



MARCELLO ACQUAVIVA

Livelli di realtà, livelli di ragione

Lectures cristiane di Platone tra XIX e XX secolo

Aracne, Roma 2016,

pp. 134, € 9,00

Il volume che presentiamo, impreziosito da una prefazione di Maurizio Malaguti, si deve a un acuto filosofo e sacerdote, docente sia in Puglia (Molfetta, Taranto) che a Roma (LUMSA), le cui precedenti opere vertevano soprattutto su interessi teoretici metafisici e gravitavano intorno a filosofi contemporanei come E. Stein, M. Scheler, J. Guittou e più in generale i pensatori moderni segnalati dalla *Fides et ratio* (n. 74).

Questa opera, il cui titolo ricorda un po' *Les degrés du savoir* di Maritain, ha un ben definito oggetto: la *Rezeption* di Platone presso Vladimir Solov'ev, Pavel Florenskij e Romano Guardini. La lettura di questo libro ci ha rammentato due vecchie letture dei tempi degli studi filosofici, in particolare due classici: E. Faguet, *Pour qu'on lise Platon*, Paris 1905 e E. von Ivanka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964. Come il primo, lo studio di Acquaviva rappresenta un vero e proprio protrettico alla lettura di Platone; come il secondo esso esamina con erudizione la 'fortuna' dell'Ateniese in alcuni grandi pensatori cristiani. Ma, come detto, non si tratta più di Padri e Dottori, (dagli Alessandrini ad Agostino, da Gregorio di Nissa a Palmas, passando per lo pseudo-Dionigi e Massimo il Confessore), bensì di tre insigni esponenti del pensiero cristia-

no moderno.

Il cap. I, dedicato a Solov'ev, esamina *La Divinumanità*, *La Russia e la chiesa universale* e altri scritti meno noti. Solov'ev opera una lettura molto "cristianizzante" di Platone, per cui l'Idema del Bene assoluto viene a corrispondere con la Bontà o Amore assoluto. In verità tale conduzione di Platone "*in partibus fidelium*" era già stata effettuata da Agostino e dallo Pseudo-Dionigi. Ma il grande russo sa bene che a Platone manca il "principio persona" che sarà rivelato dal Dio "Io sono io" dell'Esodo. L'autore della *Repubblica* è nondimeno accostabile ai profeti, anche se per forza di cose la sua preveggenza non può giungere che alla "verità" dell'ideale sociale senza prospettare né la "via" né la "vita", ovvero la concreta possibilità di realizzazione. Ciò che invece competerà al profetismo biblico e alla novità cristiana. Notiamo che per Solov'ev nelle *Leggi* Platone tradisce l'utopia originaria e apostata da Socrate, finendo drammaticamente col promuovere un sistema costrittivo capace di indurre di nuovo lo Stato a sopprimere il singolo giusto in nome dell'ordine legale. Egli si fa qui antesignano della severa lettura 'totalitaria' di Platone (cf K. Popper). Personalmente crediamo che ci sia del vero in questa diagnosi, ma anche che vada

sottolineata maggiormente l'intima unità del disegno sociale platonico percepibile in entrambi i grandi dialoghi (cf *Rep* 462 e *Leg* 739).

Il cap. II, su Florenskij, tratta ovviamente da *La colonna e il fondamento della verità*, ma anche dal testo di poco precedente *Il significato dell'idealismo* (1912/13). Con la sua tematizzazione della verità invisibile, la partecipazione a "due mondi", il platonismo rappresenta "la naturale filosofia di ogni religione". Esiste una realtà più reale della realtà stessa, ciò stesso che l'arte e il simbolo additano. Scorgere l'idea oltre la cosa vuol dire aprirsi all'*eidōs*, allo sguardo con cui l'Assoluto vede la realtà e ne trasfigura il vero volto. Accesso al mondo ideale si ha attraverso il simbolo, il nome di Dio, l'icona e il rito liturgico.

Il cap. III, «Romano Guardini lettore e interprete di Platone» rivela le "affinità elettive" tra il filosofo e teologo italo-tedesco e Platone: è noto che rispetto alla linea aristotelico-tomistica la preferenza di Guardini cade su quella Platone, Agostino, Bonaventura. Numerosissimi sono gli scritti dedicati all'Ateniese da parte di Guardini, il quale si muove nella scia di Jaeger e Friedländer e quindi agli antipodi dell'ermeneutica nietzschiano-heideggeriana. I temi base della sua lettura sono, a parere di Acquaviva, la penetrazione della verità come "conoscenza viva", intuitiva, diremmo moralmente coinvolgente (*eros*), esistenziale, e quindi intrinsecamente vocata a comunicarsi pedagogicamente; una irresistibile tensione al Divino, ossia alla perfezione del bene; l'enfasi sulla dignità dell'anima che di tale ten-

sione dinamica è precipuo soggetto; la rilevanza del momento etico e pedagogico-politico, riscontrabile già nella forma (dialogica) del filosofare platonico, ma soprattutto nella costante venerazione del Bene-in-sé, "Bellezza che supera ogni altra" [*Rep.* 509b]. Tale realtà, attuantesi nella prassi, può illuminare di infinito le azioni terrene. Insomma la filosofia platonica «ha mostrato che il bene si identifica con il divino, ma che la sua realizzazione conduce l'uomo alla sua vera umanità con il nascere della virtù: la quale virtù significa vita piena, libertà e bellezza. Tutto ciò vale sempre, anche per i nostri giorni» (*Virtù*, Brescia 1980, 7). Guardini segnala però anche i limiti del platonismo come altrettanti rischi di perdita: del senso positivo della corporeità, della concretezza, della storicità, dell'umiltà, dell'amore per l'uomo così come è (cf *Caratteri essenziali del platonismo* [1945], in *Socrate e Platone*, Brescia 2006, 350). A queste possibili derive, i dogmi cristiani della Creazione e della Redenzione offrono salutare rimedio: Agostino e soprattutto Tommaso *docent*. Acquaviva conclude con acribia citando il testo offerto da Guardini per il suo 80° genetliaco, *Verità e ironia*, in cui prospetta come "ironia platonica" la consapevolezza dell'esistenza e trascendenza della verità assoluta congiunta alla coscienza della nostra incapacità e inadeguatezza nel dirla: *verius est quam cogitatur...*

L'*Epilogo* è ben più di una conclusione: si tratta di una mini apologia di Platone a uso del nostro contemporaneo e anche con chiare mire pastorali. Acquaviva capovolge con Patočka e in senso positivo il detto nietzscheano sul

“crisitanesimo come platonismo per il popolo”, e, cosciente che «la fede cristiana ha avuto sempre bisogno di un supporto concettuale per farsi intendere» (109), tenta di illustrare perché per tanti secoli tale supporto sia stato cercato nel platonismo e tenta quindi di individuare ciò che questo veicolo di irrinunciabile anche per i nostri tempi di nuova evangelizzazione.

