

Recensioni

I volti moderni di Gesù. Arte Filosofia Storia, a cura di I. Adinolfi, G. Goisis, Macerata, Quodlibet, 2013, pp. 525.

Se l'indagine intorno al Gesù storico, decisa ad abbandonare il paradigma – di utilità ormai meramente pedagogica – della scansione dell'approccio a questo tema in fasi cronologiche, rigidamente distinte, deve avere come punto di partenza la compresenza di prospettive differenti (come richiesto da Mauro Pesce, a seguito di un bilancio i cui esiti sono stati riprodotti anche nel saggio pubblicato in questo libro, nell'articolo M. Pesce, *Per una ricerca storica su Gesù nei secoli XVI-XVIII: prima di H.S. Reimarus*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 28 (2011)/2, 433-464, in partic. 463), questo libro rappresenta una risposta esaustiva a tale richiesta storiografica. Sotto tale profilo, pertanto, non solo il sottotitolo («arte filosofia storia»), ma anche la dichiarazione dei curatori che si legge nella nota di presentazione relativa all'intento di «offrire [...] uno sguardo da punti di vista molteplici» (13), va compresa alla luce di un panorama storiografico ampio e complesso, oggi più facilmente accessibile grazie a importanti strumenti quali sono – almeno – le grandi opere curate da Evans (i quattro volumi di *The Historical Jesus: Critical Concepts in Religious Studies*, ed. by C.A. Evans, London 2004 e l'enciclopedia *Encyclopedia of the the Historical Jesus*, ed. by C.A. Evans, London 2008) e i tre tomi editi da Holmén e Porter nel 2011 (*Handbook for the Study of the Historical Jesus*, Leiden 2011), nonché le rassegne bibliografiche e i contributi dedicati a questo oggetto di ricerca dagli *Annali di Storia dell'Esegesi*.

Il libro, che i curatori dedicano a Giancarlo Gaeta per i suoi settant'anni, nasce come miscellanea di atti del convegno organizzato a Venezia da Isabella Adinolfi nel dicembre 2011 e, nel suo insieme, articola le molteplici angolature sull'argomento in un percorso diacronico che va dal XV secolo alla contemporaneità. Correda il volume un utile indice dei nomi (515-525).

Mi sembra che l'intenzione originaria del lavoro qui oggetto di esame sia ben espressa dal secondo saggio che, nell'ordine dell'indice, ha scritto Isabella Adinolfi. Nonostante la dichiarata pretesa di non arricchire, concentrandosi sullo scrittore svedese contemporaneo Göran Tunström, la ricerca storica su Gesù (472), l'articolo di Adinolfi conserva una possibile chiave di una lettura organica dell'intera miscellanea. Incentrato soprattutto sul romanzo *Lettera dal deserto*, il contributo della curatrice del volume integra e rielabora spunti di altri saggi, ma accoglie anche e sviluppa ri-

flessioni particolarmente care a lei stessa, che, non a caso, è anche organizzatrice del convegno di cui il libro pubblica gli atti. Sotto questo profilo segnalo, per suggerire al lettore un possibile *fil rouge* del volume, che la concezione di Dio che traspare dietro il «Gesù romanizzato» (466) di Tunström, è la visione che il mistico ha del «suo rapporto con Dio e con il creato. Per il mistico», prosegue Adinolfi, «Dio è Amore, la creazione è un atto d'amore e la comunione con questo Dio d'amore, il fondersi con Lui, l'unione mistica, fa sì che egli ami il mondo come Dio stesso lo ama» (465-466). Come ricorda l'Autrice, in nota, «questa concezione di Dio ricorda per taluni decisivi aspetti quella elaborata da [...] Etty Hillesum» (466, nota 35) – figura particolarmente cara alle ricerche di Adinolfi (per esempio: I. Adinolfi, *Etty Hillesum. La fortezza inespugnabile. Un percorso etico-religioso nel dramma della Shoab*, Genova 2011, citato dall'Autrice, e Ead., *Etty Hillesum. La condivisione nel profondo*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 29 (2012)/2, 219-233 e *Il nome di Dio in Etty Hillesum. Silenzio e parola*, in «Cristianesimo nella Storia», 35 (2014)/3, 529-548) – e, mi sento d'aggiungere, mi sembra particolarmente esplicita nelle considerazioni di Lettieri sull'ultimo Metz su cui avrò modo di soffermarmi in seguito.

Per un'idea sugli altri Autori del volume implicitamente richiamati in questo saggio, si può partire proprio dalla visione mistica del divino che Adinolfi percepisce pulsare dietro le righe di Tunström, giacché la distingue, subito dopo averla illustrata, dalla concezione di «Gesù del primo Nietzsche» (466) e dal «Gesù “nichilista” di Leopardi», entrambi approfonditi nei contributi, rispettivamente, di Marco Fortunato (177-199) e Rolando Damiani (141-158). Il primo indaga quell'ambiguità che marca il rapporto del filologo e filosofo tedesco con il cristianesimo facendo emergere la valorizzazione della figura di Gesù come «perdente, che [...] pronuncia» sugli uomini «un giudizio di condanna definitivo e inappellabile» quanto lo è «la verità racchiusa nella dottrina [...] dell'eterno ritorno» (198) contrapposto a «Dio, che [...] ha/è la pienezza dell'essere». E tuttavia, ricorda Adinolfi, questo Gesù «calunnia e svaluta le cose della terra e l'ha abbandonata per abitare un mondo “dietro il mondo”» (466). Damiani mostra invece che, sebbene per Leopardi «il Redentore» abbia «“assaporato il nulla” e patito “il dolore e l'infelicità” dell'umano» (158), per reazione alla formazione ricevuta «attribuisce» a Cristo l'«illusione evangelicamente figurata» (150) e a ragione Adinolfi ritiene tale concezione «“nichilista”», nel senso che vede in Gesù un «antagonista» e un «avversario del mondo» (466).

Ma, di più, l'Autrice prosegue toccando il tema della condizione dell'uomo a immagine di Dio, uno degli argomenti più cari alla riflessione dell'ultimo Pier Cesare Bori (P.C. Bori, *Dall'immagine alla somiglianza: l'umano come progetto nella tradizione cristiana*, Genova-Milano, 2012) e che, seppur implicitamente, ha orientato anche la sua indagine sul cristianesimo di Tolstoj qui compendiata (si vedano: D. Buzzetti, *Pier Cesare Bori*, e F. Borghesi, «Al posto della morte c'era la luce»: l'etica della lettura di Pier Cesare Bori, in *In the Image of God*, ed. by A. Melloni, R. Saccenti, Münster 2010, 5-8; 9-24 – l'intervento di Pier Cesare Bori, *Ragione e verità: il Vangelo di Tolstoj*, 231-247, ospitato nel volume, ripubblica la sua introduzione a *Tolstoj. Oltre la letteratura. 1875-1910*, a cura di A. Cavazza, Fiesole 1991, 23-44). Afferma infatti che «le pagine più ispirate del romanzo sono [...] quelle in cui attraverso il suo sguardo divino anche noi possiamo cogliere [...] quell'*imago dei* che [...] riposa nel fondo segreto di tutto ciò che esiste e in particolare dell'uomo».

Infine segnalano come, al fondo di questo contributo, muovano le riflessioni della filosofa ebrea francese Simone Weil (nello specifico *Forme dell'amore implicito di Dio*), di cui Isabella Adinolfi si serve per isolare ciò che, a suo avviso, rappresenta il tratto distintivo della consapevolezza maturata dal Gesù di Turnström di essere il vero Messia: è la compassione provata nei confronti di un bambino abbandonato che fa sì che Gesù si identifichi totalmente con «quel Dio che ha accettato di diminuirsi e svuotarsi per amore delle creature» (469), secondo le parole di Fil 2,6-7. E afferma a tal riguardo: «L'amore-compassione che il Gesù mistico [...] prova per gli sventurati [...] è lo stesso amore di Dio. L'amore che consuma il mistico [...] è l'amore di Dio per tutte le sue creature» (469, qui Adinolfi richiama Bergson, a cui il volume dedica, per mano di Giuseppe Goisis, adeguato approfondimento, 291-315). In questo senso, quanto scrive Adinolfi richiama molto da vicino la riflessione nietzscheana che – nella resa di Marco Fortunato la legge, non a caso, per mediazione della riflessione di Simone Weil – è disponibile a vedere in Gesù essenzialmente colui che prova compassione «sim-patia» per il perdente (197).

L'intervento che attribuisce a questa miscellanea così internamente organica, conferendole una sorta di ossatura storiografica che contribuisce a rendere ragione della centrata sensatezza del volume nel panorama degli studi sul suo oggetto d'indagine, è quello di Mauro Pesce (*vide supra*). Lo storico bolognese riassume gli approcci moderni al Gesù storico, mostrando la ricchezza della riconsiderazione della figura di Gesù operata tra il XVI e il XVIII secolo. Ne emerge la necessità di ripensare la schematicità del resoconto storiografico di Albert Schweitzer (che pose H.S. Reimarus a inizio della ricerca storica su Gesù, si veda A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906) e dei suoi sviluppi (dopo l'avallo, da parte di Käsemann, della possibilità di storicizzare il paradigma crocerisurrezione nella predicazione gesuana in E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, si veda la traduzione E. Käsemann, *Il problema del Gesù storico*, in *Id., Saggi esegetici*, Casale Monferrato 1985, 30-57), visione troppo legata a un'incompiuta comunicazione tra ambienti intellettuali tedeschi e anglofoni, nonché ancora non pienamente consapevole della diffusione diaconica e delle coloriture dell'interrogazione, in seguito resa paradigmatica dall'approccio liberale, sul rapporto tra Gesù storico e predicazione ecclesiastica. Il contributo del saggio di Pesce si colloca proprio nel solco di questa seconda problematicità mostrando, con una rapida dilatazione cronologica, le radici di lungo periodo dell'attenzione liberale per la discrasia tra storia e teologia in relazione alla figura di Gesù.

In effetti, Pesce mostra come già tra il XVI e il XVII secolo, accanto alle letture ecclesiastiche della figura di Gesù – Cano, Sigonio, Baronio (49-52) –, vi siano le letture di Pietro Pomponazzi (48), Giordano Bruno (52-53) e Tommaso Campanella (56) che fungono da spia di una prospettiva storico-religiosa *ante litteram* che si deve pensare come variamente diffusa e nel solco della quale va concepito il contributo di intellettuali ebrei (come Isaac ben Abraham di Troki, 54-55 e Isaac Orobio de Castro, 55) testimoni di una prospettiva estranea alla teologia cristiana.

Alla luce di questi autori è possibile restituire il giusto valore alle letture che di Gesù hanno offerto: Blaise Pascal – testimone con Giansenio e Arnauld di una certa messa in discussione dell'attendibilità storica dei vangeli (56-57) –, Thomas Hobbes, che scorse la discrasia tra il regno di Dio annunciato da Gesù e la concretizzazione

storica della Chiesa (58-59 – senza Hobbes non è possibile comprendere più tardi la questione escatologica dell'insegnamento gesuano centrale per Thomas Chubb nel XVIII secolo, di cui Pesce tratta oltre alle pagine 68-71), Baruch Spinoza, che – ad avviso di chi scrive, antesignanamente rispetto a J. Klausner (J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Heidelberg 1907) – cercò di estrapolare il messaggio morale di Gesù dai vangeli.

Pesce passa poi a John Locke che, nel trattato *Ragionevolezza del Cristianesimo*, dimostra di aver ereditato da Hobbes l'interpretazione escatologica del messaggio di Gesù e dai francesi di Port-Royal, pur in modo originale, l'approccio critico ai vangeli (61-62). Sullo sfondo di una necessaria rivalutazione di Locke, secondo Pesce risulterebbe maggiormente comprensibile il senso di due scritti anonimi su cui esistono varie ipotesi ancora bisognose di una ricostruzione storica matura: il *Trattato dei tre impostori, Mosè, Gesù e Maometto* del 1719 e la *Dissertation sur la resurrection de la chair* del 1743.

Ne segue la menzione del ruolo, nella storia della storiografia sul Gesù storico, del *Testamento* di Jean Meslier (63-64), che, forte di un approccio critico ai vangeli e alla figura di Gesù, eserciterà grande influenza su Voltaire che sarà il suo primo editore. Nello stesso ambiente francese del XVIII secolo – non uniformemente segnato dall'approccio storico-critico, e si pensi in proposito alla figura di Antoine Augustin Calmet, 71 – avranno grande risonanza anche i *Sei discorsi sui miracoli di Gesù* a cura di Thomas Woolston che ne dispose non a caso immediata traduzione francese. Ma Pesce ricorda che la storia della ricerca su Gesù in età moderna è debitrice soprattutto della – finora poco valorizzata – opera di John Toland (1670-1722), molto discusso e influente in tutta Europa (64-68). Seguono dunque la menzione del contributo di Jean-Jacques Rousseau (71-72) – già oggetto dello studio di Guglielmo Forni Rosa (in G. Forni Rosa, *Dizionario Rousseau. Appunti dei corsi*, Bologna 2005) – e di Paul Thiry, barone d'Holbach che assume in chiave anti-religiosa, le posizioni di suoi predecessori come Isaac di Troki (72), per concludersi con la valorizzazione di e Joseph Salvador (74) e soprattutto di Thomas Jefferson (73-74), terzo presidente degli Stati Uniti, che, pur non avendo scritto un trattato su Gesù, ne raccolse cronologicamente parole ed eventi dai vangeli professandosi contrario alle «corruzioni del cristianesimo», ma non «agli autentici precetti di Gesù» e in cui si ritrovano i grandi temi della ricerca sulla figura storica di Gesù (irriducibilità Gesù-teologia, natura etica ed escatologica del suo messaggio). Molte delle cose riassunte *in nuce* dal contributo di Pesce trovano poi conferma nel contributo di Gaeta su Leonardo da Vinci e più ampio sviluppo nei saggi di Stefano Bianchi (dedicato a Spinoza), Gian Luigi Paltrinieri (Kant) e permettono di comprendere a pieno i lavori di Luigi Ruggiu (dedicato a Hegel) e il saggio di Isabella Adinolfi sulle *Philosophiske Smuler – Briciole filosofiche* – di Kierkegaard.

Vale la pena soffermarsi su un altro saggio, per così dire 'di cornice', utile a contestualizzarne altri più specifici, che è quello di Paolo Bettio il quale riporta alla luce, con le debite cautele, un sentimento ampiamente diffuso tra gli intellettuali europei della seconda metà del XIX secolo. La contrapposizione tra «mistica apocalittica», incarnata in ultima analisi dalla predicazione di un Gesù che colma ed eccede la raffigurazione etica, e un'«etica», appunto, percepita come una sorta di suo surrogato, sottoprodotto di un processo di secolarizzazione, emerge in molteplici figure intel-

lettuali di un'Europa posta innanzi a una sua profonda, drammatica trasformazione. Bettiolo lo legge innanzitutto in Dostoevskij, nel binomio «cristianesimo-socialismo» (203-205 e 209-220) e vi scorge la paradigmaticità – attestata dal valore attribuito loro dagli intellettuali dell'epoca, primo fra tutti Dostoevskij ma anche Albert Schweitzer (202) e Louis Massignon (201) – di Renan (204-205) e George Sand (217-219). Ma lo studioso è altresì consapevole (tanto da rinvenire simili sentimenti in Eduard Thurneysen, – a proposito di Dostoevskij –, in Carl Schmitt – a proposito di Donoso Cortés [221-222] – e in Herzen – in merito al quacchero William Penn o, con spirito critico, all'anarchico Bakunin [222-224]) che quello di Dostoevskij non è un caso isolato, ma del tutto simile alla sensazione di «molti altri intellettuali cristiani dell'800, siano cattolici, riformati o ortodossi» (221).

È un sentimento fortemente intrecciato alle vicende della guerra franco-prussiana del 1870-1871 e alla loro ricezione e che non a caso lascia echi in uno scambio polemico attestato tra il francese Renan e il tedesco David Strauß – futuro obiettivo della polemica di Schweitzer (205-209). Un'aria che lo stesso Dostoevskij respira in prima persona mentre è a Dresda nel 1867 (213) e che lo scrittore russo traspare ne *L'adolescente* del 1875. Nota Bettiolo, dunque, come a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta del XIX secolo in Dostoevskij sia chiara la contrapposizione tra una «*virtù senza Cristo*» e qualcosa d'altro cui solo la «percezione della propria caducità» sa schiudere lo sguardo (in Dostoevskij si parla proprio di «caduta del velo dagli occhi di tutti», cfr. F. Dostoevskij, *L'adolescente*, trad. it. E. Amendola Kühn, Torino 1999, 464). Si tratta di ciò che, a detta di Schweizer, la teologia del XIX secolo avrebbe quanto più acquisito: «la centralità di Gesù», afferma Bettiolo (219), «e delle sue testimonianze al Padre e agli uomini», cui si aggiunge «la *delectatio* che la sua grazia/amabilità suscita in chi ne sia guardato e lo guardi, così che, volendo, si potrebbero spostare dall'amata all'amante le parole di Ct 6,4a [...]: “Distogli i tuoi occhi da me perché essi mi fanno volare”» o ancora (220) «con la stessa inversione dei soggetti [...]: “Hai ferito il mio cuore sorella mia sposa hai ferito il mio cuore”», parole che ben rendono il senso di quel «falegname *charmant*» (come si legge in A. Schweitzer, nella seconda edizione della *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951, 182) con cui Renan parlava di Gesù.

