconducirlos al Padre.

El cap. 14 afronta la pregunta de si se trata de una o varias comunidades. Parece ser que la originaria era judeocristiana que pronto debió de sufrir cismas y fuertes laceraciones de cuño gnóstico. Del contexto eclesial del Evangelio, dice Binni, emerge una sola gran comunidad vinculada al discípulo amado, que hubo de afrontar la negación del núcleo de la cristología joánica: la encarnación del Verbo. Esta comunidad era la autorizada para interpretar el cristocentrismo yavista dentro del judeocristianismo de los orígenes ante otros

grupos heterodoxos y ante la sinagoga. Lo que aúna a los miembros como hermanos es el Espíritu de la verdad que los guía. Esta guía segura del Espíritu los ha llevado a una cada vez más profunda comprensión del dogma (evolución del dogma) a juzgar por el redactor último, que ha iniciado con la profesión de fe en el mesianismo de Jesús para desembocar en la fe en Jesucristo, Señor y Dios, una fe que había de confesar públicamente por ser fe en Dios en el sentido de Dt 6,4.

En el título “Elementos eclesiológicos del cuarto Evangelio” (cap. 15) se indican algunas coordenadas de relieve para la reflexión sobre la Iglesia en Juan: así como el Verbo encarnado ha puesto su tienda entre los hombres (Jn 1,14), decide construir una nueva tienda para los creyentes al lado de Él: es ésta una eclesiología ascendente, de la que los apóstoles constituyen el núcleo central, una comunión que se intensifica tras la muerte (Jn 14,23). Esta realidad se ve, asimismo, en la tensión entre el antiguo templo y el nuevo templo. La Iglesia joánica es una comunidad eclesiológica: acoge el testimonio de Juan (Bautista) acerca de Cristo, el nuevo eón. Juan Bautista era consciente de pertenecer a la edad presente y testimonia el eón nuevo y definitivo (Jn 1,23.26.31.36). La primera fase de la constitución de la Iglesia se remonta ya al capítulo primero, donde se pregunta a Jesús dónde mora (Jn 1,38b-39), y el día siguiente será el turno de Felipe y Natanael. Jn 2,11 manifiesta la pertenencia de los discípulos al maestro bajo los aspectos de su gloria, la fe en Él y el discipulado, elementos que se irán desarrollando en el resto del Evangelio. Esta comunidad está en tensión con la sinagoga pero en contacto con otros grupos, como los samaritanos y judíos catecúmenos, así como las otras ovejas que “no son de este redil” (Jn 10,16). Sus ovejas no serán nunca arrebatadas de su mano (Jn 10,28).

En el cap. 16 se analizan las dimensiones eclesiológicas de María. Se trata de

una eclesiología mariológica en dos tiempos: María al pie de la cruz como la que está al servicio de la reunión de los hijos de Dios dispersos y como la que tiene una relación especial con la fe del discípulo fiel.

En el cap 17 el autor estudia Jn 1,15 a la luz del signo de Caná. El autor del Evangelio parece conocer las tradiciones que relacionan la escala de Jacob de Gn 28,12 con el templo o con el Sinaí (Gn Rabbah 68,12 a28,12; Ex Rabbah 42,2 a 32,7): redaccionalmente es parte de la serie de días que en el judaísmo narraba la teofanía sinaítica, y precede al tercer día de Caná; tras las palabras a Natanael en Jn 1,51 el evangelista hace seguir el signo de Caná de Jn 2,1-12 y el signo del templo (Jn 2,13-22). Ambos signos aparecen bajo el emblema pascual del tercer día. Los dos episodios hacen de preludio profético para cuanto ocurrirá en el misterio pascual. Así como la teofanía del Sinaí indicaba una segunda creación, el signo de Caná es concebido como un “inicio” por las referencias a la comunidad mesiánica fundada sobre la fe en Cristo, la conjunción agua y Espíritu, la presencia de la mujer, las tinajas de piedra, el don del vino nuevo.

El cap. 18 ofrece una especie de panorama sobre los elementos sacerdotales y eclesiales que entraña el cuarto Evangelio, una especie de reconstrucción de las etapas de la eclesiología joánica. Parece haber indicios de que en el momento de la composición del Evangelio y de las epístolas se tiene una estructura comunitaria; la pobreza de vocablos de estas obras es característica del ambiente sacerdotal, la alusión a los 6 días desde el inicio del Evangelio. Parece haber un núcleo de miembros judeocristianos que acepta a Jesús como mesías, mas no como YHWH: algunos aun lo aceptarían como el Hijo del hombre apocalíptico pero no consustancial a YHWH; otros son de origen o ambiente helenista, con lo que se da inicio a fuertes tensiones. A la caída de Jerusalén la comunidad se traslada a Éfeso, lu-

gar donde perviven las comunidades paulinas que toman las distancias de la comunidad joánica. Algunos alejandrinos de escuela órfica o neoplatónica y pitagórica se adhieren también a la comunidad. Se difunde el Evangelio en el área egipcia gnóstica ya que el último redactor, que intercaló el prólogo, desea penetrar en los ambientes intelectuales de Egipto, que se resienten el influjo de Filón: el paso del Logos a la Sabiduría es casi inmediato. El último redactor trata de sustraer de las interpretaciones gnósticas algunos capítulos –como el cap 14– que en un inicio se encontraban en un ámbito postpascual, y los coloca en uno prepascual. En este momento se incorporan a la comunidad un grupo de seguidores de las doctrinas apocalípticas del Bautista, el cual enfatizaba mucho las abluciones sacerdotales como perdón de las propias culpas. Se cuentan también entre las filas ortodoxas respecto de la figura de Cristo a los cristianos de origen gentil. Todos estos serán los grupos que compondrán la comunidad hasta que se tiene el sínodo de Jamnia, de suerte que chocarán con la sinagoga por las divergencias respecto de la figura de Cristo y de la interpretación de la “Torah”, que los fariseos reducían a los aspectos jurídicos y la comunidad cristiana de Juan a la liturgia aun antes de la destrucción del templo y escritos sapienciales. El calendario joánico adquiere asimismo una importancia relevante como ritmo para las fases de la revelación de Cristo. Parecería que el último redactor fuera un converso de origen sacerdotal tras la resurrección de Lázaro. Acaso el mismo personaje misterioso que no entra ni en la tumba de Cristo pero que en la noche después del lavatorio de los pies logró entrar en el patio del sumo sacerdote. Otros elementos son las indicaciones temporales acerca del tercer día en Caná (cf Ex 19,16), que se relacionan con el tercer día de Pentecostés y de la alianza. La escala de Jacob en tiempos de Cristo aludía a las gradas del Sinaí y del templo, siendo los ángeles, sa-