Il primo punto è quello toccato da Florenskij: la scoperta dell'appartenenza a “due mondi”; “l'evidenza dello spirituale” che per Platone costituisce una ovvietà allorché per altri (come Aristotele) è un approdo dopo una fatica metafisica. «La filosofia platonica è prima di tutto un perenne richiamo a riconoscere il giusto ordine della realtà» (112), ossia il “primato dello spirituale”. È qualcosa di scontato, un luogo comune della tradizione (*philosophia perennis*), ma è a Platone che lo si deve. Secondo punto: il primato di Dio e del divino. Certo non siamo di fronte al Dio personale biblico, ma per annunciare quest'ultimo si suppone in certo senso la nozione stessa del divino e nessuna filosofia meglio di quella platonica può invitare a ospitarla nella mente. Inoltre, la connessione tra divino e intelligenza (Ratzinger direbbe tra Dio e *logos*): è proprio del divino il conformarsi all'intelligenza, altra somma lezione platonica (cf *Timeo* 48a; *Rep* 519b, *Symp.* 219a). Il Logos giovanneo (forse non senza una mediazione filoniana) assume l'intuizione dal grande filosofo greco. Terzo aspetto: il primato dell'anima. Tale assunto platonico riaffiora nella rivelazione biblica stes-

sa (cf *Sap* 9) ed è dato ineludibile del cristianesimo (cf *Fil* 1,23; *2Cor* 5,8). L'autore si premura di palesare i ben noti rischi di dualismo cui va incontro tale visione. Essi sono stati felicemente superati dall'antropologia filosofica e teologica da Tommaso al pensiero del XX secolo. Va però detto che oggigiorno è proprio l'anima il *parent pauvre* della visione dell'uomo e che un ritorno a Platone non potrebbe che giovare. Ulteriore punto irrinunciabile del platonismo è la portata pedagogica da lui assegnata alla filosofia. Leggere i dialoghi platonici costituisce per ogni epoca «una vera iniziazione al filosofare, al pensare critico» (127), non meno che un impulso ad assecondare lo slancio umano verso «i migliori desideri umani [...] il desiderio del divino» (128). Ultima nota segnalata: la coesistenza paradossale di successo e fallimento in Platone. Per certi versi egli ha fallito, come quando fu schernito e incompreso mentre presentava – oralmente – il Bene come Uno (secondo il ricordo di Aristosseno). Tale esperienza “crocifiggente” ricorda il destino stesso del maestro Socrate, in cui molti ravvisavano una lontana prefigurazione del giusto perseguitato, al quale il Dio biblico farà giustizia (cf. *Rep.* 361c-362a; *Sap* 2).

Nel ringraziare molto l'autore per questo pregevole e arricchente saggio, ricordiamo una espressione del massimo conoscitore italiano dell'Ateniese: «Chi crede sa che lo Spirito spira dove vuole. E perché non può dunque aver spirato sul greco e pagano Platone?» (G. Reale).

Carlo Lorenzo Rossetti



MARTIN HEIDEGGER
Quaderni neri 1938-1939
[Riflessioni VII-XI]

a cura di P. Trawny, trad. di A. Iadicicco,
Bompiani, Milano 2016,
pp. 596, € 28,00

Con il presente testo è quasi completata la traduzione italiana delle tedesche *Überlegungen*, uscite presso Klostermann nel 2014.

La pubblicazione della traduzione nella nostra lingua di questi *Quaderni* heideggeriani sembra essere stata attesa, in Italia, come si attende un vero e proprio verdetto. L'accusa nei confronti di Heidegger, peraltro già pronunciata, di aver intimamente aderito al movimento nazionalsocialista, non sembrava aspettar altro che tali appunti, per poter emettere la sentenza. Non che questa non fosse già stata emessa! Ma quale migliore testimonianza di quella che possono rappresentare una serie di appunti personali, frutto di riflessioni e agitazioni interiori non direttamente destinate a un pubblico, per trovare la conferma, per dirsi "certi", per perpetuare la serie interminabile di commenti e di dissensi nei confronti del filosofo antisemita e, per questo, per prenderne le distanze senza indugi e senza remore? D'altronde è noto che già D. Di Cesare (*Heidegger e gli ebrei. I 'Quaderni neri'*, 1^a ed. 2014) senza bisogno di attendere la traduzione italiana di questi testi, ha contribuito ulteriormente ad accendere gli animi e le curiosità. Ed ecco dunque che il pubblico assetato di "verità" è accontentato, con

la pubblicazione italiana del secondo dei tre volumi delle *Riflessioni*, di cui il primo è uscito per i tipi della Bompiani nel 2015.

Il testo si articola in cinque quaderni, tutti costituiti da più o meno brevi frammenti. La coerenza e l'organicità degli scritti non è ricercata, bensì garantita dal pensiero stesso del filosofo. Anche in questi *Quaderni* c'è, infatti, come d'altra parte ci si poteva facilmente attendere, un unico "oggetto" realmente protagonista – sebbene Heidegger non accetterebbe mai questo termine – verso cui qualunque altro pensiero confluiscia ed è mirato. Questo è l'essere, quell'essere obliato e dimenticato da un'epoca, e anzi, dal succedersi di epoche in cui domina incontrastato l'ente e dove la calcolabilità è divenuta il parametro con cui si giudica di una cosa e tramite cui soltanto la si può conoscere. E allora, in tale situazione, che cosa può fare il filosofo di *Essere e tempo*, o meglio, il filosofo che da quell'opera ha ormai preso le distanze, se non quantomeno concedere a ciò ch'è solo "degno di domanda" un po' dell'attenzione che meriterebbe? E cosa, se non ricordare che, sebbene «il comprensibile si diffonda come unità di misura per ciò che è "semplice"» (69, legg. mod.), in realtà, se si presta ascolto alla voce

silenziosa dell'essere, risulterà che «il semplice è l'incomprensibile e ciò che si sottrae a qualsiasi calcolo – ciò che si nasconde più frequentemente di quanto non si esibisca» (69)?

L'intero *corpus* delle *Riflessioni* si dispiega come il tentativo di reinterpretare *storicamente* – ossia secondo la storia dell'essere – la superficie sulla quale scorrono l'opinione pubblica e la cultura scientificamente fondata. Non si tratta di una prospettiva critica, ma puramente ontologica. Non è, quello di Heidegger, un tentativo di richiamare le folle – né tantomeno i singoli – all'*altro* inizio, bensì una semplice constatazione del tacito e nascondentesi disvelarsi dell'essere. Insomma, laddove Heidegger è consapevole del fatto che «noi siamo già troppo lontani dallo spazio-tempo di questa storia per poter essere abbastanza attrezzati da percepirla immediatamente» (283), non può che sottolineare a più riprese l'unica essenziale esigenza per cui ne va «anzitutto il *ricordo della storia* del pensiero che, fin dal suo inizio, fu seppellito dalla storiografia filosofica» (283). È lo stesso orizzonte di pensiero che si dischiude nei *Contributi alla filosofia (Dell'evento)*, non a caso scritti proprio nell'intervallo di tempo racchiuso tra il 1936 e il 1938: medesimi sono gli scopi, medesimo lo stile linguistico. Tanto simili che queste *Riflessioni*, se non vogliono essere considerate come un ridondante ripetersi degli stessi concetti, possono essere interpretate come delle bozze personali, il cantiere nel quale i *Contributi* hanno trovato sviluppo e forma.

