

RECENSIONES

Bart Benats, *Il ritmo trinitario della verità : la teologia di Ireneo di Lione*, [Collana di teologia diretta da Piero Coda 55], Città Nuova, Roma 2006, 532 pp. ISBN 8831133608.

El título del libro, que es la tesis doctoral de Bart Benats, ya nos indica la perspectiva teológica desde la cual se sitúa el autor: el fundamento “trinitario” de la revelación cristiana en el pensamiento de Ireneo de Lión.

El libro está dividido en tres grandes partes. La primera: “El hombre llamado al conocimiento de Dios. Ireneo y la comprensión de la verdad”. La intención del obispo, cuando escribe, consiste en conocer la verdad de la revelación para poder manifestarla a todos aquellos que la aman. Esta primera parte comprende los dos primeros capítulos; el primero se centra en el contexto gnóstico y el segundo sobre el aspecto formal del pensamiento de Ireneo en pugna con el pensamiento herético. La segunda parte: “El conocimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu. La revelación de Dios en la historia del hombre”, está dividida en dos capítulos en donde trata de la revelación de Dios en la historia y de la comprensión teológica de esta revelación. En esta segunda parte, el autor intenta poner de manifiesto la fe y las dimensiones teológicas de la comprensión del misterio de Dios, partiendo de la historia en la cual Dios se ha revelado en un modo trinitario. La tercera parte: “Llegar a ser partícipe de la gloria de Dios, el ritmo trinitario de la historia del hombre”, estudia el efecto de dicha revelación en el hombre. La visión trinitaria de Ireneo abarca también la antropología que trata el capítulo quinto y la soteriología en el capítulo sexto. Veamos con más detenimiento los seis capítulos.

El primer capítulo, dedicado al pensamiento gnóstico, incluye tres apartados: el primero trata de la trascendencia e incognoscibilidad del dios gnóstico, del pléroma, de la búsqueda del Padre y de su conocimiento por medio del unigénito. El dios gnóstico no tiene ningún punto de contacto con la creación, está más allá de la materia, es espiritual. El *pléroma* es una realidad espiritual, por encima del mundo creado material o *kénoma*. El segundo apartado versa sobre el concepto de creación gnóstica, el demiurgo y de sus consecuencias antropológicas y cristológicas. El tercer apartado se centra en la salvación y la revelación gnóstica, y viene dividido en dos subapartados: el primero, sobre el conocimiento por el Salvador, y el segundo, sobre la Escritura y la tradición gnóstica. Por último, una conclusión en el que destaca el error gnóstico, que consiste en el rechazo de Dios creador de todas las cosas, también de la materia. Para Ireneo, Dios

se revela en la creación, en la materia, en la historia y en la vida de los hombres.

El segundo capítulo: la respuesta de Ireneo frente al pensamiento gnóstico, en cuatro puntos: el primero sobre la cognoscibilidad de Dios, que sólo es posible con la ayuda divina: « sine Deo non cognosci Deum ». El segundo: “ búsqueda del conocimiento cierto y verdadero ”, es un análisis de *Adversus Haereses* 2,25-28, donde trata de la armonía de la creación, del modo de conocimiento del hombre con la ayuda del Verbo, apoyándose en lo creado y en la Escritura; también trata del amor de Dios como base para poder hablar de Dios y de la fe como piedra angular para el conocimiento de Dios. El tercero es sobre la verdadera “ gnosis ” y el cuarto sobre la Iglesia como lugar de la verdad.

El tercer capítulo: la revelación de Dios en la creación y en la historia. En el primer apartado, titulado: “ El Hijo y el conocimiento del Padre ”, hace un detallado análisis de la revelación que nos viene por medio del Hijo. Por medio de Jesucristo se abre al hombre la posibilidad de conocer a Dios. Este conocimiento lo desarrolla en cinco puntos. El primero, el Hijo revelador del Padre; Dios ignoto deja de ser incognoscible, porque el Hijo es el revelador del Padre no sólo desde la encarnación, sino desde el principio y en toda la historia de salvación. El amor del Padre hacia el hombre es la causa por la que se hace cognoscible por medio del Verbo. El segundo se centra en el papel de la historia en la revelación; la Escritura nos informa de la historicidad del Verbo hablando con Adán, Abrahám, Moisés... El tercer punto versa sobre el Hijo como la expresión y la medida del Padre. El cuarto, sobre el recíproco conocimiento entre el Padre y el Hijo; y el quinto, sobre la revelación como evento trinitario. El segundo apartado explica la creación y la historia en el proyecto del Padre: toda la creación y la historia obedecen a un plan armonioso del Padre en favor del hombre, sin despreciar al mundo como los gnósticos, sino como marco para descubrir el plan maravilloso de Dios. El tercer apartado narra el aspecto progresivo de la revelación en cuatro puntos: por medio de la creación, por la manifestación en modo profético mediante el Espíritu, por la Encarnación mediante el Hijo en modo de adopción y por el perfeccionamiento escatológico por la paternidad. Concluye este capítulo con un breve apartado sobre la dinámica trinitaria de la historia.

El cuarto capítulo está destinado al estudio de la teología de la revelación trinitaria, y viene dividido en tres apartados: el primero, el más desarrollado, trata de la teología ireneana de la creación; este primer apartado está subdividido en cinco subapartados: el primero: “ Dios, principio de todas las cosas ”, expone al único Dios creador como el principio absoluto de todo, Dios crea por medio del Verbo y el Espíritu; el segundo: “ las manos del Padre ”, “ el Hijo y el Espíritu ”, forman una unidad con el Padre; el tercero: “ desde siempre el Hijo y el Espíritu están con el Padre ” viene desarrollado en tres temas: la distinción entre el

Increado y lo creado, la recíproca glorificación del Padre y del Hijo, la inmanencia del Hijo en el Padre, y del hecho que Dios se ha dejado conocer por lo que es: Uno y Trino; el cuarto habla de los diversos papeles del Hijo y del Espíritu en la creación: el Hijo como ejecutor y el Espíritu como ordenador del proyecto creador del Padre; el quinto es sobre la creación y la cruz de Cristo. El segundo apartado estudia la multiplicidad y riqueza del Padre, en el sentido de la variedad de formas que tiene Dios de manifestarse en la historia, y también, del sentido de la multiplicidad de relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu. El tercer apartado está dedicado a una reflexión trinitaria sobre la revelación, dividida en dos subapartados; el primero trata de la vida trinitaria expresada en el Hijo encarnado y el segundo sobre el Espíritu Santo, que es reconocible en su obra.

El quinto capítulo está íntegramente dedicado a la antropología ireneana; y está organizado en dos apartados: el primero estudia al hombre, como criatura y su relación esencial con Dios, y el segundo, a la dimensión histórica de la existencia humana. El primer apartado está subdividido en tres puntos: el primero toma el título del conocido axioma ireneano: «Deus facit, homo fit», expresa una relación fundamental entre Dios y el hombre, que consiste en aceptar que Dios es el que hace al hombre, mientras que el hombre es hecho y llevado a la perfección a través de la historia por medio de Dios. Así, el hombre se convierte en el receptáculo de la bondad y de la gloria de Dios; el segundo punto trata de otra relación esencial que establece entre la vida del hombre y la comunión con Dios: «gloria Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei» (*Adversus Haereses* 4,20,7); y el tercer punto subraya otra importante relación esencial: el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, relación dinámica en el sentido que el hombre entero: alma y cuerpo, va creciendo con la ayuda divina hasta llegar a ser la verdadera imagen y semejanza, en la visión y en la comunión con Dios. El segundo apartado trata de la libertad, crecimiento y perfección del ser humano; el hombre es libre, por esto es semejante a Dios; Dios no se impone, ni obliga con la fuerza al hombre; puesto que sólo en la visión de Dios hay vida verdadera, la única vía en la cual el hombre se perfeccionará será la aceptación libre de la propuesta por Dios; es fundamental la adhesión libre del hombre al proyecto divino, sin el empeño humano es imposible que el plan de Dios se realice. La vida del hombre es un continuo crecimiento hacia la plena participación en la gloria de Dios. Dios, durante la historia se comporta como un amigo con el hombre, ayudándole a crecer y madurar; el hombre es como un niño y deberá ir aprendiendo poco a poco del Verbo.

El sexto capítulo, “el ritmo de llegar a ser hombre y la participación del hombre en la gloria divina”, está dividido en cuatro apartados. El primero, habla del “ritmo” que caracteriza el crecimiento del hombre. Este primer apartado está subdividido en dos subapartados. El primero de ellos trata del

“ ritmo ” de crecimiento del hombre. La modelación del hombre no está acabada con la creación, las manos de Dios (El Hijo y el Espíritu) continúan formando al hombre hasta llevar al hombre a su perfección, que consiste en la visión de Dios. Este dinamismo de crecimiento y de modelación viene definido como un “ ritmo ” que consiste en que el Padre decide y manda, el Hijo ejecuta y modela y el Espíritu alimenta y da crecimiento. El segundo subapartado explica el crecimiento del hombre desde la clave trinitaria. La dinámica parte del Espíritu, que conduce al hombre al Hijo, el cual conoce al Padre y nos lo da a conocer. También el Espíritu y el Hijo están presentes en la creación del hombre; la acción conjunta de ambos se muestra después de la Encarnación del Hijo y consiste en la acción del Espíritu de ir conformando el hombre, según el modelo del Hijo; esta tarea del Espíritu consistirá en hacer que el hombre llegue a ser imagen y semejanza de Dios. El Espíritu es dado al hombre por medio del Hijo, por voluntad del Padre, después de la Pascua. El segundo apartado versa sobre el “ ritmo ” y las etapas del ejercitarse del hombre a la vida divina y viene subdividido en tres puntos: el primero, la sintonía entre el obrar de Dios y el empeño del hombre, trata de la armonía entre la iniciativa divina y la libertad humana ya que en la medida que el hombre sintonice con la obra de Dios, crecerá con más facilidad; el segundo habla de un recíproco habituarse entre el hombre y Dios: la encarnación muestra dicha reciprocidad, Abrahám como prototipo del hombre que se va preparando poco a poco al trato con el Verbo, y viceversa el descenso del Verbo para liberar al pueblo en Egipto es una anticipación de la futura encarnación; el tercer punto trata de la historia progresiva del hombre en la visión de Dios en tres etapas: la visión en modo profético mediante el Espíritu, la visión en el modo de la adopción mediante el Hijo y la visión final por medio de la paternidad. Dios ha creado al hombre para la participación en la vida de Dios, que llega a su plenitud en la visión final de la tercera etapa. El tercer apartado trata de la llamada que le hace Dios al hombre a participar de la vida divina, de su misma gloria, de la incorruptibilidad y de la vida eterna. El cuarto apartado, la vida del hombre en el tiempo de la Iglesia, está dividido en tres puntos: el primero explica la encarnación como el centro de la comunión entre Dios y el hombre y la recapitulación como realización del diseño originario de la creación, también gracias a la cabeza que asume al hombre lo relaciona de nuevo con Dios, como correspondencia entre Adán y el nuevo Adán que revivifica al hombre, y como una realidad no cerrada en sí misma, sino en la espera de la comunión con el Padre. El segundo punto trata de la unidad comunitaria que formamos todos los hijos adoptivos en la Iglesia, filiación que recibimos por la encarnación del Hijo y el don del Espíritu. El tercero trata de la perfección del hombre cuando vive con y en el Espíritu, sin rechazar la carne sino en la comunión con el Espíritu.

La Conclusión del libro resume en cinco puntos la tesis del autor, que no es otra que el ritmo trinitario de la revelación cristiana, afirmando que Ireneo vive su fe con una evidencia “trinitaria” y que ésta es su clave de comprensión de la revelación. El primer punto trata del significado que tiene el término “conocimiento” en contraste con el pensamiento gnóstico; para Ireneo el conocimiento de Dios se basa en la Escritura y en la manifestación de Dios en la historia. El segundo punto habla de la revelación, y de la progresión de la historia y vienen entendidas por Ireneo en “clave trinitaria”. El tercer punto, sobre la revelación, la acción de Dios en la creación y el ser de Dios, afirma la existencia de un único Dios, reconociendo al mismo tiempo en él una “Trinidad” que no contradice su unidad. El cuarto punto destaca la influencia que tiene la “Trinidad” sobre la perfección del hombre. El quinto punto afirma que en el Hijo encarnado se da la unidad entre Dios y el hombre.

El autor se propuso en la introducción hacer una investigación sobre el modo de pensar de Ireneo respecto a la revelación cristiana. La intuición que tuvo al principio, como el “ritmo trinitario de la verdad” se verifica a lo largo de todo su estudio; de hecho, es el hilo conductor que recorre todo el libro, en la creación, en la historia de la salvación y en el destino escatológico de la creación.

Me parece acertadísima la afirmación de que la verdad sobre Dios no trata solamente del conocimiento de Dios y de la comprensión de su misterio en la historia, sino también de la entrada del hombre en la comunión con Dios, ya que Dios, desde el principio, quiere hacer partícipe al hombre de su misma vida.

Según el autor, Ireneo, partiendo de las afirmaciones fundamentales de la revelación cristiana, va introduciendo al lector en una comprensión de Dios y del hombre ligada directamente a la comunión entre el Padre, Hijo y Espíritu, que se revela en la historia y sirve para ayudar al hombre en su perfección hasta introducirlo en la visión de Dios. Es una dinámica progresiva, un “ritmo trinitario” que el autor desarrolla magisterialmente a lo largo de todo el libro.

Por todo lo dicho anteriormente, mi impresión general de la obra es muy favorable. Sólomente quisiera poner una objeción, exclusivamente terminológica, respecto al uso que hace el autor del término “trinitario” aplicándolo al pensamiento teológico de Ireneo. Personalmente, su uso y aplicación a Ireneo me parece excesivo, ya que en el pensamiento del obispo están presentes dos esquemas de revelación, el binario: Dios/Logos Hijo, y el ternario: Dios / Logos Hijo / Sabiduría Espíritu. En los libros IV y V de *Adversus Haereses*, predomina el esquema ternario, mientras que en los libros II y III prevalece el binario (cf. M. Simonetti, *L'unità di Dio: da Giustino a Ireneo*, in *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, [Studia Ephemeridis Augustinianum 44], Roma 1993, pp. 97-107). Además, como el mismo autor señala en la nota 3 de la introducción, el término “Trinitas” no aparece en

las obras de Ireneo, ya que es históricamente posterior; por estas razones no me parece apropiado su uso.

MANUEL MARTÍNEZ MIRAVETE

Gregorio di Nissa, Sull'anima e la resurrezione, a cura di Ilaria Ramelli, Bompiani, Milano 2007, 1352 pp. ISBN 9788845259746.

In questo volume di Ilaria Ramelli (= R.), particolarmente ponderoso (1352 pp.), tutto è macroscopico (ma senza essere debordante o dispersivo): dal « Saggio introduttivo », che col suo corredo di 613 note (raggruppate alla fine del testo) raggiunge la rispettabile cifra di 341 pp., al cap. della *apocatastasi*, che (sempre con le note a sé stanti) si dispiega per altre 299 pp. (pp. 735-958), mentre il successivo, dedicato al Platonismo e alla filosofia patristica nel *de anima* e nelle altre opere del Nisseno, va da 960 a 1151. Il resto del volume è assorbito da 2 appendici (pp. 1155-1214) e dalla corposa bibliografia (pp. 1217-1345).

Diciamo subito che la lettura di un simile volume, con l'ovvio peso ulteriore di una dottrina a largo raggio espressa a tutto campo, non affatica minimamente il lettore, se non indotto, almeno poco indottrinato, e ciò grazie a una affabulazione semplice e aliena da un vieto farraginoso argomentare.

Nella parte introduttiva è esposto con ordine e perizia tutto quanto poteva servire per caratterizzare l'autore e la sua opera. Il dialogo che qui si sottopone all'attenzione del lettore riporta un colloquio svoltosi nel 379 d. C. fra il vescovo di Nissa e la sorella Macrina, che Gregorio, di ritorno da un viaggio ad Antiochia in occasione di un sinodo, volle rivedere (e fu l'ultima volta), fermandosi ad Annesi, dov'ella risiedeva.

Un esame prosopografico intorno al Nisseno è quanto la R. opera lodevolmente prima di addentrarsi col suo ricco armamentario filosofico-teologico nell'indagine sulla dottrina di Gregorio, nella quale ella rileva un accostamento al filone platonizzante dell'ispirazione origeniana. Ma si tratta, come osserva la stessa Studiosa, di « una trama molto complessa di motivi » (p. 24), che ella peraltro è in grado di sceverare.

Vescovo, ma non per vocazione, Gregorio predilesse la speculazione teologica, ponendosi sulla traccia di Origene, « anche se non senza un'evoluzione » (ibidem).

L'A. passa quindi a trattare della struttura portante del *de anima et resurrectione*. Com'è noto, il Platonismo credeva nell'immortalità dell'anima, però si fermava qui, mentre la dottrina cristiana va oltre, postulando la resurrezione dei corpi alla fine del mondo. Prende il via da questo punto un esame accurato e particolareggiato del problema, che chiama in causa filosofia e teologia e che caratterizza la concezione del Nisseno come assai vicina a quella di Origene: « per Gregorio quindi – afferma la R. – come già

per Origene, noi siamo innanzitutto la nostra anima razionale, quella che è immagine di Dio » (p. 111).

E origeniana è soprattutto la concezione sullo stato dell'anima dopo la morte e la possibilità di una ricostituzione del corpo nella resurrezione: si ha in effetti un recupero dell'eredità origeniana anche attraverso l'adesione al metodo esegetico di tipo allegorico.

E v'è, d'altra parte, una adesione al Platonismo: infatti è « decisamente platonico il richiamo alle sollecitudini della vita nel corpo che non lasciano adito alla contemplazione » (p. 146).

Quanto alla metempsicosi nella quale credevano Orfici e pitagorici, nonché Empedocle, essa era respinta decisamente da Origene e Gregorio a questo riguardo non era da meno.

Dissenso v'era ancora con la teoria platonica della preesistenza delle anime: il Nisseno infatti è « per la creazione simultanea dell'anima e del corpo, grazie all'animazione del bimbo concepito » (p. 197): v'è, al riguardo, un accordo di massima con Origene, ma il Nisseno prende le distanze dall'Alessandrino, in quanto questi postula la preesistenza dell'anima rispetto al corpo.