cerdotes que los recorren cotidianamente. Las referencias sacramentales al agua, vino, pan de la Eucaristía constituyen un replanteamiento en clave mesiánica de la liturgia del templo. La imagen “negativa” como se presenta al fariseo Nicodemo hace pensar en un sector rigorista de cuño sacerdotal en la comunidad joánica. La actitud de desatención a los cismáticos como muestra 1Jn denuncia la pureza propia de los sacerdotes, mientras que los fariseos habrían intentado recuperarlos. Juan no es definido nunca como Bautista sino como testigo, al modo de los profetas mártires como Iafás, Zacarías, Jeremías, y los sacerdotes de la primera alianza que fueron martirizados por ser llamados a la profecía. El pasaje de Jn 3,25 sólo se comprende en un ambiente y contexto sacerdotal. La purificación del templo al inicio de la vida pública y la alusión al templo del propio cuerpo evocan el mensaje que el mesías aarónida podía transmitir con su posible venida. Las descripciones precisas sobre el área del templo y sus ritos sugieren que Jn se mueve como en su casa. En la parte final del capítulo Binni alude a todo un sinnúmero de versículos que, a su decir, constituyen elementos sacerdotales. Algunos son: Jn 1,29, donde emerge la centralidad de cordero pascual; Jn 2,1 alude al relato sacerdotal de la teofanía del Sinaí. Jn 3,5: la discusión con Nicodemo hace pensar en la elevación de la teología sacerdotal ante la sinagoga. En Jn 4,20 la relativización del lugar de culto es una polémica resueltamente sacerdotal. Jn 5,1 es un modo de comenzar un relato que evoca al templo. La referencia al pan de la vida se remonta a un paralelismo sacerdotal entre el éxodo y la nueva reproposición crística: constituye una reinterpretación en clave sacerdotal sobre la realidad espiritual del pan de la proposición que sólo conocían los sacerdotes. En los caps. 7-9 todo se desarrolla en el templo con ocasión de la fiesta de los tabernáculos, fiesta típica de los paganos. Jn 11 probablemente sea un pasaje que quiera

demostrar cómo es central la resurrección en el mensaje de Cristo. En Jn 12 el verbo glorificar es eminentemente sacerdotal. En Jn 13 se habla del lavatorio de los pies y no de la cena, porque los sacerdotes judíos no prestaban atención, ya que es más propio de la sinagoga, mientras que el lavatorio de los pies es un gesto del ambiente del culo sacerdotal. Las diversas alusiones al “Yom Kippur” y al tema de la santificación en Jn 17 invitan a interpretar la perícopa en clave sacerdotal, así como la fecha para la Pascua en Jn 19,31-37 consigna una sensibilidad sacerdotal y litúrgica. El acto del perdón de los pecados en Jn 20,22-23 es un acto típicamente aarónida y no davídico.

Cap. 19 Realidades inauguradas en favor de la Iglesia. Dice Binni que la eclesiología joánica ha de basarse en la lectura y redacción postpascual de los discursos de Jesús. Es decir, que es fruto del redactor y de su teología y cristología el vincular algunos aspectos de la revelación postpascual con episodios peculiares de la tradición joánica previa a la Pascua: en varios pasajes se habla de levantamiento del Jesús (Jn 3,13; 6,62), o de su partida o retorno al Padre (Jn 7,33; 8,21; 13,3.33; 14,4.28; 16,5.10.28). En el encuentro con María Magdalena aún no sube al Padre (Jn 20,17). El encargo que Jesús le hace está en tensión con los frutos de la obra que Jesús ha realizado (envío del Espíritu Santo, escucha de la oración, etc.). Los discursos (Jn 13-17) de despedida se suponen directamente en las apariciones, de suerte que se les atribuye un valor eclesiológico fundamental. Hoy priva la convicción de que el trasfondo del cuarto Evangelio está constituido por el AT y el judaísmo palestino, que se resentiría de algún modo de corrientes helenistas y orientales, lo que no significa que se trate de un moisacio de elementos disparados, sino un conjunto de elementos homogéneos y armonizados. Jn 14, dice Binni, fue colocado en la redacción prepascual del Evangelio, a fin de evitar una connotación

demasiado gnóstica heterodoxa (al parecer, figuraba inmediatamente después de Jn 20), como pudiera reflejarse en el Evangelio de Tomás o el Apócrifo secreto de Juan. El cuarto Evangelio no refleja un dualismo cosmológico radical, ya que mantiene la fe en la creación del mundo por parte de la Palabra de Dios. Tampoco representa la idea del destino del alma, del dominio de los arcontes y del pléroma ni la idea sustancial de la creación. En el cuarto Evangelio se enfatiza el origen celeste de Cristo, no mundano, perceptible sólo por la fe, pero por otro lado esta realidad escapa a todo tipo de docetismo precisamente porque se ha hecho carne (Jn 1,14). Cristo no se limita en el cuarto Evangelio a revelar el nombre de Dios, sino que Él mismo es el nombre (Jn 12,23.28; 17,5).

Cap. 20. El Espíritu Santo. La presencia del Espíritu Santo abarca 2 dimensiones en el cuarto Evangelio: manifiesta en el mundo la era mesiánica, por un lado; por otro, ésta tiene lugar por medio de la comunidad (Jn 20,22). Gracias a la palabra de los apóstoles el Espíritu Santo enseña y recuerda lo que Jesús ha dicho (Jn 16,8; 15,26). La Iglesia reconoce en Él su tarea misionera (Jn 4,38; 17,18; 20,21). Los criterios de su identidad consisten en el mandamiento del amor y el don de la paz. La tarde de la Pascua Jesús otorga a los suyos el don del Espíritu Santo (Jn 20,22), si bien ya está con ellos y ellos lo conocen, gracias a la persona de Jesús. El Pentecostés del cuarto Evangelio se coloca en un contexto pascual, dentro de la glorificación del Hijo de Dios. Otro de los caracteres típicos de la pneumatología joánica consiste en el don estable del Espíritu Santo (Jn 14,17), a diferencia de los profetas del AT, cuyo don del Espíritu Santo no era estable, ya que Él promete a los suyos que no los dejará huérfanos (Jn 14,18). Al mismo tiempo, esta presencia del Espíritu Santo constituye la nueva ley en cuanto don del Cristo glorificado, de suerte que es Él quien funda la ley moral.

Por lo tanto, la comunidad joánica se caracteriza no por un adquirir por sus solas fuerzas al Espíritu Santo, sino por acoger el don recibido a partir de la glorificación de Jesús.