Tornando all'argomento che forse

più interessa, ossia quello circa l'antisemitismo heideggeriano e la sua adesione al nazionalsocialismo, si può dire, senza tema di smentita, che il libro in questione, che racchiude le riflessioni datate agli anni 1938-1939, è da questo punto di vista il meno pregiudicato. Temi come lo *sradicamento* e l'*autoannientamento* degli ebrei, messi recentemente in evidenza dalla Di Cesare, sono solo sfiorati nelle presenti pagine, dove invece la *Seinsfrage* domina incontrastata. Per dirla in altre parole, si ha costantemente l'impressione che le idee "politiche" heideggeriane non siano altro che il tentativo di dar corpo a una filosofia che è nata altrove, e che col mondo in realtà non c'entra un granché. Non siamo qui davanti a chi cerca di giustificare il proprio orientamento politico *filosoficamente*; tutt'altro: c'è qui un pensatore che pare intenda semplicemente guadagnare, per la propria filosofia, un appiglio, anche incerto, anche instabile, al mondo. Certo, qua e là compaiono alcuni accenni al bisogno di una storia come «urto dell'Essere» (11), con il parallelo richiamo all'esigenza che ad andare incontro a quest'urto fosse il popolo tedesco, e vi si trovano, di tanto in tanto, riferimenti espliciti al popolo ebraico, ad esempio dove si afferma che «una delle forme più nascoste del *colossale*, e forse la più antica, è la tenace abilità nel calcolare e nel trafficare e nel mescolare insieme in cui si fonda la mancanza di mondo dell'ebraismo» (129); però bisogna anche dire che queste idee coesistono con la convinzione che le guerre mondiali, rispetto a tale *altro* inizio,

non siano *decisive*: «un av-venire [...] si rende libero dapprima e soltanto in una lotta che è più dura e più lunga di qualsiasi orrendo decorso di una guerra mondiale moderna, organizzata con tutto l'acume storiografico e cioè tecnico» (260), o ancora dove si dice che «il pericolo bellico e la corsa ad armarsi dell'estremo per la pace è solo una superficie della macchinazione dell'ente (della storiografia e della tecnica) –; guerra e pace è un aut-aut che non arriva fino all'ambito della decisione» (311). E tuttavia non crediamo dirimenti queste affermazioni, né tantomeno esaustive, al punto da poter posizionare un filosofo che non

ha mai voluto prendere una posizione ferma e risoluta.

In definitiva, se anche fosse scopo di una recensione decidere della tendenza politica di un pensatore che ha sì teorizzato la *decisione* – il disporsi all'ascolto della parola dell'essere, predominante nel secondo Heidegger – e che però non l'ha mai fatta propria dal punto di vista pratico, queste *Riflessioni* non sembrano comunque darci, in ultima analisi, strumenti nuovi e diversi rispetto a quelli offertici già dalle pagine heideggeriane che egli stesso pubblicò in vita o che, addirittura, lesse in pubblico.

Rossella Saccoia



DIMITRIOS KERAMIDAS

Ortodossia greca ed Europa

Percorsi teologici, approcci ecclesiastici, prospettive ecumeniche

Cittadella, Assisi 2016,

pp. 226, € 16,89

Questo volume si presenta come un manuale di conoscenza del vasto e affascinante mondo teologico greco contemporaneo, con l'intento di far conoscere alcuni dei temi che interessano la teologia greca odierna. Prendendo spunto dall'Europa unita, nata negli anni '50, l'A. categorizza le varie correnti della teologia greca del dopo-guerra, esponendole in modo lineare e, soprattutto, comprensibile anche ai non addetti ai lavori. Keramidis distingue il filone filo-europeo dalla scuola di pensiero euroscettica ispirata a una lettura più "etnocentrica" – diremmo nazionale – del concetto di

Europa e analizza il loro ruolo nella società greca e anche fuori di essa.

A prima vista sembra bizzarra l'idea di un'"ortodossia etnocentrica" o addirittura della "greco-ortodossia" – concetti più volte richiamati dagli autori greci e prontamente presentati dall'A. Per poter comprendere tale idea è necessario considerare che le Chiese autocefale locali-nazionali hanno concepito, fin dalla loro nascita e creazione canonica, la propria missione come una vocazione a essere garanti dell'integrità nazionale e dell'identità religiosa delle popolazioni ortodosse; la Chiesa autocefala di

Grecia non rappresenta un'eccezione a questo criterio.

Il libro evidenzia il movimento d'apertura alla possibilità di una testimonianza della spiritualità dell'Oriente cristiano (con tutto il suo bel carico di Chiesa dei Padri, teologia mistica, liturgia ed esicasmo) dentro l'Europa; nello stesso tempo presenta anche un'ortodossia che, almeno ai nostri occhi, si dimostra rigida, si ripiega e si ritira in se stessa, in ciò che costituisce la sua particolarità, la sua unicità e, quindi, la sua *diversità* rispetto all'Europa.

L'apporto dell'A., dal punto di vista della ricerca scientifica, è leale e perciò, secondo il mio orizzonte metodologico, prezioso; Keramidas aiuta infatti a capire perché l'ortodossia è spesso presentata con un duplice volto: di somiglianza ma anche di eterogeneità nei confronti dell'Europa. In altre parole abbiamo a che fare con un'ortodossia che si configura tra i militanti dell'idea delle radici cristiane dell'Europa e con un'ortodossia che solleva una voce di critica all'Occidente e arriva addirittura a predicare il "ribattesimo" dell'Europa alle sorgenti spirituali dei Padri greci.

Il paziente lavoro dell'A. rende accessibili al lettore proprio queste molteplici dinamiche; ciò consente di attingere *sine glossa* all'intensità di alcune idee e concetti particolari quali: l'affascinante concetto di "romanità" (che richiama, grosso modo, l'ideale di Bisanzio) usato ora come criterio di opposizione all'Europa; tale idea, da più voci ripescata dagli anni '60 in poi, presuppone una forte accentuazione del legame tra Chiesa e nazione;

il modello "Chiesa-Vangelo-cultura" proposto da gerarchi più attenti alle esigenze pastorali (e meno nazionali) dell'agire ecclesiale; l'idea della creazione di un "fronte panortodosso" per la rievangelizzazione dell'Europa; il graduale adattamento, poi, alle necessità di una presenza più collaborativa dell'ortodossia greca e l'accostamento all'idea delle radici cristiane dell'Europa, fino ai temi affrontati dal Patriarcato ecumenico di Costantinopoli che sono certamente più fedeli alla sua vocazione ecumenica.