Il capitolo si chiude con la gloriosa prospettiva dell'apocatastasi universale alla fine della storia, « la teoria origeniana della restaurazione e della salvezza finale di tutti gli esseri è accettata pienamente da Gregorio, a più riprese » (p. 224).

Segue il testo dell'opera con traduzione a fronte; la R. offre « un'edizione che è completamente nuova rispetto a quella colma di errori della Patrologia » (p. 343). Ella tiene conto dei codici A e E, nonché della traduzione copta (sulla quale peraltro la R. aveva attirato l'attenzione con l'articolo *Il contributo della versione copta all'edizione del De anima et resurrectione di Gregorio di Nissa*, in *Exemplaria Classica* 10[2006], pp. 191-243); delle scelte e degli emendamenti la R. offre ampi ragguagli nelle note alla fine del testo: sul miglioramento del medesimo non è difficile consentire.

La traduzione, per quanto ci risulta da numerosi scandagli, appare corretta e sullo stile della eloquente semplicità che abbiamo rilevato a proposito della dissertazione già escussa.

Segue uno scritto minore di Gregorio, a commento del passo scritturale: « Allora anche il Figlio stesso si sottometterà a Colui che gli avrà sottomesso tutti gli esseri ». Le modalità dell'edizione e traduzione sono le stesse; il testo è di J.K. Downing, e anche qui abbiamo un « Saggio introduttivo » (pp. 655-686), di cui ancora una volta apprezziamo la metodologia e approviamo il risultato: « ... si comprende dunque come mai Gregorio nell'*In illud* sostenga la dottrina dell'apocatastasi in chiave anti-ariana, così come Origene l'aveva sostenuta in chiave anti-agnostica » (p. 682): in ambedue i casi si trattava della difesa dell'ortodossia.

Seguono due « Saggi integrativi »: nel primo, « La dottrina dell'apocatastasi eredità origeniana nel pensiero escatologico del Nisseno »

(pp. 735-958), l'A. sostiene che in quest'opera, come nel *de anima et resurrectione*, è evidente la presenza della dottrina della apocatastasi. La Bibbia e la filosofia, quella platonica in particolare, sono per lui, come prima per Origene, i pilastri su cui si regge tale dottrina. Rimaniamo così nel clima dell'opera già escussa e come in quella si privilegia il *tèlos* della resurrezione, la ricostituzione finale dell'essere umano.

Ma come può avvenire l'apocatastasi? « E qui torna in primo piano il ruolo di Cristo come vero uomo e vero Dio al contempo » (p. 749): in effetti questa dottrina costituisce una costante in tutta la produzione gregoriana: superfluo aggiungere come una siffatta proposizione investa un'indagine approfondita su tutte le opere del Nisseno, e la R. si dimostra capace di operarla con perizia e larghezza d'informazione: anche per mettere in discussione – per dimostrarne l'infondatezza – taluni tentativi di negare in Gregorio la presenza della teoria della salvezza universale. Una torrenziale serie di dati e di dotte argomentazioni porta a ribadire il fondamento origeniano della speculazione del Nisseno. E neppure Origene, peraltro, era stato in questo originale, essendo stato a sua volta tributario di Clemente e di Bardesane; e profeta dell'apocatastasi fu per il Nisseno, come prima per Origene, l'Apostolo Paolo.

Il secondo « Saggio introduttivo » ha per tema « Il Platonismo nella filosofia patristica, nel *De anima* e nelle altre opere del Nisseno » (pp. 959-1151). Il Fedone di Platone secondo L'A. non è estraneo alla dottrina dell'immortalità dell'anima professata dal Nisseno. Si tratta comunque di una eredità filosofica che egli sa conciliare con la fede cristiana; e in effetti « il Platonismo cristiano fu innanzitutto un Cristianesimo platonico » (p. 971).

La Studiosa dedica quindi sagaci attenzioni allo studio dello stile del *De anima*. Una congrua parte è poi dedicata al confronto fra Platonismo e Cristianesimo sul tema dell'immortalità dell'anima. In effetti per trovarne una spiegazione razionale il Nisseno « parte da una concezione dell'anima spirituale e immortale, perfettamente compatibile con quella platonica » (p. 996), naturalmente, tenendo presenti gli influssi del Neoplatonismo e del pensiero origeniano: così si compie un passo in avanti sul Neoplatonismo, « tuttavia sempre fondandosi sui suoi presupposti teoretici: vi sono infatti delle divergenze: soprattutto il rifiuto neoplatonico della resurrezione del corpo e dell'incarnazione del *Logos* ».

Al Platonismo delle altre opere del Nisseno è dedicata la successiva corposa trattazione; e motivi filosofici si ritrovano anche nelle opere esegetiche maggiori: *Sulla creazione dell'uomo* e *Apologia per l'Esamerone*; infine, influssi filosofici e biblici sono rilevabili in varie omelie.

Dopo tanto dispendio di energie filosofiche e teologiche la Studiosa può ragionevolmente ribadire: « la forte ed essenziale presenza del Platonismo nel pensiero del Nisseno, non come elemento estremo o rivale rispetto al suo Cristianesimo, ma precisamente come Platonismo cristiano » (p. 1082).

Due appendici completano il volume: la prima, « La traduzione siriana e copta nel *De anima et resurrectione* di Gregorio di Nissa » (pp. 1155-1176), prospetta l'importanza della traduzione siriana e copta (specie di quest'ultima) e come fenomeno letterario inerente alla cultura siriana e copta e, soprattutto, come supporto per la *constitutio textus*. Dei frammenti medesimi è riportata la traduzione: in mancanza del testo – ma anche, eventualmente, in presenza del medesimo – non possiamo (ovviamente, per la nostra ignoranza), che attenerci al principio « sospendi il giudizio ».

Infine è riportata la traduzione dall'inglese dell'articolo di Jane Lead, il cui titolo nella versione italiana suona: *Per una rivelazione dell'estensione immensa e infinita dell'Amore di Dio fino all'apocatastasi della Sua intera creazione* (pp. 1177-1214).

C'è chi dice che μέγα βιβλίον è μέγα κακόν : questo volume della R. non lo conferma.

FRANCESCO CORSARO

Arezzo nell'antichità, a cura di Giovannangelo Camporeale e Giulio Firpo, Giorgio Bretschneider, Roma 2009, VII + 293 pp. + Tav. XXVIII. ISBN 9788876892448.

La storia delle città antiche è un campo di studi affascinante, sia per la ricchezza di particolari che spesso si possono mettere in luce, sia, dal punto di vista metodologico, perché costituisce di necessità un fertile terreno d'incontro per competenze specialistiche che spesso restano altrimenti separate ed offre occasione per riflettere sulla storia degli studi e sulle condizioni attuali del patrimonio culturale. Nell'antichità e nel Medioevo essa era appannaggio di personaggi di notevole cultura, assai spesso incoraggiati od incaricati ufficialmente dalle stesse città, ma in seguito sempre più è divenuta il campo di eruditi locali, volenterosi quanto assai spesso scarsamente sorretti da un'adeguata preparazione scientifica. In questo quadro, giunge opportuna l'iniziativa dell'Accademia Petrarca che, attraverso gli scritti di studiosi forniti di diverse competenze e animati da differenti metodi di studio, ci fornisce un utile quadro complessivo della storia, della società e dell'arte di Arezzo, una città di notevole importanza sia nell'ambito della civiltà etrusca sia nella prospettiva della romanizzazione di quella regione. L'obiettivo è quello di offrire un'opera indirizzata ad un pubblico di elevato livello culturale, ma non necessariamente specialistico, e a tal fine corrisponde la scelta di evitare le note, di fornire sempre la traduzione italiana dei testi e di offrire un'esposizione concisa e comprensibile anche ai non addetti ai lavori; ciò tuttavia non nuoce al valore dei contributi, mentre la bibliografia che accompagna ciascun capitolo, pur limitata dichiaratamente ai titoli essenziali e più recenti, risulta in realtà assai spesso del tutto esauriente e

comunque sempre tale da fornire un adeguato sussidio a chi voglia approfondire l'argomento.

Il volume si apre con un'interessante rassegna della storia delle ricerche e delle scoperte su Arezzo antica, rispettivamente fino al Seicento (G. Camporeale), nel Settecento (C. Cagianelli) e nell'Ottocento (S. Faralli), che fornisce notizie preziose sull'erudizione locale e sullo sviluppo dell'interesse per l'archeologia; risaltano naturalmente, in questo quadro, le notizie sulle scoperte dei bronzi della Minerva e della Chimera nel Cinquecento (pp. 8-10), che impressero un indirizzo del tutto particolare alla valutazione della città nell'ambito della riscoperta del mondo etrusco e diedero forte impulso alla ricerca successiva. Questa ricerca fu tuttavia ed è tuttora fortemente ostacolata dalla continuità dell'occupazione del sito dalle origini ai giorni nostri, dalla scarsità di fonti scritte classiche e dalla difficoltà nel decifrare le iscrizioni etrusche, sicché ampi periodi della storia antica di Arezzo restano, in realtà, assai oscuri ed aspetti importanti della società sono ricostruibili solo in via di ipotesi.

Dopo analisi preliminari dedicate alla geologia (G. Tanelli) e alla preistoria (F. Martini), l'opera continua con un accurato studio di A. Nocentini sul nome di Arezzo (pp. 49-54), che offre un prezioso quadro della problematica ed, insieme, conferma la difficoltà di giungere a conclusioni sicure sul piano storico e glottologico e la necessità di procedere con la massima cautela in un campo che, per Arezzo come per molte altre città, è spesso stato oggetto di conclusioni affrettate e basate su semplici assonanze. La sintesi di G. Camporeale sulla storia di Arezzo etrusca (pp. 55-82) si raccomanda poi per equilibrio di giudizio; essa mette in rilievo le fasi dello sviluppo della città, partendo da un'analisi delle sue strutture sociali ed economiche, basate soprattutto sull'agricoltura e sulla metallurgia, per esaminare quindi l'importanza essenziale dell'aristocrazia locale, prima fra tutte la *gens Cilnia*, a cui appartenne Mecenate, ed i suoi stretti rapporti con Roma, estrinsecatisi da un lato nell'appoggio che la potenza romana offrì sempre ai nobili nei contrasti con gli strati popolari, dall'altro nella fedeltà di Arezzo alla causa di Roma, importante in particolare durante la guerra annibalica. Questa parte più prettamente storica è completata da un pregevole studio di G. Firpo (pp. 83-86) su un'iscrizione del III secolo a.C., contenente la più antica attestazione del "Casentino", che lo studioso data ai frangenti seguiti alla battaglia del Sentino, e da una ricerca a livello archeologico sullo sviluppo urbanistico della città nell'epoca etrusca e in quella romana (A. Chierici, pp. 151-168). M. Sordi analizza quindi efficacemente i rapporti fra Roma, l'Etruria e Arezzo nel I secolo a.C. (pp. 169-175), mettendo in luce il ruolo della città e della regione nelle guerre civili, fino alla piena integrazione nello Stato romano. Altri studi sono basati più ampiamente sul materiale epigrafico: così lo *status* di Arezzo dall'epoca tardorepubblicana a quella imperiale è esaminato da G. Firpo (pp. 177-185), mentre M. Buonocore analizza le

istituzioni e le famiglie di Arezzo romana (pp. 187-196). Ancora, P. Porena (pp. 197-204) ci offre un rapido quanto efficace schizzo della carriera e della figura del più illustre figlio di Arezzo antica, Mecenate, esponente della famiglia più in vista della città, confidente e collaboratore di Augusto, protettore dei maggiori esponenti della cultura del suo tempo, uno schizzo che illumina circa l'alto livello culturale degli ambienti aristocratici della città e i loro legami con l'aristocrazia romana.

Altri studi sono dedicati all'epigrafia e all'arte aretina in età etrusca e romana, nel cui ambito spicca naturalmente la Chimera, di cui A. Baggiani (pp. 113-122) ci descrive efficacemente la scoperta ed il problematico restauro, le discussioni sullo stile ed i confronti, fino ai risultati scientifici delle analisi chimiche e fisiche. G. Uggeri (pp. 227-235) esamina, dal canto suo, la viabilità romana, sottolineando da un lato il legame di continuità con l'epoca etrusca, dall'altro l'importanza di Arezzo, dapprima sul piano strategico, nell'ambito delle comunicazioni con la Gallia Cisalpina, poi, con la pacificazione dell'Impero, su quello commerciale. P. Licciardello (pp. 237-246) e A. Fatucchi (pp. 247-252) completano il quadro storico delineando lo sviluppo della cristianizzazione ad Arezzo e nel suo territorio. Ulteriori studi sono dedicati ad illustrare le più recenti scoperte archeologiche nel territorio della provincia di Arezzo, mentre la presentazione conclusiva del Museo Archeologico Nazionale "Gaio Cilnio Mecenate" di Arezzo (S. Vilucchi, pp. 272-77) vale a confermare l'importanza dell'antichità nella cultura e nella gestione dei beni culturali della città odierna.

Il volume si presenta come un'opera di notevole importanza, che colma una lacuna nelle conoscenze e nell'illustrazione della civiltà locale nell'Italia antica; ad accrescerne il pregio contribuiscono la splendida veste tipografica e il ricco apparato iconografico, che non solo ci restituisce le immagini più splendide dell'arte aretina antica, ma anche costituisce un complemento indispensabile alla fruizione dell'opera, apportando alla conoscenza e alla discussione di circostanze e situazioni sociali e culturali il vivido contributo dell'immagine. Si potrà naturalmente discutere sulla scelta dei curatori di privilegiare la fruibilità dell'opera a scapito di dotte e complesse discussioni su singoli particolari od episodi, su controversie di cui è ricca la bibliografia, su analisi particolari di fonti assai spesso di difficile interpretazione e comprensione. Tuttavia, in ogni caso questa scelta e quella parallela, a mio avviso oggi del tutto indispensabile, di accompagnare i testi antichi con la loro traduzione italiana, vale a trarre l'opera fuori all'oscuro lavoro degli "addetti ai lavori", mettendola a disposizione di un più vasto pubblico. Lo specialista potrà dunque trarne notevole vantaggio e stimolo ad ulteriori ricerche, grazie anche alla ricchezza delle fonti e della bibliografia, mentre il lettore colto comune, categoria che è oggi fondamentale quanto difficile accrescere ed interessare, potrà essere attratto da un'esposizione piana e generalmente

comprensibile delle vicende di una città appartenente ad un mondo, quello etrusco, che ancor oggi pone quesiti e suscita vivo interesse.

GABRIELE MARASCO

Michael Margoni-Kögler, *Die Perikopen im Gottesdienst bei Augustinus. Ein Beitrag zur Erforschung der Liturgischen Schriftlesung in der frühen Kirche*, [Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter 28], Wien 2010, 665 pp. ISBN 9783700165507.

L'autore, prendendo ispirazione dal dettato della costituzione *Sacrosanctum Concilium* del Concilio Vaticano II, che auspica che ai fedeli siano offerti con maggiore ampiezza i tesori della Bibbia, si chiede quali indicazioni si possano ricavare dallo studio della tradizione al riguardo di questa esigenza. Naturalmente la ricerca non ha lo scopo di delineare complessivamente il quadro storico dell'uso delle pericopi bibliche nella liturgia: si limita alla ricostruzione di una tessera del mosaico che una volta completato rappresenterà la tradizione della chiesa antica su questo tema. Si tratta di un lavoro voluminoso e di notevole impegno scientifico, tenuto conto che di quell'epoca patristica non abbiamo testimonianze dirette sull'uso delle letture bibliche nella liturgia, quali saranno, per esempio, in epoca successiva i lezionari. Bisognava dunque individuare e vagliare le testimonianze indirette dei testi patristici, in particolare omelie, catechesi, commentari biblici, che non sempre rivelano, o non rivelano con precisione la pericope biblica sottostante. La mancanza di fonti primarie su questo argomento riguarda anche il Nord-Africa, ma per quest'area in quell'epoca lo storico ha a disposizione l'abbondante materiale omiletico di Agostino dal quale si possono ricavare numerosi indizi sulle letture liturgiche nel suo tempo. Al riguardo l'autore osserva che l'intenso lavoro scientifico condotto nel secolo scorso sull'opera omiletica del vescovo di Ippona, costituito da studi storici e filologici, da edizioni critiche e da scoperte di sermoni inediti, rappresenta un notevole vantaggio per l'identificazione delle pericopi bibliche cui l'omelia fa riferimento. In effetti l'autore mette a frutto i risultati degli studi pregressi, non senza averli sottoposti ad un attento vaglio critico.

L'intento del lavoro del M.-K. non è tanto quello di produrre un nuovo studio storico-liturgico, quanto piuttosto quello di colmare il fossato che separa gli studi agostiniani in tema liturgico dalla liturgia intesa come scienza. Con questa prospettiva lo studio si presenta con i caratteri dell'originalità. L'obiettivo primario della ricerca, che è quello del riconoscimento delle pericopi è perseguito mediante l'esame filologico delle espressioni dell'omelia riferibili ai testi biblici letti nel corso della celebrazione liturgica. L'analisi, mettendo in luce espliciti e impliciti riferimenti alle pericopi, pone le premesse utili per individuare i criteri

allora adottati per la loro scelta e per la loro distribuzione nell'anno liturgico, e consente anche di ricavare una lista di pericopi da mettere a disposizione della ricerca storico-liturgica, tenendo tuttavia ben presente che non abbiamo sufficiente documentazione per stabilire quanto grande fosse l'area nella quale era adottata la lista delle pericopi usate da Agostino: presumibilmente non era circoscritta alla sola Ippona, ma probabilmente nemmeno si estendeva a tutto il Nod-Africa. Altra difficoltà, di cui l'autore del volume è ben consapevole, è la perdita irrecuperabile nel corso della tradizione manoscritta delle notizie storiche circa la data, il luogo, la circostanza della gran parte dei sermoni, notizie che per questo studio sarebbero state particolarmente preziose. Si aggiunga che una parte importante dei testi oratorii di Agostino, non sono disponibili in edizione critica o propriamente critica, e comunque anche nelle edizioni critiche più recenti l'individuazione delle pericopi liturgiche non è stata perseguita con sufficiente accuratezza.