Cap. 21 Paz mesiánica, don estable de la comunidad. Es un don gratuito del Cristo resucitado, y es objeto del kerigma apostólico. Es como el testamento de Cristo para afrontar al enemigo del hombre, y completamiento de todas las promesas mesiánicas del AT, como se constata en la perspectiva postexílica de Ez: el mesías será testigo y mediador de una alianza eterna de paz entre Dios y su pueblo, en cuyo medio pondrá su santuario para siempre.

Cap. 22 Consideraciones finales: síntesis de los puntos interpretativos y método que se ha seguido.

José Antonio Caballero, LC.

Jennifer M. Dines, *The Septuagint*, Edited by M. A. Knibb. Understanding the Bible and Its World, T & T Clark, London-New York 2004, xvii+196 pp.

In what is a welcome surprise, the nearly century-long silence regarding *Introductions to Septuagint Studies* has finally been broken by newly-published texts in almost all the common modern languages. Jennifer Dines' *The Septuagint* is a further step in that direction. Originally meant for the *Guides to the Apocrypha and Pseudepigrapha* series, it has instead been included in the *Understanding the Bible and Its World* series of T&T Clark. Dines' aim was to offer a convenient and readable textbook that professors can also choose for secondary reading in courses where the Septuagint is not the primary subject. One is immediately struck by Dines' ability to synthesize; that this principal feature would result in copious "Further Reading" sections is only too

obvious. Continuous reference is made to KAREN H. JOBES – MOISÉS SILVA, *Invitation to the Septuagint* (2000) and the English translation of NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia* (1998², engl. 2000). Thus, the student will not be discouraged by the overly analytical approach taken in the classic text of HENRY BARCLAY SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (1914), or the mainly philological approach in FOLKER SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* (2001). Dines' more synthetical, all-encompassing method has been followed by MICHAEL TILLY in his *Einführung in die Septuaginta* (2005).

The present volume under review comprises seven chapters. Worthwhile mentioning is also the 17-page bibliography (pp. 159-175). At the end we find an Index of References and of Authors.

Ch. 1: "What is 'the Septuagint'?" (pp. 1-25) introduces the newcomer to such important issues as terminology, the primary sources (manuscripts and printed editions), secondary sources (namely the Christian versions), the content of the Septuagint (questions of canon and book order), and brief sketches on individual books of the Septuagint.

Ch. 2: "Origins: Facts and Fictions" (pp. 27-39) deals with the legendary origins of the Septuagint as portrayed by the Letter of Pseudo-Aristeas. To our surprise, the Jewish writer Aristobulos – perhaps precisely because he is not adequately treated in other handbooks – is discussed at length.

Ch. 3: "Origins: Questions and Issues" (pp. 41-62) takes on the same questions as the second chapter, but now from a modern point of view. Discussed are the dating, location, and purpose of the Alexandrian translation. After surveying the relevant scholarly debates, Dines goes over the principal theories of origin, pitting the "texts for worship" hypothesis

against the “texts for study” hypothesis.

In Chapter 4: “The Status of the Septuagint: from Philo to Jerome” (pp. 63-79), the author examines the religious value attached to the collection of biblical books called the Septuagint, especially as regards its inspired character in the eyes of many Church Fathers, beginning with such well-known Jewish writers as Philo of Alexandria and Josephus. Here the topic of inspiration is dealt with from the merely historic point of view which results in a very short, all too sketchy, summary of the Christian development of the Jewish legend of the Septuagint’s inspiration. The chapter closes with brief remarks on the dispute between Augustine and Jerome.

Ch. 5: “Textual Developments to the Fifth Century CE” (pp. 81-107) takes a look at the Septuagint from a biblical philologist’s point of view: textual issues are at hand. Dines divides the material in two sections: The Jewish Versions and The Christian Recensions. Thus, the reader gains a clear picture of the complexities involved in the textual transmission of the Septuagint.

Ch. 6: “Language and Style” (pp. 109-130) continues to speak to the philologist. Here Dines tackles the thorny question of how the Greek translation is related to its original Hebrew text. After warning in her introductory remarks against a juxtaposition of “original Hebrew text” and the Masoretic Text, she proceeds to expose two theoretical positions as they are reflected in the *New English Translation of the Septuagint (NETS)* and *La Bible d’Alexandrie*. Next she deals with the so-called Translation Technique used by the individual translators. Although any discussion of translation technique postulates trustworthy critical editions of the original text, Dines is nonetheless correct in dismissing the unrealistic expectation of ever being in the condition to leave aside textual questions in order to move “on to other concerns”.

Ch. 7: “The Use of the Septuagint: from the Beginnings to the Present Day” (pp. 131-157) delves first into the questions of how differences between the Septuagint and the Masoretic Text should be interpreted. Dines then moves on to the interesting subject of the reception history and the interpretation of the Septuagint as a whole (early Jewish, early Christian interpretation). References to modern issues and ongoing scholarly debates are scattered throughout.

Jennifer Dines’ *The Septuagint* is to be welcomed and recommended as introductory reading for its synthetic, all-encompassing character.

Dirk Kurt Kranz, L.C.

Michael Tilly, *Einführung in die Septuaginta*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005, 135 pp.

Der Autor Michael Tilly, geb. 1963, Dozent für Judaistik an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz, ist durch zahlreiche Veröffentlichungen auf dem Gebiet der antiken biblischen Übersetzungen ausgewiesen, jüngst auch durch seinen Beitrag zur wichtigen deutschen Übersetzung der Septuaginta (*Das 1. Makkabäerbuch. Einleitung, Übersetzung und Kommentierung*, in: *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in Übersetzung [LXX.D]*, Stuttgart 2006). Das hier zu besprechende Handbuch zur Septuaginta, vom dem auch eine portugiesische Übersetzung bereits im Druck ist (*Introdução à Septuaginta*, São Paulo 2007), möchte eine „grundlegende Einführung für alle [sein], die an ihrem Inhalt und ihrer Geschichte interessiert sind“ (S. 10). Griechische Sprachkenntnisse sind für die Lektüre nicht Voraussetzung. Der Autor verzichtet auf eine „wissenschaftliche Garnierung“ mit Fußnoten, verweist im Ausgleich dafür auf eine knappe wei-

terführende Bibliographie am Ende des Werkes (S. 123-125). Ein Register jeweils zu Bibelstellen und „Personen, Orten und Sachen“ beschließt es.