Il lettore può vedere, così, il patrimonio greco-ortodosso proiettato ora come invito a prendere le distanze da ogni sincretismo con l'Occidente e ora come appello all'ecumenismo. Si sa che il mondo greco, vivendo la sua "cattività babilonese", non ha partecipato attivamente allo sviluppo del paradigma culturale ideologico moderno, se non per il tramite dei greci della diaspora. Ciò ha causato una scissione tra le varie componenti socio-culturali e religiose greche che coinvolge tuttora il mondo dell'ortodossia greca. Questo travaglio emerge bene nelle pagine dell'opera: si va dalle accuse dell'influente Ioannis Romanidis alla *Franchità* (= la cristianità occidentale nel suo insieme) a quelle del filosofo Yannaras con la sua critica all'"alienazione" dell'Occidente dalle fonti "greche" dell'evento ecclesiale; si prosegue col metropolita Zizioulas con il suo appello per una sintesi tra la tradizione religiosa greca e lo spirito occidentale in seno all'unica civiltà europea e all'arcivescovo Yannoulatos con l'idea di una missione slegata da dipendenze di stampo etnocentrico.

L'esposizione degli autori e delle varie scuole di pensiero guida il lettore a intravedere sia le difficoltà ancora non risolte dell'osmosi tra ortodossia ed Europa, sia le ampie opportunità di incontro, di collaborazione e di convergenza sul piano etico-sociale.

La freschezza e l'attualità delle pagine fanno di questo volume un supplemento ad analoghi studi fatti da cultori della spiritualità orientale utile per chi cerca di comprendere una teologia figlia di una tradizione plurisecolare.

Katherine Douramani



GIANPAOLO LACERENZA

Misericordia e coscienza morale

Chiesa italiana

e recupero della persona che delinque

Cittadella, Assisi 2016,

pp. 449, € 22,50

«Non è possibile ristabilire una giustizia se non apriamo la realtà del carcere a profondi percorsi di misericordia in cui vengano curate le coscienze delle persone che vivono la crisi e il dolore» (330). Il recupero della persona che delinque è un percorso che conduce a credere nella possibilità del pentimento e del cambiamento «in uno sguardo di fiducia in se stessa e nella comunità civile ed ecclesiale» (330). La questione educativa-riabilitativa della pena, l'esperienza pastorale dell'A. nelle carceri diventano cammino di ricerca volto a mostrare il rapporto critico giustizia-misericordia che smaschera il desiderio di vendetta, di autodifesa, di una società ferita dall'«insicurezza» che essa stessa alimenta. La cura della giustizia tesa al bene comune e l'ascolto della persona che delinque, in una società complessa come quella attuale, sono segno e annuncio di misericordia, processi di trasformazione delle relazioni a

diversi livelli. «Questa dinamica di approccio, che non esclude il fermare la pericolosità di una persona (verso se stessa e la società), diventa un concreto superamento del fenomeno della spersonalizzazione del carcerato e mette in atto un'etica della misericordia» (332). Il testo, che si legge scorrevolmente nonostante la lunghezza, chiede di pensare la conversione delle strutture carcerarie, dei procedimenti penali spesso molto lunghi e costosi e in conflitto con la fondamentale dignità della persona umana, in quanto la pena «non cancella la colpa, non risolve i danni arrecati alle vittime e alla società e non orienta a quel bene comune che tutti, come cittadini, sono tenuti a costruire» (347). Ripensare tutto a partire dalla relazione etica, dall'autenticamente umano, dalla reciprocità dei vissuti, apre a sanzioni che favoriscono l'accompagnamento, diverse da quelle detentive, impone la lotta alla criminalità, denuncia il recu-

però ormai “ostaggio dell’economia”. Visione antropologica (la persona fine in sé) e riflessione teologico-morale sono i due livelli che orientano l’esperienza pastorale nel porre al centro la cura della coscienza morale della persona che delinque. Potremmo riassumere così l’itinerario: ascolto dell’esperienza nelle carceri, ascolto della dottrina sociale, ascolto della Chiesa italiana, ascolto delle Scritture. A prima vista sembra emergere una prassi della misericordia più che l’attenzione all’evento di coscienza, alla dinamica di conversione del reo, al riconoscimento della responsabilità personale, alla nuova consapevolezza di essere persona chiamata nella libertà a compiere la propria vita facendo vivere altri. Il recupero, prima di tutto interiore, del rapporto con sé, con Dio, con la vittima, con la società, con la famiglia, è recupero del soggetto nella sua dimensione integrale, personale e sociale, con la sua storia di relazioni in qualche modo fallita. «La riparazione del male e dello scandalo, il risarcimento del torto, sono parte integrante di una “giustizia salvifica”, appello etico di uno sguardo misericordioso e di una coscienza in ascolto del dolore della vittima» (353). La riconciliazione, spiegata a partire dall’accompagnamento spirituale e sacramentale, diventa istanza critica della prassi penale per un reinserimento nella società che sia il fine di un percorso e non la scadenza di pene o di risorse. La presenza della Chiesa accanto ai detenuti sostiene le ragioni di una continuità di formazione, dentro e fuori le carceri, volta a innescare processi di orientamento alla libertà e alla dignità. Il

testo pone l’accento sull’interdisciplinarietà delle scienze, ma solo l’appello alla teologia si propone come assunzione dell’urgenza etica: «La comunità cristiana, insieme a tutta la società ha il dovere di custodire e aiutare al riconoscimento della dignità personale, affinché si realizzi per ognuno una vita piena di senso» (324). Ho richiamato volutamente l’ultima parte (cap. V) in quanto problematizza e sviluppa eticamente il contenuto degli altri capp., che riprendo a ritroso. Darei maggiore rilievo al cap. II, il magistero dei papi da Pio XII a Francesco, a cui si lega il contributo della CEI nel cap. III, strumento utile non solo per conoscere l’evoluzione del pensiero sociale della Chiesa in materia di pena e corresponsabilità ecclesiale e sociale, ma per rileggere la dottrina sociale come teologia morale. «Le tensioni tra sicurezza di uno Stato e della comunità civile e le forme di detenzione che rispettino la dignità umana [...] prospettano ancora nell’oggi una particolare rilevanza etica non indifferente. La pace sociale è confluenza di queste realtà che spesso vanno in conflitto» (131). Il reinserimento, segno di conversione nella storia, media la misericordia come fermento che pone al centro la persona, l’altro, le fragilità. I capp. III e IV assumono in maniera coerente le istanze del rinnovamento conciliare che trovano particolare corrispondenza nella Chiesa italiana (l’annuncio nell’ottica della giustizia-carità) e nel rapporto giustizia-misericordia fondato biblicamente. Attraverso uno stile narrativo, lo studio delle procedure giuridiche del *mišpat* e del *rib*, le sottolineature del