Sotto il profilo metodologico lo studio procede alla ricerca e all'identificazione nei sermoni sia dei riferimenti espliciti, che degli indizi indiretti delle letture del giorno. I primi sono più facilmente individuabili, perché sono segnalati nel testo agostiniano da una terminologia appropriata dettagliatamente illustrata dal M.-K. (pp. 27-34), i secondi sono ricavati dall'esame del testo della predica, e possibilmente dal confronto con altri sermoni dedicati a temi correlati. Si può dire che anche nell'impostazione metodologica si scorge l'originalità dello studio, ma soprattutto la si può apprezzare nell'applicazione del metodo. I risultati, di sicuro rilievo, sono illustrati nei vari capitoli con l'ausilio di tabelle, ove i riferimenti espliciti e impliciti reperiti nelle omelie sono incolonnati in corrispondenza alle pericopi bibliche, e infine sono riassunti nella conclusione (pp. 620-623). Sono buoni risultati che ci inducono a condividere l'auspicio espresso dall'autore, che lo studio sulle pericopi liturgiche in Agostino possa essere di stimolo per estendere la ricerca ad altre famiglie liturgiche del tempo.

FRANCO GORI

David Natal Villazala, *Fugiamus ergo forum. Ascetismo y poder en Ambrosio de Milán*, Universidad de León - Area de publicaciones, León 2010, 219 pp. ISBN 9788497734981.

L'ouvrage de David Natal Villazala, version remaniée d'une « Tesina de Licenciatura », présente une réflexion brève mais dense sur les rapports entretenus par l'ascétisme et le pouvoir chez Ambroise de Milan, et plus précisément sur la manipulation de l'ascétisme par Ambroise à des fins politiques et sociales.

L'A. s'attaque à une notion difficile, l'ascétisme, dont il présente l'historiographie discutée en introduction (pp. 13-17) mais qu'il refuse

d'approfondir en arguant que son travail n'a pas l'intention d'expliquer les origines, les caractéristiques ou les fondements idéologiques et théologiques de l'ascétisme ambrosien mais plutôt celle d'en comprendre les significations et les implications politiques (p. 19). On notera en conséquence la très brève présentation de l'ascétisme au temps d'Ambroise (pp. 51-58), ainsi que la définition minimale proposée p. 159. L'A. ne conçoit pas son travail comme une monographie dédiée au personnage d'Ambroise (p. 19), tout comme il rejette la moindre évaluation de la foi ou de la sincérité de l'évêque dans les actions qu'il entreprend en vertu de l'ascétisme (p. 22), affirmant ainsi l'originalité d'une démarche non biographique.

Après une introduction (partie I) qui résume les principaux débats historiographiques relatifs au sujet (notamment le personnage d'Ambroise et son traitement dans les biographies parues depuis les années 1970) et qui pose efficacement le cadre de la réflexion, l'A. développe sa thèse dans trois sections, organisées de façon thématique, dont la longueur va croissant. En réalité, la partie qui suit l'introduction (partie II) est une mise en contexte qui n'avait certes pas sa place dans les toutes premières pages consacrées à des questions historiographiques et méthodologiques, mais qui ne traite pas de la problématique annoncée. Le raisonnement se déploie donc véritablement dans les deux dernières parties, l'une consacrée à la mise en place du pouvoir (partie III, *Persuasión* : « El ascetismo y la construcción del poder », pp. 59-107), l'autre à ses conditions pratiques et à son inscription dans le paysage politique de l'Empire (partie IV, « Imposición y oposición : Ascetismo, ejercicio y expresión del poder », pp. 109-181).

Dans la partie intitulée *Persuasión* : « El ascetismo y la construcción del poder » (partie III, en référence à l'ouvrage de P. Brown), l'A. montre comment Ambroise a utilisé l'ascétisme comme une « plataforma » (p. 20) pour construire son autorité d'évêque mise en difficulté d'emblée par son origine séculière. Un premier développement est consacré aux rapports entre l'ascétisme et l'ancienne *amicitia*, valeur au fondement des relations sociales de l'aristocratie romaine. L'A. explique que pratiquer l'ascétisme devient une voie officieuse – mais très efficace – de mise en relation et de promotion sociale pour les hommes (p. 62). Les cercles ascétiques, à l'instar de celui de Jérôme, appartenant à l'élite sociale fonctionnent comme des circuits parallèles aux relations institutionnelles et permettent d'établir des liens au sein de la haute société romaine. À ce propos, l'A. revient sur une question souvent débattue, celle des relations entretenues par la famille d'Ambroise avec l'aristocratie, en s'interrogeant sur le rôle joué par les cercles ascétiques, en particulier par l'intermédiaire de Marcelline, la sœur d'Ambroise. Cependant, même si l'ascétisme peut assumer le rôle d'un marqueur sociopolitique, il n'en reste pas moins que les relations d'*amicitia* qui s'en réclament restent fortement soumises à la hiérarchie qui prévaut

dans la pyramide sociale (p. 64). Ambroise, une fois devenu évêque, a d'ailleurs compris l'intérêt qu'il pouvait retirer de liens noués en vertu d'une *amicitia* ascétique. Aussi s'occupe-t-il non seulement de la formation des clercs mais aussi de la préparation des évêques qui occuperont les sièges épiscopaux d'Italie du Nord (Félix de Côme, Vigile de Trente) afin de tisser un réseau dont il est le « centro neurálgico » (p. 66). Il est toutefois difficile de mesurer l'efficacité de ce réseau dans la mesure où la seule source que nous possédons se résume à la correspondance d'Ambroise qui fut soumise à un contrôle très rigoureux avant sa publication. Dans un deuxième temps, l'A. revient sur une composante fondamentale de l'ascétisme, le renoncement au monde, en expliquant que le renoncement aux relations tissées sur le mode de l'ancienne *amicitia* ne suffisait pas pour rendre visible le changement radical de vie d'un ascète. À travers les exemples des élections épiscopales, du baptême et des appels au refus des richesses, l'A. donne trois illustrations d'une volonté manifeste de se désengager du monde, même si les buts poursuivis par Ambroise apparaissent en définitive davantage motivés par des questions politiques que par des préoccupations religieuses. À chaque fois, il s'agit, en effet, de manifester son autorité épiscopale aux yeux du peuple à travers des discours ou des cérémonies, tout en gagnant en retour une légitimité accrue aux yeux de ce même peuple. L'A. définit ainsi la communauté comme la caisse de résonance du pouvoir épiscopal ambrosien (p. 187). Dans la troisième partie qui est consacrée au renoncement au corps, et plus spécifiquement au thème de la virginité chez Ambroise, l'A. explique que, si le thème est à la mode dans la production littéraire de l'époque, Ambroise considère les vierges comme un modèle social utile à son entreprise de légitimation du pouvoir épiscopal. Les cérémonies de *uelatio* sont, en effet, des moments-clé dans la scénographie ambrosienne (p. 91, le terme « escenografía » apparaît plusieurs fois dans l'ouvrage) où l'évêque se trouve au centre de l'attention et joue le rôle privilégié d'intermédiaire entre Dieu et les grandes familles auxquelles appartiennent les futures vierges consacrées. Il reste à souligner que, si la virginité prônée dans les traités d'Ambroise semble aller à l'encontre du modèle social romain, cet aspect révolutionnaire se cantonne à un aspect purement rhétorique car l'autorité familiale, les hiérarchies sociales traditionnelles et les intérêts économiques sont en réalité préservés (pp. 94-102).

Dans la dernière partie, « Imposición y oposición : Ascetismo, ejercicio y expresión del poder » (partie IV), l'A. prend du recul par rapport à Ambroise et l'Italie du Nord qui retenaient jusqu'ici presque exclusivement son attention, pour réfléchir plus largement sur les conflits issus de la confrontation des principes ascétiques avec les pratiques du pouvoir en rattachant, avec plus ou moins de pertinence, les analyses au cas d'Ambroise. Si la démarche est originale, elle peine toutefois à donner une cohérence à cette dernière partie. L'A. commence par revenir en détail sur

la question du priscillianisme qui proposait un modèle ascétique aux implications politiques non négligeables car il tendait plus à désagréger la communauté qu'à la souder. Le deuxième temps, qui s'appuie sur une analyse du conflit des basiliques (386), montre comment les saints, et en particulier les *inventiones* et les *translationes* de reliques ont constitué pour Ambroise « una forma exitosa de propaganda y autopromoción » (p. 151), à laquelle il n'hésite pas à recourir de nouveau quand sa situation politique est difficile comme en 394 (pp. 154-156). Enfin, l'A. consacre un dernier développement à la pénitence qu'il considère comme une manifestation concrète du pouvoir épiscopal d'autant plus efficace qu'elle peut s'appliquer à l'ensemble de la communauté. En effet, la figure d'Ambroise en « maestro de ceremonias » (p. 166) se trouve cette fois au centre d'un rituel public qui vise l'union des fidèles. Mais cette pénitence imposée par l'évêque peut aussi s'appliquer à l'Empereur lui-même, comme dans le cas de Théodose après le massacre de Thessalonique, et elle dépasse alors largement la lecture simpliste d'une opposition Église-Empereur. En effet, elle participe d'une légitimation du pouvoir impérial car elle ne se conçoit pas comme un châtiment à l'encontre d'un criminel mais comme une procédure de discipline appliquée à un homme saint (p. 173).

La méthode suivie très fréquemment par l'A. (la présentation d'un thème et des thèses en présence, la discussion de celles-ci suivies de la position de l'A. dont on trouve un exemple très net sur le baptême d'Ambroise, pp. 78-81) permet de retrouver facilement le raisonnement dans un ouvrage bref mais qui recourt à des notions aussi vastes que l'*amicitia*. Cependant, cette brièveté conduit parfois l'A. à formuler des généralités qui auraient à tout le moins nécessité une discussion plus détaillée en note de bas de page (mais on remarque que celles-ci possèdent un contenu minimal). On relève également une certaine tendance à faire des parallèles avec des notions ou des situations contemporaines sans que la justification de tels anachronismes apparaisse évidente ou pertinente (p. 63 le G-8 de 2008, p. 97 l'élite wasp, p. 175 l'excommunication qui équivaut à une procédure d'impeachment). Sans doute ce parti pris de modernité est-il à mettre en rapport avec plusieurs lectures qui appliquent des conclusions sociologiques récentes à certains épisodes connus de l'épiscopat d'Ambroise (cf. par exemple celle sur la théorie culturelle des risques et le conflit des basiliques, pp. 139-141).

Il reste que l'un des atouts principaux de ce livre réside dans la synthèse historiographique qu'il propose, appuyée sur une bibliographie très actuelle et riche de plus de cinq cent titres. L'angle d'étude adopté met l'accent sur les stratégies développées par Ambroise à partir de l'ascétisme tel qu'il se pratiquait au IV^e siècle en Occident dans le but d'affermir son autorité sur la communauté : le mérite de cet ouvrage consiste à proposer une lecture renouvelée de l'action de l'évêque.

CAMILLE GERZAGUET

Pseudo-Próspero de Aquitania, Sobre la providencia de Dios. Introducción, texto latino revisado, traducción y comentario de Raúl Villegas Marín, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2010, 346 pp. ISBN 9788447534869.

El primer tercio del siglo V representó un momento muy convulso en la historia del Imperio Romano. Algunas zonas, como la Galia, se vieron inmersas en una crisis provocada principalmente por las devastaciones que poblaciones bárbaras estaban llevando a cabo, desde inicios de la centuria, en casi todo su territorio. El *foedus* pactado por el Imperio con los visigodos, por el cual éstos se establecían en Aquitania (418), lejos de representar una solución no hizo sino aumentar los problemas de convivencia entre galorromanos y germanos. El pesimismo cundió entre la población autóctona: la teología eusebiana que presentaba al Dios cristiano como garante de los bienes materiales a través de su culto —siguiendo la tradicional ideología del *do ut des*— había fallado, y muchas conciencias cristianas se hundieron en la angustia al preguntarse cómo Dios había permitido tamaños males contra gentes de bien.

Fueron abundantes las obras que se escribieron durante esos años para responder a estas cuestiones de conciencia. Una de ellas, el *Carmen de providentia Dei*, ha sido recientemente objeto de un profundo y pormenorizado estudio por parte de Raúl Villegas, investigador del «Grup de Recerques en Antiquitat Tardana (GRAT) de la Universitat de Barcelona», y especializado en el diálogo interreligioso durante la Antigüedad Tardía. El libro retoma los principales resultados de su tesis doctoral (R. Villegas Marín, *El Carmen de providentia Dei. Estudio histórico y doctrinal*, Barcelona 2008. ISBN: 9788469206423). Dirigida por Josep Vilella, catedrático de Historia Antigua de la Universitat de Barcelona, la tesis fue defendida el 31 de octubre de 2008 ante una comisión evaluadora en la que tuvimos el honor de participar junto con los profesores M.V. Escribano, J.-M. Salamito, R. Teja y O. Wermelinger. Desde ese mismo año 2008, la versión íntegra de la tesis es accesible on-line (<http://hdl.handle.net/10803/2605>).

El *Carmen de providentia Dei* es un testimonio contemporáneo y subjetivo, elaborado a partir de las experiencias del autor y donde a menudo leemos sus juicios personales. Resulta, por tanto, un testimonio válido y muy importante, no sólo a pesar de su subjetividad, sino precisamente por ella: nos ayuda a conocer los sentimientos de los galorromanos en esos momentos de crisis, cómo trataron de entender su situación y qué respuestas dieron a sus tribulaciones.

El libro de Raúl Villegas está estructurado en tres grandes bloques: una introducción (pp. 9-74), la traducción del poema acompañada de una versión revisada de su texto latino (pp. 78-137) y los pertinentes comentarios al mismo (pp. 139-328). La introducción en sí misma constituye un estudio exhaustivo del *Carmen de providentia Dei*. Las primeras

páginas están dedicadas a contextualizar el poema, lo cual resulta de una extraordinaria importancia, dado que resultaría imposible comprender tanto su origen como su contenido sin dicha contextualización. Como ya hemos dicho, los primeros decenios del siglo V fueron especialmente conflictivos en la Galia. Muchas personas perdieron sus bienes a manos de las poblaciones germánicas; el mismo autor del *Carmen de prouidentia Dei* parece haber sufrido en primera persona los efectos de las invasiones. Particularmente perjudicada resultó la aristocracia senatorial galorromana. Como bien demuestra Raúl Villegas, ésta es la destinataria del carmen: el poeta realiza un llamamiento a los aristócratas para que dirijan su vida al ascetismo, pues en la ascesis se halla el principal camino que conduce a la salvación. El poeta insiste en que los aristócratas no deben lamentarse por las riquezas y honores que han perdido, pues éstos no sólo son bienes falsos y perecederos, sino que incluso resultan perjudiciales, pues llevan a la perdición del alma al apartarla del único bien verdadero, que es Dios. En consecuencia, quienes lo han perdido todo deben considerarse unos privilegiados, pues Dios los ha llamado de ese modo para su salvación.

Raúl Villegas no se limita a enmarcar el *Carmen de prouidentia Dei* en el contexto histórico-político de su tiempo, sino también en el teológico. No olvidemos que este poema se halla muy relacionado con la controversia agustiniana en Provenza. Según una interpretación predestinacionista de la doctrina de la gracia elaborada por Agustín de Hipona, Dios escogía a algunos hombres y mujeres, antes incluso de la creación del tiempo, para concederles la gracia que les conduciría a la salvación; sin embargo, otra parte del género humano —la correspondiente a aquellos individuos que podríamos calificar de “no-elegidos”— sufriría la condena de la que es merecedor todo ser humano por el pecado de Adán. Por tanto, la salvación no dependería de ningún tipo de mérito personal.

Muchos religiosos de la Galia no aceptaron esta teología predestinacionista. Para los doctores Gallicani la llamada de Dios a la salvación tenía un carácter universal. La voluntad humana, aunque debilitada como resultado del pecado original, gozaba de libertad para responder a la llamada de Dios y sacudirse así el yugo del pecado.

Así pues, el *Carmen de prouidentia Dei* es una respuesta a las inquietudes de aquellos que pensaban que Dios les había abandonado en medio de tantas calamidades, pero también es una respuesta a la doctrina de la predestinación a la salvación.

Algunas de las aportaciones de Raúl Villegas más importantes al estudio del *Carmen de prouidentia Dei* conciernen a la cuestión del lugar y fecha de composición así como de la autoría. Villegas evidencia, basando sus hipótesis en sólidos argumentos, que el poema fue compuesto en el monasterio de San Víctor de Marsella hacia finales del 426, lo cual representa una gran y novedosa aportación respecto de la postura de la historiografía tradicional, que sostiene que la fecha de su composición

corresponde al año 416. Villegas también rechaza la interpretación tradicional según la cual Próspero de Aquitania sería el autor de este poema. Próspero de Aquitania se erigió en el gran defensor en la Galia de la teología predestinacionista agustiniana y, en consecuencia, en el principal opositor de la ideología de los doctores Gallicani, a los que acusó de ser unos seguidores ocultos del hereje Pelagio. Algunas de sus obras, como el *Carmen de ingratis* y la epístola 225, muestran numerosos paralelos textuales con el *Carmen de prouidentia Dei*, lo que ha llevado a muchos investigadores a considerar a Próspero como el autor de este último poema. Sin embargo, Villegas demuestra que si existen tales similitudes es porque Próspero se sirvió del *Carmen de prouidentia Dei* para redactar ciertos pasajes del *Carmen de ingratis*, compuesto en realidad como una respuesta al *Carmen de prouidentia Dei*, poema en el que se atacaba la teología agustiniana defendida también por Próspero. Por tanto, aunque estilísticamente ambos poemas se asemejen, sus pensamientos se oponen diametralmente. En palabras de Villegas, « las ideas que nuestro poeta expresa como propias, en las obras de Próspero son atribuidas a terceras personas, a sus adversarios, a aquellos contra quienes escribe y cuyo pensamiento reseña y critica » (p. 56). Por otro lado, Villegas también rechaza la autoría atribuida tanto a Hilario como a Heladio, ambos obispos de Arlés.