Jede Einführung in die Septuaginta muss sich heute der Frage stellen, welchen »status« man dieser antiken Übersetzung zuordnen will. Volker Siegert möchte in seinem Handbuch (*Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta* [Münster 2001]) Wert auf die Eigenleistung des hellenistischen Judentums legen und zieht es aus diesem Grunde vor, seine eigene Einführung als eine „Judaistische Studie“ zu bezeichnen. Damit folgt er der Grundsatzentscheidung, wie sie auch vom nordamerikanischen NETS-Projekt unter dem Vorsitz von Albert Pietersma gewählt wurde: Die Septuaginta soll unabhängig von ihrer christlichen Rezeption untersucht und – wo möglich – auf ihren ursprünglichen Wortlaut zurückgeführt werden. Tilly hingegen folgt einem anderen Ansatz, so wie er im Vortrag des Heiligen Vaters Benedikt XVI. an der Universität zu Regensburg unter dem Titel: *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen* (12. Sept. 2006), zum Vorschein kam: „Heute wissen wir, daß die in Alexandrien entstandene griechische Übersetzung des Alten Testaments – die Septuaginta – mehr als eine bloße (vielleicht sogar wenig positiv zu beurteilende) Übersetzung des hebräischen Textes, nämlich ein selbständiger Textzeuge und ein eigener wichtiger Schritt der Offenbarungsgeschichte ist, in dem sich diese Begegnung auf eine Weise realisiert hat, die für die Entstehung des Christentums und seine Verbreitung entscheidende Bedeutung gewann.“ Tilly stellt sich damit in eine ausgewogen ökumenische Perspektive und würde seine Einführung wohl eher als „Christliche Studie“ gelten lassen, ganz im Sinne der französischen »Bible d’Alexandrie« vom Team um Marguerite Harl.

Tillys Aussage, allein Cassius Longi-

nus (ca. 213-273 n.Chr.) habe als einziger nicht-christlicher Schriftsteller einen griechischen Bibelvers (Gen 1,3.9) zitiert, ist zu begreifen im weiteren Rahmen einer Veröffentlichung von GIANCARLO RINALDI, *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia in autori pagani, greci e latini di età imperiale*, Roma: Libreria Sacre Scritture, 1989.

Kurz zwei Worte zu jedem Kapitel. Das erste (Der Text der Septuaginta, S. 13-25) behandelt die notwendigen Details zu Hss., Textausgaben und Inhalt der Septuaginta. Im 2. Kapitel (Die Entstehung der Septuaginta, S. 26-55) erörtert Tilly die Entstehungslegenden, wobei er aus historischem Gesichtspunkt spezifisch auf die Situation der Juden vor Ort zu Alexandrien eingeht. Unter dem Schlagwort „Übersetzung“ werden im 3. Kapitel (Die Septuaginta als Übersetzung, S. 56-80) das Verhältnis zwischen hebräischem und griechischem Bibeltext, die Frage nach der hebräischen Vorlage und das Problem um den sog. „Urtext“ der Septuaginta erörtert. Dabei gewährt der Autor dem Thema „Übersetzungstechnik“ und „-tendenzen“ ausführlichen Raum. Im 4. Kapitel (Die Überlieferungsgeschichte der Septuaginta, S. 81-99) steht u.a. Origenes’ Hexapla im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Tilly untersucht im 5. Kapitel (Die Septuaginta in christlicher Tradition, S. 100-112) den Stellenwert der Septuaginta im Neuen Testament und überhaupt ihren Gebrauch in der Alten Kirche. Das letzte Kapitel (Die Distanzierung des rabbinischen Judentums von der Septuaginta, S. 113-121) widmet sich einem Thema, das sonst von der Einführungsliteratur häufig außer acht gelassen wurde. Damit dürfte erneut klargestellt sein, dass die ablehnende Haltung des rabbinischen Judentums auf mehr zurückzuführen ist, als nur auf die christliche Übernahme der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel.

Das durchweg schmal gehaltene

Druckbild und die zahlreichen, am ausführlichen Rand gedruckten Inhaltsstichworte erleichtern die Lektüre und machen diese Einführung zu einem echten Studienbuch!

Dirk Kurt Kranz, L.C.

David J. Ladouceur, *The Latin Psalter: Introduction, selected text and commentary*, Bristol Classical Press, London 2005, 126 pp.

With this slim volume, D. J. Ladouceur, Associate Professor of Classics at the University of Notre Dame, has produced a welcome introduction to the somewhat intricate linguistic problems of Vulgate Latin, that frustrates beginners with its traits of unintelligibility. We have long been in a need of a new introduction to Vulgate Latin, since the principal publications date from the beginning of the past century.

The Latin Psalter contains a very short introduction of only 18 pages of succinct remarks on the Psalter as such, the first Latin translations, their textual tradition, and the need for a subsequent standardization of these Latin translations, principally via Jerome's threefold work on the Psalter. Notes on Hebrew grammar close these introductory pages. Appended to them is a Glossary of Grammatical Terms and a brief Bibliography of some English language titles for further study. Next follows the Latin text of a selection of Vulgate Psalms: 1-15; 18-19; 22-23; 25; 31; 37-38; 41-42; 50; 109; 119; 121-123; 125-130; 132; 150 (p. 25-49). The remainder of the book is dedicated to the promised linguistic commentary (p. 51-126). The Latin text form used is the one given by earlier editions of the Vulgate, because the author chose, for reasons of copyright, not to reprint the best text available, namely Weber's *Biblia Sacra*

iuxta Vulgatam Versionem (Stuttgart 1994). All differences to Weber's text are noted in bold characters, while Weber's text is given in parenthesis.

One has the immediate impression, although not stated *expressis verbis* by the author, that *The Latin Psalter* is conceived as a textbook for a semester-long reading course in Latin Psalms. This would explain the separation of the text of the Psalms and the actual commentary, as well as the extremely pithy nature of the commentary as such that aims foremost at helping the student towards an accurate translation of the Latin text.

The object of the present "Introduction" is thus summarized: "This commentary focuses primarily on [...] linguistic problems [...] Here and there in the commentary, exegesis from the Church fathers is drawn in so that the student may see how someone whose idiom was Latin would naturally interpret the text." The aforementioned linguistic problems arise from the fact that the Latin Psalter is a translation of a translation, referring back to the Hebrew text through the mediation of the Septuagint, the latter being itself a rather literal and formal correspondence-oriented translation of the Hebrew. Thus, the Vulgate text was bound to reflect all the difficulties already present in the Greek. These difficulties, naturally, are striking only to those who are familiar with classical Latin. To show these differences between Classical and Vulgate Latin, which arise precisely because of the underlying Hebrew and Greek nature of the source text, is the aim of the commentary.

For the exegete with no Hebrew and little Greek, as for example St. Augustine, problems are certain to arise when this text is interpreted in a theological way, taking even particular linguistic aspects as indicators of special theological or mystical meaning. In order to illustrate how this occurred in the first Christian centuries, Ladouceur has recourse principally to

Augustine's *Enarrationes in Psalmos*, from which he quotes here and there (unfortunately without giving precise references).