conflitto da attraversare e superare per una reale riconciliazione, la Scrittura testimonia il valore dell'anticipo di fiducia da parte di Dio che non viene meno all'alleanza fino al compimento in Gesù Cristo. Il cap. I descrive il sistema penale italiano e la situazione delle carceri. L'emergenza etica solleva l'inefficienza delle politiche sociali. I volontari, i cappellani coprono con difficoltà l'assenza di responsabilità politica. Il gap tra pena e rieducazione, diritti del condannato e diritti delle vittime, tra la sicurezza della società e le condizioni disumane del carcere denuncia l'ambiguità di un sistema ingiusto. Lo sguardo dei cittadini non può più essere di separazione tra un "contenitore di marginalità" e la città,

ma sguardo di prossimi nel rapporto tra promozione umana, impegno politico e fede, espressione più alta della carità. «Una più ampia formazione alla prossimità e alla coscienza sociale, diventa necessaria nel nostro contesto in cui le periferie esistenziali e sociali sono diventate luoghi di aggregazioni della devianza e della marginalità» (374). I feriti, gli ultimi, i detenuti, sono luogo teologico, Dio vi opera la liberazione-salvezza. La collaborazione della teologia nel pensare percorsi di recupero, di promozione della legalità, deve puntare al risveglio delle coscienze, perché tutti sono chiamati a farsi corresponsabili del bene possibile e della speranza.

Concettina Garofano



MARCELLO MARINO

«Sapevo che tu sei un Dio misericordioso...»

Il libro di Giona tra accusa e perdono

prefazione di L. Mazzinghi,

Cittadella, Assisi 2016,

pp. 302, € 18,90

Nella sezione "Studi Biblici" della Cittadella Editrice compare un nuovo studio sul profeta Giona di M. Marino, biblista e docente all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Pisa. A una prima lettura sorprende la terza parte del lavoro dedicato all'interpretazione teologica (cf 201-276); molti esponenti della critica biblica incontrano difficoltà ad attribuire un significato strettamente teologico al libro di Giona; anche l'A. riporta tali opinioni: il libro di Giona si presen-

ta come una storia edificante e quasi ingenua che ha come protagonista un profeta restio a compiere la sua missione, «una novella», «una parabola», «una storia breve» che «vuole avvincere il lettore cercando di convincerlo del proprio punto di vista» (72) su coloro che non appartengono a Israele e soprattutto sul modo di guardare i nemici. Anche l'analisi narrativa mostra dei dislivelli a livello di racconto: nel primo capitolo c'è una densità di eventi, missione e fuga, la tempesta

marina e la conversione dei marinai per/malgrado Giona; nel secondo capitolo predomina la preghiera del salmo (sulla cui effettiva pertinenza all'interno del racconto si avanzano delle riserve (cf 118); il terzo e il quarto capitolo sembrano un po' ripetitivi con una conclusione un po' brusca in 4,11. In tale complessità narrativa l'A. riesce a individuare delle chiavi di lettura del racconto: innanzitutto il motivo della Parola di Dio; più volte nel racconto Jhwh rivolge la parola a Giona direttamente (1,1; 3,1; 3,2). Tale aspetto enfatizza insieme il protagonismo della Parola ma anche l'obbedienza dell'inviato, secondo uno stile caratteristico della tradizione deuteronomista e non tanto della letteratura profetica. È un aspetto che poteva essere chiarito: a Giona Dio non parla in visione o mediante sogno (come avveniva per i profeti), ma direttamente. Dal punto di vista del rapporto con Jhwh Giona rappresenta un unicum, un ritorno alla comunicazione di Jhwh con i patriarchi; Giona non riceve solo dei messaggi, ma risponde, rivolge delle obiezioni, l'agire del profeta si pone sulla stessa linea di Abramo, di Mosé.

L'A. ha mostrato molto bene la funzione narrativa dello spazio in cui si svolge l'azione: il filo conduttore della storia sono i movimenti del profeta che fugge (1,1-3); dopo la fuga da Dio «il viaggio rocambolesco sulla nave» (76); dopo la predicazione (3,5-9) si allontana, esce dalla città (4,5). Un altro pregio di questo studio è che, nonostante l'apparente semplicità del racconto di Giona, la storia appare finemente elaborata dal punto di vista letterario se si

presta attenzione ai riferimenti intertestamentari. In particolar modo l'inter-testo di *Es* 34,6-7/*Gn* 4,2 che può «rappresentare uno dei criteri principali, se non addirittura il criterio ultimo per la redazione dei libri profetici» poiché mantiene insieme due aspetti della profezia, misericordia e giustizia (cf 51). Ma la parte più importante e originale è il messaggio teologico. Il primo aspetto che si coglie è «la pervicace volontà di Dio di salvare la vita ai Niniviti» (135), per quanto Giona fugga, Dio lo raggiunge ovunque, anche nelle profondità più estreme; nonostante che il profeta sia in fuga l'azione di Dio lo segue costantemente. Tuttavia è necessario «che questa volontà divina sia condivisa dal suo profeta [...] qui è la specificità del messaggio del libro» (135). Il secondo aspetto riguarda la prospettiva universalista: «Giona è chiamato a essere sentinella e custode dei fratelli pagani malvagi e nemici» (177). I vari capitoli dedicati all'analisi esegetica (cf 85-197) mostrano chiaramente la capacità comunicativa del racconto nell'articolazione dei vari contenuti teologici. L'A. v'intravede vari tipi di lettura: la conversione di gente pagana (marinai, Niniviti); la parola di Jhwh è efficace fuori dai confini d'Israele (cf 145).

È un commentario che presenta profondità teologica e uno stile molto semplice. Due esigenze richieste da coloro che sentono il dovere di ascoltare la Parola e di farla conoscere. Dal punto di vista pastorale i laici impegnati, i docenti di religione, i presbiteri troveranno sulla delicata tematica del rapporto giustizia e misericordia un valido aiuto.