Vi sono poi alcuni contributi più specifici che, per sensibilità e affinità d'intenti, aiutano a comprendere quella che probabilmente è una *ratio* del convegno stesso, almeno in alcuni degli intenti dei suoi organizzatori. Sotto questo profilo mi sembra valga la pena di parlare del saggio di Gaetano Lettieri (415-454), incentrato sull'ultimo Metz, cioè dell'autore di *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie* (1997) e di *Memoria Passionis* (2006). La riflessione del teologo cattolico tedesco, oltre che essere ricezione degli insegnamenti della cosiddetta scuola di Francoforte, può essere intesa come arricchimento del panorama degli studi sulla compassione che, già ampiamente indagato da filosofi e neuroscienziati (in primis A.R. Damasio, *Descartes Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, New York 1994 e J.E. LeDoux, *The Emotional Brain*, New York 1996), in tempi più recenti è tornato alla ribalta anche sul piano teologico (si pensi ai recenti volumi di I.U. Daferth, A. Hunziker, A. Anker, *Mitleid. Konkretionen eines strittigen Konzepts*, Tübingen 2007 e di J. Wehrle, *Der leidende Mensch und der mitleidende Gott: Ein Beitrag zur Anthropologie und Theologie des Alten Testaments*, Münster 2012 e al progetto di ricerca che ne fa da sfondo

Religion und Emotion, condotto presso il Collegio Elvetico dell'Università di Zurigo e del Politecnico Federale di Zurigo) e storico-teologico (cfr. P.L. Gavrilyuk, *The Suffering of the Impassible God. The Dialectics of Patristic Thought*, Oxford 2004).

Mosso da un personale interesse per il problema della passibilità divina – un tema che, già da alcuni anni, figura tra i suoi interessi di ricerca (cfr. G. Lettieri, *“Deus patiens”. L'essenza cristologica dello gnosticismo*, Roma 1996) –, Lettieri prende in esame il contributo metziano alla decostruzione della cristologia dogmatica in favore di una «teologia della con-passione» (420), operazione che pone Metz nell'ambito della critica – di lungo corso – alla metafisica o alla teologia trascendentale che, muovendo da contesti e fini diversi colloca sulla stessa linea d'intenti figure come Kant, Kierkegaard, Heidegger (e – mi sentirei d'aggiungere – Michelstaedter), Bloch, Benjamin e i francofortesi, Taubes, Lyotard e Derrida (422-423). Mi pare più che mai opportuna la citazione di Th. W. Adorno (cfr. 415: «L'esigenza che il dolore venga fatto oggetto di discussione è condizione di ogni verità») in esergo al contributo, perché Lettieri cerca di dare voce alla critica metziana della «pretesa di assicurazione e addomesticamento dell'eversiva apertura apocalittica» (451) come la negatività dialettica di Adorno trovò la sua più completa espressione in quella dimensione a-dimensionale di continua ulteriorità, eccedenza e critica all'ipostatizzazione, con cui nella *Teoria Estetica* il francofortese elogiava le avanguardie artistiche. Analogamente eccedente ai dogmi cristologici e trinitari – intesi come «ellenizzanti, criptognostici, quindi mitizzanti» (436) che, divinizzando «il Gesù patiens», lo rendono immune dalla «morte ormai tolta nella potenza ontologica assoluta della Trinità» (437) – è la rilettura offerta da Metz, nel solco di una sua radicale assunzione dell'approccio storico-critico al Nuovo Testamento, «della demitologizzazione bultmanniana e della teologia dialettica della crisi, deprivatizzate e inverte nella storia come luogo escatologico» (445-446), che realizza il «terrore» che è «al di là della teologia, uno sgomento che infrange tutti i consueti tentativi teologici di conciliazione» (J.B. Metz, *Verso una teologia post-idealistica* [1985], in *Id.*, *Sul concetto di nuova teologia politica* (1967-1997), Brescia 1998, 114-130, qui 126), come insegna Auschwitz, ricorda Lettieri (448). Ontologia *versus* l'indicibile portata apocalittica dell'escato-teologia politica (419), dunque. È «apocalisse significa “portare alla luce” o meglio un portare alla luce i volti delle vittime di fronte all'impietosa amnesia dei vincitori» (J.B. Metz, *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista. In collaborazione con Johann Reikerstorfer*, Brescia 2009, 64) e la teologia «è chiamata a divenire criticamente politica: in nome della *caritas*, essa deve riconoscersi comunità apocalittica, contestando qualsiasi pretesa idolatrata di realizzazione nella “pura” spiritualità» (446). In linea con Adorno, dunque, Lettieri propone di leggere in Metz una «“teologia/cristologia negativa”, che indichi come inoccupabile e irrevocabile condizione trascendentale della rappresentanza politica [...] l'“apriori della sofferenza”» (434) e che riporti non solo la dimensione culturale-sacramentale (442-443), ma anche Giovanni e Paolo (438-442, nonché Luca, 428) al grido di Gesù di Mc 15,34 e Mt 27,46: «Eloi, Eloi, lemà sabactàni?».

Di grande interesse, per la completezza del volume mi pare la parte dedicata a Gesù nel cinema (tema su cui molto ha scritto soprattutto D.E. Viganò, *Cinema e Chiesa. I documenti del Magistero*, Torino 2002 e *Id.*, *Gesù e la macchina da presa. Dizionario ragionato del cinema cristologico*, Città del Vaticano 2005), ossia i saggi di

Goffredo Fofi (475-489) e Fabrizio Borin (491-502). Fofi spazia anche oltre i limiti cronologici dichiarati dal titolo del suo contributo (*Presenze di Gesù nel cinema del novecento*) e – giustamente – prende in esame anche *La Passione di Cristo* di Mel Gibson del 2004, *Mary* di Abel Ferrara del 2005, *Centochiodi* e *Il villaggio di cartone* di Ermanno Olmi rispettivamente del 2007 e 2011 e *La passione* di Carlo Mazzacurati del 2010. Il critico umbro esordisce con l’espedito autobiografico del ricordo della presenza di due sale cinematografiche nel paese della sua infanzia, quella parrocchiale e quella del Pci. Un’osservazione importante per ricostruire l’Italia del secondo dopoguerra in cui, come aveva osservato G.P. Brunetta, «non ci sono soldi per vestirsi [...] ma il cinema sembra divenire [...] subito una voce di spesa fissa nel bilancio della famiglia italiana popolare» (G.P. Brunetta, *Un cinema per ogni campanile*, in G. Gori – S. Pivato, *Bianco e Nero. Gli anni del cinema di parrocchia*, Rimini 1981, 31; su questo tema si veda soprattutto il terzo volume di R. Eugeni – D.E. Viganò, *Attraverso lo schermo. Cinema e cultura cattolica in Italia*, Roma 2006).

Tra le righe di questo *incipit*, in altri termini, pare spirare la saggia consapevolezza che il cinema come fonte permette uno sguardo a tutto tondo su un’epoca vicina e di cui tuttavia già ci sfuggono i contorni e, nel caso dello snodo tra anni Quaranta e Cinquanta del secolo scorso che è il periodo messo a tema dall’introduzione di Fofi, spesso la micro-realtà di paese o di quartiere è ermeneuticamente molto eloquente in merito a quella contrapposizione tra “due Italie” il cui campo di scontro si estendeva al di là degli schieramenti elettorali.

L’esposizione di Fofi pare seguire un andamento, che vorrebbe essere diacronico, considerando le opere, rispettivamente, di Cecil B. DeMille (477) dei neo-realisti Rossellini, Benvenuti e – quantomeno per autodefinizione – di Pasolini (478-479, sul suo *Il Vangelo secondo Matteo* (1964) si veda anche la recente raccolta curata da T. Subini, *Tre studi su Il Vangelo secondo Matteo di Pier Paolo Pasolini*, Milano 2010). L’argomentazione, tuttavia, subito dopo segue un’altra logica poiché Fofi confronta questi registi, per contrasto, con il cinema esplicitamente cristiano di Ermanno Olmi, dalla natura del cui impegno Fofi distingue opportunamente quella di Mel Gibson (479-481, per cui si veda anche il recente saggio di C. Facchini, «Il corpo di Cristo». La “Passione” di Mel Gibson, in «Studi Culturali», 1 (2006), 371-378). Il resoconto dell’Autore torna dunque sul piano diacronico e si sofferma su Zeffirelli (e sulla – blasfema – risposta al suo *Gesù di Nazareth* [1977] a opera del *Brian di Nazareth* dei Monty Python), sul musical *Jesus Christ Superstar* del 1970, per poi tornare a Curzio Malaparte (e al suo lascito, da un lato in Mazzacurati, De Seta, Genina, Dassin, Arcand, Comencini, varianti per Fofi del *Grande Inquisitore* di dostoevskijana memoria e, dall’altro in Scorsese – di cui ricorda la trasposizione in pellicola del romanzo di Nikos Kazantzakis *L’ultima tentazione di Cristo* – Abel Ferrara) e alla cristologia velatamente incarnata in personaggi quotidiani messa a punto nel *Cristo proibito* del 1950 e che ha paralleli notevoli in Rossellini e Bergman (482-486). Chiudono il saggio le considerazioni – critiche – su John Ford (485-486), la menzione di Dreyer (486) e, in posizione privilegiata, l’esame di Luis Buñuel (il cui lavoro *La via lattea* (1969), ad avviso di chi scrive, è anche in parte metafilmico quando, per bocca del cameriere (cfr. min. 29-30), mette a nudo una certa iconografia – anche cinematografica – di Gesù.), di Andrej Tarkovskij e Robert Bresson (486-489). Al cinema di Tarkovskij è dedicato poi il puntuale approfondimento di Fabrizio Borin che,

muovendo da alcune considerazioni accennate da Fofi (491-492), offre un'analisi dettagliata e puntuale dei film *Andrej Rublëv* (1966, 494-498), *Stalker* (1979, 498-501), *Sacrificio* (1986, 501-502) del maestro russo.

Il libro contiene, chiaramente, altre possibili piste per intraprenderne una lettura organica. Una di queste, ad esempio, potrebbe essere la ricezione della Leggenda del Grande Inquisitore di Dostoevskij, cui Giorgio Brianese dedica il suo contributo (249-271) e che viene abbondantemente ripresa (Goisis, 24-25; Fortunato, 193; Bettolo, 217, 226; Lettieri, 415; Adinolfi, 462-463; Fofi, 483). Quella scelta in questa sede premia evidentemente gli interessi e le sensibilità di chi scrive e che però non intende tralasciare la menzione, a riprova della completezza di quanto esaminato, del contributo degli Autori che colmano quelle che – tutto sommato – sono ancora per molti aspetti lacune della storiografia (cfr. Luigi Vero Tarca su Wittgenstein, Davide Spanio e Giovanni Filoramo sui modernisti Adolfo Omodeo e Piero Martinetti, su cui più recentemente cfr. M. Neri, *Piero Martinetti – Einheit des Ganzen zwischen Einsicht der Vernunft und und religiöser Intuition*, in *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, hrsg. von F. Meier-Hamidi, K. Müller, Regensburg 2010, 212-222), né mancano le prese in esame di figure più note ai filosofi della religione quali sono Troeltsch (Giuseppe Cantillo), Bergson (Giuseppe Goisis), Jaspers (Roberto Garaventa). Quanto tuttavia ho qui deciso di approfondire spero dia l'idea di un'opera corposa e completa, che, se anche non prende direttamente in esame le – note – cristologie della già menzionata Weil (probabilmente omessa per far fare un passo avanti allo *status quaestionis*, data la partecipazione di Gaeta, massimo esperto italiano sulla filosofa francese), piuttosto che di Blondel, o di Teilhard de Chardin, le assume tra le righe di molti suoi contributi a strutturazione concettuale di contenuti capaci di porre domande alla riflessione degli storici e di dare risposte a quanto la storiografia non è ancora giunta.

Davide Dainese
Fondazione per le scienze religiose – Bologna

New Perspectives Jewish-Christian Relations, ed. by E. Carlebach, J.J. Schacter (The Brill Reference Library of Judaism, 33), Brill, Leiden-Boston, 2012, pp. 547.

Le volume présente son visage et sa perspective dès sa dédicace «in Honor of David Berger». Le professeur Berger est connu parmi les spécialistes, surtout dans le monde universitaire américain, comme un véritable pionnier des recherches sur les relations entre juifs et chrétiens à l'époque médiévale. Il a également été un observateur attentif du judaïsme contemporain, c'est pourquoi il s'est fait connaître en dehors des frontières académiques par son analyse critique du mouvement hassidique Habad (D. Berger, *The Rebbe, the Messiah, and the Scandal of Orthodox Indifference*, 2001), plus connu sous le nom de «Loubavitch», surtout après le décès en 1994 de M.M. Schneerson, leur dernier Rabbi. Ceci dit, nous ne sommes pas étonnés qu'un tel volume lui soit dédié, et de plus, que les spécialistes anglophones se soient réunis pour y participer.

Les curateurs (Elisheva Carlebach, Jacob J. Schacter) ont organisé le volume en six parties, chacune de ces parties rassemble par thème un nombre d'articles variés, mais il n'y pas toujours un nombre égal entre les parties et les contributions. La première partie (*Christian triumphalism and anti-jewish violence*, 11-89) embrasse des sujets aussi divers que lointains pour le cadre historique et géographique: du problème de l'authenticité du *Testimonium Flavianum* attribué à Joseph jusqu'à Jean d'Aragon et les juifs. La deuxième partie (*Christian mission and Jewish conversion*, 91-201), qui compte quatre articles comme dans la première partie, s'étend du problème de la mission chrétienne au XIII^e siècle jusqu'à celui de la prétendue secte judéo-chrétienne du XVIII^e siècle. La troisième partie (*The imprint of Christianity society on internal Jewish cultural patterns*, 203-261), compte cette fois-ci trois articles, qui tentent de mettre en relief l'intégration juive dans le territoire européen médiéval. La quatrième partie (*Jewish evaluations of Christianity*, 263-396), à nouveau composée de quatre contributions, s'étend du problème de Meiri et du non-Juif jusqu'aux attitudes nées au XVIII^e siècle, soulevées par le Sabbatisme et le Frankisme, vis-à-vis du christianisme. La cinquième partie (*Jewish polemical strategies in light of Christianity and Islam*, 397-487), composée de cinq articles, se concentre plutôt sur l'exégèse médiévale, de Rashi jusqu'à Maïmonide. Le sixième et dernier chapitre (*Contemporary Jewish-Christian relations*, 489-533), ose timidement d'affronter le thème contemporain du dialogue inter-religieux dans le premier des deux articles qu'elle comprend; le second est en effet un rapide commentaire du document *Le peuple juif et ses Saintes Écritures dans la Bible Chrétienne* de la Commission Biblique Pontificale (2001).

Les études sur les relations entre juifs et chrétiens ne font qu'évoluer, surtout récemment sous les impulsions de la méthodologie des *cultural studies* appliquée à ce domaine de la recherche. Ce volume est le témoignage de cette évolution, par rapport aux analyses plus affinées des interactions entre les deux traditions religieuses qu'avait au contraire données l'historiographie religieuse et/ou politique. Il y a néanmoins un présupposé historique que partagent les participants aux travaux et qu'il faut souligner: au cours du premier millénaire de l'ère commune, les relations entre judaïsme et christianisme se caractérisent par une polémique paisible; les savants, en revanche, individualisent les débuts du deuxième millénaire comme un tournant capital dans les relations avec une éruption vigoureuse d'une violence antijuive, qui a conduit à une érosion graduelle mais universelle d'un espace d'existence pour les juifs à l'intérieur de la chrétienté. Le XI^e siècle est le point à partir duquel les historiens croient lire une tension grandissante qui ne cessera plus, accompagnée par une attraction-répulsion réciproque. Cela avait été le centre des travaux de David Berger, auquel le volume voudrait être un hommage tout en étant un principe de continuité dans la fidélité à un maître.