On the back cover of the present publication Augustine's exegetical method is labeled "fundamentalist": "Finally [this commentary] demonstrates how Early Christian exegetes, especially Augustine, confronted unidiomatic peculiarities in a fundamentalist way: specifically, how they resorted to an exegetical resolution of what they perceived as an underlying theological mystery". One is forced to wonder if the word is used here properly. From this it becomes clear that *The Latin Psalter* is to be used as what it claims to be: an introduction to the specific linguistic traits of Vulgate Latin, giving the beginner student a hand in understanding and translating the Psalter. Thus, while the beginner can be pretty much satisfied on the philological level, the ecclesiastical student who is also looking for an introduction to the Latin Breviary and the liturgical standing/meaning of a given Psalm therein, is still on the lookout.

Dirk Kurt Kranz, L.C.

Domingo Ramos-Lissón, *Patrología*, EUNSA, Pamplona 2005, 525 pp.

Domingo Ramos-Lissón, profesor de Patrología e Historia de la Iglesia (Edad Antigua) en la Universidad de Navarra, escribió este manual de patrología como fruto de una larga y fértil carrera universitaria. Para celebrar su septuagésimo aniversario, la Universidad de Navarra organizó el 25 de mayo de 2000 un Acto Académico (cf. E. REINHARDT, *Homenaje al Profesor Domingo Ramos-Lissón en su jubileo universitario*, Anuario de la Historia de la Iglesia 10 [2001] 433-445). Al homenajeado se le dedicó también una *Festschrift* (E. REINHARDT [ed.], *Tempus*

implendi promissa. Homenaje al Prof. Domingo Ramos-Lissón, Colección Historia de la Iglesia 33, Pamplona: EUNSA, 2000. pp. 883), mientras la rica producción científica de toda una vida quedó compilada en otra publicación (cf. E. REINHARDT, *La obra escrita del Profesor Ramos-Lissón*, Anuario de la Historia de la Iglesia 8 [1999] 33-42).

Supera el estrecho margen de una breve reseña, presentar un manual de patrología basándonos en su contenido. Preguntemos, más bien, por el público al que se dirige y por la concepción de base. ¿A quién se dirige este manual? El autor recoge en su *Patrología* los frutos de su experiencia como profesor para estudiantes de teología. Por eso, no pretende sustituir a los "manuales clásicos" de Altaner-Stuiber o Quasten-Di Berardino. De hecho, éstos, conservando un gran valor como obras de consulta, carecen, como dice el autor, de un carácter "propedéutico" como lo necesitan estudiantes de teología. No se trata, por ende, de una "historia exhaustiva de literatura cristiana", sino de una obra dirigida a estudiantes de teología, en conformidad a lo indicado en la *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia* de la Congregación para la Educación Católica de 1989. Se entiende que el autor hace hincapié especialmente en aspectos de doctrina y espiritualidad de los Padres, por dos motivos fundamentales: primero, porque doctrina y espiritualidad son dos aspectos inscindibles de la actividad literaria de los Padres; y, segundo, constituyen los dos grandes ámbitos de mayor interés para el público.

Más allá de una exposición meramente recopilatoria de obras, el autor busca contextualizar históricamente a los Padres de la Iglesia organizando la materia en torno al grande eje que abre la puerta para la edad de oro de la patrística, el reinado de Constantino que coincide, en el plano eclesial, con el Concilio de Nicea (325). Los movimientos heterodoxos son asumidos como parte integrante del curso

de patología, ofreciendo éstos frecuentemente la ocasión propicia para aclarar un determinado punto de doctrina. Dado que el manual se comprende como libro de texto que acompaña un curso de formación universitaria, se impuso una inevitable selección de los autores más destacados. Habría que añadir, sin embargo, que el autor logra una admirable síntesis patológica en la que será difícil echar de menos a algún autor. Testigo de ello es el cap. 20 (y último) en el que recoge a autores hispanos, también a algunos menos conocidos como Potamio de Lisboa o Paciano de Barcelona.

Sería fácil hacer ahora observaciones sobre la organización de la vasta mole de materia tratada; en un manual siempre se imponen decisiones en orden a la exposición sintética que se podrían tomar diversamente. Nos limitaremos a enunciar los títulos de los diversos capítulos, diciendo inmediatamente que se trata de un manual de alto valor pedagógico que cumple perfectamente la propuesta intención de fondo: ayudar a los estudiantes de teología a penetrar el amplísimo mundo de la patología.

1. Los Padres prenicenos (siglos I-III) (p. 47). 2. Los Padres Apostólicos (p. 64). 3. Literatura apócrifa neotestamentaria (p. 91). 4. Los Padres Apologistas griegos (p. 105). 5. Literatura martirial (p. 127). 6. Literatura heterodoxa. La reacción cristiana antiherética (p. 139). 7. Los inicios de las escuelas catequéticas. Los Alejandrinos (p. 155). 8. Los comienzos de la literatura latina cristiana (p. 181). 9. La Edad de Oro de la patristica (325-451). Características generales de este período (p. 213). 10. La Crisis Arriana y la respuesta de los Padres (p. 229). 11. La segunda fase de la Crisis Arriana (p. 251). 12. Literatura monástica del siglo IV y comienzos del V (p. 271). 13. Escritores orientales del siglo IV (p. 281). 14. Escritores siríacos (p. 299). 15. Escritores latinos del siglo IV (p. 307). 16. S. Agustín de Hipona (p. 333). 17. Las controversias

crisológicas desde finales del siglo IV hasta el Concilio de Calcedonia (451) (p. 373). 18. La etapa postcalcedonense (451-750) (p. 395). 19. El Occidente latino después de la caída del Imperio Romano (p. 411). 20. Los Padres hispanos (p. 435).

El manual se concluye con una utilísima "Sinopsis cronológica" de más de treinta páginas y una Bibliografía general, dividida en ocho subcategorías.

Dirk Kurt Kranz, L.C.

Steven Nadler, *L'eresia di Spinoza: l'immortalità e lo spirito ebraico*, Einaudi, Torino 2005, 257 pp.