A partir de aquí, Raúl Villegas realiza su propia propuesta de identificación del autor del *Carmen de prouidentia Dei*: éste habría sido un monje proveniente de Burdeos, que habría huido de su ciudad cuando ésta fue destruida por los visigodos en el 413/414, como se pone de manifiesto en unos versos de carácter autobiográfico del poema (vv. 57-60). El poeta se habría refugiado en Marsella, donde al poco tiempo habría ingresado en el monasterio de San Víctor, recientemente fundado por Juan Casiano. Villegas admite que no se dispone de argumentos suficientes para dar un nombre al autor del *Carmen de prouidentia Dei*, ya que su perfil biográfico no coincide con el de ninguno de los autores galos conocidos del siglo V. Con todo, propone una hipótesis muy verosímil al respecto y que debe ser tomada en consideración. Probablemente, como apunta Villegas, el *Carmen de prouidentia Dei* habría circulado como un escrito anónimo o habría sido publicado bajo pseudónimo. Sin embargo, y siguiendo la interpretación de este investigador, el nombre del autor sería Lupo, desvelado sutilmente por Próspero en los dos últimos versos de su *Epigramma in obtrectatorem Augustini*.

Tras esta extensa introducción comienza la traducción del *Carmen de prouidentia Dei*. Se trata de una traducción confrontada con el original latino. El texto latino parte de las ediciones críticas de M.P. McHugh (*The Carmen de prouidentia Dei Attributed to Prosper of Aquitaine. A Revised Text with an Introduction, Translation, and Notes*, Washington 1964) y M. Marcovich (*Prosper of Aquitaine, De prouidentia Dei. Text, Translation and Commentary*, Leiden 1989). Pero Villegas no se limita a reproducir

simplemente dicho texto, sino que en muchas ocasiones realiza correcciones, con lo que el texto resultante se muestra más fiel a la *editio princeps* de S. Gryphe (1539). En efecto, Villegas descarta un buen número de las correcciones sugeridas por Marcovich por injustificadas e inspiradas por un excesivo intervencionismo sobre el texto de Gryphe. De todas maneras, también corrige diversos pasajes del texto de la *editio princeps*, con propuestas de anteriores editores y de él mismo. Dichas propuestas de corrección aparecen recogidas en el aparato crítico, consignando además en cada caso la lectura ofrecida por la *editio princeps*.

En cuanto a la traducción, ésta es la primera del *Carmen de providentia Dei* vertida a una lengua romance, pues las anteriores existentes habían sido realizadas en inglés. Se trata de una traducción que en todo momento intenta mantenerse fiel al original latino. Las referencias escriturísticas aparecen recogidas en notas al pie de la traducción. En muchas ocasiones, Raúl Villegas no se limita a ofrecer la referencia, sino también el texto y alguna nota aclaratoria. Los textos bíblicos corresponden a los de la Vulgata en la edición de Weber-Gryson (R. Weber, *Biblia sacra iuxta Vulgatam uersionem*, Stuttgart 1969, texto revisado y corregido por R. Gryson).

Después de la traducción, sigue un extenso comentario (cerca de doscientas páginas) articulado, como especifica el propio Raúl Villegas (p. 73), en tres grandes ejes: **a.** contribución del *Carmen de providentia Dei* al conocimiento del modo en que los acontecimientos político-militares que sacudieron la Galia durante los primeros decenios del siglo V —usurpaciones, correrías de los germanos...— influyeron sobre los aspectos económico, social e ideológico del momento; **b.** análisis de los principios teológicos contenidos en el poema, y **c.** estudio de la relación existente entre el *Carmen de providentia Dei* y la producción literaria de Próspero de Aquitania.

El libro cuenta con abundantes notas a pie de página concentradas especialmente en la introducción. El autor no se limita únicamente a recoger en ellas las fuentes y la bibliografía, sino que muy a menudo se sirve de ellas para descargar el texto principal y evitar así largas digresiones que sólo interrumpirían el discurso que está llevando a cabo. Como resultado, estas notas acogen muchas interesantes digresiones que manifiestan un alto grado de erudición.

El volumen se cierra con un listado de las fuentes citadas (pp. 329-337), nueve páginas donde se recogen fuentes paganas y cristianas, de carácter literario, canónico, epistolográfico, etcétera. La bibliografía (pp. 339-346) también es amplia y exhaustiva. En ella se incluyen las numerosas obras citadas en grupos temáticos, correspondientes a: **a.** obras de referencia, **b.** estudios sobre el *Carmen de providentia Dei*, **c.** trabajos sobre la literatura gala del siglo V, **d.** obras acerca de la historia política, social y económica del siglo V galo, **e.** estudios sobre controversias doctrinales, y **f.** otros.

En resumen, nos hallamos ante un libro que se convertirá en una obra de referencia y de mención obligada, no sólo en los estudios centrados en el *Carmen de providentia Dei*, sino también en todos aquellos dedicados a analizar la historia de la Galia del siglo V. El autor, como ya hemos dicho anteriormente al referirnos a las numerosas fuentes y bibliografía citadas en las notas, hace gala en todo momento de una gran erudición. Por otro lado, se trata de un libro bien escrito que resulta, además de imprescindible y muy útil para los investigadores del tema, muy ameno e interesante para los profanos en la materia.

JUAN ANTONIO JIMÉNEZ SÁNCHEZ

Leggere i padri tra passato e presente. Atti del Convegno internazionale di studi, Cremona 21-22 novembre 2008, a cura di Mariarosa Cortesi, [Millennio Medievale 88, Atti di Convegni 26], Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010. VIII + 227 pp. + Tav. 14. ISBN 9788884503862.

Gli atti del convegno di Cremona, curati da Mariarosa Cortesi, sono la naturale continuazione dei quattro tomi che – ospitati nella medesima collana Millennio Medievale – hanno raccolto negli anni i contributi dei seminari dedicati al tema “umanesimo e padri della chiesa” promossi a partire dal 1997 dalla Società italiana per lo studio del medioevo latino (SISMEL). Il tema conduttore degli appuntamenti di studio – rileva la curatrice nella premessa del volume del 2010 – è argomento tanto vasto quanto poco esplorato, ma per questa stessa ragione esso si presta anche a nuove svariate ipotesi di ricerca, come mostrano i contributi raccolti nel volume che qui presentiamo. Prima di ripercorrere i saggi della miscellanea, desidero esprimere un’impressione avuta fin dall’inizio nello scorrere le pagine del testo, quella cioè di avervi trovato molto di più di quanto mi aspettassi. Infatti, i testi di Claudio Leonardi († 2010), dal titolo *Esiste un medioevo dei padri?*, di Cesare Alzati, Agostino Paravicini Bagliani e Pietro B. Rossi ampliano notevolmente i limiti cronologici e gli interessi dei seminari dedicati al rapporto tra l’umanesimo e i testi dei padri, risalendo nella loro indagine alla storia di effetti e ricezioni dei testi patristici fin dall’alto medioevo. Veniamo ai saggi:

1. Il contributo metodologico di Leonardi richiama l’attenzione sulla perentia “medietà” buia ed oscura dell’età di mezzo, ma anche sulla pertinace sopravvivenza di questa lettura riduttiva, sempre latente, motivata talvolta dall’assenza di una nuova visione globale sul medioevo la cui mancanza, tuttavia, lascia anche la porta aperta a sempre nuove ipotesi storiografiche ed è dunque condizione stimolante e positiva. Nel quadro di questa apertura, per Leonardi, hanno trovato spazio negli’anni studi lungamente negletti dall’accademia e nelle aule universitarie e tra questi lo storico trentino ricorda in primo luogo gli studi agiografici (è stata pubblicata di recente una sua raccolta di scritti in materia a cura di

Antonella Degli Innocenti e Francesco Santi, in *Millennio Medievale* 89, *Strumenti e studi* 28, mentre per i tipi della Morcelliana è stato recentemente edito un notevole manuale sull'agiografia cristiana antica da Adele Monaci). Per Leonardi anche lo studio degli autori, dei testi e del pensiero del mondo cristiano antico e la loro ricezione nel medioevo e in epoca umanistica è frutto della nuova condizione ricordata dallo studioso. Il medioevo, infatti, è stato forgiato dall'eredità classico-pagana, dalla componente germanica e da quella cristiana, espressa soprattutto dalla lettura della Bibbia e dei padri. Fin dai secoli VI-VII i padri accompagnavano ordinariamente lo studio della Scrittura, attraverso le catene e altre sillogi che generarono una sorta di "sapere offerto in pillole", una cultura della schedatura che non ha più abbandonato il processo di conoscenza degli antichi autori cristiani (fino alla scolastica, come mostra Bianchi nel suo saggio). Accanto alle "schede patristiche" circolavano i loro testi, come le ricognizioni degli studiosi e i cataloghi pubblicati mostrano ampiamente: molti codici, tantissimi codici dei padri, come quelli di Gregorio Magno, che si arrivano a contare tra gli 8-9.000, per non parlare delle omelie agostiniane sui salmi e di numerose altre opere patristiche. Nessun autore classico arriva a contare cifre paragonabili: perché nessun codice dei classici era copiato, letto, consumato dall'usura e ricopiato infinite volte come i testi dei padri. Per questa ragione, scrive Leonardi: « lo studio dei Padri nella storia culturale del Medioevo e dell'Umanesimo è una necessità storiografica che andrebbe affermata e resa operativa: censimenti di manoscritti, edizioni di testi, storia della fortuna all'interno della cultura medievale ... Se storiograficamente il Medioevo dei Padri non esiste, dovrebbe essere formato ». I saggi che seguono immediatamente – e non solo essi, ma anche studi iniziativi ricerche che da qualche decennio hanno preso vigore – stanno esattamente colmando la lacuna lamentata dal grande medievista italiano.

2. Cesare Alzati nel suo saggio (*Parlare con la voce dei padri. L'apologetica ambrosiana di fronte ai riformatori del secolo XI*), dopo aver descritto in modo sintetico, ma anche esaustivo, il profondo cambiamento di fisionomia della *Christianitas* occidentale nel corso del sec. XI, seguendo la lezione di Leonardi (cf. C. Leonardi, *Il secolo del cambiamento*, in *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004, p. 406), nel quadro di tale cambiamento illustra la resistenza opposta dal clero ambrosiano ad alcune novità propagandate con enfasi dalla chiesa riformatrice, come in precedenza all'omologazione rituale carolingia. L'eredità patristica, in specie quella ambrosiana, giocherà un ruolo di primo piano nelle rivendicazioni della chiesa milanese, particolarmente intorno alla questione dello stato celibatario del clero secolare. In realtà, come è noto, la continenza assoluta per gli ordini superiori del clero a partire dal sec. IV (ca. la sinodo di Elvira) era stata promossa anche da Ambrogio e ratificata, in area settentrionale, da un concilio torinese del 398 (o 399). Tuttavia,

durante l'alto medioevo, tale prassi era stata abbandonata, la continenza assoluta ristretta al solo episcopato e per il resto del clero si era tornati alla disciplina più antica, in larga misura consonante con gli ordinamenti delle chiese orientali. A Milano si fronteggiarono i difensori della disciplina locale e i riformatori (raccolti nel movimento patarino), sollecitando di conseguenza una ricca produzione letteraria che Alzati indaga soffermandosi su una testimonianza della metà del sec. XI, un *altercatio* tra i rappresentanti delle due parti contrapposte. Accanto al riconoscimento dell'autorità petrina della sede apostolica, i milanesi si richiamano anche alla disciplina dei padri e alla *Scientia* Ambrosiana coltivata nelle locali scuole cattedrali, nutrite da una ragguardevole conoscenza canonistica e dalle *sententiae patrum*, tra le quali Ambrogio è preminente, con citazioni dal *De Abraham*, dallo pseudo ambrosiano *De uitiorum uirtutumque conflictu* e ancora dall'*Expositio Euangelii secundum Lucam*. L'ebbe vinta la riforma e la *Scientia* Ambrosiana ripiegò verso una sua ridefinizione in chiave cerimoniale e liturgica (su questi temi l'autore del saggio è già intervenuto più volte, tra gli altri contributi ricordo: *A proposito del clero coniugato e uso del matrimonio nella Milano alto medievale*, in *Società, Istituzioni, Spiritualità. Studi in onore di Cinzio Violante*, Spoleto 1994, vol. 1, pp. 79-92). Di certo, sia per i "riformatori" sia per i "conservatori" ambrosiani, quanto si tentava di mantenere immutato o di riformare ricadeva nell'ambito degli *iura ecclesiastica* (p. 19: esclamazione di Arlembaldus) e non degli *iura diuina*, vale a dire in quell'ambito in cui la storia ecclesiastica dei primi secoli ci mostra ben poco di immutabile e dove i canoni sono sovente adattati ai tempi, alle necessità della chiesa e anche, talvolta, all'arbitrio dei singoli e dei potenti. Questo dato (*iura ecclesiastica*) mi sembra interessante e da valorizzare, come suggerisce l'autore, anche per l'odierna riflessione, più delle polemiche connesse all'esercizio del ministero petrino. Non v'è dubbio infatti che l'argomento ponga la questione delle prerogative dell'autorità ecclesiastica competente in merito alla disciplina del clero, il tema dell'autonomia delle chiese locali e il rapporto con la sede apostolica, ma forse – per quanto intimamente connessa alla riforma del sec. XI – la questione della disciplina del celibato è irriducibile alle maggiori dissonanze inseritesi e amplificatesi nelle controversie tra "Greci" e occidente latino (p. 26).

3. Il saggio di un altro maestro della medievistica italiana, Agostino Paravicini Bagliani – dal titolo *I padri della chiesa e l'immaginario medievale: natura e corporeità* – ha il pregio di mostrare in sintesi come il peso effettivo del pensiero dei padri sul medioevo deve essere attentamente ponderato: « da un lato il ricorso ai Padri è così automatico che si perde di vista talvolta che non tutte le loro opere sono state lette nel Medioevo e hanno dunque potuto esercitare una qualsiasi influenza; dall'altro, si perde di vista che, soprattutto verso il XII e il XIII secolo, posizioni culturali dei Padri della Chiesa, presenti nel pensiero medievale anche da secoli, hanno dovuto fare

i conti con le nuove culture che penetrano in Occidente, dalle scienze arabe al corpo aristotelico ». Seguono alcune esemplificazioni. La supposta credenza medievale della non sfericità della terra, mito della storiografia ottocentesca, è stato costruito sulle note affermazioni di Lattanzio (250-317) che condanna la concezione del globo sferico, o meglio, che, se così fosse, gli antipodi sarebbero di certo abitati da altri esseri umani (cf. *Divinae Institutiones* 3,24). Lattanzio, però, non fu conosciuto nel medioevo e fu riscoperto solo nell’XV secolo, quando si badò piuttosto al suo stile ciceroniano (lodato da Lorenzo Valla) che alle questioni demografiche degli antipodi. Un altro esempio è costituito dal superamento radicale della tripartizione della società in tre categorie di cristiani: l’ordine dei predicatori, dei casti e delle persone sposate. Lo schema, presente in Girolamo, Agostino e Gregorio Magno, fu detronizzato dal sec. X dalla formula di Adalberone di Laon (*oratores, laboratores, bellatores*), per poi ricomparire, in connessione con la riforma della chiesa, nel corso del sec. XII per motivi – scrive l’autore – che sarebbe importante approfondire e sui quali Alzati in parte si sofferma nel suo saggio (p. 13). Seguono altri esempi, come lo schema delle età della vita e del mondo, proposto da Agostino e che ebbe invece ampio e duraturo successo (da Isidoro a Beda, da Onorio d’Autun a Lamberto di Saint-Omer, Romualdo di Salerno, Ruperto di Deutz, fino a Pietro Abelardo e Bonaventura), oppure la questione baconiana della *prolongatio uitae* in cui temi, cari al pensiero dei padri, sono contaminati dal recupero di fonti della filosofia della natura e della scienza medica greco-romana.

4. Il saggio di Pietro B. Rossi (*‘Diligenter notare’, ‘Pie intelligere’, ‘Reverenter exponere’: i teologi medievali lettori e fruitori dei padri*) si sofferma più ampiamente sulla ricezione del pensiero patristico nella teologia medievale. Il saggio si interroga se l’uso dei testi patristici sia uniforme dal medioevo all’umanesimo, oppure se cambia il ‘punto di vista’ a partire dal costituirsi della teologia come disciplina dallo statuto epistemologico e da una collocazione ben definite nel campo del sapere. L’indagine tocca, inoltre, l’incremento della conoscenza delle *auctoritates* patristiche orientali dopo i contatti più intensi con il mondo bizantino nei secc. XII e XIII. Interessanti sono i riferimenti alla conoscenza più ampia del Crisostomo, diretta o mediata da autori bizantini come l’arcivescovo ed esegeta Teofilo di Bulgaria (ca.1038-1108), figura centrale nell’umanesimo latino da quando Cristoforo Persona (1416-1486), allievo di Giorgio Gemistio Pletone († 1452), lo fece conoscere con le sue traduzioni. È degna di nota anche la disamina dei rapporti tra mondo latino e greco che dà luogo a un ricco interscambio con traduzioni in greco di Agostino, Boezio, Tommaso, opera di anonimi religiosi degli ordini mendicanti, attivi in Oriente e anche nell’Italia meridionale (cf. i saggi su l’Agostino greco e sul latino a Bisanzio nei secoli XIII e XIV in *Padri greci e latini a confronto (secoli XIII-XIV), Atti del convegno di studi della SISMEI, Firenze 19-20 ottobre 2001*, a cura di M. Cortesi,

Firenze 2004). Rossi nota che nel passato è stato indagato, per singoli padri, l'impatto sugli orientamenti, la teologia e l'esegesi degli autori medievali; oggi le ricerche stanno riprendendo estendendosi ai programmi di studio della formazione teologica degli ordini religiosi, alle biblioteche delle istituzioni e dei singoli, la riproduzione e circolazione dei testi, la creazione di florilegi, catene e *distinctiones* alfabetiche. A questi e altri aspetti darà un notevole contributo la pubblicazione degli atti del convegno *Réception des Pères et leurs écrits au Moyen Âge. Le devenir de la tradition ecclésiastique* (Paris, 11-14 juin 2008). Il lavoro su florilegi, catene, *distinctiones*, *tabulae* ci riporta al determinante passaggio dal libro altomedievale al codice scolastico – già ampiamente indagato dal punto di vista codicologico e paleografico – vale a dire, il passaggio dal libro per leggere e meditare al testo di consultazione, con le sue rubriche, capitolazioni, rimandi e quant'altro sarebbe stato necessario per lo studio della rinnovata disciplina teologica. Queste opere *ad usum magistrorum* erano spesso opera di 'gregari' e 'segretari-copisti' che si sobbarcavano il duro lavoro della raccolta delle *auctoritates*, come rilevato – ricorda l'autore – già negli studi su Alberto Magno di padre Congar (cf. *In dulcedine societatis quaerere veritatem. Notes sur le travail en équipe chez S. Albert et chez les Prêcheurs au XIIIe siècle*, in *Thomas d'Aquin: sa vision de la théologie et de l'Eglise*, London 1984, vol. 1, pp. 47-57: 53-56). Il sapere in pillole, frutto nel lavoro di cernita di copisti, segretari e maestri, benché inevitabilmente decontestualizzante, non annulla – come si potrebbe ritenere – le disarmonie esistenti nei testi dei padri e tra i padri, mentre è occasione per definire secondo Tommaso il criterio di affidabilità del loro autorevole magistero come *norma normans normata* dalla Scrittura (che resta la *norma normans non normata*): « Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argomentando; auctoritatibus aliorum doctorum Ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostoli et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt; non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta » (*Summa Theologiae* I, qu. I, a. 8, *ad secundum*).