La perspective du volume se fonde donc sur la conscience de la complexité des relations entre juifs et chrétiens tout au long de deux millénaires. Il est néanmoins acquis parmi les spécialistes qu'au niveau historique et théologique, le christianisme est profondément enraciné dans le judaïsme et que les polémiques contenues dans le Nouveau Testament n'ont pas un caractère antisémite. Pendant la période patristique, le terme *judaicus* n'a pas de signification négative, au moins jusqu'au V^e siècle, car les catégories de pensée et de mentalité sémites arrivent jusqu'à Nicée et même au-delà. Cependant il y a eu un véritable renversement de perspectives, dont les contri-

butions à ce volume sont les héritières, depuis que dans la recherche le judaïsme du II^e siècle n'est plus dessiné comme enfermé sur lui-même et occupé par sa conservation; au contraire le judaïsme est en concurrence missionnaire ouverte avec le christianisme au regard de la conversion des masses païennes (M. Simon, *Verus Israël*, 1950). Ce point est contesté par les savants juifs, à cause de la notion de prosélytisme dans le judaïsme, comparé à la mission chrétienne (R. Goldenberg, *The Nations That Know Thee Not: Ancient Jewish Attitudes Toward Other Religions*, 1997). Il serait une erreur de placer simplement la polémique antijuive, au niveau du discours théologique, sans tenir compte de la complexité de la géographie religieuse et politique de la Méditerranée. La présence des disputes n'est pas signe de démarcation profonde, comme l'indique la mosaïque de la Basilique de Sainte Sabine (V^e siècle), représentant une *Ecclesia ex Circumcisione* à côté d'une *Ecclesia ex Gentibus*. Les échanges, les débuts des conflits entre les «deux religions», qui malgré tout permettaient un vivre ensemble relativement serein, évoluent brusquement notamment pendant la période médiévale. On doit à Poliakov (*L'histoire de l'antisémitisme*, 4 vol., 1956, 1961, 1968, 1977) d'avoir montré les racines de la transformation médiévale des relations et l'évolution des mentalités des masses à partir du XI^e siècle, dont l'Église institutionnelle, tout en se démarquant, se laissera influencer par le climat (en 1215, le Concile du Latran IV impose un signe de distinction pour les Juifs). Il est ensuite notoire que dans la période moderne et contemporaine européenne se complexifient jusqu'au fanatisme l'intolérance et les préjugés de plus en plus marqués du XIX^e siècle, qui aboutiront en la férocité dramatique de la Shoah. À l'intérieur de ce cadre, les contributions du volume édité par Carlebach et Schacter s'inscrivent parfaitement dans la continuité des recherches historiques contemporaines, qui analysent de plus en plus de documents en enrichissant la compréhension des différentes strates de la mémoire. Cela dit, il faut avouer que le titre pourrait être trompeur, parce que les contributions offrent une perspective unilatérale, c'est-à-dire qu'il s'agit du point de vue de certains savants juifs sur les nouvelles perspectives des relations entre Juifs et Chrétiens. Pour expliciter cette idée, nous allons nous attarder sur la dernière partie de notre volume, celle qui est dédiée aux questions posées par l'histoire contemporaine sur le dialogue.

Tout d'abord rappelons que les contributions assemblées dans la sixième partie de notre ouvrage ne sont que deux. La première contribution de D. Shatz (491-519) examine la problématique du dialogue entre les différentes fois religieuses, à partir du judaïsme. Il est utile de le rappeler, l'entreprise du dialogue est acceptée, en particulier entre christianisme et judaïsme, mais pas dans tous les domaines. Il y a un accord entre les deux parties pour laisser à l'écart les questions théologiques (Alliance, Trinité, Eucharistie, etc.), et toute tentative de conversion. C'est également ce qui émerge de la documentation produite par la Commission Mixte du Vatican, formée par des membres du Saint-Siège et du Grand Rabbinat d'Israël (*Comunicatio*, 2014/2). Que le dialogue théologique soit encore la pierre d'achoppement, du côté catholique, les travaux de Jean Dujardin (*Catholiques et Juifs: Cinquante ans après Vatican II, où en sommes-nous?*, 2012) l'ont récemment affirmé, surtout en raison des difficultés survenues (silence de Pie XII; scandale du Carmel d'Auschwitz; béatification d'Isabelle de Castille; canonisation d'Édith Stein; visite de Benoît XVI à Auschwitz; *motu proprio* sur la liturgie Pie V; levée de l'excommunication des quatre évêques ordonnés par Lefebvre). Le travail de Shatz nous aide à comprendre que la question du dialogue

a été construite au niveau des problématiques morales (sécularisation, relativisme, pauvreté, injustice, maladie, famille) et il propose des pistes de réflexion qui mettent en valeur les contradictions intrinsèques au dialogue du judaïsme vis-à-vis des autres parties dialoguantes. En effet, le consensus sur le fait de mettre au centre les questions morales, en écartant les questions théologiques (comme l'affirmait Rav Joseph B. Soloveitchik, 1903-1993), n'est en réalité dissociable que sur le plan théorique. Shatz le résume ainsi: «As Yoel Finkelman put it to me: Sometimes, if you think your left hand's position through to the end, you discover that it contradicts your right hand's position» (494). L'adage «le Judaïsme pour les Juifs, le Christianisme pour les Nations» pourrait être, par exemple, en contradiction avec l'engagement du dialogue, car le consensus rabbinique sur le christianisme comme *avodah zarah* est notoire; il l'est, bien sûr, pour les Juifs, pas pour les Non-Juifs. L'engagement dans le dialogue est fondé sur l'insistance, typiquement moderne, qu'on peut apprendre des membres des autres religions. Or, Shatz reproche au dialogue d'être en contradiction avec l'idée d'intégrité propre à chaque religion. Le dialogue et l'idée de religion en tant qu'univers clos et métaphysiquement stable sont souvent en contradiction, comme au sujet du prosélytisme ou de la mission. De plus, du point de vue de l'eschatologie juive, des problèmes de la conversion à la fin des temps pour la reconnaissance du Dieu d'Israël se posent: à ce moment-là, il sera suffisant d'appartenir à la catégorie de «juste», sans passer par la case de la conversion au judaïsme, en donnant ainsi un espace de légitimité au christianisme; même si cela ne voudrait pas signifier que la particularité du Peuple d'Israël et son être séparé pourraient être préservés au niveau de l'*eschaton*. Au final, Shatz a le mérite d'éclaircir le fait que d'un côté, l'attitude libérale du dialogue correspond tout à fait aux «lumières» de la modernité, et d'autre part, que la promotion de cette sensibilité et de cette vision universaliste («live and let live», 497-499) est inévitablement soutenue par une doctrine eschatologique. Autrement dit, la réciprocité et le respect de l'altérité qui donnent la possibilité d'apprendre *sur* l'autre («*about* the other», 504), n'excluent pas, au contraire, d'apprendre *de* l'autre («*from* the other», Ib.) Les nouveaux apprentissages apportent parfois des changements, l'acceptation de la légitimité de la croyance de l'autre et donc de l'abandon de la nôtre, même partiellement, pourrait être l'un des résultats du dialogue (synchrétisme). En effet, si le point de départ de l'engagement juif dans le dialogue inter-religieux est fondé sur l'impossibilité théologique d'apprendre des autres religions, cela leur permet d'enseigner, d'apporter des arguments persuasifs à ses thèses, et cela convaincra peut-être les auditeurs. Et *vice-versa*. Par conséquent, suite au dialogue, le prosélytisme doit-il faire l'objet d'une nouvelle définition? Le dialogue est-il donc une forme déguisée de prosélytisme ou cela aboutit au syncrétisme? Cette problématique, entre autres, est donc argumentée par Shatz qui clarifie les contradictions internes du dialogue inter-religieux, en soulignant que l'eschatologie juive est le lieu théologique à partir duquel comprendre l'asymétrie du judaïsme avec les autres religions et en particulier avec le christianisme («After all, Judaism does not make salvation dependent on adherence to Judaism; righteous Gentiles have a share in the World to Come», 506). Le deuxième article de la dernière partie, celui de M. Wyschogrod (521-533), ne s'éloigne pas de l'univers avancé par Shatz, même si ce dernier est en réalité un rapide commentaire du document de 2001 de la Commission Biblique Pontificale. Les deux contributeurs savent que si juifs et chrétiens affirment écarter

le théologique en faveur d'autres types de sujet, il est évident que tout le monde sait – en paraphrasant Benjamin – qu'il y a un nain (voire plusieurs) sous l'échiquier du dialogue («theology and Bible cannot be far behind», 522). Wyschogrod en tout cas analyse de façon équilibrée le document de 2001 en soulignant les avancées du document romain et de la valorisation de la Bible Hébraïque pour la compréhension du Nouveau Testament. Les considérations positives de notre volume relativement au document de la Commission Biblique ne doivent pas être sous-évaluées, bien qu'il y ait une distance de plusieurs années entre les deux publications («it comes as a breath of fresh air to hear of the sanctity of the Hebrew Bible for Christians», 523). Cela ne permet pas de simples raccourcis dans le dialogue théologique, qui d'ailleurs n'a pas encore véritablement commencé, sauf rares exceptions plutôt du côté chrétien (parmi les protagonistes du dialogue et pour connaître les effets sur la Christologie: J. Pawlikowski *Christ in the light of Christian-Jewish dialogue*, 1982).

En conclusion, le volume édité par Carlebach et Schacter est un ouvrage composite et complexe à cause de la multiplicité des sujets traités aussi bien qu'en raison de la cartographie des mentalités et des temps historiques embrassés. Le point de faiblesse réside dans le choix, d'ailleurs courageux, d'envisager en un seul volume un sujet presque inapprivoisable. Il s'agit donc d'un volume dont la valeur scientifique est certaine, qu'il serait donc préférable de destiner à la consultation occasionnelle, guidé par le problème du chercheur, plutôt que pour la lecture d'un seul trait.

Marco La Loggia
Angers

G.H. Van Kooten, *Paul's Anthropology in Context. The Image of God, Assimilation to God, and Tripartite Man in Ancient Judaism, Ancient Philosophy and Early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 232), Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, pp. XXIV+444.

L'autore di questa importante monografia è un docente olandese attualmente preside della facoltà di teologia e studi religiosi a Groningen, presso la quale è inoltre professore di Nuovo Testamento e Cristianesimo antico. Van Kooten, ancora, si segnala per l'ampio orizzonte dei propri interessi culturali e di studio, testimoniati non solo dal volume in oggetto, bensì anche dalle sue altre numerose pubblicazioni, dalle quali si deduce la volontà di conferire ai temi di volta in volta trattati una contestualizzazione il più possibile complessiva e documentata, che vada a fondo nelle problematiche affrontate e che permetta di ricostruire un quadro organico e completo dei risultati cui conducono le indagini svolte.

Questo breve preambolo si giustifica in riferimento all'opera dedicata allo studio dell'antropologia paolina «in context». Il libro stesso nasce infatti come ripresa e sistematizzazione di una serie di contributi e interventi apparsi tra 2007 e 2009, legati alle diverse sfaccettature del tema centrale che Van Kooten si propone qui di indagare. Va subito riconosciuto un dato. Come emerge già dal sottotitolo scelto, la mole di lavoro affrontata dallo studioso olandese è sicuramente imponente e ciò rappresenta senza dubbio uno dei

meriti della monografia in questione; tuttavia, in circostanze simili, non è raro che il lettore possa trovarsi in difficoltà nel seguire punto per punto lo sviluppo delle argomentazioni proposte. A tal proposito è quindi da rimarcare lo sforzo dell'autore di voler rendere meno impervio, lungo le sue quattrocento e più pagine, il cammino del pubblico, con numerose ricapitolazioni e riprese dei concetti fondamentali della sua proposta esegetica.

Tale sforzo, seppure lodevole, comporta in ogni caso delle conseguenze meno piacevoli: oltre alla mancanza di una vera e propria conclusione al termine della monografia – elemento che stona ancor di più, se avvicinato al rilievo fornito poco sopra – si deve riconoscere una certa pesantezza in alcune fasi dell'argomentazione, dovuta principalmente alla ripresa insistita di fonti e concetti in diverse parti del lavoro. Simile osservazione potrà sembrare forse in contraddizione con l'apprezzamento espresso alcune righe fa; e in parte lo è, ma nella consapevolezza che ciò costituisce il rischio più evidente nell'organizzare la presentazione di una ricerca corposa, condotta su un numero davvero elevato di testi antichi e accompagnata dalla volontà di rendere meglio comprensibili tutti i livelli nei quali essa si articola. L'autore, pertanto, diviene a suo modo esempio di una difficoltà diffusa per quanto riguarda la produzione scientifica e accademica dedicata al mondo antico.

Detto ciò, è il momento di passare a una presentazione più sistematica della monografia, per lasciare poi spazio solamente ad alcuni dei rilievi che essa suscita nel lettore e nello studioso.

L'obiettivo dell'autore è «to trace the development of Paul's anthropology, against the background of both ancient Judaism and pagan Graeco-Roman philosophy» (xv). Per riuscire nell'intento, egli suddivide la propria proposta in sette densi capitoli, dei quali i primi due occupano la metà esatta dell'intero libro (219 pagine su 444); ciò è dovuto, come si ricordava sopra, allo studio di numerosi testi al fine di gettare le basi per la seconda parte della ricerca, dedicata soprattutto alle figure di Filone d'Alessandria e di Paolo.

Il capitolo 1 – *The 'Image of God' in Ancient Judaism* (1-91) – è dedicato a un'indagine sulla diffusione del concetto di 'immagine di Dio' nel Giudaismo. Le varie fonti prese in esame (*Sapienza*, *Giubilei*, le *Antichità Bibliche*, alcuni manoscritti di Qumran, la *Vita di Adamo e Eva*, 2 *Enoc*) inducono Van Kooten a sostenere che esso si presenta secondo una pluralità di riferimenti, ma non vi riveste un ruolo fondamentale. Infatti, a partire dal testo di Gen 1,26-27 si può notare come vengano sviluppati tre filoni essenziali di ripresa del motivo legato alla creazione dell'uomo: uno di matrice polemica, rivolto contro la pratica idolatrica dei vicini d'Israele; uno caratterizzato da una comprensione intellettuale e/o spirituale del concetto di 'immagine di Dio' – per di più in testi influenzati da categorie ellenistiche; e un terzo che legge questa nozione in senso più 'fisico'. Nonostante le tracce presenti in queste fonti, tuttavia, secondo lo studioso olandese lo sfondo giudaico non costituisce una base sufficiente per spiegare un'idea centrale nel ragionamento sia di Filone sia di Paolo: l'uomo come immagine di Dio. Per il pensatore alessandrino ciò si lega all'esegesi anche di Gen 2,7, con la conseguente individuazione di «two types of man» (63); per quanto riguarda l'apostolo, invece, Van Kooten sottolinea la necessità di uno studio lessicale e semantico preciso in relazione a tale concetto, che conduce a individuarne il nucleo centrale in «the commonplace, daily understanding of images being endowed with forms» (88) e aiuta a gettare luce sulla nozione paolina di trasformazione.

Il capitolo 2 – *The 'Image of God' and 'Being Made Like God' in Graeco-Roman Paganism* (92-219) – è dedicato all'analisi delle fonti greco-romane, indagate a partire dalle conclusioni della ricerca svolta nelle pagine precedenti. È qui infatti possibile recuperare le radici della nozione di 'immagine di Dio' come modello sul quale gli uomini ri-orientano la propria esistenza, più precisamente nell'associazione tra tale nozione e quella di ὁμοίωσις θεῶν, con le conseguenze di natura etica che ciò comporta. Seguendo le tesi soprattutto di É. Des Places e J. Dillon, Van Kooten compie un lungo percorso all'interno della tradizione soprattutto platonica, riconoscendo una svolta per la diffusione di tale categoria di pensiero nell'opera di un autore alessandrino del I secolo a.e.v., Eudoro, secondo il quale la ὁμοίωσις θεῶν rappresenterebbe il fine ultimo della morale platonica. La fortuna di quest'idea sarebbe quindi testimoniata dall'ampio uso fattone in seguito da autori di lingua greca (Plutarco, Alcino, Plotino), fino alla ripresa visibile nei primi autori cristiani quali Giustino, Clemente e Ippolito. Su uno sfondo simile diventa comprensibile come Filone, fortemente influenzato dall'opera di Platone, mostri di condividere gran parte di queste concezioni, pur mantenendo chiari elementi di derivazione giudaica; tra di essi, il più importante riguarda la distanza tra uomo e Dio, per cui il primo può solo aspirare a un processo di assimilazione al λόγος, il modello sulla cui base è stato creato. In questo, emerge la vicinanza tra il pensatore alessandrino e Paolo: per l'apostolo, l'unica assimilazione possibile per l'uomo è quella a Cristo, resa possibile dall'assunzione della forma umana da parte di quest'ultimo e caratterizzata come un processo graduale avente la propria origine nel battesimo e tratti anche etici.

Il capitolo 3 – *Philo's Anti-Sophistic Interpretation of the Narratives of Moses' Pentateuch* (220-244) – e il capitolo 4 – *Paul versus the Sophists: Outward Performance and Rhetorical Competition within the Christian Community* (245-268) – sono dedicati a un carattere specifico che sembra accomunare Filone e Paolo. Sulla scia di una tradizione platonica ben testimoniata, e di quanto ricostruito da B.W. Winter alcuni anni fa (*Philo and Paul among the Sophists. Alexandrian and Corinthian Responses to a Julio-Claudian Movement*, 2002²), Van Kooten riconosce in entrambi un forte accento polemico nei confronti dei sofisti, da intendersi nell'ambito di un'insistenza marcata su nozioni di carattere etico anche nell'ambito del processo di assimilazione alla divinità. Per Filone, simile indirizzo costituirebbe la base dell'interpretazione del Pentateuco: egli infatti, influenzato da ciò che vive in prima persona ad Alessandria, «deliberately chose the Mosaic Pentateuch as the vehicle to convey his warning to the Greek-educated Jewish youth concerning the dangers of the anti-philosophical, social and political lures of the sophistic movement» (244), rimarcando al tempo stesso la necessità di conoscere a fondo le armi dei propri avversari per poterli sopravanzare. Parallelamente, da tale assunto si può ricavare anche lo scenario che vede protagonista Paolo a Corinto, secondo Van Kooten da ricondurre alla presenza di oppositori caratterizzati in senso sofistico. Riprendendo ancora le tesi di Winter, lo studioso olandese riconosce tracce di elementi tipicamente sofistici (esaltazione di sé, attenzione all'aspetto esteriore, capacità di improvvisazione) nelle accuse mosse all'apostolo in 1 e 2Cor; per respingere gli attacchi e difendere quanto da lui costruito nella città dell'Istmo, Paolo si serve delle tecniche adottate dai suoi critici per svuotarle del loro significato e ribadire così la centralità, nel suo messaggio, della concezione della ἁσθένεια. Così facendo, egli può essere avvicinato al filone dell'opposizione tra filo-

sofi e sofisti che ha le proprie origini nel Socrate dei dialoghi platonici (e che le fonti testimoniano ben diffusa anche nel I sec. e.v.), oltre a rimarcare un'insistenza sulla dimensione interiore dell'uomo.