Cosimo Pagliara



PETER NEUNER

Per una Teologia del Popolo di Dio

Queriniana, Brescia 2016,

pp. 256, € 26,00

Il recente saggio di P. Neuner riprende una pubblicazione del 1988 in cui il teologo tedesco raccolse le conclusioni di un seminario che tenne a Monaco sul tema “Il laico nella Chiesa”, nella speranza che potessero risultare utili al processo di ricezione del sinodo dei vescovi sui laici nella Chiesa, tenutosi a Roma. Da quella pubblicazione sono passati più di 25 anni ed è evidente che quella speranza era poco realistica. Si è assistito, infatti, a una concentrazione magisteriale sul ministero del sacerdote e su questioni riguardanti il clero, incrementando in tal modo le differenze rispetto ai laici, intesi come non-chierici, differenze che potevano essere superate nel quadro della comune missione di tutti i membri della Chiesa. Non sono pochi i segni dell’insorgenza di un neo-clericalismo che vuole distanziare il più possibile i laici dal clero (cf 6). Più di recente, nelle affermazioni di papa Francesco è dato di sentire toni completamente diversi, dai quali si può sperare che nella Chiesa sia possibile una collaborazione nuova fra clero e laicato. Francesco ha un’altra visione di Chiesa, espressa in modo particolarmente chiaro nell’*Evangelii gaudium*. Tutto il popolo di Dio è soggetto dell’evangelizzazione (cf EG 111); l’evangelizzazione non è compito esclusivo della gerarchia, ma del popolo di Dio nella sua totalità: «I laici sono sempli-

cemente l’immensa maggioranza del popolo di Dio. Al loro servizio c’è una minoranza: i ministri ordinati» (EG 102). Papa Francesco vuole rimuovere gli ostacoli che impediscono ai laici di avere questa consapevolezza: non solo una formazione carente, ma anche «un eccessivo clericalismo che li mantiene al margine delle decisioni» e che è la causa del «non aver trovato spazio nelle loro Chiese particolari per poter esprimersi e agire» (EG 102). Il clericalismo deforma la Chiesa.

Neuner, ripercorrendo le alterne vicende della storia del “laicato” nella Chiesa, si fa convinto promotore di una teologia del popolo di Dio. Il lavoro concentra il proprio interesse sulla “gente”, vale a dire sui cristiani “normali”, su coloro che esercitano una professione secolare e che si sentono legati alla Chiesa e si impegnano in essa secondo modalità e intensità molto diversificate; esso si articola in quattro parti. La prima mostra, attraverso un percorso storico, come si sia sviluppata la concezione del laico nella Chiesa. Ciò che emerge è che «il concetto ha attraversato una storia semantica molto intricata, lungo la quale ha indicato gruppi di persone davvero diverse» (cf 21). Viene delineata sinteticamente la questione dei laici e dei ministeri nella Scrittura e nella Chiesa antica. Si passa a considerare la figura del laico nel

Medioevo e lo sviluppo graduale della pretesa di superiorità del clero sui laici nella politica papale. Chiude la prima parte la trattazione delle controversie dell'epoca della Riforma e del Concilio di Trento, poi quelle del XIX secolo per arrivare alla diffusione dell'Azione Cattolica nella prima metà del XX secolo. La seconda parte presenta la nuova impostazione nel modo di considerare il valore dei laici arrivata con il Concilio Vaticano II. Il teologo tedesco analizza i testi conciliari e offre delle chiavi ermeneutiche per la giusta interpretazione delle affermazioni del Vaticano II. La terza parte del saggio descrive lo sviluppo postconciliare e la rinascita dei ministeri laicali nella Chiesa. Ampio spazio è dato al sinodo dei vescovi sui laici del 1987, che, con i vari documenti che l'hanno accompagnato, rappresenta, fino a oggi, la trattazione più circostanziata e intensa da parte del magistero sul tema del laico nella Chiesa (cf 133). La quarta parte presenta le riflessioni sistematiche con cui, soprattutto nella teologia intorno al Concilio, si sono elaborate diverse concezioni del laico (Y. Congar, G. Philips, F. von Hügel, F. X. Arnold, A. Auer, H.U. von Balthasar, K. Rahner, E. Schillebeeckx). Il saggio si chiude con la proposta personale dell'Autore. Neuner, partendo dall'idea biblica di popolo di Dio ripresa dal Concilio Vaticano II, cerca di superare quella definizione e descrizione negativa del laico come non-chierico, che faceva del concetto di laico una "categoria residuale" (cf 213). Il laico non va caratterizzato in termini negativi, vale a dire a partire dalle sue carenze a confronto con il clero, ma va descritto positivamente, va visto come membro del

popolo di Dio, al quale nei sacramenti del battesimo e della cresima è affidata la missione apostolica della Chiesa. Occorre riscoprire la feconda reciprocità tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio battesimale. Il sacerdozio ministeriale «non è un innalzamento del sacerdozio comune» (218); il ministero ordinato non significa una intensificazione "graduata" nella grazia e nella salvezza (M. Kehl). Sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale non si differenziano a livello dell'essere cristiani, ma corrispondono a differenti vocazioni e missioni all'interno della comunione di tutti i cristiani. Una autentica comprensione della relazione tra sacerdozio battesimale e sacerdozio ministeriale può aiutare la Chiesa a difendersi da una clericalizzazione dei laici e da una laicizzazione del clero. Occorre prendere sul serio il concetto di *laós*, considerandolo biblicamente come termine che designa il popolo di Dio, la Chiesa nel suo insieme. «La tesi è che se avessimo una teologia del popolo di Dio corretta, non avremmo più bisogno di una teologia del laicato. Se la realtà del popolo di Dio si realizzasse nelle forme di organizzazione della Chiesa, non dovremmo scervellarci sulla partecipazione attiva dei laici» (228). L'idea della Chiesa come popolo di Dio – nota Neuner – non è ancora diventata efficace nella configurazione delle strutture ecclesiali. L'elemento sinodale della Chiesa è stato delimitato piuttosto che rafforzato negli anni dopo il Concilio Vaticano II. La sinodalità servirebbe a respingere la tendenza a suddividere la Chiesa in una gerarchia docente e in un popolo discendente (cf 232). Ancora non si è arrivati a far comprendere chiara-

mente che il ministero ordinato è un concetto relazionale e che l'ufficio del ministero ordinato esiste per il bene del popolo di Dio, che deve essere considerato a partire dal popolo di Dio e non si può invece comprendere il popolo di Dio a partire dal ministero ordinato, dai suoi rappresentanti, dalla gerarchia (cf 229). Il ministero ordinato va compreso a partire dalla Chiesa, non la Chiesa a partire dal ministero ordinato. Per quanto riguarda la spiritualità non è pensabile una spiritualità specifica per ogni singolo stato, ma si tratta di realizzare diverse concrezioni dell'unica e comune spiritualità cristiana. È sbagliato attribuire ai laici una spiritualità secolare, aperta al mondo, quasi a dire che quella del clero è estranea o separata dal mondo. «Ogni spiritualità è fatta per prendere sul serio la realtà del mondo, per comprenderla spiritualmente e per elaborare le sfide che in essa si incontrano. Dio si fa incontrare mediante il mondo; egli si mostra nel mondo, con il mondo e per mezzo del mondo» (233). «Evocare il Santo Popolo fedele di Dio è evocare l'orizzonte al quale siamo invitati a guardare e dal quale riflettere. È al

Santo Popolo fedele di Dio che come pastori siamo continuamente invitati a guardare, proteggere, accompagnare, sostenere e servire. Un padre non concepisce se stesso senza i suoi figli [...] Guardare al Popolo di Dio è ricordare che tutti facciamo il nostro ingresso nella Chiesa come laici. Il primo sacramento, quello che suggella per sempre la nostra identità, e di cui dovremmo essere sempre orgogliosi, è il battesimo» (Francesco, Lettera al card. M. Ouellet, 19 marzo 2016). Il saggio di Neuner ci aiuta a guardare il popolo di Dio con occhi diversi e a comprendere che la Chiesa è un popolo di discepoli missionari. La proposta del teologo tedesco ci stimola ad affrontare e combattere la piaga del clericalismo, che «lungi dal dare impulso ai diversi contributi e proposte, va spegnendo poco a poco il fuoco profetico di cui l'intera Chiesa è chiamata a rendere testimonianza nel cuore dei suoi popoli. Il clericalismo dimentica che la visibilità e la sacramentalità della Chiesa appartengono a tutto il popolo di Dio» (Francesco, Lettera al card. M. Ouellet, 19 marzo 2016).