Steven Nadler è professore di filosofia e membro del Centro per gli Studi ebraici presso l'Università del Wisconsin (USA). Nell'opera qui recensita, dal titolo originale in inglese *Spinoza's Heresy* (Oxford University Press, 2001), tradotta da Davide Tarizzo, egli si mostra fin dall'inizio un difensore di Spinoza, non esitando addirittura a dire che è difficile "non appassionarsi alla filosofia di Spinoza", poiché essa "è un sistema ricco e variegato". Anzi per l'autore, l'eresia di Spinoza, che come vedremo è il rifiuto dell'immortalità dell'anima, anziché meritare disapprovazione, è considerata "conseguenza di principi metafisici ben fondati", nonostante egli non ci dica mai lungo il suo interessante scritto in che senso tale rifiuto sia fondato su principi metafisici veri. È questo a mio avviso il difetto principale di questa opera, e cioè la mancanza di una sufficiente giustificazione teorica delle sue affermazioni.

L'eresia di Spinoza è il prosieguo della biografia del filosofo ebreo scritta dallo stesso autore col titolo *Baruch Spinoza e l'Olanda del seicento* (Einaudi, Torino 2001), nel quale tuttavia l'autore si prefigge lo scopo di esaminare più da vicino il *cherem*, cioè il bando di espulsione di Spinoza dalla sinagoga sefardita di Am-

sterdam, domandansi perché nel contesto ebraico di allora “le sue idee fossero tra quelle che potevano provocare questa estrema punizione” (p. VII). Quindi, scopo fondamentale di questo libro è individuare, come il titolo stesso suggerisce, i motivi sia dello stesso Spinoza nel difendere questa “eresia”, sia quelli che agli occhi delle autorità ebraiche della comunità di Amsterdam richiedevano una reazione tanto inclemente. Ora, nell’individuare i motivi di Spinoza si fa sempre più chiaro agli storici del pensiero che il suo caso non era isolato; anzi, esso era il culmine di certe correnti del razionalismo ebraico. Nadler, che si iscrive decisamente entro la scia di autori che rivendicano il carattere essenzialmente ebraico del pensiero di Spinoza, giudica inesattamente quando afferma che “sono rari i libri su di lui scritti da filosofi che prendano davvero in considerazione la sua estrazione di filosofi ebraico” (p. IX), dimenticando così che non sono pochi gli studiosi che hanno proclamato apertamente questo carattere del pensiero di Spinoza. È sufficiente pensare a nomi come Revah, Freudental, Gebhardt, Dubnow, Lewis Robinson, ecc.

Nadler non dimostra un’ottima conoscenza della filosofia di Spinoza quando afferma di essere d’accordo con “il fatto che il cartesianismo sia l’aspetto determinante delle riflessioni metafisiche ed epistemologiche di Spinoza”, cosa non affatto evidente se si leggono bene i due primi libri dell’*Ethica*. Invece ritiene sbagliata l’idea del cartesianismo di Spinoza “nelle sue dottrine morali, e in particolare sulla virtù, la felicità umana e l’eternità della mente” (p. IX), affermazione altrettanto inesatta come quella precedente, se si eccettua ciò che riguarda l’ultimo aspetto citato. In realtà Spinoza non è cartesiano in metafisica e teoria della conoscenza e autore ebraico indipendente in filosofia morale. Il suo cartesianismo non è mai di fondo, ma è una impalcatura metodologica che non arriva fino alla sua sostanza del suo pensiero. Infatti, Spinoza è un fi-

losofo di netta estrazione ebraica (in ciò si deve concedere la ragione a Nadler), interessato innanzitutto alla nozione di salvezza, che ha elaborato la sua filosofia entro una prospettiva neoplatonica, ma impostata secondo una metodologia e nomenclatura cartesiane.

Nel primo capitolo (*Cherem ad Amsterdam*) si pone l’autore la domanda sulle ragioni del violento bando di scomunica dettato contro Spinoza. La domanda è giustificata, poiché il bando non spiega quali fossero le “opinioni malvagie” (*más opinioins e obras*), né quali le “abominevoli eresie” (*horrendas eregias*), né infine quali gli “atti mostruosi” (*ynormes obras*) che Spinoza aveva compiuto. Il filosofo inoltre non aveva ancora pubblicato nulla. Abbiamo menzionato già l’opinione di Nadler al riguardo: il motivo principale del *cherem* dovette essere la sua eresia, cioè il rifiuto dell’immortalità dell’anima. Ma probabilmente si tratta di un presa di posizione piuttosto parziale. Agli occhi delle autorità ebraiche di Amsterdam è più probabile che l’*eresia di Spinoza* consistesse soprattutto nella negazione dell’intervento divino sull’ispirazione della Bibbia, visto che il titolo originale del *Tractatus theologicus-politicus* (dove infatti venivano respinte come puerili le opinioni ebraiche sulla rivelazione e ispirazione divine della Bibbia) portava originariamente come titolo *Apologia para justificar de su abdicacion de la Sinagoga*. È vero tuttavia che il *cherem* di Juan de Prado, amico e colpevole delle stesse idee di Spinoza, fu molto più soave di quello di Spinoza. Perciò è legittima la domanda che Nadler si pone sulla particolare durezza della condanna inflitta a Spinoza.

Il capitolo secondo (*Abomini ed eresie*) considera e successivamente rigetta altri ipotetici motivi del *cherem*: ragioni di indole politica (il pensiero liberale e democratico del filosofo), motivi giuridico-finanziari (il ricorso ai tribunali “gentili” olandesi per risolvere questioni di denaro), ecc. Ma l’autore mostra facilmente

che questi motivi sono insufficienti. Le vere ragioni sembra che siano state empietà sia nell'idea su Dio e l'anima che nel rifiuto dell'origine divina della Bibbia. Secondo il primo biografo di Spinoza, J.M. Lucas (*La vie de Benoît Spinoza*, 1679), la ragione determinante la promulgazione del bando sarebbe stata l'affermazione che Dio e gli spiriti sono di indole materiale. Ma secondo il religioso agostiniano Tomás Solano y Robles, il quale dopo un tempo di soggiorno ad Amsterdam depose nel 1659 dinanzi ad un tribunale dell'Inquisizione spagnola a Madrid, la causa sarebbe stata che sia Spinoza che Juan de Prado affermavano che la *Legge* (vale a dire, il Pentateuco, la *Torah*) "non era vera" (*no era verdadera*). Il capitolo finisce col ribadire, e ci sembra che lo faccia senza la dovuta giustificazione, la speciale importanza del diniego dell'immortalità.

Proprio intorno al dibattito suscitato lungo la storia dell'ebraismo sulla questione dell'immortalità dell'anima si dedicano i capitoli terzo (*Patriarchi, profeti e rabbini*) e quarto (*I filosofi*), che costituiscono i due punti di riferimento (teologico il primo e filosofico il secondo) dell'ebraismo sull'argomento. In un modo alquanto farraginoso Nadler ci spiega in questi capitoli tutto il succedersi di opinioni e correnti dottrinali, concludendo con due affermazioni che possiamo considerare riassuntive di ogni capitolo: "Esiste una dottrina ebraica circa l'immortalità dell'anima? Forse sarebbe più prudente affermare che nella tradizione rabbinica prevale, sì, la tendenza a credere nell'immortalità della persona" (p. 80). Ma più avanti, esprimendo l'opinione dei filosofi aggiunge: "Sia Maimonide [...] sia Gersonide propongono un concetto altamente intellettualizzato d'immortalità, che sembra porne addirittura in dubbio il carattere individuale, personale" (p. 121).