5. Il breve intervento di Marco D'Agostino, di carattere paleografico-codicologico, ci porta direttamente *in medias res*: indaga, infatti, gli aspetti grafici e tecnico-librari dei *corpora* patristici copiati dagli umanisti, ambito affrontato di rado negli studi specialistici che finora hanno privilegiato gli aspetti filologici e critico-testuali (fanno eccezione un saggio, per la letteratura cristiana antica greca, di G. De Gregorio e quelli di S. Gentile e M. Cortesi citati dall'autore alle pp. 145-146, nota 1). L'indagine di D'Agostino è pertanto una ricerca assolutamente originale i cui risultati, peraltro, come ricorda l'autore stesso, andranno confermati da ulteriori indagini. Lo studio è condotto su dieci codici, cinque latini e cinque greci, tutti databili alla seconda metà del sec. XV conservati alla biblioteca Mediceo Laurenziana di Firenze. La scelta è stata condotta sulla base contenutistica, individuando quelle opere patristiche per le quali gli

umanisti ebbero estrema considerazione. Dei codici conosciamo sovente le committenze, i copisti: Andronico Callisto, Giovanni Roso, Giovanni Scutariota che lavorò per i Medici, ma anche per Poliziano e Giannozzo Manetti, tutti teologi, eruditi, maestri di greco per gli umanisti italiani del tempo. Tra i testi greci sono presenti opere di carattere pedagogico-didascalico che affiancano al *De Lacedaemoniorum republica* di Senofonte il *Discorso ai giovani* di Basilio (presente in due codici analizzati), un'opera messa a disposizione del vasto pubblico attraverso la traduzione latina di Leonardo Bruni, divenendo punto di riferimento fondamentale in un tempo in cui si ripropone la questione del rapporto tra modo classico e cristianesimo. Per non parlare del *De resurrectione mortuorum* di Atenagora che suscitò l'interesse di Marsilio Ficino al quale dobbiamo la traduzione latina. Dei codici si analizzano, secondo i criteri scientifici consueti, fascicolazione dimensioni rigatura che ci aiutano a individuare il "codice tipo" che accoglie questo genere di testi, con una disomogeneità maggiore rilevata per quanto riguarda quelli greci. Lo stesso lavoro viene condotto sui codici latini che, rispetto ai greci, sono più tipizzati, vergati in elegante *littera antiqua* e finemente illustrati e decorati. Tra i testi presenti nei codici latini c'è Eusebio tradotto da Giorgio Trapezunzio, una raccolta di testi antiereticali tradotti in parte da Ambrogio Traversari, traduzioni umanistiche di padri greci, ancora del Traversari (*De providentia* di Cristostomo) e Trapezunzio (*De uita Moysis* del Nisseno), l'immane *De ciuitate Dei* di Agostino, copiata dal noto calligrafo Piero Strozzi, e altre opere dello ps. Dionigi, Girolamo, Didimo e Atanasio, nella versione latina di Traversari.

6. Tale fervore dei traduttori umanisti ci porta al saggio conclusivo del volume, quello di Silvia Fiaschi che illustra dettagliatamente il noto progetto "RETRAPA", il Repertorium Translationum Patrum Graecorum – Saec. XIV-XVII (<http://www.unipv.it/retrapa/>). Perché non RETRAPAGRAE? Beh, al di là dell'acronimo monco, il progetto – ideato da una unità di ricerca guidata da M. Cortesi – ha messo in rete una banca dati che recensisce la tradizione manoscritta e a stampa delle versioni latine di testi patristici greci (composti entro il sec. VII) e realizzate nell'arco di tempo che si estende dalla fine del sec. XIV sino alla data convenzionale del 1536 (e non 1556), data della morte di Erasmo. Si tratta di un'opera che presenta non poche difficoltà, dall'esatta individuazione delle opere contenute nelle edizioni a stampa del sec. XVI all'identificazione ancor più ardua dei traduttori. Tuttavia, come scrive l'autrice nonché attivo membro del gruppo di ricerca, tante e tali fatiche contribuiranno senz'altro a "ricomporre pezzi di civiltà e di storia della tradizione" (p. 196).

7. Il contributo di Roberto Palla è un saggio di filologia, dedicato alla storia della tradizione e all'accidentato percorso editoriale dei carmi del Nazianzeno, avviato agli inizi del secolo scorso dagli studi preparatori di Wilamowitz e poi ripreso dagli studiosi di Cracovia prima che, durante gli

eventi bellici del secondo conflitto mondiale, molti di essi morirono in campo di concentramento e, tra loro, il principale responsabile del progetto L. Sternbach († 1940). Il contributo, particolarmente prezioso per chi si accosti per la prima volta non tanto a problemi di filologia e trasmissione dei testi, ma alla trasmissione dell'opera poetica del Teologo, nell'economia generale degli atti è significativo per i riferimenti alla storia della ricezione di Gregorio, a partire dal sec. VII, in particolare nelle raccolte bizantine di Cosma di Gerusalemme e poi di Niceta David e altri. Per il resto il saggio è una puntuale recensione all'edizione recente dei carmi del Nazianzeno (ed. Le Belles Lettres, Paris 2004, testo critico di A. Tuilier-G. Bardy, traduzione e note di J. Bernardi) di cui Palla riconosce i pregi, ma anche le numerose perplessità che suscita. Ricostruire il percorso dei carmi gregoriani attraverso la storia della tradizione dei testi in buona parte significa, per l'autore del contributo, ripercorrere pazientemente a ritroso il complesso processo di addizione e sottrazione dei versi del Nazianzeno nelle raccolte, processo che si è consumato nel corso dei secoli e questo fin dove è possibile! Senza peraltro pretendere di individuare l'improbabile archetipo che i recenti editori hanno voluto dare frettolosamente per scontato attraverso un'ipotesi, certamente suggestiva, ma priva di prove concrete (cf. p. 139 e nota 45).

8. Il contributo di Giacomo Baroffio e Eun Ju Kim è uno studio magistrale sui testi liturgici scritti da padri della chiesa e/o attribuiti loro e sulla recezione dei testi patristici, in modo diretto o attraverso svariate mediazioni, nei testi liturgici, particolarmente in quelli delle tradizioni rituali occidentali. Il saggio è articolato in sezioni: testi dei padri per la liturgia; testi assunti nella liturgia (il più antico sembrerebbe un responsorio del Battista tratto da Tertulliano); testi poetici/liturgici usati dai padri e confluiti in seguito in repertori musicali; testi biblico-ecclesiastici elaborati per il canto; testi greci tradotti con melodie proprie o rivisitate. Ogni sezione è ampiamente corredata di esempi dei quali si offre anche il testo e la melodia.

9. A Mario Marubbi si deve la nota di colore degli atti che, soffermando l'attenzione sull'iconografia, illustra la rappresentazione dei padri tra i secc. VI e XVIII, ovviamente in modo estremamente sintetico: si pensi che per la sola iconografia di Agostino, tra i secc. VI/VII e XIV, è stato necessario pubblicare un ponderoso volume di oltre 600 pagine, il primo di quattro che la Città Nuova e la Nuova Biblioteca Agostiniana hanno ideato come sussidi all'edizione delle opere dell'Ipponate (*Iconografia agostiniana. Dalle origini al XIV secolo*, a cura di A. Cosma – V. Da Gai – G. Pittiglio, Roma 2011). Auspichiamo che l'unità di ricerca di Cortesi e la SISMEEL continuino ad offrirci il frutto degli incontri di studio sulla ricezione dei padri tra medioevo ed età umanistica. Si tratta, infatti, di indagini e contributi scientifici sempre molto stimolanti come quelli raccolti nel volume recensito e che, al netto di qualche refuso e forse con una diversa

disposizione dei saggi, è senza dubbio un prezioso contributo – per dirla con Fiaschi – per “ricomporre pezzi di civiltà”.

ROCCO RONZANI

Michele Cutino, *L'Alethia di Claudio Mario Vittorio. La parafrasi biblica come forma di espressione teologica*, [Studia Ephemeridis Augustinianum 113], Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2009, pp. 260. ISBN 8879611224.

La premessa, che apre il compatto volume di Michele Cutino, è funzionale all'individuazione dello *status quaestionis*, relativamente all'opera e agli studi esistenti; attraverso una lettura attenta le poche informazioni sull'identificazione dell'autore, come sulla data e l'estensione, sull'ambito storico-teologico e sul genere letterario saranno sostituite da convincenti proposte. È parso opportuno ripercorrere il lavoro secondo la progressione dei capitoli, schematizzandone il contenuto, al fine di rendere al meglio il minuzioso snodarsi del percorso analitico.

La solida architettura del libro si articola in due parti; la prima, Struttura, significato e contesto storico-teologico dell'*Alethia*, si suddivide in tre capitoli, nel primo dei quali (La *precatio* introduttiva e le sue indicazioni programmatiche, pp. 17-36) attraverso un'analisi retorico-formale è individuata una tripartizione della *precatio* (invocazione iniziale vv. 1-7; *praedicatio* delle virtù divine vv. 8-100; preghiera conclusiva vv. 101-126) e viene colta la peculiarità insita nella cristianizzazione del modello attraverso l'individuazione di affinità e differenze con altri testi, come il *carmen* IV di Tiberiano e la preghiera dell'*Ephemeris* di Ausonio, il proemio degli Aratea di Rufo Festo Avieno e la *Laus sancti Iohannis* di Paolino di Nola. La ricchezza dell'indagine permette di fissare alcuni dati: è inequivocabile il fine programmatico della *precatio*; il poeta assume una funzione di mediatore della verità della Sacra Scrittura e, infine, ma elemento di non minore importanza, Vittorio intende programmaticamente presentare l'*Alethia* come un testo poetico che possa essere di supporto all'istruzione primaria di un cristiano, reinterpretando in chiave cristiana il modello del sistema scolastico, fondato sulla lettura dei testi poetici. Nel secondo capitolo (*La "verità" del poema e la sua articolazione*, pp. 37-56) una rilettura accurata dei vv. 107-111 della *precatio*, arricchita dai confronti con Paolino di Nola (*carmen* XXII 35-44) e Prudenzio (*Apotheosis* 290-299) consente di individuare le allusioni polemiche alla cultura pagana, che spiegano il titolo, mentre da una rigorosa analisi strutturale si evince l'articolazione del poema; i tre momenti individuati nella *propositio* contengono *in nuce* le tematiche trattate: il v. 107 si riferisce a *Gen.* 1-3 ed è oggetto del primo libro; i vv. 108ss. corrispondono a *Gen.* 4-11 e sono sviluppati nel secondo e nel terzo fino al v. 326; i vv. 110ss. trattano *Gen.* 12-19 e occupano il terzo libro fino alla fine. La visione teologica di Vittorio, che si rivela sia nella

sezione aretologica della *Precatio* che nei commenti alle vicende bibliche prese in considerazione nel corso del poema, è oggetto del terzo capitolo (*L'impostazione teologica dell'opera*, pp. 57-76) e del quarto (*L'ALETHIA e le polemiche postbelagiane in Provenza*, pp. 77-95) ed è ulteriormente approfondita dalla contestualizzazione all'interno della 'questione semipelagiana'.

La parte seconda, Modalità compositive e tipologia testuale dell'opera, prende in esame le modalità formali praticate da Vittorio al fine di individuare la tipologia dell'opera nel panorama letterario del tempo ed è a sua volta articolata in quattro capitoli. Nel primo, *La narrazione 'letterale' dei primordia mundi* (pp. 99-136), dopo l'indispensabile schema di corrispondenze tra i versi di Vittorio e i versetti della Genesi, che si trova anche nei due capitoli seguenti, sono evidenziati gli elementi che caratterizzano il primo libro: la presenza di notazioni polemiche contro la sapienza profana, una parafrasi sostanzialmente aderente all'ipotesto biblico con pochi interventi esegetici indirizzati a chiarire gli eventi biblici, la pratica dell'*amplificatio*, che talvolta risulta molto accentuata, come nel caso dei versi 225-254 che riprendono *Gen.* 2, 8-9 e su cui l'A. si sofferma con particolare attenzione.

Il secondo capitolo, *La decadenza dei 'mores' umani fra verità bibliche e licenze poetiche* (pp. 137-184) si apre con una penetrante rilettura del proemio del secondo libro: in particolare è approfondita l'espressione *veris miscere poetam* (v. 5), che attraverso riscontri con Paolino di Nola (*carmen* XX) ma anche con Orazio (*ars poetica* vv. 131-152) è intesa sostanzialmente in una logica di superamento della condanna precedentemente espressa e di integrazione nella verità cristiana delle fantasie poetiche, gareggiando con i modelli profani e riscrivendoli in un'ottica biblica: ciò è esemplificato dal fertile confronto cui sono sottoposte due sezioni che trattano la storia primitiva (II 6-195 e III 109-209), il primo brano con Paolino di Nola (*carmen* VI 232-246) e con Lucrezio (V 1241-1275), il secondo con Giovanni Cassiano (*conlationes* VIII 21, 6-8) e ancora con Lucrezio (V 1440-1457). I confronti ravvicinati tra i versetti della Genesi e i versi del secondo e del terzo libro (fino al v. 326) dell'*Alethia* rivelano modalità compositive diverse rispetto al primo: gli interventi di Vittorio manifestano un'incidenza maggiore attraverso operazioni di sintesi, omissione, trasposizione.

Nel terzo capitolo, L'epopea mistica del ritorno della verità (pp. 185-206), è trattato il terzo libro dal v. 326 alla fine; anche questa volta lo schema di evidenza sinottica tra i versi del poeta e i versetti consente di cogliere le modalità parafrastiche, ancora diverse: l'approccio, questa volta, è sintetico e riassuntivo, in ossequio a un duplice obiettivo: epicizzare il racconto biblico e sfumare quegli episodi della vita di Abramo che avrebbero potuto negativamente influenzare il lettore. Il collegamento che Vittorio istituisce tra Enea e Abramo è dimostrato con numerose citazioni virgiliane.

Nel quarto capitolo, infine, *Il ruolo dell'Alethia nel genere parafrastico* (pp. 207-222), tutto quanto dimostrato sembra ricomporsi per consentire

all'A. di avanzare un'ipotesi complessiva sulla natura del poema: « una riscrittura esametrica della Bibbia finalizzata alla trasmissione di un preciso messaggio teologico, in cui perciò le modalità narrative proprie dell'*epos* ... sono inquadrare in un'impostazione didascalica e apologetica e risultano connesse all'elemento esegetico-interpretativo » (p. 212); ed è proprio per queste sue prerogative che l'*Alethia* ha un ruolo centrale tra le riscritture della Bibbia di tipo imitativo e quelle di tipo esegetico, come rivelano i confronti con Giovenco, Paolino di Nola, Cipriano Gallo, Sedulio, Avito.

Nelle lucide Conclusioni (pp. 223-225) si riprendono le fila di tutto il discorso e l'A. ribadisce sostanzialmente quanto anticipato nella *Premessa* e dimostrato nello svolgimento della ricerca.

La traduzione, che tiene comunque conto della resa di Simona Papini (*Claudio Mario Vittorio, La verità*, Introduzione, traduzione e note, Roma 2006), è degna di nota e presenta spesso soluzioni eleganti e originali.

Una *Bibliografia* aggiornata (pp. 227-237) e utili *Indici* (biblico p. 241; delle citazioni pp. 243-253; degli autori moderni pp. 255-257) chiudono il volume.

Si tratta di uno studio esauriente che affronta l'opera di Vittorio da molteplici angolazioni e con estrema padronanza al fine di sostanziare le tesi dell'A., come dimostra e conferma la struttura circolare del lavoro, in cui alla premessa iniziale fanno da *pendant* le conclusioni. Una conoscenza profonda del testo consente all'A. di percorrerlo con estrema disinvoltura e fornire agli studiosi e ai lettori una ricca materia di riflessione.

PAOLA SANTORELLI

Indice Concettuale del Medio Giudaismo, a cura di Paolo Sacchi, vol. 1: *Famiglia*; vol. 2: *Sessualità*; vol. 3: *Messianismo*, Edizioni Qiqajon - Comunità di Bose, Magnano 2000-2009. ISBN vol. 1: 8882270807. vol. 2: 8882270815. vol. 3: 9788882272852.

Presentiamo ai nostri lettori i primi tre volumi della nuova iniziativa di Paolo Sacchi sul proporre un "Indice concettuale del Mediogiudaismo" sotto la sigla ICMeG.

Per *Mediogiudaismo* o *Giudaismo Medio* qui s'intendono le testimonianze giudaiche di epoca ellenistica che hanno visto sorgere in quel seno la religione cristiana, in altre parole le testimonianze dal secolo III prima di Cristo a quelle del secolo II dopo Cristo. Tali testimonianze sono poi collezionate non tanto in abituali concordanze di parole quanto di concetti, pur rischiando il soggettivismo dello schedatore vale a dire il suo interesse per quei testi.

Senza entrare nelle diatribe della storiografia, ci accontentiamo di quanto sottolinei Paolo Sacchi nella prefazione al primo volume: « lo scopo dell'ICMeG – è solo di fornire al lettore l'indicazione di passi dove può

trovare materiali adatti a seguire un certo tema del pensiero », perciò viene denominato “Indice” e non “Lessico” o “Repertorio”.

In aiuto del lettore per addentrarsi nel materiale offerto viene spiegata la schedatura base concepita su tre livelli: **A.** “Sovralemma” corrispondente del concetto base della schedatura concretizzato nel titolo del volume; **B.** “Lemma”, questo secondo livello indica il raggruppamento di concetti espressi poi nel terzo livello costituito dal campo **C.** denominato “Sottolemma”.