Agostino Porreca



GIUSEPPE RIGGIO

Michel de Certeau

Morcelliana, Brescia 2016,
pp. 220, € 16,50

Scrivendo di Michel de Certeau (1925-1986), l'immagine più spesso utilizzata per evocare il suo

percorso e la sua scrittura è quella del viaggio, immagine che infatti ritroviamo puntualmente nel primo capitolo

del lavoro di G. Riggio («La metafora del viaggio per leggere Michel de Certeau»). Non solo perché Certeau ha lasciato di sé la nota definizione di essere «solo un viaggiatore», ma anche perché la sua opera «viaggia», non trova una precisa collocazione disciplinare. Storici innanzitutto, ma anche antropologi, semiotici, etnologi, finanche filosofi se ne considerano eredi e negli ultimi due decenni abbiamo assistito a un'interessante produzione di studi sulla figura di questo gesuita che, fantasmaticamente, circola tra le discipline e i dipartimenti accademici, nume tutelare e ispiratore di percorsi, approcci e iniziative.

In questo contesto, il libro di Riggio prende la parola per i teologi e, ripercorrendo l'itinerario certiano, lo riconduce all'interno di una problematica di tipo teologico, cercando di dimostrare come i suoi scritti, pur spaziando tra diverse discipline, avessero all'origine una domanda, un'inquietudine intrinseca alla sua dimensione di gesuita e di credente volta a indagare in che modo il cristianesimo si configuri storicamente ed essenzialmente come apertura all'Altro. Per Riggio l'opera certiana si articola attorno a due interrogativi centrali: da un lato, il significato dell'alterità nell'esperienza di fede cristiana, dall'altro la concretezza di tale esperienza in un contesto, gli anni Cinquanta e Sessanta, di profondi cambiamenti sociali e culturali capaci di mettere in dubbio il linguaggio, le pratiche e forse la dimensione stessa della fede. «Questi interrogativi – scrive Riggio – hanno accompagnato Michel de Certeau per tutta la sua vita, sollecitandolo sia in

quanto uomo, credente e gesuita, sia in quanto intellettuale proteso a indagare il mistero costituito dell'atto del credere posto in essere da una persona in società» (97).

L'A., seguendo questo filo rosso, prende in esame, oltre alla produzione più conosciuta e nota di Certeau nell'ambito delle scienze umane, anche una serie di testi spesso tralasciati negli studi più orientati a tematizzarlo in una qualche disciplina, mostrando invece come essi siano parte integrante di un cammino in cui l'indagine propriamente intellettuale non si trovava mai scissa dalle problematiche proprie della scelta che Certeau aveva perseguito, ovvero l'appartenenza alla Compagnia di Gesù. Quest'ultimo aspetto della biografia certiana è stato quasi sempre minimizzato dagli studiosi impegnati a sottolineare la portata della sua riflessione nei vari campi del sapere, mentre Riggio capovolge questo *cliché* consegnandoci, in una lettura peraltro assai agevole, una figura straordinariamente aperta e in dialogo con la cultura del suo tempo, ma propriamente interna alla Compagnia e relegando invece sullo sfondo – tenendola presente ma sempre in secondo piano – la sua eredità sulla cultura francese e sulle scienze umane in generale.

La prima parte del testo, come indicava il titolo già citato del I capitolo, segue proprio il viaggio di Certeau, dai suoi spostamenti «fisici» (il fatto che viaggiasse moltissimo e la correlativa importanza della sua riflessione sugli spazi) a quelli tra le discipline. Certeau ci appare sempre in movimento, impegnato a discutere, commentare e

“prendere la parola” rispetto agli avvenimenti più significativi del suo tempo (come si evince dal lavoro nelle riviste *Christus* prima ed *Etudes* poi o come dimostra il suo contributo per comprendere il cosiddetto «maggio francese»). Riggio ripercorre con grande chiarezza gli albori della produzione storiografica di Certeau, il suo sviluppo, le poste in gioco che essa veicolava all'interno di un percorso che perennemente valicava i confini prestabiliti dei saperi tradizionali e articolata attorno a delle tematiche (l'assenza da simbolizzare, la mancanza da rendere intelligibile) capaci comunque di richiamare la sua riflessione sull'esperienza di Dio come assente e straniero, un'esperienza spirituale al cui cuore troviamo l'accettazione dell'altro che «non smette di mancare» (100).

Quest'ultima è proprio la problematica centrale attraverso la quale Certeau esamina il ruolo della Chiesa posta tra la necessità della sua struttura istituzionale e quella di essere al contempo il luogo di un'apertura all'altro che mette alla prova il credente nella quotidianità, il luogo di un'inquietudine segnata non da un carattere esclusivamente teoretico, ma dai tratti di una vita sociale vissuta costellata dalla presenza molteplice e imprevedibile dell'alterità. Infatti, «l'Altro va scritto, senza dubbio, con l'“a” maiuscola perché è Dio, l'infinito, l'assoluto. Ma l'altro è anche la cultura di un popolo che si scopre in occasione di una permanenza all'estero o si incontra in un quartiere della propria città. L'altro è molto concretamente l'uomo o la donna incontrati nel luogo di lavoro e negli altri am-

bienti dove si svolge la propria vita quotidiana di persona e cittadino. [...] L'altro è colui che vive ai margini della nostra società e che ci rinvia a una verità più profonda al modo degli ultimi, gli amici dei mistici. Infine l'altro è la parte di noi in cui il desiderio profondo che ci abita trova il luogo adatto per poter prender voce» (181). Questa tematica costituiva anche l'impalcatura del progetto che Certeau, come Riggio sottolinea, non ha potuto portare a compimento, a causa della sua morte. Infatti il nostro gesuita, che era riuscito a ottenere un posto stabile all'EHESS di Parigi solo alla fine del 1984, era stato impegnato negli ultimi anni della sua vita nella definizione di un'antropologia del credere, questione che in forme più ampie era stata al cuore già dell'*Invenzione del quotidiano* costruita proprio attorno al nucleo di una concezione della credenza non limitata al fatto religioso, ma analizzata piuttosto come una sfaccettatura del sapere e in un certo senso il collante della società: credere che ci sia dell'altro, che «il doit y avoir du répodant» (109).