La parte centrale del libro, che è il capitolo quinto, intitolato *Immortalità e eternità*, è un riassunto della filosofia dello

Spinoza. Nadler comincia affermando che "la mia tesi è che la negazione spinoziana dell'immortalità dell'anima sia soltanto la logica conseguenza delle tesi di Maimonide e di Gersonide" (p. 123). L'idea, tuttavia, è troppo sbrigativa. La congenialità filosofica a proposito dell'immortalità dell'anima tra Maimonide, Gersonide e Spinoza è fuori dubbio. E. Gilson ha dimostrato l'impronta maimonidea del concetto spinoziano di eternità (e quindi non immortalità) dell'anima. Ma concludere da qui che la negazione spinoziana dell'immortalità sia *soltanto* la logica conseguenza delle tesi di questi due filosofi non è ammissibile. Con questa semplificazione Nadler lascia in penombra un numero non piccolo di influssi certi, tanto intellettuali come sociologici, su Spinoza. Tra i primi possiamo annoverare le figure de David de Dinant, filosofo ebreo e panteista come Spinoza, che secondo san Alberto Magno ragionava addirittura "more geometrico". Dal resto, il rapporto tra David de Dinant e Spinoza è stato acutamente avvertito da Pierre Bayle nella voce "Spinoza" del suo *Dictionnaire historique et critique*. Leone Ebreo, coi suoi *Dialoghi d'amore*, trovati nella biblioteca di Spinoza, è sicuro che abbiano svolto un ruolo di spicco anche nella formazione della dottrina dell'eternità dell'anima. Anche probabilmente Giordano Bruno ha avuto un influsso su Spinoza a questo proposito¹. Ma di queste cose Nadler non

¹ Cfr. SOLMI, E., *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo*, Modena 1902; GEBHARDT, C., *Spinoza und der Platonismus*, in "Chronicum Spinozianum" 1 (1921), pp. 178-234; GALLICET CALVETTI, C., *Benedetto Spinoza di fronte a Leone Ebreo*, Milano 1982; Dilthey, W., *Giordano Bruno und Spinoza*, in "Archiv für Geschichte der Philosophie", VII, 1894, pp. 269-283; NAMER, E., *Giordano Bruno e Spinoza*, in "Revue de l'enseignement philosophique", 27 (1976-1977), pp. 13-19; DEREGIBUS, A., *Bruno e Spinoza. La realtà dell'infinito e il problema della sua unità*, Torino 1981.

ci dice nulla. Solo Maimonide e Gersonide vengono riconosciuti da lui.

Ma, per quanto riguarda a influssi sociologici, è particolarmente importante riferirsi alla mentalità averroistica diffusasi tra gli ebrei di origine spagnola, come ha notato I.S. Révah, secondo il quale un buon numero di ebrei spagnoli, di spirito razionalista e di tendenze naturalistiche, condividevano alcune delle preoccupazioni della filosofia de Averroè, particolarmente la negazione dell'immortalità dell'anima. Dice infatti Revah: "All'interno del criptogiudaismo iberico covavano tendenze averroistiche, che avevano segnato la storia spirituale del giudaismo peninsulare. Queste tendenze persistevano ancora nel secolo XVII" (*L'histoire intellectuelle des marranes*, in "Revue de études juives", 118, 1959-1960, p. 56). Prova di queste tendenze averroistiche e naturalistiche, sono infatti le parole dello scrittore portoghese João de Barros, il quale diceva nella sua opera, *La mercancia espiritual* (1532), destinata nell'essenziale a dimostrare la verità della fede cattolica dinanzi ai "nuovi cristiani" portoghesi, che i compiti più urgenti da compiere per mezzo di una apologetica convincente tra gli ebrei erano i seguenti: primo, la dimostrazione dell'immortalità dell'anima; poi, la conseguente affermazione della realtà della sanzione escatologica dopo la morte; e soltanto in terzo luogo, la dimostrazione della superiorità del cristianesimo sulle altre religioni, in particolare sul giudaismo" (Cfr. I.S. Révah, *Spinoza y el dr. Juan de Prado*, Paris et Le Haye, Mouton, 1959, p. 163). Non si capisce come dando così grande importanza all'eresia negatrice dell'immortalità, Nadler non abbia consultati questi fonti, particolarmente la pregevole documentazione sull'ambiente dei *marranos* raccolta da Revah.

Ancora nel capitolo quinto, alle volte sembra che l'autore ponga eccessiva fiducia nel ragionamento di Spinoza, che egli ritiene *dimostrativo*, come quando affer-

ma che "Spinoza passa poi a dimostrare che la sostanza è necessariamente infinita" (p. 125). Infatti, il problema cruciale in Spinoza non è che la sostanza divina sia infinita, il che è ovvio. Il problema, invece, che certamente Spinoza non spiega a sufficienza, e tanto meno *dimostra*, è che la sostanza deva essere unica, che non ci sia che un'unica sostanza. Questo si equivale ad una assunzione formale del panteismo, che deve essere fortemente criticata. Perciò, se non c'è che un'unica sostanza, identificata poi con Dio, come fa il filosofo sefardita, il problema è che, metafisicamente parlando, *non c'è l'uomo, poiché soltanto c'è Dio*. Né il pensiero (cioè l'anima secondo la nomenclatura cartesiana assimilata da Spinoza) né il corpo dell'uomo sono alcunché di reale al di fuori della Sostanza unica. Quindi, l'uomo dilegua all'interno di Dio come i modi degli attributi divini di Pensiero e Estensione. Per tanto, se la filosofia di Spinoza fosse vera, è chiaro che la questione sull'immortalità dell'anima personale non avrebbe senso. Si tratterebbe semplicemente di una questione male impostata, poiché l'uomo, non essendo essenzialmente altro che modificazione intellettuale ed estesa della Sostanza, non sarebbe immortale, ma eterno; vale a dire, l'uomo sarebbe solamente *parvenza* di uomo, ma *realtà* di Dio (colta tuttavia soltanto dalla intuizione *sub specie aeternitatis*). Solo entro questa prospettiva ha senso, pur essendo del tutto falso, che "la mente umana non può essere assolutamente distrutta insieme al corpo, ma di essa rimane qualcosa che è eterno [...] e perciò sentiamo e sperimentiamo che siamo eterni" (*Ethica*, V, prop. 23).