Con il capitolo 5 – *The Two Types of Man in Philo and Paul: The Anthropological Trichotomy of Spirit, Soul and Body* (269-312) – Van Kooten entra nel vivo della costruzione della propria lettura antropologica. Secondo lo studioso olandese, Filone e Paolo «both adopt the same tripartite anthropology which distinguishes between body, *psychē* and *pneuma*. [...] Both thinkers develop a soteriological tripartite anthropology which aims at man's re-spiritualization» (271). Il modello adottato da entrambi sarebbe l'equivalente giudaico della triade greca formata da «*nous, psychē* and *sōma*» (280), influenzata dalla lettura di Gen 2,7 e presente anche in Giuseppe Flavio. Altro punto di contatto sarebbe poi costituito dall'interpretazione soteriologica di tale schema: l'uomo infatti deve intraprendere un percorso di recupero delle proprie origini, che assume i caratteri di un'assimilazione al modello della divinità (quindi il *λόγος* e Cristo, rispettivamente) e che si gioca in termini parzialmente differenti. In Filone, è il *νοῦς* a costituire l'elemento guida, più vicino alla natura del divino; ciò comporta anche una prospettiva più esclusiva per quel che riguarda il raggiungimento della salvezza da parte degli uomini, in cui comunque il corpo non svolge alcun ruolo. Il pensiero di Paolo è invece differente, in quanto segna un'apertura più universale: il recupero della componente pneumatica connaturata all'uomo è possibile per tutti coloro che si uniscono a Cristo nel battesimo, assumendone al contempo anche le prerogative etiche, e conduce a una trasformazione che ha al proprio centro l'ἔσω ἄνθρωπος, altra concezione di derivazione platonica. Inoltre, il *σῶμα* è coinvolto in tale recupero in ottica futura, sempre sulla base del modello di Cristo (per una concezione avvicinata allo Stoicismo) – come rivela la discussione sulla resurrezione di 1Cor 15.

Il capitolo 6 – *Paul's Anti-Sophistic Interpretation of the Narrative of Moses' Shining Face (Exod 34) in 2 Cor 3: Moses' Strength, Well-being and (Transitory) Glory, according to Philo, Josephus, Paul, and the Corinthian Sophists* (313-339) – propone un'esegesi circostanziata di 2Cor 3 sulle basi dell'ottica antropologica finora delineata. Van Kooten recupera infatti lo sfondo sofisticato della polemica che vede protagonista Paolo a Corinto per indicare come, nelle sue argomentazioni, emerge uno sviluppo nella costruzione del modello antropologico da lui proposto. Un ruolo importante gioca l'interpretazione della figura di Mosè: rifacendosi al ritratto che ne forniscono Filone e Flavio Giuseppe, lo studioso olandese dimostra come al legislatore fossero attribuiti dei tratti marcatamente sofisticati, dalle capacità retoriche a quelle fisiche, probabilmente per renderlo maggiormente appetibile anche a un pubblico ellenistico. Un ritratto simile sarebbe quello propagandato dagli oppositori di Paolo (e qui il richiamo è alle tesi di D. Georgi, *The Opponents of Paul in Second Corinthians*, Edinburgh 1987 [tr. ing.]), i quali arriverebbero a trasferire simili qualità anche al Cristo da loro annunciato. Così si può comprendere il richiamo paolino a un altro Gesù di 2Cor 11,4; ma, soprattutto, in tal modo Van Kooten giustifica la lettura che l'apostolo dà di Es 34 in questa sede, come cioè provocata dalla situazione. Per allontanare la comunità dei seguaci gesuani da una simile erronea lettura della figura di Cristo, l'apostolo sottolinea il carattere transitorio della gloria splendente sul volto mosaico dopo l'ascesa al Sinai, contrapponendola a quella duratura che è propria dei

fedeli in Cristo nei cuori. Emerge quindi l'accento sulla dimensione interiore dell'ἔσω ἄνθρωπος (2Cor 4,16), ribadita nei termini di una trasformazione graduale che ha già avuto inizio e che si oppone nettamente a qualsiasi esaltazione dell'esteriorità. Il riferimento alla concezione platonica dell'uomo interiore diventa quindi perno di una costruzione antropologica che radica già nel presente la prospettiva escatologica evidenziata invece in 1Cor 15: «This eternal glory is the final outcome of the steadily increasing glory which results from man's metamorphosis into the εἰκὼν of the second Adam; it is his glory into which man is changed» (339).

Se nella corrispondenza corinzia «it is sophistic rhetoric, with its emphasis on outward performance and physiognomy, which is to be countered by an anthropology which focuses instead on man's inner being, which is strengthened through a metamorphosis in accordance with the image of God» (340), la lettera ai Romani mostrerebbe, secondo Van Kooten, lo stadio finale di sviluppo dell'antropologia paolina centrata sull'uomo interiore. L'ultimo capitolo – *The Renewal of the 'Discredited Mind' through Metamorphosis: Paul's Universalist Anthropology in Romans* (340-392) – cerca infatti di dimostrare come l'apostolo si serva di tale concezione per superare le tensioni etniche presenti all'interno della comunità di Roma in nome di un'apertura più universale. Per riuscire nell'intento, egli offre ai suoi interlocutori una discussione costruita sulla necessità di una trasformazione del νοῦς da parte dell'uomo come atto finale di un processo di recupero di una condizione originaria. In tutto ciò, svolge un ruolo importante la sezione in cui l'autore mette in luce l'utilizzo filosofico paolino dell'espressione ἔσω ἄνθρωπος, sulla scia di Platone e poi di Plotino. I punti di contatto con quest'ultimo emergerebbero soprattutto in Rm 7,22-25, dove l'apostolo sottolinea la natura etica dell'uomo interiore e ne definisce l'equivalenza con il νοῦς, che conferma a sua volta lo schema antropologico tripartito prima ricordato. Indagando le conseguenze etiche di tali osservazioni, lo studioso olandese osserva come sia possibile distinguere due tipi di antropologia in Paolo: da un lato si può parlare di una «spirit anthropology», dall'altro di una «image anthropology», per una distinzione fondata sul richiamo ai due passi biblici di Gen 2,7 e Gen 1,26-27. Entrambe, seppur differenti per ambito, hanno come proprio vertice il completamento del processo di assimilazione a Cristo e ciò che questo comporta da un punto di vista etico. Infine, Rm 12,1-2: qui si scorge l'apice del percorso antropologico paolino, poiché la trasformazione del νοῦς dell'uomo segna il recupero di quello stadio originario della mente umana, reso possibile dal processo di assimilazione a Cristo (cfr. Rm 6-8). Ciò comporta che l'uomo sia ora in grado di discernere la volontà di Dio e, soprattutto, di venerarlo nel modo corretto: la λογικὴ λατρεία di cui parla Paolo consiste nell'individuare il corpo dell'uomo come unica vera sede del culto, in questo prendendo le distanze tanto dal giudaismo quanto dalla religiosità greco-romana.

L'imponente monografia di Van Kooten si segnala quindi per la grande quantità di materiale utilizzato, discusso e proposto sotto una luce per molti versi nuova. Uno dei punti importanti su cui si fonda questo lavoro è la necessità di postulare un contesto ampio al cui interno inserire Paolo e il suo pensiero, per riuscire a comprenderlo in maniera più complessiva e approfondita. Tale impegno viene perseguito in maniera costante, soprattutto per quello che riguarda le fonti greco-romane (anche se si potrebbe obiettare sull'utilizzo ripetuto dei termini «pagan» e/o «paganism» per farvi riferimento), che coprono un arco cronologico davvero molto ampio. Questo è

ovviamente funzionale alla tesi di fondo proposta nel volume, ma può sollevare dei dubbi per quanto riguarda il confronto serrato di autori molto distanti tra loro, come è il caso di Paolo e Plotino al cuore dell'ultimo – e decisivo – capitolo. Maggiormente condivisibile è invece la scelta di Filone come metro di paragone principale rispetto all'apostolo, secondo un'intuizione che negli ultimi anni si sta rivelando diffusa e che è a nostro avviso corretta, sebbene richieda un'indagine complessiva ancor più sistematica. Ciò emerge anche qui soprattutto in relazione alle modalità con cui entrambe queste figure si approprierebbero della nozione di $\delta\omega\tau\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}\nu$ di ascendenza platonica per plasmare la propria antropologia: se è semplice cogliere la vicinanza per ciò che concerne l'impossibilità di un'assimilazione diretta a Dio, non viene invece più di tanto sottolineata la differenza tra il ruolo del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ in Filone e quello di Cristo in Paolo, con il secondo che sembra per certi versi appiattito sul primo.

Il riferimento costante al pensatore alessandrino suggerisce poi altre considerazioni. In primo luogo, se è vero che Van Kooten non dimentica le fonti giudaiche – cui è dedicato appunto l'intero capitolo 1 – egli sembra però a tratti 'relegarle' in secondo piano a fronte di una marcata insistenza sullo sfondo ellenistico che fornisce a Paolo e Filone le nozioni antropologiche per loro fondamentali. Questo diventa funzionale all'ottica essenzialmente filosofica impiegata dallo studioso olandese (secondo un interesse confermato a più riprese dai suoi lavori), ma indirizza l'interpretazione soprattutto dei testi paolini in maniera troppo univoca. Tale rilievo vuole favorire una riflessione critica costruttiva su ciò che significa attribuire a Paolo una conoscenza acuta e profonda delle categorie culturali del mondo greco-romano. Che Paolo fosse a proprio agio all'interno di un mondo culturalmente composito è certo, oltre che testimoniato dai luoghi nei quali si svolse la sua attività; che dominasse alcuni dei procedimenti retorici diffusi a quell'epoca altrettanto, come si evince ad esempio anche dalla costruzione di 2Cor 10-13 (cfr. anche P. Lampe, *Can Words Be Violent or Do They Only Sound That Way? Second Corinthians: Verbal Warfare from Afar as a Complement to a Placid Personal Presence*, in *Paul and Rhetoric*, ed. by J.P. Sampley, P. Lampe, New York 2010, 223-239). Ma l'accento insistito sull'appropriazione di una nozione propria della tradizione platonica a partire dal richiamo all'opposizione 'sostituita' di Corinto sembra fare dell'apostolo un «systematic thinker», tentazione da cui già E.P. Sanders intimava di rifuggire e che non sembra essere del tutto in linea con quanto emerge dalle sue lettere, le quali proprio in virtù della loro stessa natura ci restituiscono un ritratto dell'apostolo vivace e caratterizzato anche da contraddizioni, ma non ancorato secondo linee troppo rigide o fisse (cfr. *Paul, the Law, and the Jewish People*, Philadelphia-London 1983, spec. 147-148 in riferimento alla Legge).

Tale questione si accompagna inoltre al dibattuto problema dell'educazione ricevuta dall'apostolo, che lo studioso olandese chiaramente ritiene di impronta ellenistica secondo un modello recentemente proposto da T. Vegge (*Paulus und das antike Schulwesen. Schule und Ausbildung des Paulus*, Berlin 2006). Ciò si deduce richiamandosi alle città in cui sappiamo essere cresciuto Paolo (specie per quel che riguarda Tarso) oltre che a quelle che lo hanno visto in azione come predicatore e fondatore di nuove comunità. Siamo tuttavia più inclini a credere che i tratti di carattere retorico emergenti dalle sue lettere si debbano far risalire meno a una sistematicità di insegnamenti appresi e interiorizzati negli anni della formazione e istruzione personale che a una scoperta per così dire *in itinere*, fatta di esperienze vissute in prima

persona e influenzata dai contesti in cui operò (cfr. da ultimo R.S. Schellenberg, *Rhetorical Terminology in Paul: A Critical Reappraisal*, in ZNW, 104 [2013], 177-191). Ciò può valere in misura ancora maggiore per quanto riguarda la filosofia. Gli ultimi decenni hanno conosciuto una proliferazione di saggi e opere dedicate all'indagine del rapporto tra Paolo e la tradizione filosofica a lui contemporanea e precedente (si pensi solo ad A. Malherbe, *Paul and the Popular Philosophers*, Minneapolis 1989; e a T. Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*, Louisville 2000). Anche Van Kooten fa mostra di volersi inserire in questa corrente, come chiarito dal richiamo all'origine platonica del concetto antropologico fondamentale per l'apostolo o al sostrato stoico per dare ragione dell'immagine del *σῶμα πνευματικόν* (per cui si veda T. Engberg-Pedersen, *Cosmology and the Self in the Apostle Paul. The Material Spirit*, Oxford 2010, spec. capitolo 1). Dal nostro punto di vista, riprendendo il monito di Sanders prima ricordato, hanno ancora validità le seguenti osservazioni di L.W. Hurtado in materia:

Paul [...] reflects the broad dissemination of ideas and categories (e.g., rhetorical conventions) that were part of the general intellectual and cultural environment of his day, some of which had derived from Greek philosophical traditions. But in Paul these traditions appear in a very diluted form, and he seems to have absorbed them simply by being a participant in the Roman period. Paul can hardly be said to have had formal study in, or serious familiarity with, Greek philosophy. [...] It would, however, be misleading, and would exceed the evidence considerably, to characterize Paul as, for example, in any significant degree a Platonizing thinker. (*Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003, 90-91).

A proposito di sfondo filosofico e di conoscenza delle tradizioni greche, c'è un elemento a sorpresa assente nella meticolosa presentazione offerta da Van Kooten. Nonostante il chiaro e costante richiamo all'analisi di Winter, non viene mai preso in considerazione un testo come *Der apostel Paulus und die sokratische Tradition* di H.D. Betz (Tübingen 1972), uno degli studiosi che più ha indagato l'apporto del versante culturale greco-romano al pensiero dell'apostolo. Egli viene infatti chiamato polemicamente in causa dallo studioso olandese perché nega una vicinanza della concezione di uomo interiore elaborata da Paolo a quella filosofica di Platone (363-364), ma non compare mai nella discussione relativa allo sfondo di 2Cor nonostante il riferimento a un'opposizione tra filosofi e sofisti nasca proprio dal personaggio platonico di Socrate e dalle accuse da questi lanciate contro i millantatori del suo tempo; Winter lo riconosce e traccia così il percorso che sta alle spalle della sua costruzione e sembra pertanto difficile credere che Van Kooten lo ignori. Ma proprio a partire dal lavoro di Betz è possibile individuare un altro punto critico sul quale vale la pena interrogarsi.

Lo studioso tedesco sosteneva che l'ironia fosse il cardine utilizzato da Paolo per costruire il proprio discorso apologetico e polemico in 2Cor 10-13, il cui apice coinciderebbe con il rovesciamento parodico della narrazione di un'ascesa al terzo cielo e/o al paradiso (12,2-4), funzionale a confermare l'assunto paradossale di una forza che si rende completa e manifesta nella debolezza (12,9-10). Pur non condividendo tale interpretazione, riteniamo che l'episodio del viaggio celeste paolino possa costituire un elemento utile anche in chiave antropologica. L'apostolo infatti sottolinea

l'incertezza relativa al coinvolgimento del $\sigma\delta\mu\alpha$ in tale esperienza, che si può pensare di natura estatica (cfr. A. Destro-M. Pesce, *The Heavenly Journey in Paul: Tradition of a Jewish Apocalyptic Literary Genre or Cultural Practice in a Hellenistic-Roman Context?*, in *Paul's Jewish Matrix*, ed. by T.G. Casey, J. Taylor, Rome 2011, 167-200); sulla base di uno studio comparato con altre fonti che testimoniano casi di ascesa celeste simile, diventa interessante comprendere il modo in cui i protagonisti di questi viaggi interpretano ciò che hanno sperimentato. In altri termini, utilizzando categorie derivanti dagli studi sull'esperienza religiosa, si nota come un caso di contatto con il soprannaturale venga riletto secondo un modello diffuso che spesso contempla anche la possibilità di una trasformazione da parte del protagonista, spesso necessaria per conformarsi alla realtà cui si ha accesso (cfr. C. Sulzbach, *When Going on a Heavenly Journey, Travel Light and Dress Appropriately*, in *JSP*, 19, [2010], 3, 163-193). Nel caso specifico di Paolo, le informazioni tratte dalle sue lettere ci restituiscono la convinzione per cui egli riteneva fondamentale il contatto diretto con la divinità: a esso attribuiva l'origine del proprio 'mandato' e della sua natura (cfr. 1Cor 9,1; 15,8; Gal 1,11-17; 2Cor 12,7b-9a), oltre che le indicazioni relative alle norme da trasmettere alla comunità (cfr. 1Cor 14,37). Soprattutto nel contesto della corrispondenza corinzia questa dimensione assume un'importanza non secondaria, in quanto sono in gioco la leadership e l'unità della $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$; il richiamo a tali esperienze di contatto con il divino può rivestire quindi un ruolo decisivo per comprendere alcuni dei punti che compongono l'argomentazione dell'apostolo, tra i quali quelli relativi al $\sigma\delta\mu\alpha$ $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ di 1Cor 15 o all'esercizio di profezia e glossolalia di 1Cor 14.