Nella seconda parte, invece, Riggio affronta proprio la questione dei «diversi volti dell'alterità», questione che trova una sintesi mirabile nel testo di Certeau tradotto e posto alla fine del libro (*Esperienza cristiana e linguaggi della fede*, apparso originariamente nella rivista *Christus* nel 1956). In effetti la società contemporanea offriva rispetto alla dimensione della fede una pluralità di linguaggi che arrivavano a metterla in dubbio, come era sempre accaduto, nella storia, in presenza di cambiamenti piuttosto profondi.

Come si conciliava, in altri termini, la pluralità dei linguaggi con la «stessa» fede nello «stesso» Dio? Quest'interrogativo, secondo Certeau, non andava eluso soprattutto se la Chiesa intendeva prendere atto, senza semplicemente rinnegarle o deprecarle, delle trasformazioni che agitavano la società contemporanea e che erano paragonabili, come impatto, a quello che l'avvento della modernità aveva avuto sulla Chiesa nel XVI e XVII secolo. Del resto, in queste domande, Certeau leggeva la necessità del credente di prendere sul serio la propria fede; esse non rappresentavano una minac-

cia, ma la cifra stessa del cristianesimo e del ruolo della Chiesa nella società. Scrive Certeau: «come un tempo, le concezioni differenti, o divergenti, attraverso cui san Marco, san Giovanni, san Pietro o san Paolo confessavano la loro esperienza dell'unico Spirito sono state riunite dalla Chiesa in un unico "canone" delle Scritture, così e per sempre questo linguaggio "cattolico", *complexio oppositorum*, esprime la fede in un solo Dio, che permette agli uomini di dire la loro verità e che resta l'Altro sotto le specie dei loro diversi linguaggi» (212).

Diana Napoli



RICCARDO BATTOCCHIO
Cinquecento anni dopo
Cattolici e luterani in cammino
 EMP, Padova 2017
 pp. 90, € 9,00

«Un teologo cattolico invita un pastore luterano a scrivere la prefazione di un suo libro. Come sono meravigliosamente cambiati i tempi!». Sono queste le prime parole della *Prefazione* di Bernd S. Prigge, pastore della comunità evangelica luterana, che aprono questo agile volume, di carattere divulgativo certamente ma non ingenuo né semplicistico. L'A. è R. Battocchio, vice-preside e docente presso la Facoltà Teologica del Triveneto. Si tratta effettivamente di un "piccolo libro" – come dice l'*Introduzione* – che è stato pensato per aiutare i cristiani a prepararsi e a vivere con consapevolezza il quinto centenario

della nascita della Riforma, convenzionalmente collocata nel 1517, anno di pubblicazione delle "95 tesi" di Martin Lutero, in cui il riformatore condannò aspramente la prassi – a quel tempo in certo modo degenerata – delle indulgenze. Nel primo capitolo al lettore viene offerta una sorta di vocabolario minimo per comprendere le cinque parole-chiave necessarie per orientarsi sull'argomento in questione, vale a dire che cosa si intende per Chiesa, Cattolica, Protestanti, Confessione, Riforma. Il secondo capitolo – il più consistente – tratteggia con sobrietà ed equilibrio il profilo dell'iniziatore della Riforma, Lutero, ripercorrendo

le tappe della sua vita e la sua molteplice attività: la formazione e gli studi, l'attività accademica, l'attività pastorale e letteraria, il pensiero teologico e spirituale. L'intuizione fondamentale che sta alla base del pensiero di Lutero si può ricondurre alla scoperta che la giustizia di Dio equivale alla misericordia: «Considerato in se stesso, l'uomo rimane peccatore, ma Dio Padre, per pura grazia, dona al peccatore la giustizia stessa che è propria di suo figlio, Gesù Cristo. Di fronte a questo dono l'uomo non è chiamato a fare nulla: può e deve solo credere, accogliendo la parola di Dio testimoniata dalla Scrittura e affidandosi a colui che realizza e annuncia la salvezza, Gesù Cristo» (56). Il terzo capitolo, "Dalla controversia al dialogo, al consenso su verità fondamentali", apre lo sguardo sull'orizzonte ecumenico e fa emergere lo sviluppo del dialogo tra cattolici e luterani lungo i secoli. Molto intenso e una vera e propria svolta è il cammino di questi ultimi cinquant'anni che parte dalla *Unitatis Redintegratio*, il decreto sull'ecumenismo del Concilio Vaticano II, passa attraverso il primo incontro ufficiale tra Chiesa cattolica e Chiesa luterana del 1967, per arrivare al documento del 2013 in vista della commemorazione dei 500 anni della Riforma, dal titolo emblematico: "Dal conflitto alla comunione". Ma soprattutto è di straordinario peso la "Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione" del 1999, che tocca il punto centrale della controversia tra cattolici e luterani – la giustificazione, appunto – arrivando a una comprensione comune del tema. L'ultimo capitoletto – "In cammino"

– segnala i punti su cui resta ancora una certa distanza e dunque il cammino che resta ancora da fare da entrambe le parti. Come indicato dalla "Dichiarazione in cammino" dei vescovi cattolici e della Chiesa luterana degli Stati Uniti del 2015 restano da affrontare temi molto delicati e non facili, come l'identità (sacramentale?) della Chiesa, l'identità del ministero (ordinato?) nella Chiesa e la natura della celebrazione eucaristica. Come sarà il futuro? Come colmare la distanza? Si riuscirà a trovare la via dell'unità effettiva tra cattolici e luterani? La verità è che la divisione dei cristiani è uno scandalo, una contraddizione in termini, un enorme autogol circa la credibilità del cristianesimo. Pertanto è necessario attivare tutti i possibili mezzi per promuovere l'unità. Ciò non significa far finta di nulla e non considerare le diversità, ma chiede di saper guardare oltre, verso l'obiettivo vero che è l'unità. Battocchio chiude il suo contributo con un'immagine mutuata da una predica di Lutero, che commenta i due cherubini, posti uno di fronte all'altro, nell'atto di fissare il loro sguardo sull'arca dell'alleanza: «Ciò che vale per i cherubini potrebbe valere anche per i cattolici, i luterani e ogni altra Chiesa cristiana: siamo chiamati a cercare l'unità nella diversità, non guardandoci in faccia per scoprire l'uno i difetti dell'altro, ma rivolgendo insieme lo sguardo a Gesù Cristo» (86). Il volumetto è corredato in calce di un'utile scheda bibliografica per approfondire ulteriormente la figura di Lutero, la Riforma e il cammino ecumenico.

Alessio Magoga