Dei due restanti capitoli il sesto, dal titolo *La vita secondo la ragione*, considera la dottrina morale di Spinoza. Il capitolo comincia con un'affermazione grossa senza giustificazione, e cioè che "i filosofi sono in genere dei razionalisti" (p. 172). Il settimo capitolo, *L'immortalità sulle rive dell'Amstel*, si intrattiene in considerazio-

ni storico-geografiche, teologiche, facendo poi un riferimento speciale alla triste vicenda di Uriel da Costa.

Insomma, il libro di Steven Nadler, come egli stesso dice nella prefazione, non intende intraprendere una riflessione filosofica approfondita sulla filosofia di Spinoza. Detto questo si aggiunga che la sua lettura può risultare molto utile per acquistare una conoscenza circostanziata dell'ambiente religioso e intellettuale del giudaismo moderno, e specificamente di quello delle comunità dei *sephardim* nell'Olanda del XVII secolo. In questo senso è un *libro di contesto* la cui lettura sarà sicuramente di profitto.

Leopoldo Prieto, L.C.

Edward O. Wilson, *Il Futuro della Vita*, Codice edizioni, Torino 2004, pp. 230.

Il Futuro della nostra vita e dell'Uomo scrive il biologo Edward O. Wilson (1) non può prescindere dalla natura e dal suo rispetto. Il testo si pone nell'ottica della ricerca cognitiva, estetica, morale che meglio sappia garantire un corretto rapporto dell'uomo con tutte le forme viventi sul pianeta; da ciò nasce la necessità di una cultura della natura che oltrepassi le barriere di un'indifferenza secolare e divenga pratica di vita quotidiana attenta ai valori, agli atteggiamenti e ai comportamenti che sappiano guardare lontano verso obiettivi a lungo termine tali da garantire l'esistenza futura alla Natura e all'Uomo.

Quindi come scrive l'autore: Un'etica ambientalista universale è l'unica guida che può far uscire senza pericoli l'umanità e ogni altra forma di vita...

Come e cosa fare per garantire il rispetto, la difesa e la sopravvivenza della natura di fronte alle continue richieste di consumo e di sfruttamento dell'uomo

contemporaneo che mutano di continuo gli ecosistemi e le bio-diversità?

Wilson cerca le risposte, lo fa senza cadere in falsi allarmismi catastrofici cercandole nella natura stessa.

Ed è appassionante la sua ricerca, la scoperta e le innumerevoli descrizioni ci permettono di afferrare la sua meraviglia, il suo stupore e il suo *grande amore per la vita* e per tutte le diversità biologiche esistenti, egli osserva con occhio attento, descrive con rigore scientifico, accorto ad ogni minima differenziazione e particolarità.

La trattazione inizia con il *Prologo* che contiene una lettera immaginaria dei ricordi e di domande indirizzata al naturalista Henri Thoreau che fondò circa centocinquanta anni fa il primo movimento per la difesa dell'ambiente, ponendo le basi per l'etica della natura; gli chiede: *cosa è accaduto al mondo che entrambi abbiamo amato...*

Biologo ed entomologo all'Università di Harvard, da decenni si occupa degli studi sulla biodiversità terrestre.

E' interessante notare come, in questa lettera immaginaria, Wilson in uno spirito di autentica empatia riesca a rivivere le tappe salienti del percorso iniziato da Thoreau anzi chiamandolo amico scrive: *Henry, amico mio, grazie per aver posto in essere il primo elemento di quell'etica. Ora tocca a noi fare appello a una sapienza più comprensiva.*

Ad oggi, continua a scrivere il biologo *il mondo naturale sta scomparendo* a causa dei continui sfruttamenti dovuti alle attività umane e se fin ad ora la scienza e la tecnologia hanno contribuito a costruire un mondo sempre più artificiale; è giunto il tempo che la scienza e la tecnologia si mettano al servizio dell'Uomo per difendere e tutelare la natura tutta, giacché per troppo tempo non siamo stati in grado di prevedere le conseguenze di un consumo sempre più distruttivo delle risorse della Terra.

Wilson continua la trattazione del te-

ma della difesa della vita e di tutte le biodiversità esistenti e lo fa nominando, denominando, analizzando, descrivendo, gli organismi e i microrganismi esistenti fino quasi ai confini della Terra, fin sotto gli abissi degli oceani, fin sopra al gelido Antartide.

Non dimentica di ricordarci il disboscamento delle foreste, la scomparsa di alcune specie, l'estinzione di alcune rarità e la crescita enorme ed incontrollata di altre specie che potrebbero diventare dannose in un habitat ambientale disgregato.

Fornisce dati, statistiche, rilievi documentati sui tassi annui delle estinzioni di alcune specie tratti dai numerosi studi dei biologi e degli esperti contemporanei e si interroga sugli effetti degli organismi vegetali geneticamente modificati.

Esponde rigorosamente i fondati motivi di preoccupazione inerenti alla nuova ingegneria genetica e agli effetti secondari che ciò potrebbe produrre sulla vita dell'uomo in quanto esiste un' *unità genetica della vita*, perciò è necessario che l'etica porti alla consapevolezza e alla riflessione sulla creazione della Vita, per difendere e tutelare la vita di tutte le diversità biologiche esistenti.

In quanto non si possono sintetizzare specie o ecosistemi giacché l'evoluzione naturali di ognuna è avvenuta in armonia con le altre esistenti in tempi lunghi e per gradualità.

A conclusione della trattazione lo scienziato sostiene che *per amore della vita* l'etica e il ragionamento morale devono far scaturire le azioni che portino a conoscere, rispettare ad amare ogni specie, in quanto ognuna è un capolavoro di conoscenze e piacere estetico, si pensi a un aquila, a una chiocciola e persino a un filo d'erba. Ogni vivente è una vera e propria creazione che racchiude in sé un'infinita miriade di conoscenze.

Ogni ambiente naturale esistente emana sensazioni estetiche gradevoli al nostro essere, ciò secondo gli studiosi, denota la stretta connessione che esiste tra l'uomo e

l'ambiente, ciò è possibile in quanto il nostro sviluppo umano è predisposto ad acquisire preferenze di esperienze già fatte.

Quindi è impossibile che l'Uomo possa vivere in un ambiente esclusivamente artificiale.

Precisa che tutte le forme di vita esistenti sono troppo antiche, complesse e utili per poter essere sostituite o modificate, pertanto il posto dell'Uomo nella natura è quello della prospettiva etica della riflessione e della tutela di tutta la creazione.

Lilia Cappella