L'interrogativo potrebbe essere formulato nella maniera seguente: si può postulare un'influenza di simili esperienze sulle concezioni antropologiche sviluppate dall'apostolo? In quale modo una possibile trasformazione da lui vissuta nel corso del viaggio celeste (cfr. il concetto di «heavenly self» proposto in merito da Ch.R.A. Morray-Jones, *The Ascent into Paradise: Paul's Apostolic Calling and its Background*, in *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*, ed. by Ch. Rowland, Ch.R.A. Morray-Jones, Leiden 2009, 341-419; o A. Segal, *The Afterlife as Mirror of the Self*, in *Experientia, Volume 1. Inquiry into Religious Experience in Early Judaism and Early Christianity*, ed. by F. Flannery, C. Shantz, R.A. Werline, Atlanta 2008, 19-40) e poi tradotta con parole incerte può gettare luce sulla sua definizione di corpo pneumatico in relazione al Cristo risorto, peraltro da lui incontrato a più riprese? Nuova luce su una possibilità che Van Kooten mostra di liquidare troppo in fretta (204-205) può venire anche dalle recenti acquisizioni degli studi cognitivi sui testi del primo Cristianesimo, soprattutto dall'applicazione del concetto di «counter-intuitiveness» come chiave per spiegare il successo e la diffusione conosciuta dal messaggio predicato dai seguaci di Gesù nei primi due secoli successivi alla sua morte (cfr. soprattutto I. Czachesz, *The Emergence of Early Christian Religion: A Naturalistic Approach*, in *Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Sciences*, ed. by P. Luomanen, I. Pyysiäinen, R. Uro, Leiden 2007, 73-94). Da questo punto di vista, le fonti relative al viaggio celeste possono restituire importanti informazioni sulla concezione antropologica propria del mondo culturale al cui interno si inseriscono sia Paolo sia, come dimenticarlo, Filone. Grazie anche al contributo di studi recenti di matrice interdisciplinare crediamo ci sia molto di utile ancora da dire al proposito.

Per concludere sul lavoro di Van Kooten, quindi, ci sentiamo in dovere di ringraziare lo studioso olandese per aver offerto alla comunità accademica un'opera importante, che può fungere da punto di riferimento per l'indagine sull'antropologia paolina in virtù del numero elevato di fonti impiegate e messe a confronto. Accanto a ciò, è in ogni caso doveroso sottolineare i punti meno convincenti e sui quali è possibile intervenire per approfondire le nostre conoscenze e continuare il dialogo con la prospettiva che da qui emerge.

Matteo Tubiana
Verona

A. Barzanò, *Il cristianesimo nell'impero romano da Tiberio a Costantino*, Torino, Lindau, 2013, pp. 268.

Questo nuovo libro di sintesi di Alberto Barzanò risponde solo in parte a esigenze di studio e di informazione ma si presenta in realtà come un'agile e densa interpretazione del cristianesimo nell'impero romano dei primi tre secoli. Dopo un'incisiva premessa di metodo, il libro esamina in cinque capitoli la presenza cristiana nell'impero: il rapporto con le autorità imperiali e quindi il problema delle persecuzioni, il rapporto con l'opinione pubblica pagana, la presenza cristiana nella vita civile e politica, la posizione cristiana nei confronti del servizio militare e della guerra, la 'svolta' costantiniana. Chiude il volume una bibliografia ragionata che evita di appesantire il volume con continui riferimenti in nota.

Tutti i temi meriterebbero attenta discussione e ampio confronto perché ci troviamo di fronte a una visione organica della presenza cristiana nei primi tre secoli dell'impero e ogni interpretazione di un aspetto condiziona fortemente il quadro d'insieme. Mi limiterò comunque a qualche osservazione generale e a qualche esempio di merito per orientare il lettore non specialista e sottoporre all'attenzione degli studiosi le questioni che a mio parere restano ancora aperte.

In linea con la storiografia degli ultimi sessant'anni, Barzanò non si limita a delineare il rapporto dei cristiani con le istituzioni imperiali ma si sofferma nei tre capitoli centrali sulla presenza cristiana nella società, aprendo così suggestivi squarci su quelle che dovevano essere le scelte e le posizioni cristiane nella vita quotidiana, rispetto alla cultura, all'esercito, all'impegno politico.

Nella premessa l'autore sottolinea due importanti questioni di metodo. Egli avverte che spesso «la mancanza di fonti che documentino l'esistenza di situazioni speciali [...] viene arbitrariamente estrapolata dal contesto generale e viene presentata come prova storica che le medesime situazioni non sono e non possono essere mai esistite» (8) e mette poi in guardia dalla generalizzazione osservando che spesso «idee e comportamenti di un singolo cristiano vengono presentati come la posizione ufficialmente assunta dalla Grande Chiesa, mentre quest'ultima non viene spesso distinta con sufficiente chiarezza dalle numerose sette ereticali sviluppatesi soprattutto a partire dal II secolo» (9). È molto opportuno rilevare che spesso lo storico è indotto a procedere per analogia e che il vuoto della documentazione non deve sempre paralizzare ma può essere colmato da caute ipotesi basate sulla correlazione dei documenti.

C'è però anche il rischio che procedendo per ipotesi che diventano supporto di altre ipotesi, si costruiscano interpretazioni fragili nelle premesse.

Per la seconda questione forse il punto non è generalizzare o no ma essere consapevoli che la distinzione tra quella che chiamiamo «Grande Chiesa» e le sette ereticali fu operata per la prima volta a scopo polemico dal filosofo anticristiano Celso alla fine del II secolo per mostrare come alcuni cristiani restassero maggiormente fedeli ai racconti ebraici sulla creazione rispetto ad altri (C.C. V, 59). Ma quello che conta in questo caso è capire come Celso, pur conoscendo una corrente, diciamo così, maggioritaria nel cristianesimo del suo tempo, continui a insistere sulle divisioni, giungendo ad attribuire ai cristiani dottrine che a noi oggi sembrano chiaramente d'impronta gnostica. Forse non è solo disinformazione o esasperato spirito polemico (pur largamente presente nei resti della sua opera). Questa distinzione tra 'ortodossia' ed 'eresia' non doveva essere sempre così netta e spesso idee e interpretazioni che saranno definitivamente rifiutate magari solo dopo cinquant'anni convivevano con altre già consolidate. Nell'Egitto del II secolo, ad esempio, non doveva essere sempre facile distinguere gli 'gnostici' dai cristiani della 'Grande Chiesa' tanto era pervasiva la predicazione dei maestri gnostici. È altamente probabile che, nella regione in cui Celso viveva e scriveva, la presenza di conventicole gnostiche fosse tanto numerosa da giustificare la sua visione del cristianesimo, poi ulteriormente e abilmente forzata e deformata a scopo polemico.

Queste due posizioni di metodo informano e condizionano largamente l'analisi e l'interpretazione. Nel capitolo dedicato ai rapporti con l'istituzione imperiale, l'autore sostiene in modo convincente la natura eminentemente religiosa dello scontro con l'impero ma, mentre accentua per la religione romana il suo valore intrinsecamente politico, non sembra dare risalto al fatto che anche per i cristiani le posizioni religiose avevano spesso un'immediata ricaduta sui comportamenti verso le istituzioni. Di fronte a una religione 'politica' (ma la definizione è comunque imprecisa) anche i loro comportamenti religiosi assumevano un'immediata valenza 'politica'. La religione delineava un'idea di *kosmos*, di mondo ordinato dalla divinità e governato dagli uomini secondo il suo volere, sia per i cristiani sia per i 'pagani'. Ma per ciascuno dei due gruppi il sacro era posto su un piano diverso. Su questo livello lo scontro era netto e non era facile distinguere l'aspetto 'politico' da quello 'religioso'.

Alcune interpretazioni, già sostenute da Marta Sordi, restano controverse. Mi limiterò a qualche esempio che ritengo significativo. Molto discussa è ancora l'attribuzione a Tiberio, come vorrebbe Tertulliano, di una proposta al senato di riconoscere la divinità di Gesù e quindi il nuovo culto. Barzanò, come già la Sordi, attribuisce l'iniziativa dell'imperatore non a una scelta religiosa ma a una fine strategia politica mirante a dividere il settario e inassimilabile giudaismo da un cristianesimo interpretato già in chiave lealista e la inquadra attentamente nella politica giudaica di Tiberio. L'autore affianca con precisione tutti i tasselli del quadro ma alla fine viene a mancare proprio quello centrale: perché tale politica avrebbe dovuto concretizzarsi in un atto religioso di per sé sconvolgente, l'assunzione allo *status* divino di un profeta ebreo crocifisso.

Ritengo resti difficile credere che Adriano abbia sancito la differenza tra la professione di cristianesimo e i reati di diritto comune che si pensava fossero connessi a tale professione. C'è nel rescritto, riportato dall'apologista Giustino in calce alla sua cosiddetta prima apologia e dallo storico cristiano del IV secolo Eusebio, un'espressione che resta altamente problematica dal punto di vista giuridico, pur nella sua apparente

semplicità: «Se qualcuno li denuncia e dimostra che hanno compiuto qualche azione contraria alle leggi, *procedi secondo la gravità del reato*». L'interpretazione proposta dall'autore è quella di immediata evidenza ed è in linea con l'apologetica cristiana ma resta il problema (tra i tanti) che se Adriano avesse davvero operato questa distinzione, l'effetto di una tale decisione dovrebbe riscontrarsi nella successiva legislazione anticristiana che non ne reca invece tracce.

Il legame di Celso con Marco Aurelio è tutto da dimostrare: la sua opera ha una spiccata connotazione di polemica intellettuale acuta e incisiva e non risulta affatto provato che si faccia portavoce dell'imperatore rivolgendogli il suo appello finale ai cristiani a collaborare con l'autorità e a impegnarsi nella vita civile.

Tutta l'analisi del rapporto tra cristiani e potere imperiale sino ai Severi è costellata di ricostruzioni sottili e non consuete e se alcune restano a mio parere convincenti (come il quadro di sostanziale tolleranza delineato sotto i Severi), altre ritengo siano discutibili e sono inoltre talvolta presentate quasi come conclusioni certe senza adeguata discussione dei testi antichi e delle interpretazioni moderne.

I capitoli centrali sulla presenza cristiana nella società toccano questioni importanti non sempre affrontate in tali libri di sintesi e fanno ben capire quanto le persecuzioni giudiziarie siano solo un aspetto della presenza cristiana nell'impero e come fosse importante il confronto su altri piani rispetto al valore della cultura, al servizio militare, al lavoro e alla schiavitù. In linea di massima mi sembra che l'autore accentui troppo la compatibilità di fondo tra cristianesimo e valori tradizionali romani, confluiti a livello filosofico nella morale stoica, mentre credo che le divergenze restassero profonde. Inoltre credo sia sempre da sottolineare che le posizioni cristiane potevano variare anche a seconda dell'area geografica e della struttura sociale delle diverse comunità. Il confronto con la società dell'impero doveva essere per i cristiani più travagliato di quanto non sembri emergere da queste pagine. L'autore è incline a vedere una realtà tendenzialmente uniforme e proprio gli esempi della schiavitù e del servizio militare possono essere significativi.

Sulla schiavitù Barzanò ribadisce un'interpretazione consolidata proprio in quanto equilibrata e sostanzialmente persuasiva: «Una volta stabilita la piena parità a livello umano fra padrone e schiavi, i primi cristiani non avvertivano dunque alcun bisogno di sovvertire l'istituto della schiavitù o di lanciare continui appelli per la liberazione degli schiavi. Tolto di mezzo il veleno della schiavitù a livello morale, la conservazione della situazione giuridica esistente appariva loro indifferente se non consigliabile» (129). Ma anche in tal caso va ribadito che questa interpretazione non può essere ritenuta quella ufficiale delle comunità cristiane da Roma alla Britannia al Ponto. Forse era naturale all'inizio, quando gli schiavi, soggetti all'arbitrio assoluto del padrone, come una vastissima documentazione ci dimostra, trovavano nel riconoscimento umano, anche se non giuridico, un'affermazione importante della loro dignità. Ma la questione aveva un suo aspetto teorico estremamente spinoso che verteva sul peccato originale e le sue conseguenze (per via del peccato originale Agostino d'Ippona era sostanzialmente favorevole al mantenimento della schiavitù) e i grandi dibattiti del V secolo non possono essere sorti dal nulla. Le affermazioni di Gregorio di Nissa sono macigni: «“Ebbi in dominio schiavi e schiave”. Così tu condanni alla schiavitù l'uomo che è dotato di natura libera e indipendente e fai una legge contraria a Dio, perché sconvolgi la legge di natura che procede da lui. Perché tu sottoponi al giogo della schiavitù chi è stato plasmato dal suo creatore per signoreggiare la terra e per esercitare il comando; in questo modo tu resisti

e contraddicci all'insegnamento divino». E Giovanni Crisostomo: «Se tu agisci davvero per prenderti cura di loro, non occuparli al tuo servizio, ma, dopo averli comprati ed aver insegnato loro un mestiere, affinché possano bastare a se stessi, affrancali» (Cfr. P.P. Busseti, *Società e ideologie nel tempo di Agostino di Tagaste*, Napoli 1973, 116-129 per discussione e testi). Un'altra vena del pensiero cristiano che non si vede perché debba essere affiorata all'improvviso nel IV-V secolo. Credo si abbia qui una coesistenza di sensibilità, anche se quella affermata dall'autore può essere stata spesso maggioritaria soprattutto nelle gerarchie ecclesiastiche che si andavano progressivamente rafforzando.

Troppo perentoria appare l'attribuzione di posizioni di rifiuto del servizio militare esclusivamente a eretici, in particolare montanisti. La presenza di elementi profetici e di opposizione ai poteri temporali e alla loro violenza nel cristianesimo del II secolo non può essere ridotta al montanismo. Ancora in pieno IV secolo resta intransigente Martino di Tours, che dopo la conversione abbandona il servizio militare e il mite asceta Paolino di Nola esorta il giovane aristocratico Crispiniano a lasciare la vita militare con parole roventi (*Ep.* 25, 3 e s.). Il rifiuto del mestiere delle armi è un po' come un fiume carsico della sensibilità cristiana che scorre parallelo ad altri lungo tutta la parabola del cristianesimo nell'impero romano. L'opera di Harnack, citata dall'autore, resta molto acuta e più cauta nell'impostazione del problema: di questo testo è disponibile anche una traduzione italiana non citata nella bibliografia, curata da Sergio Tanzarella (A. Harnack, *Militia Christi. La religione e il ceto militare nei primi tre secoli*, L'epos, Palermo 2004), che nell'articolata introduzione e nella discussione della bibliografia delinea il ventaglio delle possibili interpretazioni e dei complessi problemi che si presentano a chi voglia comprendere come i cristiani si ponevano rispetto a una professione che permeava largamente la vita dell'impero romano.

Sorvolo sulla questione costantiniana perché, dopo i numerosi e in alcuni casi consistenti contributi in occasione dell'anniversario, ci sarebbe da aprire un ampio dibattito solo su questo capitolo.

In conclusione, il libro appare interessante e stimolante pur nel dissenso perché non si limita a una rassegna erudita di problemi storiografici ma propone anche con passione un'interpretazione complessiva. La discussione di un libro del genere dovrebbe diventare anche una discussione su un'idea di cristianesimo, perché attraverso l'analisi storica l'autore propone un suo modello molto coerente se si accettano tutte le premesse e la loro applicazione. Questa operazione mostra inoltre al lettore attento quanto quelle antiche polemiche rivivano ancora oggi nelle diverse posizioni delle comunità cristiane su temi centrali quali il rapporto con le autorità statali, il confronto culturale e religioso, la pace e la guerra. Siamo ormai tutti d'accordo che anche la storia del passato è in un certo senso storia contemporanea in quanto obbedisce a una domanda del presente, sarebbe bene quindi che in un campo tanto delicato come la storia del cristianesimo antico si discutesse serenamente e senza falsi pudori anche del modello interpretativo sotteso alla ricostruzione dello storico, altrimenti si rischiano polemiche tanto furiose quanto sterili. Ma questo è un discorso più impegnativo che va separato da una recensione secondo gli schemi tradizionali, anche se lunga, o trasformerebbe la recensione in un vero e proprio saggio che dovrebbe essere necessariamente a più voci.

Antonio Sena

Pontificia facoltà teologica dell'Italia meridionale – Napoli

C. Quaranta, *Marcello II Cervini (1501-1555). Riforma della Chiesa, concilio, Inquisizione*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 496.