I primi tre volumi, per la verità, non molto estesi perché sono concepiti a livello di schedatura, contemplano i Sovralemma: **1.** *Famiglia* (Qiqajon 2010, a cura di Pietro Collini); il **2.** *Sessualità* (Qiqajon 2010, a cura di Paolo Sacchi); il **3.** *Messianismo* (Qiqajon 2009, a cura di Paolo Collini).

Auguriamo a Paolo Sacchi e collaboratori il dovuto successo ad un’iniziativa che sarà di molta utilità per i cultori di mediogiudaismo e di cristianistica.

VITTORINO GROSSI

Julian of Toledo, Prognosticum future saeculi : Foreknowledge of the World to come, translated, edited, and introduced by Tommaso Stancati, [Ancient Christian Writers 63], The Newman Press, New York – Mahwah NJ 2010, 608 pp. ISBN 9780809105687.

Il libro recensito, curato dal teologo dogmatico Dr. Padre Tommaso Stancati, OP, professore ordinario alla Pontificia Università San Tommaso d’Aquino (a Roma) e presso l’ISSR “Mater Ecclesiae” della stessa Università, fornisce la traduzione inglese dell’opera latina dell’arcivescovo Giuliano di Toledo († 690), intitolata *Prognosticum futuri saeculi*, e inserita nel 63° volume della prestigiosa collana patristica di lingua inglese “Ancient Christian Writers. The Works of the Fathers in Translation”, diretta dai seguenti specialisti patrologi, teologi e filologi classici: Boniface Ramsey (capo redattore), John Dillon, Jeremy Driscoll, Thomas Macy Finn, Thomas L. Knoebel, Joseph Lienhard, John A. McGuckin.

Il libro si apre con una *Prefazione* del Cardinale Antonio Cañizares Llovera, Arcivescovo emerito di Toledo e Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti (pp. IX-X: testo originale spagnolo; pp. VII-VIII: traduzione inglese dello stesso), e con una *Prefazione* scritta dal Curatore medesimo del volume, Prof. Tommaso Stancati, OP (pp. XI-XV).

Segue la prima parte del libro: un’amplissima ed ottima *Introduzione* – vero e qualificato saggio storico-culturale – scritta dal Prof. Stancati (pp. 1-362) e divisa in vari capitoli. Il primo (pp. 3-32) riguarda il contesto storico, politico e religioso della Spagna visigota, nella quale Giuliano di Toledo nacque e visse. In particolare, il capitolo prende in considerazione l’origine e lo sviluppo della dominazione visigota in Spagna (pp. 3-5), la conversione

dei Visigoti al cattolicesimo (pp. 5-6), la loro assimilazione alla cultura ispano-romana (pp. 6-7), la fioritura della Spagna visigota durante la quale Giuliano nacque (pp. 7-10), la Chiesa Cattolica in Spagna come interlocutore e componente dell'impero visigoto (pp. 11-12), il ruolo della gerarchia cattolica nello sviluppo di detto impero (pp. 12-13), il tramonto dell'impero ispanico-visigoto (pp. 13-14), l'antigiudaismo ispanico-visigoto (pp. 14-16), la polemica dottrinale di Giuliano contro il giudaismo talmudico (pp. 17-18), il Regno di Toledo: la città imperiale dell'impero visigoto (pp. 19-21), la società e l'economia nell'impero ispanico-visigoto nel VII secolo (pp. 22-24), la Chiesa spagnola prima e dopo l'invasione dei barbari (pp. 24-27), la liturgia ispanica: ispanico-romana e ispanico-visigota, ossia mozarabica (pp. 27-32).

Il secondo capitolo dell'introduzione (pp. 33-164) presenta dettagliatamente la vita (pp. 33-109) e le opere di Giuliano di Toledo (pp. 109-164) prendendo anche in considerazione le opere perdute del Vescovo di Toledo (pp. 161-164) e quelle che non possono essere a lui attribuite (p. 164).

Il terzo capitolo, invece, tratta lo stesso *Prognosticum futuri saeculi* (687-688), presentandolo come il più antico trattato sistematico dell'escatologia cristiana (pp. 165-269). Il Prof. Stancati presenta qui più da vicino la ricca tradizione manoscritta dell'opera in questione (pp. 170-171), che ne testimonia la straordinaria fortuna ed apprezzamento lungo i secoli. Si occupa anche brevemente delle sue ultime edizioni (p. 171), dello scopo e del carattere del *Prognosticum* (pp. 172-173), del suo valore dogmatico ed escatologico (pp. 173-178), si chiede se l'opera presenti uno sviluppo o una evoluzione del dogma (pp. 178-182), parla di un contributo molto originale del *Prognosticum* per l'escatologia cristiana (ossia della possibilità della purificazione dell'anima nell'aldilà [pp. 182-186]), si occupa della genesi dell'opera sorta da un dialogo teologico svolto tra lo stesso Giuliano e il vescovo di Barcellona Idalio (pp. 186-189), spiega il titolo dell'opera (pp. 190-193), presenta brevemente la conoscenza del greco ai tempi di Giuliano (pp. 194-196), per poi indagare se Giuliano conoscesse questa lingua (pp. 196-199). Il capitolo prosegue trattando dell'edizione e della struttura del *Prognosticum* (pp. 199-206), delle sue fonti letterarie, scritturistiche e patristiche (pp. 206-213), dell'abilità mnemonica di Giuliano (pp. 213-215). In seguito, tratta delle lettere introduttive al *Prognosticum* (pp. 216-220): le lettere di Idalio di Barcellona (p. 216), la lettera di Idalio a Giuliano di Toledo (pp. 216-219) e a Suntfredo di Narbona (pp. 219-220). A questo punto, troviamo la lettera-prefazione di Giuliano al *Prognosticum* (pp. 220-221) e una nota circa una probabile seconda dedica dell'opera di Giuliano al vescovo Spassandus (pp. 221-224) e riguardante l'*Oratio ad Deum* (pp. 224-226), dello stesso Giuliano, che introduce il lettore all'opera medesima. Continuando il capitolo III, il Prof. Stancati tratta del metodo teologico del Vescovo di Toledo mettendo in rilievo la sua originalità (pp. 226-228). Viene anche analizzato lo stile latino

dell'Autore (pp. 228-230) e la sua biblioteca dalle cui opere egli attinse (pp. 230-233). Proseguendo, il Prof. Stancati prende in esame i codici manoscritti nel VII secolo (pp. 233-235), del testo latino della Bibbia (pp. 235-236), dell'influsso dell'escatologia del *Prognosticum futuri saeculi* sull'escatologia medioevale (pp. 236-243), delle ragioni del grande successo dell'opera di Giuliano nell'epoca medioevale (pp. 243-247), e presenta il *Prognosticum* come opera di un'escatologia anti-apocalittica (pp. 247-255) e la primissima opera sistematica dell'escatologia cristiana (pp. 255-258). Questo capitolo termina presentando la tradizione manoscritta (alquanto complessa) del *Prognosticum* e la sua diffusione nell'Europa medioevale (pp. 258-261), l'*editio princeps incunabulum* e la storia delle edizioni dell'opera (pp. 261-263), tra le quali l'edizione critica di J.N. Hillgarth del 1976 (pp. 264-266), nonché i criteri che il Padre Stancati ha adoperato per la sua traduzione inglese dall'originale latino (pp. 267-269).

Il capitolo IV contiene il commento teologico del Prof. Stancati al *Prognosticum* (pp. 270-362). Esso si apre con una breve presentazione delle caratteristiche teologiche ed antropologiche dell'escatologia dell'opera (pp. 270-273). In seguito, vengono commentati dettagliatamente tutti i libri del *Prognosticum futuri saeculi*: libro 1: il mistero della morte (pp. 273-296); libro 2: *Post mortem animae non sunt otiosae*: l'escatologia intermedia (pp. 296-331); libro 3: la corporeità umana è destinata all'eternità (pp. 331-362).

Tutta la parte introduttiva finisce con la traduzione inglese delle due lettere di Idalio vescovo di Barcellona: a Giuliano di Toledo (pp. 363-366) e a Sunterfredo vescovo di Narbona (pp. 366-367). L'introduzione, ossia i capitoli I-IV, è corredata da ottime e altamente scientifiche note esplicative (pp. 465-557).

Segue la seconda parte ed essenziale del libro: la traduzione inglese dal latino del *Prognosticum futuri saeculi* di Giuliano di Toledo (pp. 369-464). Il pregio della traduzione consiste nell'aver preso come testo base non già le edizioni latine a stampa del XVI secolo, né il volume 96 della Patrologia Latina di J.-P. Migne, ma la sopra nominata edizione critica del 1976, curata da J.N. Hillgarth (vol. 115 del *Corpus Christianorum Series Latina*), che con rigore e precisione si basa su codici migliori molto antichi. Anche la traduzione è accompagnata da utili note esplicative (pp. 557-567).

Segue una ricca bibliografia (pp. 568-599) sistemata sapientemente nel seguente modo: "La Spagna nel VII secolo" (pp. 568-571); "La Chiesa nella Spagna visigota" (pp. 572-574); "Toledo la città regale e la Chiesa primaziale della Spagna" (p. 574); "Il Concilio nazionale di Toledo" (pp. 574-575); "Il giudaismo e l'antigiudaismo nella Spagna visigota" (pp. 575-576); "La cultura e l'educazione nella Spagna visigota" (pp. 576-577); "Il vescovo Eugenio II e Ildefonso di Toledo" (pp. 577-578); "Biografia storica e teologica di Giuliano di Toledo" (pp. 578-581); "Dizionari e studi" (pp. 581-583); "Fonti di Giuliano di Toledo" (pp. 583-584); "Il latino e il greco nel VII secolo" (pp. 584-585); "Culto popolare e

liturgico di Giuliano di Toledo ” (p. 585); “Gli scritti di Giuliano di Toledo ” (pp. 585-597); “Antichi e recenti documenti del Magistero della Chiesa Cattolica circa l’escatologia ” (p. 597); “Varia ” (pp. 598-599). L’opera recensita termina con i seguenti ed utili indici riguardanti il *Prognosticum* di Giuliano di Toledo: biblico (pp. 601-603), delle citazioni patristiche (p. 604), degli autori menzionati nell’introduzione (pp. 605-608).

Riassumendo quanto abbiamo presentato, possiamo dire che il volume da noi recensito costituisce la versione più aggiornata e completa in assoluto, fino ad ora apparsa, su Giuliano di Toledo, mentre il testo è la prima traduzione mondiale in lingua inglese del *Prognosticum futuri saeculi*, l’opera principale di Giuliano, il più antico trattato di escatologia cristiana a cavallo tra l’età patristica e quella altomedioevale. Esso, inoltre, si presenta come una completa rassegna riguardante il Vescovo di Toledo. Infatti, il libro recensito non è soltanto una traduzione scrupolosamente scientifica dell’opera che esamina, ma anche una ricca miniera di nozioni che concernono la stessa opera, il suo autore, i tempi della redazione, le edizioni e gli studi riguardanti le diverse recensioni e la tradizione del testo. Inoltre, l’utile e ricca introduzione e la completa bibliografia, stilate con maestria e perizia, aggiungono un altissimo valore scientifico allo stesso libro.

BAZYLI DEGÓRSKI

Giuseppe Carlo Cassaro, *Girolamo Seripando. La grazia e il metodo teologico*, Coop. San Tommaso, Messina 2010, pp. 460. ISBN 9788886212755.

Un esame attento della letteratura critica dedicata a Girolamo Seripando rivela, a fronte di una serie cospicua di studi dedicati all’opera svolta dall’agostiniano come generale dell’Ordine degli Eremitani di S. Agostino, arcivescovo di Salerno, legato pontificio al Concilio di Trento, un numero relativamente scarso di contributi dedicati ad una ricostruzione organica della sua riflessione teologica. Se infatti si eccettuano le importanti ricerche sui problemi specifici della giustificazione e del peccato originale di Agostino Trapè, David Gutiérrez, Vittorino Grossi e Alfredo Marranzini, non vi è stata una significativa attenzione per la fisionomia complessiva dell’originale contributo teologico seripandiano. Bisogna risalire allo studio di Anselm Forster pubblicato agli inizi degli anni Sessanta del Novecento per ritrovare una monografia interamente rivolta ad illuminare alcuni aspetti centrali della teologia dell’agostiniano (*Gesetz und Evangelium bei Girolamo Seripando*, Paderborn 1963). Lo studio di Cassaro si propone di colmare questa evidente lacuna mediante un esame del metodo teologico di Seripando ed una analisi della sua teologia della grazia, entrambi condotti attraverso una disamina complessiva delle opere dell’agostiniano.

La prima parte del volume (pp. 29-106) è riservata, oltre che ad un profilo biografico di Seripando, ad una generale ricostruzione del contesto in cui avviene la sua formazione. Sebbene sia apprezzabile l'ampio affresco fornito da Cassaro, nel quale trovano posto cenni relativi al contesto culturale umanistico, ai fermenti religiosi legati al fenomeno dell'evangelismo italiano, al contesto ecclesiale, ai diversi orientamenti teologici dell'epoca soprattutto in relazione alla questione della grazia (Scolastica, teologia agostiniana, Scotismo, teologia riformata), ci si sarebbe tuttavia aspettato un approfondimento maggiore sia dell'ambiente tardo-umanistico napoletano sia, soprattutto, della pluralità di tendenze che caratterizza l'agostinismo cinquecentesco, nel quale la *theologia affectiva* di Egidio Romano viene riletta attraverso gli strumenti speculativi del neoplatonismo rinascimentale. Come ha infatti indicato Grossi in uno studio dedicato alla scuola agostiniana del Cinquecento (*Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del '500*, in *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo*, ed. A. Cestaro, Roma 1997, pp. 51-79), la ricostruzione dell'agostinismo cinquecentesco nelle sue diverse componenti costituisce un'importante (e, forse, indispensabile) chiave ermeneutica per la comprensione del contesto teologico in cui matura e si articola la riflessione di Seripando. Dinanzi al profilo molteplice dell'agostinismo fra Trecento e Cinquecento, è necessario porsi il problema di quali filoni di questa variegata tradizione speculativa sia possibile ritrovare nell'opera teologica dell'agostiniano napoletano. Se da un lato l'« agostinismo scolastico » antipelagiano sviluppatosi a partire dagli anni quaranta del Trecento, rappresentato da Gregorio da Rimini (la *via Gregorii*) e da Thomas Bradwardine, è fortemente connotato in senso antiumanistico – ed è la linea teologico-filosofica che conduce a Lutero –, dall'altro a partire dagli ultimi decenni del Trecento si assiste in ambiente agostiniano – è l'umanesimo del convento di S. Spirito a Firenze – a un generale recupero del platonismo sull'allora imperante aristotelismo averroistico. Nell'opera seripandiana è possibile individuare la presenza di due tendenze teologiche di fondo. La prima rimanda all'impostazione originaria dell'Ordine agostiniano ricevuta da Egidio Romano (impostazione mai abbandonata ed alla quale Seripando appare profondamente legato), caratterizzata da una determinata concezione del sapere filosofico e teologico, che aveva già trovato nell'impostazione radicalmente sapienziale di Simone Fidati da Cascia una declinazione di grande originalità. La seconda tendenza è quella del platonismo cristiano del Rinascimento al quale gli agostiniani contribuiscono in modo essenziale a partire dalla fine del secolo XIV (con Luigi Marsili). Quest'ultima tendenza trova nei primi anni del Cinquecento nell'opera di Egidio da Viterbo (il maestro di Seripando) e nel suo programma teologico-filosofico di ispirazione ficiniana un ambizioso e incompiuto tentativo di sistemazione e di raccordo fra tradizione agostiniana medievale e istanze moderne. La lettura delle *Sententiae ad*

mentem Platonis di Egidio, resa ora possibile grazie all'edizione critica curata da Daniel Nodds (*The Commentary on the Sentences of Petrus Lombardus*, Leiden 2010) consente di verificare, da una parte, la continuità dell'insegnamento egidiano con quell'orientamento filosofico-teologico maturato in seno all'Ordine a partire dal Trecento, dall'altra, il radicarsi della riflessione di Seripando nella prospettiva teologica elaborata dal suo maestro.

La seconda parte del volume (pp. 107-261) è dedicata ad un accurato esame degli scritti sulla grazia, ad una ricostruzione del metodo teologico utilizzato dall'agostiniano e, infine, all'approfondimento della teologia seripandiana della grazia. Il panorama degli scritti sulla grazia fornito da Cassaro, a partire da alcune *quaestiones* degli anni Trenta del Cinquecento fino alle prediche salernitane, risulta particolarmente utile. Articolato in cinque categorie distinte (questioni teologiche, trattati, interventi e contributi al Concilio di Trento, commentari biblici, sermoni) questo esame permette di avere un quadro complessivo dell'evoluzione della sua riflessione teologica nelle diverse fasi del suo impegno ecclesiale. Dalla ricostruzione del metodo teologico emerge in modo assai chiaro sia l'orientamento biblico-patristico della riflessione di Seripando e il suo radicarsi nella Tradizione della Chiesa espressa nel Magistero e nella liturgia, sia il ruolo attribuito alla ragione umana espressa nella filosofia classica. L'approfondimento della teologia seripandiana della grazia, ricostruita in modo sistematico utilizzando una ben precisa « griglia concettuale » (la grazia, il peccato, la giustificazione, la grazia e la libertà dell'uomo, il valore delle opere, la predestinazione), mette in luce quella « sostanziale unitarietà » del pensiero seripandiano sulla grazia riscontrabile nell'« evoluzione della riflessione, che va dalla lettura prevalentemente filosofica alla prospettiva più propriamente agostiniana e paolina del dato di fede, certamente prodotta dal progressivo approfondimento delle fonti bibliche e patristiche, a confronto con le tesi protestanti » (pp. 256-257).