Chiara Quaranta produced an outstanding study of Marcello Cervini. In this prize-winning contribution she traced the prelate's life, focusing on his activity as a bishop, a cardinal, a papal legate, a council president, and an inquisitor. She used her understanding of his activity to draw all the correct conclusions about who Cervini was, what he represented, and what he stood for in the mid-sixteenth century hierarchy of the Roman church. Across many decades to come, her work will be considered a necessary starting point for the study of this crucial figure. Her work, I believe, will also be considered significant for understanding two other things: the complexity of early modern Italian religious history, plus the limited utility of presumptive ideological motivations often used by historians to explain the causality behind change in that era.

Quaranta spent some space early in the volume criticizing earlier investigations undertaken of Cervini's life and work. She found none of them particularly helpful, but singled out my 1992 work (*Marcello Cervini and ecclesiastical government in Tridentine Italy*) for particular criticism, describing the portrait that emerged from it as skeletal and colorless. All of this is quite understandable given the nature of twentieth century historiography on early modern Italian religious history. To describe that nature as hotly contested is putting the matter mildly. The field has, for decades, been politically, morally and religiously polemicized. What is more difficult to understand are contradictions imbedded in Quaranta's work. Oversimplifications in the introduction clash against the fine information and good sense analysis found later in the volume. Quaranta rightly identified historical complexity as a goal for recovering a more genuine picture of Cervini and people like him, rescuing them from monolithic image makers. And yet, she dismissed some attempts to explain such complexity as boring, colorless discussions. But then she ended her introduction reiterating the same old tired commonplace about Cervini that students of the era have come to expect: by suggesting he was a promising fellow-traveler among the *spirituali*, sharing all the humanistic credentials and progressive attitudes associated with them, but that he was willing to use the Roman Inquisition to cut off dissent, and so his election as pope in 1555 signaled the «turn toward the full Counter Reformation» (37). Further still, she hinted at what might be lurking behind historiographic politicization and polemics, not to mention such simplifications: an attempt to judge historical characters by the efficacy of any plans for religious reform and improvement they developed: to judge, that is, whether they were successes or failures in late twentieth century terms, rather than attempting to understand them in their proper sixteenth century context.

This problem matters little, however, for in the end, Quaranta steered completely away from any such anachronistic value judgment, and let the record of what Cervini thought and did determine her conclusions. The result includes a highly nuanced consideration of his role at the Council of Trent. Quaranta considered the work Cervini undertook as legate to the Council of Trent to be the single most critical influence in the development of his religious outlook and policies. She provided a typical run-through of the biographical sources and details most associate with the Tuscan prelate, but all to bring us to the point where this loyal employee of the Farnese came

to represent them and their interests at Trent. Cervini, though trained like an elite humanist of the era, did not receive his offices and ecclesiastical preferments because of who he was, but rather because of the work he did and the services he performed, predominantly for the Farnese. The strategies he employed at the assembly could be described as «Carafesque», she reasoned. And that term might be apt if it were not so overloaded with pejorative connotations, for some of his positions were indeed more theologically and religiously rigorous than persons like Reginald Pole and Giovanni Morone could likely have tolerated. But in addition, Cervini voiced the concerns of bishops at Trent for reform of curial offices directly to the pope and his nephew. He was severely criticized for that honesty, as Quaranta showed. There may have been a waning of his own direct interest in episcopal reform while he was consumed with the work of the Council, but his assignment of vicars and visitors to look after dioceses under his titular control suggests his attitude was hardly one of neglect.

Quaranta provided research results that also identify the complex nature of Cervini's role as a member of the Roman Inquisition. One of the least helpful pieces of evidence for those seeking to confirm the old stereotype about Cervini as an intransigent rigorous 'counter' reformer is found in his February 1544 epistolary dialogue with Ludovico Beccadelli, then his vicar in Reggio-Emilia, about the famous text *Beneficio di Cristo*. Cervini, after indicating that he found the work both theologically suspect and one that contained many good things, actually came to agree with Beccadelli's advice to reject the idea of outlawing the work in his diocese. Such an action, they reasoned, would simply increase the attraction of the work, not to mention the likelihood that it would be more widely read. Quaranta's odd explanation for Cervini's position is to suggest that he may have been distracted – allegedly by his curial duties – implying that he really meant to prohibit the text. (174) Well, maybe distracted indeed, as he certainly had lots to worry about, but there is no direct evidence. No matter, however, as Quaranta made a much more reasonable, less speculative assessment of his direction of inquisitorial activities in Reggio, saying that he was a proponent of a «prudent and vigilant control of the clergy and the people». In fact, his demonstrated prudence and flair for the practical – in this case, for determining what would likely result in less-extensive distribution and reading of the text – is a far more likely explanation for his action than to presume this meticulous scholar, bibliophile and curial bureaucrat was somehow distracted when considering the most infamous southern European text in contemporary reformed theology. He was, after all, a man who, as Quaranta correctly described, did not reject use of repression in turning the gears of justice over some instances of heresy, but also believed it helpful to use confession and extra-judicial processes in absolving persons of the charge. He seemed to want, according to Quaranta, an Inquisition that possessed an independent role in the hierarchy, one that was linked to papal politics, but also one that was respondent to the logic and goals – although surely not always the same means – favored by the 'intransigent' party. Of course, Cervini never saw such an Inquisition, only the beginnings of what was to come: an Inquisition connected only with personal politics, and personal definitions of what constituted heresy developed by prelates – and future popes – like Gian Pietro Carafa and Michele Ghislieri.

The problems in the introduction and elsewhere in the book also matter little because Quaranta further illustrated the need for a nuanced interpretation of Cervini when

considering his work during the administration of Julius III. He supported, and even vigorously for a time, the election of Pole during the conclave, a man who provided evidence of trusting Cervini but who was attacked as a heretic by Carafa. In addition to his travel to the diocese of Gubbio during the reign of Julius, Cervini also served on the curial reform commission, and gave a noted member of the so-called *spirituali*, Vittore Soranzo, charge of reforming two Servite monasteries in order to clean up notorious scandals. In short, in the conclusion of this section of her book, Quaranta argued correctly that Cervini operated differently than Michele Ghislieri, the close collaborator of Carafa and future Pope Pius V. She also indicated that Cervini's election in 1555 was thus only a partial victory for the Holy Office, and that the election of Carafa as Pope Paul IV later that same year constituted the decisive turn in sixteenth century Italian religious history.

These arguments and indications contain a substantial contradiction with some statements made in the introduction to this work, but in the end, Quaranta let the evidence, rather than the old post-*Risorgimento* ideology, speak. She set aside the temptation to describe Cervini with words leveling an implicit, anachronistic judgment of the value of his success, where attitudes toward ecclesiastical hierarchy that have more to do with the twenty-first century than the sixteenth might have been employed. Her cautious decision represents a positive step toward a more reliable picture of Cervini and his context. In the process, she found the same sort of things that I found in 1992, and that others, among them the late Thomas Mayer, Giovanni Costi, John O'Malley, Thomas Deutscher, Paul Murphy, Jennifer DeSilva, and Adam Robinson have argued since. But Quaranta found more, and she deserves great credit for moving the debate on Cervini, and on the characteristics of sixteenth century Italian ecclesiastical history, forward.

William V. Hudon

Bloomsburg University – Pennsylvania

J.B. Vilar, *La diócesis de Cartagena en el siglo XX. Una aproximación histórico-sociológica* (Estudios y ensayos BAC Historia), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014, pp. 154, ill.

Al centro dell'interesse del libro di Vilar sono le vicende della diocesi di Cartagena (Cartagena-Murcia dopo il concordato tra Spagna e S. Sede del 1953) nel secolo passato. A precedere la trattazione di Vilar è un breve e denso *Prólogo* di Manuel Revuelta González, in cui vengono posti in risalto i principali contenuti che compaiono nel testo, definito un libro che «es un aperitivo que abre el apetito» (IX). In effetti *La diócesis de Cartagena en el siglo XX* è un lavoro dichiaratamente di sintesi («una aproximación global a una temática amplia y compleja»; *Introducción*, XV) con però l'ambizione di proporsi come guida e stimolo per nuovi studi sugli argomenti che vi sono trattati partendo da alcuni punti essenziali evidenziati nel testo. Allo scopo l'Autore pone a corredo del suo lavoro due sezioni particolarmente ricche e importanti (*Índice de fuentes*; *Bibliografía básica*), attraverso le quali indica un percorso da seguire a chi volesse approfondire le tematiche presenti nel libro.

Il testo è diviso in tre parti (*Marco geográfico y contexto histórico. La organización diocesana y su evolución; Los obispos de Cartagena en el siglo XX: su actuación pastoral; Instituciones, clero y proyección de la Diócesis*), la seconda e la terza a loro volta suddivise in distinti capitoli. Nell'insieme ci si trova di fronte a un'organizzazione della materia che facilita la comprensione dei diversi elementi sui quali Vidal si basa per comporre la storia della diocesi nel Novecento. Inoltre agevola il lettore nel caso in cui intendesse scegliere di dedicarsi all'approfondimento anche di un solo argomento tra i molti presenti nel volumetto. Un lettore in ogni caso favorito nel proprio esercizio dalla presenza di ampi e articolati indici (*De tablas y láminas; Onomástico-analítico; Toponímico*).

La parte principale dell'opera è dedicata ad approfondire alcuni temi: l'attività pastorale dei vescovi, l'organizzazione del clero e gli effetti della sua azione sul piano pastorale, ma anche sul tessuto sociale, indagati pure secondo criteri di carattere sociologico, comuni a quelli usati per lo studio delle normali collettività umane. La storia della diocesi viene comunque soprattutto narrata attraverso l'attività dei suoi vescovi: un racconto costruito unendo la descrizione dei tratti biografici dei singoli, che ne disegnano le caratteristiche individuali, e l'attività diocesana di ciascuno di loro inserita all'interno delle vicende politiche, sociali ed ecclesiastiche del periodo in cui operarono. In sostanza Vilar ritiene che ciascuno dei prelati, affrontando i problemi della chiesa e contemporaneamente della Spagna, ponesse il marchio della propria personalità nella vita della diocesi in qualche misura determinandone la storia. In alcune pagine del proprio lavoro Vidal si concentra poi sulla vita del Capitolo della cattedrale, mostrando un particolare interesse per la personalità e l'azione dei singoli «decanos vitalicios» del Capitolo. Si tratta infatti di figure che giudica particolarmente importanti per la vita della diocesi su cui erano in grado di lasciare un segno, anche perché deputate a governarla – salvo parere diverso della S. Sede – quando era vacante. Riguardo allo studio delle altre figure ecclesiastiche l'attenzione dell'autore si concentra in modo specifico sull'azione pastorale dei sacerdoti e sulla loro attività di formazione legata alla vita del seminario, di cui si indicano organizzazione e funzionamento. Non vengono poi taciuti fenomeni ritenuti negativi che riguardano la vita dei sacerdoti, come quello della loro secolarizzazione, specialmente dopo il 1970, e la crisi delle vocazioni che si manifesta all'incirca a partire dallo stesso periodo. Attenzione specifica viene inoltre dedicata al clero regolare e agli istituti religiosi, di cui vengono descritte strutture, tipicità e azioni, in particolare quelle rivolte all'attività educativa e benefica. Nel libro vi è altresì un preciso richiamo all'azione missionaria svolta dai membri di tale clero e da sacerdoti provenienti dalla diocesi di Cartagena in America Latina, Asia e Africa. Vidal si dedica ancora a descrivere l'impatto del Concilio Vaticano II sul rinnovamento ecclesiale, ponendolo in relazione alla formazione dottrinale dei credenti e all'incremento delle pratiche religiose. Il racconto del manifestarsi di tali pratiche le propone, nel complesso, in bilico tra spinte rinnovatrici e persistenze delle tradizioni. Nel medesimo tempo alcune manifestazioni di fede subiscono processi di secolarizzazione legati soprattutto a particolari celebrazioni religiose, come, ad esempio, quelle della settimana santa. Celebrazioni che sollecitano comunque una grande presenza di fedeli, mentre all'opposto vi è una caduta progressiva della partecipazione ai sacramenti e al rispetto del precetto domenicale.

Una parte del libro è poi dedicata alla storia, in qualche caso piuttosto articolata e complessa, dell'associazionismo cattolico e alla sua presenza nel sociale e nell'aposto-

lato per estendere la presenza cristiana nel mondo. Nell'ambito di questa trattazione viene ricordata la storia dell'Azione Cattolica, la più importante associazione presente in Spagna nel mondo cattolico del secolo scorso, le cui vicende appaiono segnate anche da momenti di acuta crisi dopo gli anni Settanta del secolo. Nell'ultima parte del Novecento tuttavia l'associazionismo cattolico ha trovato il modo di manifestarsi sotto altre sigle che hanno assunto una posizione di primo piano, pur non godendo tutte del medesimo grado di favore da parte delle gerarchie ecclesiastiche. Un evento del tutto speciale, largamente ricordato nel testo, è poi la fondazione dell'Universidad Católica San Antonio de Murcia (UCAM) avvenuta nel 1996. Un fatto indicato come di massimo rilievo per quanto concerne la presenza cattolica nel mondo universitario e culturale in genere: si tratta infatti in assoluto del primo ateneo cattolico istituito da laici.

In sintesi il libro di Vilar appare come un modello di come possa essere proposta in termini sintetici la storia di una diocesi in un definito spazio di tempo. Al suo interno coesistono felicemente un'ampia messe di dati – in particolare riferiti alle biografie dei principali protagonisti della vita diocesana – che disegnano la storia di quella di Cartagena nel secolo XIX e le riflessioni che l'insieme di tali elementi suggerisce all'autore, interprete attento di una vicenda assai complessa e articolata lunga un secolo, al cui interno si mescolano momenti diversi. Alcuni di tali momenti, particolarmente felici, sollecitano a Vilar commenti positivi, altri meno fausti gli suggeriscono invece apprezzamenti poco lusinghieri, sempre comunque dettati dai fatti e non da arbitrarie letture degli stessi.

Gian Luigi Betti
Bologna

R. Cerny-Werner, *Vatikanische Ostpolitik und die DDR*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, pp. 378.

The historiographical issue of the Vatican *Ostpolitik* in the 20th century – the diplomatic activities of the Vatican and initiatives of the Holy See between the Soviet Revolution and the fall of the Berlin Wall – has acquired new importance in recent years. After the first wave of research made possible by the publication of the memoirs of the protagonists and their contemporary observers, during the last decade a new wave of research has been published about the relationship between the Vatican, the local Churches in Eastern Europe, and the Soviet-controlled part of Europe that owes much to the work done by Eastern European historians in the archives opened after the collapse of the Communist regimes in Eastern Europe in the early 2000s. Scholars who have worked with Vatican sources (for now, located outside of the Vatican archives which remained inaccessible for the post-WWII period) tend to sympathize with the intentions and outcomes of the Vatican *Ostpolitik*. Unsurprisingly, scholars based in Eastern Europe and working in Eastern European archives tend to be more critical about the accomplishments of the work of political dialogue between the Holy See and its emissaries on the one side and Communist regimes on the other.

In this research the book by Roland Cerny-Werner is particularly important for the case it examines. After a chapter of bibliographical overview (with laudable and

now almost *démodé* attention to books and articles published in languages other than German), the first steps in the account of the history of the Vatican and DDR (Deutsche Demokratische Republik, German Democratic Republic) are two short chapters about the Vatican *Ostpolitik* from 1917 until Pius XII and the shift in this *Ostpolitik* with John XXIII and the Second Vatican Council. A very long chapter (almost 250 pages) is devoted to Paul VI. A very short epilogue covers the *Ostpolitik* of John Paul II. In his conclusions Cerny-Werner points out several key elements for the history of the relations between the Vatican and DDR in the framework of *Ostpolitik*: the triangular relations Vatican-Bonn-East Berlin and the refusal of the Vatican to follow the pressing requests of Bonn regarding its position towards DDR; the shift in the early 1970s of the Vatican position regarding the ‘German question’ and the issue of the borders; the importance of the Vatican’s awareness of the necessity of distinguishing between the international role of the Catholic Church in dialoguing with a given political regime and the quality of the inner Church-State relations in that same particular regime; the relationship between the Vatican *Ostpolitik* and the new *Ostpolitik* of Willy Brandt and its government based on the alliance between the Social Democratic Party (SPD) and the Liberals of the Free Democratic Party (FDP) after the 1969 elections.

The book is based on a thorough analysis of the documents on *Ostpolitik* accessible in the “Fondo Agostino Casaroli” in the Archivio di Stato di Parma and in many German archives in Berlin (archives of the foreign affairs ministries of East Germany and of the Communist Party of DDR) and others (the Konrad-Adenauer-Stiftung): the documents the author is able to quote date from the pontificate of John XXIII until the year 1990. Cerny-Werner shows effectively the unique position of the DDR in the framework of Vatican *Ostpolitik*. The book is important also for dismantling the assumption that there was a single *Ostpolitik* of the Vatican – something impossible in the countries of Eastern Europe that are so different one from the other. The book fills a gap also in light of the fact that the memory and legacy of Cardinal Agostino Casaroli needs to be recovered, perhaps especially in Germany, where Casaroli’s memoirs (published in Italian in 2000 with the title *Il martirio della pazienza*) have not been considered adequately by scholars of *Ostpolitik* (Vatican *Ostpolitik* and otherwise). The author rightly states: «without the documents of the Fondo Casaroli this new appreciation of Vatican *Ostpolitik* would not have been possible» (36).

Massimo Faggioli
University of St. Thomas – Minnesota

O. Rota, *Essai sur le philosémitisme catholique entre le premier et le second Vatican. Un parcours dans la modernité chrétienne*, Arras Cedex, Artois Presses Université, 2012, pp. 306.

Le livre d'Olivier Rota est issu principalement de sa thèse de doctorat en Sciences de Religions, soutenue en 2007 à l'Université Charles-de-Gaulle Lille 3, ayant pour titre *Philosémitisme paulinien et modernité catholique, du premier au second Concile*

de Vatican. Le titre a été légèrement modifié dans la publication de l'ouvrage en 2012. Rota s'est fixé l'objectif d'enquêter sur le «philosémitisme catholique» qui caractérise le siècle qui sépare le premier Concile de Vatican (1869) du second (1962-1965). Le philosémitisme en question constitue la «voie originale» d'un catholicisme au milieu de la haine antijuive. Rota voit dans les deux Conciles un point commun: celui d'avoir promulgué un texte concernant les Juifs. Il s'agit pour l'auteur d'étudier les profondes modifications que l'Église catholique a soutenues à l'égard des Juifs. La thèse de fond est clairement annoncée dans l'*Introduction générale*: «ce sont les secousses de la modernité qui ont engendré une nouvelle compréhension des relations entre catholiques et Juifs. Seules les conditions modernes d'existence ont finalement été capables de briser la logique circulaire et auto-référente de la tradition antijuive de l'Église catholique» (18).

L'ouvrage est divisé en cinq parties. L'auteur débute par l'explication des cadres de référence de la polémique entre Juifs et chrétiens au long des deux millénaires. Il maîtrise la nouvelle historiographie (Boyarin, Yaffé, etc.), surtout celle qui met en parallèle la tradition rabbinique avec la tradition chrétienne dans l'Antiquité tardive. Cette nouvelle historiographie ne permet plus de lire les problèmes de chaque tradition sans les considérer dans une perspective d'influence mutuelle et de contemporanéité avec l'autre partie religieuse (Première partie, 35-77). Rota souligne aussi l'existence d'une littérature juive apologétique et antichrétienne (40-52). Les nouveaux regards du christianisme sur les Juifs et sur la modernité «ont avancé ensemble» (14). Il existe un «antisémitisme de l'Église» à côté d'un philosémitisme chrétien. Le discours antisémite de l'Église s'apparente dès lors à un discours de protection des sociétés chrétiennes (52-78). Le philosémitisme naît au milieu du XIX^e siècle (frères Ratisbonne) et met en place un apostolat spécifique pour la conversion des Juifs (Deuxième partie, 79-134). En effet, c'est la mise en perspective de la «lente mutation» de ce philosémitisme qui fait, selon l'historienne Danielle Delamaire, auteur de la préface (9-12), l'originalité des pages de Rota. Entre les deux guerres, c'est le «moment Maritain» comme métaphore de la réflexion critique d'un chrétien sur le «mystère d'Israël inséparable du mystère de l'Église» (Maritain) au cœur de la «modernité chrétienne», mais encore théologiquement ancrée dans la théologie de la substitution (Troisième partie, 137-180). Maritain a donc permis une dissociation et un «déplacement du philosémitisme» (182-189). Pendant la Deuxième Guerre, en revanche, le combat catholique est centré sur la différenciation entre antisémitisme chrétien et antisémitisme nazi, parce qu'il y a avait un antisémitisme totalement antichrétien (Quatrième partie, 181-213). Après la Shoah, les thèses théologiques antijuives s'affaiblissent en faveur d'un approfondissement des relations avec les Juifs. Même si «sur le plan des idées, rares sont les nouveautés associées au philosémitisme catholique» (260). Pendant que la hiérarchie catholique réévalue sa catéchèse sur le judaïsme, il ne s'agit plus de conversion, mais plutôt de rapprochement avec le Juif (Cinquième partie, 215-260). L'acceptation de la modernité se transforme en «lieu de la récapitulation de la tradition catholique» (16).

La seule faiblesse de l'ouvrage, qu'il convient de souligner, est peut-être son pré-supposé philosophique (23-34). La discipline de l'histoire est le «lieu privilégié d'une réconciliation entre Juifs et chrétiens» (24). De cette façon, il suffirait de transformer tout conflit historique en «objet historique» afin de résoudre même les polémiques

interreligiose. Cependant cela semble être limité par la discipline historique même, quand celle-ci s'enracine dans le contexte du dialogue (35-77): «le lien unissant dialogue judéo-chrétien et histoire des relations judéo-chrétiennes agit comme moteur favorable aux deux activités, tout autant qu'il entrave leur progression» (25). Pourquoi? La réponse serait à trouver dans la spécificité de la nouvelle discipline: l'histoire des relations judéo-chrétienne née à l'ombre de la Shoah (25-28). Néanmoins quand Rota s'exprime sur la fidélité à l'Évangile (16-17) de l'Église catholique, l'auteur fait-il encore œuvre d'historien? Une réponse possible se trouve dans la définition qu'il donne de sa discipline: «une science de l'homme plus qu'un essai d'écriture» (28), la science historique comme «une arme» (29), avec une exigence ascétique («un travail sur soi», 31). Cela dit, l'élaboration scientifique du contenu de Rota reste une étape importante dans la compréhension de l'histoire de l'évolution de la théologie catholique à l'égard du Juif. L'ouvrage de Rota fait contrepoids à l'historiographie qui a contribué à créer l'image simplifiée d'un christianisme persécuteur face à un judaïsme persécuté, en mettant l'accent sur la complexité des relations entre judaïsme et christianisme entre le XIX^e et le XX^e siècle.

Marco La Loggia
Angers

P. Annicchino, *Esportare la libertà religiosa. Il modello americano nell'arena globale*, Bologna, Il Mulino, 2015, pp. 188.

Pasquale Annicchino indaga l'efficacia dell'International Religious Freedom Act, documento approvato dal Congresso degli Stati Uniti nel 1998 con l'obiettivo di promuovere e tutelare il diritto di libertà religiosa all'esterno del territorio nazionale per mezzo di azioni integrate di politica estera. Il volume esordisce con una documentata analisi dell'accesso dibattito sviluppatosi all'interno dell'accademia statunitense e del Dipartimento di Stato sul significato del Primo emendamento, e in particolare delle sue disposizioni in merito alla libertà di religione (*free exercise* e *establishment clause*).

L'argomento, inestricabilmente connesso alle teorie dell'eccezionalismo statunitense, negli ultimi settant'anni ha alimentato il dibattito dentro e fuori dalle corti, estendendosi alle materie di diritto internazionale; nello specifico, i fautori del connubio eccezionalismo-libertà sostengono che l'efficacia dei sistemi di governo sia maggiore laddove sia garantito il diritto alla libertà di religione, come è avvenuto, per l'appunto, nel caso degli Stati Uniti. Di conseguenza, l'eccezionale riuscita dell'esperimento storico statunitense sarebbe da attribuire alla capacità dei Padri Fondatori di immaginare l'impianto costituzionale e le sue successive modifiche alla luce delle libertà istitutive, prime fra tutte quella religiosa.

Pur rintracciando i primi legami fra la tutela del diritto alla libertà di religione e la politica statunitense nell'operato di Franklin Delano Roosevelt, l'autore concentra la propria analisi storica su un periodo più tardo, quello degli anni Settanta, durante il quale la Guerra fredda fu combattuta anche sul terreno religioso. Come dimostrato da Daniel Thomas in *The Helsinki Effect: International Norms, Human Rights, and*

the Demise of Communism (Princeton 2001) e da Sarah B. Snyder in *Human Rights Activism and the End of the Cold War: A Transnational History of the Helsinki Network* (Cambridge 2011), la persecuzione dei cristiani e delle minoranze religiose (in primis gli ebrei), insieme alla tutela dei diritti religiosi cominciarono a figurare fra i temi portati dagli Stati Uniti ai tavoli di negoziazione sin dalla Conferenza di Helsinki del 1975. Annicchino sceglie però di concentrarsi esclusivamente sugli snodi storico-giuridici e sui gruppi di pressione che hanno operato all'interno della società statunitense con il fine di collocare la libertà religiosa al centro della politica estera del paese, sino alla firma dell'*International Religious Freedom Act*. In un contesto politico forgiato da un modello di laicità che incoraggia la presenza di soggetti di *advocacy* di matrice religiosa – pur nella continua ricerca di una utopica neutralità – sin dal 1974 la battaglia per la libertà di religione negli Stati Uniti è stata infatti combattuta dagli ebrei (impegnati anche sull'inscindibile diritto a emigrare), presto affiancati dai cristiani, in larga parte evangelici e conservatori, portatori delle istanze legate alle persecuzioni dei cristiani, e concentrati sui paesi musulmani.

Uno dei protagonisti di questa battaglia è Michael Horowitz, consulente dell'Hudson Institute, ma conosciuto a Capitol Hill sin dagli anni dell'amministrazione di Ronald Reagan. Si deve a lui la redazione della prima proposta di legge, intitolata *Freedom from Religious Persecution Act* (conosciuta come il *Wolf-Specter Bill*) e discussa dal Congresso nella primavera del 1997. Come ricorda Thomas Farr in *World of Faith and Freedom* (Oxford 2008), Horowitz, ebreo, lavorò alla proposta insieme a Nina Shea, cattolica, fondatrice del Center for Religious Freedom presso la Freedom's House e a oggi direttrice di un omonimo centro presso l'Hudson Institute.

Sin da questa proposta cominciarono però a emergere le ambivalenze e le difficoltà che rimarranno, nonostante le modifiche, anche nel codice genetico del testo promosso dai senatori repubblicani Don Nickles e Joseph Lieberman, passato nell'ottobre del 1998 come *International Religious Freedom Act*. L'autore evidenzia infatti la problematicità data dalla previsione, nel testo *Wolf-Specter*, dell'applicazione automatica di sanzioni di natura economica nei confronti di quei paesi responsabili di persecuzione nei confronti delle minoranze religiose al loro interno; l'eliminazione di tale disposizione nel testo finale fu il frutto del veto informale opposto dall'amministrazione di Bill Clinton, la quale riportava il tema dei diritti su un livello marcatamente economico-politico.

Anche l'analisi che Annicchino conduce sull'azione della United States Commission on International Religious Freedom (l'organo incaricato di portare a termine gli obiettivi prefissati dalla disposizione *Nickles-Lieberman*), mostra chiaramente come nel momento in cui i principi costituzionali di un singolo Stato entrano in gioco nella scacchiera geopolitica, questi perdano carattere di assolutezza, per essere inevitabilmente ridimensionati e relativizzati. Tanto nella modalità di intervento diretto della Commissione quanto nel riverbero delle sue attività sull'Unione Europea e sui suoi Stati membri, infatti, è evidente come le scelte di politica economica e gli orientamenti del governo (repubblicano o democratico che sia) rispetto ai diritti umani mantengano il controllo sulla singola *policy* in merito alla libertà religiosa.

Dal punto di vista dell'Unione Europea nel suo complesso, con ottimismo l'autore sottolinea nella seconda parte del volume la validità di alcuni strumenti giuridici di recente istituzione, resi possibili dalla disciplina più dettagliata in merito alla politica estera inclusa nel Trattato di Lisbona, entrato in vigore nel dicembre del 2009. Tra

questi, il testo approvato dal Consiglio Affari Esteri il 24 giugno 2013 dal titolo *EU Guidelines on the Promotion and Protection of Freedom of Religion or Belief* definisce i principi e gli strumenti individuati dall'Unione per proteggere la libertà di religione. Frutto di un'azione che ha visto coinvolti anche alcuni membri della Commissione statunitense, tali linee guida non godono di carattere vincolante, ma ampliano la definizione di libertà di credo anche alle convinzioni, andando dunque oltre la concezione tradizionale di religione presente nel testo firmato oltre Atlantico. In modo a esso speculari, però, è stata istituita una commissione – qui chiamata *working group*, perché di natura informale – composta da alcuni parlamentari e già autrice di un primo rapporto sulla libertà religiosa in Europa.

Laddove però l'analisi muove dal livello sovranazionale a quello nazionale degli Stati membri, emergono tutti i limiti conservati da ciascun ordinamento, dati da specificità storiche e giuridiche, da modelli di laicità tra loro profondamente diversi e difficilmente conciliabili e, non in ultimo, dall'avvicinarsi di governi con interessi diversi, tanto in politica interna quanto in politica estera. L'autore presenta i casi dell'Italia, della Francia e del Regno Unito, dai quali emergono dinamiche di relazione Stato-gruppi religiosi, questioni securitarie e principi di governo del pluralismo religioso che, pur stando sotto il comune occhio della promozione del diritto alla libertà religiosa attraverso la politica estera, rivelano il grande limite di un progetto comune europeo in materia: la percezione della sua necessità nell'opinione pubblica e nell'attività legislativa.

L'ultima sezione del volume è dedicata a tre casi studio: la questione della diffamazione delle religioni sollevata dall'Organizzazione della conferenza islamica alle Nazioni Unite, la critica della chiesa ortodossa russa al principio di libertà di coscienza e al diritto alla libertà di religione e il «costituzionalismo cattolico» statunitense (termine coniato da Susanna Mancini e qui ripreso).

Da questi emergono almeno tre incompatibilità, che non sono necessariamente destinate a persistere, ma che possono essere considerate la frontiera del dibattito. La prima risiede nell'ancora instabile equilibrio tra libertà di religione e libertà di espressione nell'ambito della tutela dei diritti umani, rispetto al quale, in termini generali, Unione Europea e Stati Uniti si trovano maggiormente concordi a confronto con le posizioni della gran parte dei paesi a maggioranza musulmana. La seconda è la presenza di «religioni di stato» indisposte a garantire piena libertà alle minoranze religiose presenti sul proprio territorio. La terza, infine, è data dalla posizione di quella parte del cattolicesimo romano che concepisce il diritto alla libertà di religione come un diritto primariamente collettivo, come *libertas ecclesiae*, e solo per derivazione anche diritto individuale.

All'occhio dell'autore qui sfuggono posizioni simili presenti in gruppi di altre denominazioni cristiane che, sebbene maggiormente impegnate sul fronte nazionale, non di meno considerano la libertà di religione in termini collettivi. Sul tema, Annichino tralascia l'inscindibile rapporto tra l'*International Religious Freedom Act* e il *Religious Freedom Restoration Act* (firmato nel 1993), il quale gode di un potere di attuazione a livello federale (più forte) e a livello statale, ma che non può non essere considerato nella misura in cui il dibattito che continua ad alimentare veicola il problema all'interno dell'opinione pubblica e dei partiti, con forti riverberi su Capitol Hill e nel Dipartimento di Stato.

Nelle sue conclusioni l'autore riprende uno dei dibattiti più accesi che da Roosevelt a oggi abbiano animato il Congresso statunitense, quello tra interventzionismo e isolazionismo, nessuno dei quali può dirsi esente dall'influenza di teorie eccezionaliste e ciascuno dei quali è ancorato a una tradizione giuridica e storica risalente ai Padri Fondatori. A tal fine ritrova le due posizioni nelle parole e proposte di Thomas Farr – uno dei più grandi sostenitori della legge – ed Elizabeth Shakman Hard, fortemente contraria a quella che percepisce come una proiezione su scala globale della narrazione dell'eccezionalismo statunitense.

Infine, Annicchino si rivela molto abile nel cogliere con precisione il legame tra la storia del pensiero politico statunitense e la politica di Capitol Hill, orientando il lettore tanto sull'evoluzione del conservatorismo raegiano quanto sulle priorità politiche – e quindi economiche – degli esecutivi che si sono succeduti negli ultimi vent'anni. Il diritto alla libertà religiosa è parte della storia e dell'autorappresentazione degli Stati Uniti, e nell'ambivalenza della sua interpretazione (libertà dalle chiese o dallo Stato?) non permette un'interpretazione univoca. Il volume, il cui corposo apparato di note si rivela particolarmente utile per chi voglia approfondire la materia con studi e documenti, sposta tale ambivalenza sul piano internazionale, evidenziando la continua ricerca di un universalismo, che nella pratica rimane viziato da obiettivi politici e interessi economici.

Francesca Cadeddu
Fondazione per le scienze religiose – Bologna

Segnalazioni

L. Castagna, *A Bridge Across the Ocean. The United States and the Holy See between the two World Wars*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2014, pp. 193.