Dinanzi all'unilateralità dell'interpretazione della Scrittura, che egli aveva già ravvisata nell'impostazione dell'evangelismo italiano e che emerge in modo assai evidente nelle posizioni luterane, Seripando intravede oramai un vero e proprio « dividere Cristo » (*Christum dimidiare*) e non presentarlo nella sua interezza, avvincendosi al braccio con cui egli attrae per la fede (*brachium fidei*) e respingendo l'altro braccio con cui egli attrae con le buone opere (*brachium operum*) (cf. *De iustitia et libertate christiana*, ed. Forster, p. 23). Se Seripando si sforza di cogliere, come Lutero, la dinamica esistenziale del rapporto fede-opere rifuggendo, come opportunamente ha notato Valdo Vinay, da « un grossolano sinergismo » (*Giustizia e libertà cristiana. Dibattito fra Lutero e Seripando*, in *Rassegna di Teologia* 23[1982], p. 146), non può tuttavia che rifiutare le estremizzazioni che rileva nelle tesi luterane ispirate – come osserva Cassaro – ad un « indebito “riduzionismo” che costringe il senso della Parola di Dio nelle anguste strettoie del

pensiero umano » (p. 159). Nell'agostiniano è viva la volontà di salvaguardare una lettura complessiva della Scrittura che consenta di affermare – in opposizione alle forzature che egli riscontrava in ambito luterano – il delicato equilibrio di libertà e grazia nel processo della salvezza. Sul tema specifico e molto dibattuto della giustificazione, in particolare sulla controversa proposta della *duplex iustitia* lasciata discutere in forme diverse da Seripando nel corso dei dibattiti conciliari, la equilibrata valutazione di Cassaro appare orientata, superando talune forzature interpretative, ad un recupero dell'intenzione originaria dell'agostiniano e ad un inserimento della proposta nel contesto della teologia della grazia considerata nella sua organicità. Resta infatti vero quanto fu notato a proposito dello sforzo compiuto da Seripando nella prima sessione del Concilio, ossia che esso non fu uno strenuo sostenere una proposta determinata, quanto piuttosto un tentativo di « valorizzare tutti gli elementi positivi delle diverse proposte conglobandoli in uno schema d'assieme » (V. Grossi, *La giustificazione secondo Girolamo Seripando nel contesto dei dibattiti Tridentini*, in *Analecta Augustiniana* 41[1978], p. 24).

Ad un raffronto del metodo teologico e della teologia della grazia di Seripando con alcune importanti prospettive teologiche elaborate nel Cinquecento, quella di Melchor Cano e di Domingo de Soto sul versante cattolico e quella di Filippo Melantone su quello protestante, è riservata la terza parte del volume (pp. 263-365). Attraverso questo esame – per così dire – comparativo emerge in modo particolarmente originale il *proprium* della teologia della grazia dell'agostiniano napoletano. Se tra il teologo domenicano Cano e l'agostiniano è ravvisabile, dal punto di vista del metodo teologico, pur nella profonda diversità, « la comune aspirazione ad una teologia che recuperando il patrimonio del passato, fosse in grado di offrire rigore di prova e profondità di risposte alle istanze del contesto storico » (p. 287), e tra l'impostazione scolastica della grazia di Soto e quella seripandiana si riscontrano « due diversi modi di leggere l'uomo » (p. 333), più significative appaiono le differenze con la teologia riformata di Melantone. Dal punto di vista del metodo, infatti, « Seripando, accogliendo la tradizione ermeneutica cattolica, rispetta sempre il senso letterale della Scrittura, ma non disdegna di impiegare con libertà anche altri percorsi ermeneutici atti a sviscerare la ricchezza di senso che è contenuta nella Bibbia » (p. 309), mentre nell'impostazione del problema della grazia le profonde divergenze dottrinali non implicano che le due prospettive non condividano « almeno in parte una medesima sensibilità antropologica di matrice agostiniana » (p. 360).

Particolarmente meritoria è l'edizione critica, posta in appendice al volume (pp. 397-422), di tre *quaestiones* sulla grazia divina: *Gratia Dei I*, *Gratia Dei II* e *Peccatum originale*. Contenute all'interno della grande raccolta intitolata *In memoriae subsidium*, esse appartengono alle CIX *quaestiones de re philosophico-theologica* e sono testimonianza della prima fase del pensiero

teologico dell'agostiniano, quando le preoccupazioni derivanti dalla necessità di contrastare l'eresia luterana erano ancora lontane.

ANGELO MARIA VITALE

Michele Cutino, *L'Alethia di Claudio Mario Vittorio. La parafrasi biblica come forma di espressione teologica*, [Studia Ephemeridis Augustinianum 113], Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2009, pp. 260. ISBN 8879611224.

Quelques mois à peine après la parution, à Stuttgart, de l'étude d'Ugo Martorelli (*Redeat verum. Studi sulla tecnica poetica dell'Alethia di Mario Claudio Vittorio*, [Palingenesia 93], Stuttgart 2008, 240 pp.) mais dans une démarche indépendante et des perspectives différentes, Michele Cutino enrichit la collection des *Studia Ephemeridis Augustinianum* d'une importante monographie sur l'œuvre jusqu'à présent fort peu étudiée d'un rhéteur marseillais du Ve siècle, connu sous le nom de Claudius Marius Victor, auquel le philologue préfère du reste celui de Victorius.

Cet ouvrage aussi dense que documenté, qui envisage l'œuvre de Victorius sous des angles autrement variés que la seule « technique » à laquelle U. Martorelli consacre son étude, vient comme couronner plusieurs années de recherche sur ce poète en particulier, mais aussi sur la poésie gallo-romaine de l'époque en général (qu'on se réfère par exemple, pour le sujet présent, à l'article *L'uccisione di Cain nell'Alethia di Claudio Mario Vittorio (II, 314-318). A proposito di una congettura di M. Petschenig*, dans *Revue d'études augustinienes et patristiques*, 54(2008), pp. 285-294 et à *Struttura, significato e modalità parafrastiche dell'Alethia di Claudio Mario Vittorio*, dans *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra Scrittura e tradizione classica. Atti del XXXVI Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana*, Roma 2008, vol. 2, pp. 455-485; et pour une appréciation plus générale, à l'important article *Continuità e innovazione nella poesia latina cristiana del V sec. in Gallia: Il protrettico alla conversione*, dans *Auctores nostri* 4(2006) pp. 311-350).

Suivant une composition somme toute assez simple, l'A. se propose d'étudier dans une première partie (p. 15-95) la structure et le contexte historique, culturel et théologique de l'œuvre, à partir notamment d'une analyse très précise de sa *precatio* et des multiples valeurs programmatiques qu'on peut y repérer, puis de fournir dans une seconde, plus longue (p. 97-222), un commentaire suivi des trois livres qui composent le poème, pour enfin replacer le plus justement possible l'œuvre du Marseillais dans ce que l'auteur nomme le « genre paraphrastique » (celui de la paraphrase biblique, déjà représenté naguère par Juvencus ou, à la même époque, par Sedulius). Autant de points que la littérature critique avait généralement délaissés jusqu'à présent et qui apportent à ce poème un éclairage véritablement nouveau.

1. *La question du genre et du contenu de l'œuvre.*

La lecture attentive des 126 vers de la *precatio* permettrait à elle seule de définir le propos qui est celui de Victorius, en tout point novateur : à une époque où la société occidentale tend à se christianiser, le professeur de rhétorique mesure, comme l'Augustin du *De doctrina Christiana*, la nécessité de proposer une forme inédite d'éducation, qui diffère de l'éducation traditionnelle, dans le but de former une véritable *schola* chrétienne. Et c'est paradoxalement par le biais de la poésie, censément porteuse d'un système de valeurs opposé, qu'est formulé ce programme d'étude (pp. 33-34). Mais si cet objectif est clairement défini, il n'en demeure pas moins que le poème, évalué dans son ensemble, est bien plus complexe et recouvre des champs multiples qui rendent impossible, comme c'est communément le cas dans le domaine de la poésie tardo-antique, toute catégorisation restrictive (au projet didactique, par exemple, se trouve associé tout le contenu épique). En témoigne la définition qu'en propose M. Cutino au terme de son analyse : c'est, écrit-il p. 212, « une réécriture hexamétrique de la Bible visant à transmettre un message théologique précis, dans lequel les modalités narratives propres à l'*epos*, avec lesquelles sont généralement paraphrasés les événements scripturaires, sont encadrées par une organisation didactique et apologétique et se révèlent être en étroite rapport avec l'élément exégético-interprétatif ».

2. *La composition du poème.*

Une certaine incohérence interne et surtout la pauvreté de la tradition manuscrite soulèvent des questions sur la structure de l'*Alethia*. Avec une solide démonstration, l'A. soutient que le texte dont nous disposons est incomplet (p. 56), apportant ensuite des appuis critiques à la thèse déjà défendue par M. Roberts et O. Ferrari. De plus, la décomposition du poème en trois livres ne correspond pas tout à fait à l'agencement interne de l'œuvre : M. C. préfère y distinguer trois mouvements, qui fournissent d'ailleurs la base et la structure de son commentaire : le récit de la création de l'univers et des *primordia mundi* (I,1-547 = *Gen.* 1-3), la décadence progressive de l'humanité, subséquente au péché originel (II,1 - III,326 = *Gen.* 4-11) et la restauration, avec Abraham, du culte authentique, préfigurant le salut par le Christ (III,326-789 = *Gen.* 12-19). Le lecteur trouvera par ailleurs une synopsis extrêmement précise et fort utile, détaillant le contenu de chacune de ces trois parties, aux pp. 99-101, 167-170 et 185-189. Le commentaire, qui développe, en la justifiant, cette organisation, se signale également par une remarquable attention à la *lexis* du poème et montre de façon tout à fait exemplaire à quel point un travail si minutieux, à l'évidence nécessaire, est enrichissant et demanderait à être appliqué, par exemple à des œuvres poétiques contemporaines.

3. *Le contexte historico-théologique.*

L'un des apports les plus décisifs de ce travail de M. Cutino est sans nul doute la multiple contextualisation qu'il propose, intitulant un chapitre (pp. 77-95) : « *L'Alethia* e le polemiche postpelagiane in Provenza ». On avait, certes, déjà fait remarquer certains rapports entre l'*Alethia* et la controverse augustinienne qui anime la même Gaule méridionale à l'époque, mais sans déterminer le rôle que ce poème pouvait y jouer : parmi les commentateurs du poème, P.F. Hovingh (cité p. 12) excluait, en 1955, toute implication de Victorius dans la querelle ; du côté des spécialistes du « semipélagianisme », nul ne s'était préoccupé de faire un sort à ce poème. Le lien que l'A. parvient à établir entre Victorius et le conflit entre augustiniens et antiaugustiniens est loin d'être sans importance, ne serait-ce, tout d'abord, que parce qu'il lui permet de préciser sa datation du poème : au *terminus post quem* non de 450 (justifié p. 11) vient s'ajouter (p. 94) un *terminus post quem* fourni par les *Auctoritates* de Prosper, qu'il date des environs de 435. Mais, tandis que M. Cappuyns, en 1929, ne pouvait en situer la rédaction qu'entre 435 et 442, la critique la plus récente opte plutôt pour une datation plus basse : 439 pour R. Villegas Marín (*En polémica con Julián de Eclanum...*, dans *Augustinianum* 43(2003), pp. 124) et même, mais de façon moins probable, 450-455 pour A.Y. Hwang (*Intrepid Lover of Perfect Grace...*, Washington, 2009, p. 220). Il demeure plus que probable, cependant, à la lecture du poème, qu'il faille introduire celui-ci dans le corpus de la controverse, à une date suffisamment tardive pour que Victorius, comme le veut M. C. (p. 93), choisisse de proposer ce qui apparaît comme une conciliation des thèses des deux camps adverses. Une telle hypothèse a aussi le grand avantage de mettre en évidence la place prépondérante occupée dans cette controverse par la poésie (après le *De providentia Dei* d'un Ps.-Prosper et le *De ingratis* de Prosper), sans doute révélatrice d'une implication des classes les plus cultivées, concomitamment à l'intérêt, avéré par les sources, qu'elle a suscité chez le peuple, et en accord avec les vertus pédagogiques que lui prête la tradition antique.

L'objectif poursuivi par l'A. étant de fournir une lecture ainsi qu'une analyse du poème, il n'y a pas lieu de s'attarder ici sur la traduction que, dans un souci de précision, il ne manque pas de donner des vers qu'il cite. Soulignons toutefois que M.C. traduit dans le cours de sa démonstration non moins du quart de l'œuvre, et d'une manière qui ne peut que bien augurer de la traduction intégrale qu'il entreprend de publier. Qu'il ait traduit, par exemple, différemment la même expression *summo ... limite ueri* (*Aleth.* II,195) tantôt par « l'essenziale limite della verità » (p. 156), tantôt par « il fondamentale confine della verità » (p. 162) ne saurait nuire à la cohérence de son étude.

JÉRÉMY DELMULLE

Daniele Gianotti, *I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II: la teologia patristica nella Lumen Gentium*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2010, 530 pp. ISBN 9788810450062.

Daniele Gianotti nos presenta su obra “I Padri della Chiesa al concilio Vaticano II, La teologia patristica nella *Lumen Gentium*”, en el que muestra el camino de cómo se fue recuperando la teología patristica durante la primera mitad del siglo XX, pasando de ser causa de discusión entre movimientos teológicos a llegar a tomar posición en el debate de los padres conciliares y especialmente en el trabajo que dio como fruto la *Lumen Gentium*.

El texto se compone de cuatrocientas cuarenta y nueve páginas que se dividen en tres partes, que a su vez se subdividen en nueve capítulos y las conclusiones. A estas páginas se agregan cincuenta y ocho más que se separan en tres partes, la primera compuesta por un apéndice que contiene el índice de las citas patristicas en la *Lumen Gentium*, datos estadísticos relevantes y una tabla de concordancia de las notas de la *Lumen Gentium*. La segunda parte se compone de una Bibliografía histórica y una Bibliografía general. La tercera parte está formada por un índice temático y un índice de los nombres.

La primera parte de la obra lleva por título “De la apologética a la renovación teológica: el estudio de los Padres en la mitad del novecientos”. Como nos indica el título, esta parte aborda la perspectiva histórica de la recuperación de la patristica en el campo teológico dominado por la apologética. Tres capítulos nos darán el marco histórico.

En el primer capítulo, el autor comienza presentando los extraños caminos que llevaron a la patristica, a fines del novecientos, a un uso apologético, pese a que teólogos como Möhler, Newman y Scheeben tuvieron a los padres como fuente de una renovación teológica. La riqueza teológica y espiritual de los padres, se redujo a un uso instrumental. La entrada al nuevo siglo sitúa a la patristica en un empobrecido lugar, con estudios limitados y centrados en los padres latinos. A través de los testimonios de Aubert y Leclercq, Gianotti nos presenta el cambio de la situación y da cuenta del nuevo curso de los estudios patristicos a partir de la segunda mitad del novecientos, que van más allá de los límites de la apologética, buscando volver a profundizar en la originalidad de los padres. Este proceso instaura el concepto de *ressourcement* y toma forma con el proyecto de la colección *Sources Chrétiennes*, acentuando así la idea de volver a las fuentes. El regreso a las fuentes tenía un carácter multidisciplinar que abrazaba los estudios bíblicos y litúrgicos entre otros, con el fin de recuperar la unidad orgánica de la cultura cristiana en vista a contribuir en la renovación teológica (p. 37). La *ressourcement* adquirió un dinamismo que no sólo traspasó fronteras y lenguas sino que incluso abrió las puertas al ecumenismo (p. 41). Pese al difícil y a veces precario inicio de los estudios

patrísticos, éstos lograron ampliarse no sólo geográficamente sino que también en contenido dando mayor atención a los padres griegos y siempre en estrecha relación con las Escrituras.

En el período que va de la primera a la segunda guerra mundial, comienza a predominar la eclesiología del “Cuerpo de Cristo” que se consolidó con la encíclica *Mystici Corporis* en 1943 (p. 48). Paralelamente el regreso a las fuentes comienza a formar parte de la renovación eclesiológica que no vuelve su preocupación a la teología sistemática o la institución sino al misterio de la Iglesia a través de la dimensión mística y del lenguaje simbólico (p. 49). El autor hace una interesante síntesis de la problemática en torno al concepto de “Cuerpo Místico” de la encíclica y a la interpretación de los padres (pp.51-57). Pese a las discusiones en torno a la encíclica, el período que va de la *Mystici Corporis* al Vaticano II resulta productivo para nuevos estudios de los padres, sin embargo, un nuevo conflicto surge al interior de la teología cuando se confronta el carácter simbólico de la teología de los padres con la teología sistemática (pp. 58-59). Paralelamente surgen una serie de escritos sobre la Iglesia y sus instituciones, se amplían las categorías eclesiológicas y la figura de María comienza a ocupar un lugar relevante sobre todo en relación a la Iglesia (pp. 60-69).

En el segundo capítulo, Gianotti se detiene en las dificultades que tuvo que superar el llamado retorno a las fuentes e identifica tres momentos que dieron pie a una serie de debates: el proyecto teológico de la *Saulchoir*, la publicación de la *Sources Chrétiennes* y la controversia de la *Nouvelle théologie*.

La *Saulchoir* fue un proyecto teológico que tuvo entre sus impulsores a Chenu, Gardeil y Lemmonyer, entre otros. Este proyecto tenía como método de estudio la apertura a la diversidad metodológica, cosa que le permitiría llegar a la verdad, respondiendo a la realidad histórica en que se ha llevado a cabo la revelación (p. 74). Este método teológico cuestionaba la teología positiva y su metodología ya que buscaba ser un saber más orgánico y no se limitaba a la sola especulación teológica, antes bien ponía su acento en el dato revelado (p. 75). A esta nueva línea teológica se sumaron otros teólogos, entre los que se destacaron Rabeau, Charlier y Draguet, que si bien siguieron profundizando en el valor de la historia en relación a la teología no concordaban en el modo en cómo se llevaba a cabo esta relación (pp. 75-77). Algunas publicaciones de los integrantes de este grupo causaron suspicacia al interno de la Orden dominicana, principalmente en Roma, cuya corriente teológica no concordaba con la *Saulchoir*. Si bien la idea fue manejar las diferencias al interno de la Orden, siendo Chenu el primer representante en comparecer a las críticas, la cuestión sobrepasó los límites de la Orden de los dominicanos y, tras una serie de nuevas publicaciones, los trabajos de Chenu y Charlier pasaron al *index*, mientras que otros, como Draguet, recibieron la prohibición de enseñar (pp. 78-81).

Otro elemento identificado por el autor fue el inicio de la *Sources Chrétiennes*, cuyo primer tentativo lo llevó a cabo V. Fontoynt tras llegar a Fourvière, Lyon. Si bien el proyecto no logró concretarse, se dio inicio a una idea en la participaron personajes como Daniélou, Mondésert, Doutreleau, H. de Lubac, H.U. von Balthasar, entre otros (pp. 81-84). De hecho fueron de Lubac y Daniélou quienes más tarde retomaron el proyecto, superando adversidades como la ocupación alemana en Francia, la distancia entre de Lubac (Lyon) y Daniélou (París) y el problema de la editorial, que en 1938 habría ayudado a detener el proyecto inicial de Fontoynt, y que en cambio esta vez había ayudado incluso a salir del círculo jesuita con la participación de la de editorial dominicana Cerf (pp. 84-86). El primer volumen de la *Sources Chrétiennes* aparece a fines de 1942 y principios de 1943, con resultados positivos y buena acogida por parte de los estudiosos, impulsando una labor cada vez más exigente. En 1947 una serie de cambios y problemas internos dejaron solo y a la cabeza de las publicaciones a Daniélou, quien superado por la envergadura de la empresa dio paso a la llegada de Mondésert quien, en 1960, asumirá oficialmente como director y llevará a la consolidación de la colección (pp. 95-96).

El tercer elemento que identifica el autor, es el debate sobre la *Nouvelle Théologie*. Una serie de publicaciones durante 1946 levantan la discusión sobre el modelo teológico imperante, la teología escolástica, que no sólo se contraponía a la teología simbólica de los padres sino que además no respondía al cristianismo de la época. Entre los autores que promueven esta discusión destacan Congar junto a estudiosos en torno a Fourvière y el mismo Daniélou (pp. 96-101).

La teología de los padres iba de la mano con las Escrituras y la liturgia, acentuando una teología viva y significativa, y reconociendo su unión con la teología espiritual. El “nuevo” modelo teológico fue contestado por los ambientes tomistas de entre los que se destaca Labourdette quien no desconoce el período previo a santo Tomás, la necesidad de progreso del pensamiento ni la atención a la historia, sin embargo, la *sapientia* teológica no podía quedar a merced de los cambios históricos (p. 102). No sólo las verdades de fe en cuanto tal, sino que también el mismo pensamiento teológico y si adquiriría un carácter definitivo que lo salvaguardara del relativismo histórico (p. 103). Las discusiones cobraron mayor fuerza y nuevos personajes tomaron partido, entre ellos de Lubac. En 1946 la discusión ya había alcanzado los muros de Roma y, en distintas audiencias, jesuitas y dominicos fueron exhortados por Pío XII a que se mantuvieran en la sana doctrina y en la tradición sustentadas en santo Tomás. La discusión no terminó con la llamada de atención del Papa, por el contrario aumentó la tensión hasta llegar a las sanciones entre las que se destaca el veto a enseñar a cinco profesores de Fourvière: E. Dalaye, H. Boullard, A. Duarand, P. Ganne y de Lubac, sin embargo el peso de las sanciones se

marcó con la *Humani Generis*, en 1950 que condenó la *Nouvelle théologie* profesada por Fourvière y representada principalmente por de Lubac.

Pese a las tensiones y sanciones, el estudio de los padres continuó su camino entrando en los ambientes teológicos, prueba de ello fue el desarrollo de la *Sources Chrétiennes*.

En el tercer capítulo, el autor nos introduce en la fase ante preparatoria del Concilio a través de los *vota*, que articula en cuatro temas comenzando con “el estatuto de la verdad cristiana en la Iglesia de hoy” (pp. 116-122). En este primer tema se manifiesta de forma clara la división entre el grupo que se mantenía en la línea de pensamiento tomista, garante de la correcta doctrina de la Iglesia y contraria al historicismo y relativismo, mientras que de la otra parte se encontraban los que ponían el acento en volver a las fuentes bíblicas, patrísticas y litúrgicas, lo que ayudaría en el diálogo ecuménico sea con los protestantes como con las iglesias orientales.

El segundo tema tiene que ver con el lenguaje que tendría que adoptar el Concilio. Si bien distintos grupos veían en los padres un nuevo lenguaje para la Iglesia, el peso de su autoridad teológica no era compartido por todos. Obispos alemanes y canadienses, entre otros, pusieron sobre la mesa el tema del lenguaje frente a la realidad y necesidad ecuménica (pp. 122-126).

“Las cuestiones eclesiológicas” es el tercer tema que se avoca a la posición y orientación de la Iglesia, para lo cual la atención sobre las fuentes escriturísticas y patrísticas comenzaba a mostrar su valor (p. 127). También se tratarán temas institucionales como el episcopado, la colegialidad, el primado de Pedro (pp. 128-129) y aparece además el tema mariológico.

El último punto es la formación del clero para el que los obispos latinos pidieron que los seminaristas reciban una formación patrística (pp. 132-135).

La presencia de los padres en este cuadro temático presentado por el autor se hace evidente. Sin embargo, la preocupación por la *Nouvelle théologie* y el temor de que condujera al relativismo, más la falta de preparación patrística llevó a que los padres formaran parte de la discusión, pero no siempre con un nivel y una presencia consistente y en algunos casos poco atinadas.

En este proceso de apertura a los padres ayudó la sensibilidad patrística de Juan XXIII, que fue profesor de patrología, y de Paolo VI, quien de su aprecio por san Agustín pasó a Ambrosio una vez nombrado patriarca de Milán, y puso gran interés en recobrar la riqueza de estos grandes pastores.

En la segunda parte del libro, el autor nos sitúa en el Concilio orientándonos especialmente al debate sobre el *de Ecclesia*.

El capítulo cuatro presenta el esquema preparatorio *de Ecclesia* y el debate con la Comisión central preparatoria. El proceso para llegar al esquema de trabajo en 1962 pasó por una larga preparación que comenzó en 1960 con la elaboración del texto al interno de la Comisión teológica preparatoria (TE), que luego dio paso a la discusión al interno de la

Comisión central preparatoria (CCP), para una nueva revisión, teniendo como base las indicaciones de la CCP, por un grupo de trabajo en el ámbito de la TE, para luego pasar al examen de la subcomisión de la CCP por los enmendamientos (p. 159).

La composición de la TE era en su mayoría europea, de peritos que vivían en Roma y estaban en sintonía con la doctrina de la Iglesia a tal punto que el criterio de competencia parecía ser cumplir con el perfil de la ortodoxia romana (p. 160). La escasa presencia de patrólogos fue evidente, siendo el primero el agustino A. Trapè al que más tarde se sumarían otros que sin embargo, a juicio de algunos, el problema no radicaba tanto en la escasez de patrólogos sino en la “sensibilidad respecto a la enseñanza de los padres”, lo que hizo pesar la ausencia de nombres tales como de Lubac, Congar, Philips y K. Rahner entre otros (pp. 160-161).

El uso de las citas bíblicas y su correcta interpretación así como el uso de los padres dieron pie a diversas discusiones al interior de la TE. La elaboración del esquema *de Ecclesia* muestra la tensión entre quienes mantienen el estilo escolástico y jurídico y quienes, por medio de las fuentes, procuran rescatar la dimensión kerigmática y simbólica. Así mientras Tromp presentaba un esquema que seguía la estructura del *de Mystici Corporis*, Congar evidencia los problemas de la TE respecto a las fuentes reflejado, por ejemplo, en la desproporción de las citas magisteriales respecto a las pocas citas y algunas ni siquiera tomadas directamente de los padres (pp. 167-174).

El debate se trasladó posteriormente a la CCP que a diferencia de la TE estaba compuesta por un equipo más heterogéneo y universal respecto a la representatividad de la Iglesia (p. 174), lo que le permitía una mirada más amplia y crítica a la vez lo que hizo que el trabajo fuera más lento. El uso de las fuentes fue una de las críticas de la comisión, ya que en algunos capítulos no sólo eran escasas sino que además un correcto uso de las mismas habría evitado algunas sentencias del esquema como lo hizo notar el patriarca Maximos IV respecto al tema de la ordenación episcopal (pp. 176-180). El *de Beata Virgine* también fue un largo tema de discusión (pp. 180-184).

La última etapa de discusión fue puesta en las manos de la *Subcomissio de schematibus emendandis*, encargada de transmitir los enmendamientos hechos por la CCP a las respectivas comisiones preparatorias (p. 184). Las tensiones entre la TE y la CCP aparecen por las molestias de miembros de la CCP que ven que el documento sigue con imperfecciones y que las enmiendas entregadas por la CCP no fueron sustancialmente recibidas, la tensión aumentó cuando la subcomisión confirmó la competencia de la TE (pp. 186-188).

El balance que el autor hace de esta fase preparatoria, está marcada por la contraposición teológica entre los que quieren una vuelta directa a las

fuentes y quienes sin desconocer su valor se quedan con la escolástica y el magisterio de los papas especialmente el de los últimos 100 años.

El capítulo cinco del texto trata sobre el debate del esquema *de Ecclesia* durante el primer período del Concilio. Una vez que los esquemas fueron sometidos a examen, los resultados que afloraron fueron diversos, mientras que el esquema de liturgia fue elogiado por su lenguaje, sobrio y pastoral, abriendo así un camino a un nuevo lenguaje distinto del escolástico (pp. 198-200), el esquema *de Fontibus Revelationis* no corrió la misma suerte y tras el debate que apuntaba precisamente al tema del lenguaje, finalmente fue retirado (pp. 200-203).

Junto al tema del lenguaje el autor nos presenta las confrontaciones teológicas como piedras de tope para llegar a acuerdos sobre los esquemas. Las repercusiones de estos debates no eran menores no sólo respecto a una concepción teológica más orgánica y significativa sino por las repercusiones que éstos tenían, siendo una de ellas la apertura al ecumenismo que encontraban en el uso de las fuentes un lenguaje común (pp. 203-209).

Teniendo este escenario como telón de fondo y la defensa anticipada del esquema por parte del Cardenal Ottaviani (pp. 209-210), el *de Ecclesia* llega al aula en un clima de tensión, en donde se repitieron los argumentos de los debates anteriores: el lenguaje del esquema, su relación con las fuentes, el énfasis jurídico entre otros (pp. 210-215). Paralelamente, elementos de la *Mystici Corporis* presentes en el *de Ecclesia* y la imagen del “Cuerpo de Cristo” para referirse a la Iglesia ampliaron la discusión (pp. 216-218). Respecto a los contenidos en cuestión, se repite la referencia a los padres como en el caso del axioma *extra Ecclesiam nulla salus*, la pertenencia de los pecadores en la Iglesia, el orden jerárquico y el episcopado, dejando cada vez más claro que el uso de los padres y de las Escrituras debía cobrar mayor espacio en las discusiones y en los mismos trabajos.

El resultado de lo anterior fue la reelaboración del esquema *de Ecclesia* con una nueva comisión que podríamos llamar mixta, ya que estaba formada por buena parte de miembros que ya habían trabajado en las comisiones preparatorias (pp. 228-231). La primera pregunta que tuvo que afrontar la comisión fue si trabajar a partir del mismo esquema o acoger un nuevo esquema (pp. 231-234). En medio del debate y de una fuerte postura para no presentar un nuevo esquema se difundió el llamado “esquema Philips” que fue acogido por la subcomisión y sobre el cual se trabajó para la redacción de un nuevo texto que estuviera a la altura de las exigencias hechas al esquema anterior (pp. 234-240).

Con el capítulo seis Gianotti nos sitúa en el trabajo del *de Ecclesia* durante el segundo período. En el trabajo del nuevo esquema el autor presenta la reestructuración de los capítulos en cada uno de los cuales hace un breve recorrido por los temas que contienen y las referencias que se hacen de los padres. Las reacciones por parte de los padres conciliares frente a este nuevo trabajo fueron diversas, sobre todo en lo concerniente a

las fuentes patrísticas que fueron cuestionadas debido, entre otras razones, a la falta de conocimiento de la teología patrística y a la ambigüedad de algunos de sus conceptos. Así, en el capítulo II, las interpretaciones de las fuentes patrísticas sirvieron para los respectivos argumentos de las partes contrarias. Los capítulos III y IV no fueron mejor recibidos y nuevamente parte de las críticas apuntaban a las citas de los padres. El autor por su parte nota cómo las mismas críticas son signo de cómo los padres van ocupando un lugar más importante en la discusión.

El capítulo continúa con el debate durante el segundo período en donde el mismo Paolo VI pone como eje central del Concilio la eclesiología (p. 262). Los temas que se debatieron, los personajes principales y las implicaciones con las fuentes sobre todo patrísticas son acuciosamente presentadas por el autor.

El capítulo siete cierra la segunda parte de la obra y trata del texto definitivo del *de Ecclesia*. El esquema pasa a la revisión de la comisión doctrinal. En este apartado el autor nos presenta cada uno de los capítulos del esquema, sus modificaciones y el valor de las fuentes patrísticas. Así en el capítulo I fueron revisadas las modificaciones de las fuentes patrísticas, y se discuten conceptos como “Lumen Gentium” y “sacramentum” (p. 303). Entre los temas revisados en los números 2-4 estuvieron la expresión “Ecclesia ad Abel” y la propuesta de una eclesiología trinitaria como mejor opción que una más eclesiología cristocéntrica (pp. 304-305). Se aprobó la propuesta de un nuevo capítulo “el pueblo de Dios” (p. 307), mientras que en el capítulo III, sobre la jerarquía y el episcopado, se concentraron las intervenciones y las reflexiones de las distintas orientaciones eclesiológicas que fueron transversales en el desarrollo del Concilio, se acentuó el carácter colegial del grupo apostólico con la ayuda de las fuentes patrísticas que enriquecieron el texto, también se cambiaron los números correspondientes a los presbíteros y diáconos para una mejor articulación del texto y se amplió la reflexión sobre los presbíteros (pp. 311-323). El capítulo IV por su parte resultó ser uno de los capítulos más pobres respecto a las referencias de los padres (pp. 324-325), mientras que el capítulo V se enfrentaba a una eventual reorganización. Los capítulos VII y VIII recorrieron un camino diverso al de los precedentes siendo el *de Beata Virgine* el más debatido al punto de pedir la elaboración de un nuevo texto (pp. 330-335).

El autor concluye el capítulo con las discusiones sobre los nuevos esquemas, las correcciones y votaciones que culminarán con la aprobación del *de Ecclesia*.

La tercera parte de la obra contiene los capítulos 8 – en donde presenta a la “*Lumen Gentium* como expresión de una eclesiología patrística” –, y 9 – en el que analiza las perspectivas y los límites de los padres en el Concilio –. Con estos capítulos el autor nos presenta el recuento de su estudio que ha verificado la eclesiología patrística en la Iglesia.

Comienza Gianotti el capítulo ocho sosteniendo que el uso de los padres en la *Lumen Gentium* no es casual y presenta tres pasos que desarrollará en el resto del capítulo y con los cuales pondrá a prueba su tesis (pp. 363-366). Luego de analizar las citas de los padres, los lugares que ellas ocuparon así como la concentración de estas citas, el autor concluye que el uso de los padres no es casual ni decorativo, antes bien, la *Vox Patrum*, además de iluminar diversos temas en cuestión, se integra en modo dinámico con las Escrituras y la Tradición dejando en ellas el peso de la argumentación. Reconoce también el autor que quedan pendientes ciertas preguntas que tienen que ver con los criterios que llevaron a privilegiar o a no considerar ciertos temas patrísticos, así como la modalidad con que fueron retomados.

El uso de los padres amplió la visión teológica ayudando a la reflexión eclesiológica, así los conceptos de *mysterium* y *sacramentum* para referirse a la Iglesia no fueron definiciones cerradas sino significativamente abiertas e integradoras. Por otra parte, las referencias patrísticas no fueron la imposición de una comprensión anacrónica de la Iglesia, ya que el mismo hecho de recuperar esta parte de la tradición traía consigo el recobrar el valor de la misma para la Iglesia presente. Un nuevo modo de ver la Iglesia se concretizó con el aporte doctrinal a la teología trinitaria y al uso del lenguaje que abrió el diálogo con las iglesias orientales. Sin embargo, la enseñanza de los padres no siempre estuvo del todo presente como lo muestra el autor en los n.6 (sobre la imágenes) y n.8 (sobre el problema del pecado) (p. 390).

Desde una visión de conjunto sobre el Concilio y los Padres, el autor hace un resumen sobre el uso de los padres: una clave de lectura que se orienta a la unidad, una función interrogativa hacia una eclesiología con una visión más limitada, una función persuasiva constatada en el tema ecuménico y en el uso de *sacramentum* y una función señalizadora (pp. 392-394). Continúa el autor presentando elementos patrísticos claves en la *Lumen Gentium*, mientras que sobre los silencios de los padres en el Concilio aclara que no fue tarea de éste presentar una eclesiología sistemática ni tampoco patrística, y se muestra cauto sobre algún juicio de los mismos.

El capítulo 9 es el último y se compone de cinco números en los que culmina el autor de presentar su balance. Siempre con cautela recoge la riqueza de los padres en el *de Ecclesia*, sin ánimos triunfalistas pero sin quitar el valor objetivo de la recuperación de los padres (p. 411). Confirma la conciencia patrística que se desarrolló aún más durante el trascurso del Concilio por parte de los padres conciliares y respecto al documento en sí, despeja la tesis de que el resultado hubiese sido fruto de un grupo de teólogos, lo que se justifica a través del largo y debatido trabajo que lo precedió.

Un rol fundamental cumplió el uso de los padres respecto a la centralidad de las Escrituras, que se asociaban al protestantismo, dejando la Eucaristía como lo que identificaba al catolicismo (p. 415). Y en general el autor destaca el rol integrador del uso de los padres respecto a su eclesiología.

El autor rescata también la retórica de los padres, su estilo y lenguaje que camina de la mano con un Concilio que cambia de estilo respecto a los concilios precedentes. Siguiendo a O'Malley el autor ve en este cambio no una mera cuestión estilística sino un cambio en el modo de ser de la Iglesia, así el cambio de estilo no pasa como algo superficial ni menos contrario a la dogmática. Sin embargo, Gianotti matiza que la presencia de los padres en el Concilio, que en varios aspectos podría ser calificada de conciliar, en otros, sobre todo de base Oriental, se mantuvo distante de la *Lumen Gentium* (p. 438).

En las conclusiones el autor presenta a través del discurso de Paolo VI con motivo del centésimo aniversario de la muerte de Jacques-Paul Migne, la recuperación del valor de los padres en la Iglesia (pp. 445-447). Reitera como desafío para la Iglesia actual, el trabajo de "apropiación" y "actualización" de los padres que realizó el Concilio (pp. 448-449).

GONZALO ANTONIO REBOLLEDO PARADA