Si segnala la traduzione in inglese per il mercato statunitense del volume *Un ponte oltre l'oceano. Aspetti politici e strategie diplomatiche tra Stati Uniti e Santa Sede nella prima metà del novecento*, pubblicato per il Mulino nel 2011. Luca Castagna indaga il processo di riavvicinamento tra gli Stati Uniti e la S. Sede nel periodo intercorso tra l'enciclica di Benedetto XV *Ad Beatissimi Apostolorum Principis* (1° novembre 1914) e la nomina di Myron Charles Taylor come rappresentante personale del presidente Franklin Delano Roosevelt presso la S. Sede (23 dicembre 1939). L'analisi è ripartita in tre capitoli, accompagnati dall'introduzione di Gerald Fogarty e dalla postfazione di Luigi Rossi. Il primo capitolo inquadra lo stato delle relazioni tra i due paesi durante la prima guerra mondiale e le trattative che portarono alla firma del trattato di Versailles, alla luce dei deboli rapporti instaurati sin dalla Dichiarazione di Indipendenza del 1776. Secondo l'autore, «la Grande guerra allineò tutti gli storici motivi di antagonismo e inconciliabilità fra la repubblica stellata e la Santa Sede, proiettandoli, per la prima volta, [...] sull'intricato terreno delle relazioni internazionali» (119). Il decennio successivo, oggetto di indagine del secondo capitolo, è presentato come una fase di transizione durante la quale sia la chiesa cattolica statunitense sia quella italiana dovettero necessariamente sintonizzarsi con le rispettive realtà politiche. Momenti di svolta furono infatti la candidatura alle elezioni presidenziali del cattolico Alfred Smith negli Stati Uniti e la stipula del Concordato del 1929 tra Regno d'Italia e S. Sede. Paradossalmente, pur generando forti ondate di risentimento anticattolico, secondo l'autore tali eventi avrebbero consentito, da un lato, di decretare l'ingresso dell'elettorato cattolico (e del clero) nella politica statunitense, e dall'altro di allargare l'orizzonte diplomatico della S. Sede, di cui fu prova la nomina di Eugenio Pacelli alla Segreteria di stato. Nel terzo capitolo Castagna descrive, infine, il «nuovo corso» dato alle relazioni tra i due paesi dalla presidenza Roosevelt e dal pontificato di Pio XI. Due furono le sinergie fondamentali per la sua realizzazione: la partecipazione dei cattolici statunitensi e, nello specifico, della Conferenza episcopale, alle fasi di svilup-

po del *New Deal* e la sintonia tra il delegato apostolico Amleto Giovanni Cicognani, il cardinale di New York Francis Spellman e il presidente Roosevelt. Nel complesso, il volume è un ottimo strumento per studiosi della materia: sia la versione inglese che quella italiana rimangono ottime, principalmente per un pubblico italiano – specie per il contributo che offre al panorama dell'americanistica – e forniscono tutte le basi necessarie per coloro che, ad archivi aperti, svilupperanno la ricerca sul pontificato di Pio XII.

Francesca Cadeddu
Fondazione per le scienze religiose – Bologna

R. Garaventa, *Per una riforma radicale della chiesa. Con Hans Küng oltre Joseph Ratzinger*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2013, pp. 106.

Di libri sul teologo di Tubinga Hans Küng se ne scrivono pochi, pochissimi in italiano, senz'altro complice una prematura *damnatio memoriae* che non giova al chiarimento dei problemi che egli pone. Roberto Garaventa, professore ordinario di storia della filosofia contemporanea all'Università di Chieti, ha pubblicato questo volume in un momento delicato, alla fine di febbraio 2013, in coincidenza con l'*Emeritierung* dell'allora vescovo di Roma. Il sottotitolo, *con Hans Küng oltre Joseph Ratzinger* dichiara fin da subito, e senza tema d'equivoco, la posizione adottata.

Proprio dalle «improvvisate (ma non del tutto inattese) dimissioni» (5) prende avvio l'*Introduzione*, severa (ma talvolta sommaria) nei confronti di Ratzinger. La riforma proposta da Küng di contro, desunta da *Ist die Kirche noch zu retten?* (2011), viene nell'introduzione articolata attorno a tre direttrici: «ristrutturazione radicale della curia romana, eliminazione completa di ogni pratica inquisitoria, riforma profonda del CIC (*Codex Iuris Canonici*)» (9).

Il volume è suddiviso in tre capitoli. Il primo, *Immutabilità della tradizione cattolica* (19-39), si apre con un fondamentale quesito: «Le istituzioni ecclesiastiche esistenti sono in grado di rispondere alle sfide del mondo moderno globalizzato e, quindi, di garantire un futuro al cristianesimo?», domanda che accomuna a quella del teologo tubinghese le opere recenti di Hermann Häring e Wilhelm Friedrich Graf. Garaventa per rispondere ripercorre, attraverso una ripresa spesso testuale, nella forma e nel contenuto, la sintetica storia del papato (chiamata «Diagnostik des römischen Systems», 67 ss.) del citato volume di Küng.

È nel secondo capitolo (41-71) che ha luogo il «Confronto con Joseph Ratzinger»: le sue opere sono lette attraverso il filtro e seguendo da vicino la narrazione del secondo volume dell'autobiografia di Küng, *Umstrittene Wahrheit*: dal suo *Prologo* (quanto alla formazione dei due teologi, § 1) al periodo della docenza (quanto al rispettivo rapporto con l'esegesi storico-critica, la teologia liberale, la cristologia; § 2), attraverso il periodo della contestazione studentesca (§ 3) e agli anni Settanta delle diatribe sull'infallibilità e sull'opera (e ciò che significa) *Essere cristiani* (§ 4).

Il terzo capitolo, *Hans Küng a confronto con Karl Barth* (73-106), un poco eccentrico rispetto al titolo del volume, funge da conclusione. Si tratta di una buona sintesi

della storia della teologia barthiana, *à la* Küng, attraverso cioè i già citati volumi autobiografici e l'opera *Rechtfertigung* (1957) e *Große christliche Denker* (1994), ossia una presentazione del dialogo – assai più mite e meno controverso del precedente – intrattenuto fra i due prima (§ 1), attraverso (§ 2) e dopo (§ 3) la monografia del 1957.

Per il suo registro pamphlettistico e l'utilizzo delle categorie sociologiche o politiche comuni – non sempre convincenti tuttavia per la comprensione (anche critica) della storia della chiesa o della teologia – il volume risulta agevolmente leggibile, come del resto adatte a un grande pubblico sono pur nella loro densità le stesse opere del teologo di Tubinga.

Gianmaria Zamagni
Università di Münster

Libri ricevuti

1950-1966. *L'ultima Venezia. Cultura, presenze e progetti. Omaggio a Vittore Branca nel Centenario (1913-2004)*, Istituto Veneto di Scienze Lettere ed Arti, Venezia 2014, 136 pp.

Aranda M., Arenas S., *Ecclesiam Dei. Propuesta de Chile en el proceso de elaboración del Documento sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II. Texto Original, Traducción, su Historia y sus Autores*, «Anales de la Facultad de Teología», vol. LXV, n. 103, Facultad de Teología – Pontificia Universidad Católica de Chile, 309 pp.

Ashley Hall H., *Philip Melancthon and the Cappadocians. A Reception of Greek Patristic Sources in the Sixteenth Century* (Refo500 Academic Studies, 16), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2014, 272 pp.

Avarucci G. (a cura di), *Registrum scripturarum della procura generale dell'ordine cappuccino 1650-1688* (Monumenta Historica Ordinis Minorum Cappuccinorum, 38), Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2015, 654 pp.

Aveto A. (a cura di), *Giovanni Boine – Adele Coari. Carteggio (1915-1917)*, Città del silenzio edizioni, Novi Ligure 2014, 270 pp.

Bellini A., *Andrea Magnifico. Il sagrista che sognava i mistici* (Volte della memoria), Gamba Edizioni, Verdello (BG) 2013, 1161 pp.

Bellini A., *Gino Frigerio. Un cuore che vede* (Volte della memoria), Gamba Edizioni, Verdello 2014, 159 pp.

Bocci M. (a cura di), «Non lamento, ma azione». *I cattolici e lo sviluppo italiano nei 150 anni di storia unitaria* (Università), Vita e Pensiero, Milano 2013, 387 pp.

Bolgiani F., *Cristianesimo e culture* (Collana di studi della Fondazione Pellegrino), a cura di F. Traniello, il Mulino, Bologna 2014, 574 pp.

Brezzi C. (a cura di), *Né eroi, né martiri, soltanto soldati. La Divisione «Acqui» a Cefalonia e Corfù settembre 1943*, il Mulino, Bologna 2014, 356 pp.

Caby C., Megli S. (a cura di), *Libri e biblioteche degli ordini religiosi in Italia alla fine del secolo XVI: 2. Congregazione camaldolese dell'Ordine di San Benedetto* (Studi e Testi, 487), Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2014, 475 pp.

Caliò T., Duranti M., Michetti R. (a cura di), *Italia sacra. Le raccolte di vite dei santi e l'inventio delle regioni (secc. XV-XVIII)* (Studi e Ricerche, 31), Viella 2013, 787 pp.

D'Agostino E., *La Cattedra sulla Rupe. Storia della Diocesi di Gerace (Calabria) dalla soppressione del rito greco al trasferimento della sede (1480-1954)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, 458 pp.

De Giorgi F., *Paolo VI. Il papa del Moderno* (Montiniana, 6), Morcelliana, Brescia 2015, 769 pp.

Dei F., *La Chiesa senza leggi. Religione e potere secondo un vescovo della Rivoluzione francese (1791-1794)* (Storia, 65), Morcelliana, Brescia 2014, 162 pp.

Eisenbichler K. (ed. by), *Collaboration, Conflict, and Continuity in the Reformation: Essays in Honour of James M. Estes on His Eightieth Birthday* (Essays and Studies, 34), Centre for Reformation and Renaissance Studies, Toronto 2014, 430 pp.

Fassera M.L.P., *Tentativi di riforma dei monasteri femminili di Venezia prima del concilio di Trento (sec. XV-XVI)* (Publicazioni Centro Storico Benedettino Italiano – Italia Benedettina, XXXVIII), Badia di Santa Maria del Monte, Cesena 2014, 512 pp.

Ferrario F. (Hrsg. von), *Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II* (Rom un Protestantismus – Schriften des Melanchthon-Zentrums in Rom, 2), Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 142 pp.

Gengoux N., *Un athéisme philosophique à l'Âge classique: le Theophrastus redi-vivus, 1659* (Libre pensée et littérature clandestine, 56), 2 voll., Honoré Champion Éditeur, Paris 2014, 862 pp.

Guglielmi G., *L'incontro con il passato. Storiografia e filosofia della storia in Bernard Lonergan* (Aloisiana, nuova serie), Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2015, 227 pp.

Hadas-Lebel M., *Une histoire du Messie*, Albin Michel, Paris 2014, 297 pp.

Ibáñez J.M.N. (ed.), *San Cosme y san Damián. Vida y milagros* (Estudios y Ensayos, Historia), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014, 138 pp.

Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Band 1: J. Meier, F.A. Aymoré, *Brasilien* (1618-1760), 356 pp.; Band 2: J. Meier, M. Müller, *Chile* (1618-1771), 458 pp.; Band 3: J. Meier, C. Nebgen, *Neugranada* (1618-1771), 244 pp.; J. Meier, U. Glüsenkamp, *Peru* (1617-1768), 350 pp., Aschendorff Verlag, Münster 2005, 2011, 2008, 2013.

Kitxler P., *From »Passio Perpetuae« to »Acta Perpetuae«. Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 127), De Gruyter, Berlin-Boston 2015, 159 pp.

Labate S. (a cura di), *Differenze e relazioni. Vol. I: Il prossimo e l'estraneo* (Percorsi di Etica – Colloqui/5), Aracne, Roma 2013, 241 pp.

Laghezza A. (a cura di), *Il santuario di San Michele di Cima e il culto micaelico a Calvanico* (Bibliotheca Michaelica), Edipuglia, Bari 2014, 175 pp.

Lynn K., *Between Court and Confessional. The Politics of Spanish Inquisitors*, Cambridge University Press, New York 2013, 391 pp.

Mantione A., Bilotti D., Montesano S. (a cura di), *Insegnamenti e insegnanti di religione nella scuola pubblica italiana* (Università degli studi Magna Graecia di Catanzaro – Collana del dipartimento di Scienze Giuridiche, Storiche, Economiche e Sociali, 20), Giuffrè, Milano 2014, 296 pp.

Marie Mondialisée. L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg et les topographies sacrées de l'époque moderne, sous la direction d'O. Christin, F. Flückiger, N. Ghermani, Éditions Alphil-Presses universitaires Suisse, Neuchâtel 2014, 256 pp.

McGinn B., *Thomas Aquinas's Summa theologiae. A biography* (Lives of Great Religious Books), Princeton University Press, Princeton-Oxford 2014, 260 pp.

Niño J., *Interrogatorio en la causa de la venerable virgin sor Ana María de San José, edición, introducción y notas de M.M. Sánchez*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2015, 224 pp.

Palese S., Bellino M. (a cura di), *Domenico Del Buono a Ruvo e Bitonto (1925-1929). Un prete barese, vescovo del primo Novecento* (Per la storia della Chiesa di Bari-Bitonto. Studi e materiali, 30), Edipuglia, Bari 2015, 309 pp.

Park Y.-H., *Paul's Ekklesia as a Civic Assembly. Understanding the People of God in their Politico-Social World* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 393), Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 254 pp.

Pasciuta B., *Il diavolo in Paradiso. Diritto, teologia e letteratura nel Processus Satane* (sec. XIV) (I libri di Viella, 194), Viella, Roma 2015, 269 pp.

Piovanelli P., Burke T., Siebeck M. (ed. by), *Rediscovering the Apocryphal Continent. New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts and Traditions* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 349), Tübingen 2015, 439 pp.

Pollard J., *The Papacy in the Age of Totalitarianism 1914-1958* (Oxford History of the Christian Church), Oxford University Press, Oxford 2014, 544 pp.

Preziosi E. (a cura di), *Luigi Gedda nella storia della Chiesa e del Paese*, Ave, Roma 2013, 410 pp.

Quero F., *Juan Martínez Silíceo (1486?-1557) et la spiritualité de l'Espagne pré-tridentine* (Bibliothèque Littéraire de la Renaissance, 89), Honoré Champion, Paris 2014, 332 pp.

Roest B., *Franciscan Learning, Preaching and Mission c. 1220-1650. Cum scientia sit donum Dei, armatura ad defendam sanctam fidem catholicam...* (The Medieval Franciscans, 10), Brill, Leiden-Boston 2015, 245 pp.

Rondou K., *Le Thème de sainte Marie-Madeleine dans la littérature d'expression française, en France et en Belgique, de 1814 à nos jours* (Romantisme et Modernités, 146), Honoré Champion Éditeur, Paris 2014, 430 pp.

Rospoche M., *Il papa guerriero. Giulio II nello spazio pubblico europeo* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Monografie, 65), Fondazione Bruno Kessler – il Mulino, Bologna 2015, 392 pp.

Rosso P., *Negli stalli del coro. I canonici del capitolo cattedrale di Torino (secoli XI-XV)* (Fondazione Michele Pellegrino – Studi Fonti Documenti di Storia e Letteratura Religiosa), Il Mulino, Bologna 2014, 699 pp. + cd.

Rusconi R., Saraco A., Sodi M. (a cura di), *La Penitenza tra Gregorio VII e Bonifacio VIII. Teologia – Pastorale – Istituzioni* (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 72), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 255 pp.

Scarnera A., *Il Sacerdozio nella spiritualità dei Padri*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 118 pp.

Schlott R., *Papsttod und Weltöffentlichkeit seit 1878. Die Medialisierung eines Rituals* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte), Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2013, 269 pp.

Schmidtke S., *Schleiermachers Lehre von Wiedergeburt und Heiligung. "Lebendige Empfänglichkeit" als soteriologische Schlüsselfigur der "Glaubenslehre"* (Dogmatik in der Moderne, 11), Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 374 pp.

Schmoeckel M., *Das Recht der Reformation. Die epistemologische Revolution der Wissenschaft und die Spaltung der Rechtsordnung in der Frühen Neuzeit*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, 311 pp.

Sirna P., *Il magistero episcopale di mons. Angelo Ficarra negli anni 1941-1953. Riforme, linee educative e tipologie spirituali*, L'Ascesa, Patti 2014, 127 pp.

Uthemann K.-H., *Anastasios Sinaites. Byzantinisches Christentum in den ersten Jahrzehnten unter arabischer Herrschaft: Teilband I, Teilband II* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 125/I – 125/II), De Gruyter, Berlin-Boston 2015, 946 pp.

Van den Brink G., H.M. Höpfl (ed. by), *Calvinism and the Making of the European Mind* (Studies in Reformed Theology, 27), Brill, Leiden-Boston 2014, 266 pp.

Vilar J.B., *La diócesis de Cartagena en el siglo XX. Una aproximación histórico-sociológica* (Estudios y Ensayos, Historia), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014, 153 pp.

Wagner H., *Urkunden und Regesten des Frauenklosters Wechterswinkel* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg, LXX), Kommissionsverlag Ferdinand Schöningh, Würzburg 2015, 364 pp.

Wolff U., Iserloh, *Der Thesenanschlag fand nicht statt* (Studia Oecumenica Friburgensia, 61), Friedrich Reinhardt Verlag Basel, Tübingen 2013, 267 pp.

Zucca U., *Beato Francesco Zirano martire* (Maestri e Testimoni, 5), Biblioteca Franciscana Sarda, Oristano 2014, 274 pp.