



GIUSEPPE ANGELINI

La libertà a rischio

Le idee moderne e le radici bibliche

Queriniana, Brescia 2017,

pp. 352, € 23,50

Nell'*Introduzione* al suo ultimo saggio, G. Angelini enuncia in modo sintetico le tesi di fondo del suo pensiero intorno all'idea di libertà. Assistiamo oggi a una situazione paradossale: l'ideale della libertà è senz'altro quello più celebrato e sbandierato dalla modernità, tanto che Benedetto Croce parlava di "religione della libertà" come cifra riassuntiva della storia dell'Occidente moderno. Tuttavia l'inflazione retorica intorno all'ideale della libertà è direttamente proporzionale alla sua estenuazione effettiva, nel senso che quanto più la si esalta, tanto meno la si esercita davvero. È questo l'effetto, secondo il teologo milanese, del «passaggio dalla libertà singolare alle libertà al plurale» (p. 6). La proliferazione delle *libertà al plurale* è quella degli infiniti diritti soggettivi, della sottrazione a ogni tipo di vincolo, della sempre più rivendicata possibilità di sperimentarsi e di ricominciare. Insomma: le libertà al plurale consistono in libertà negative, definite rispetto a obblighi che progressivamente si rifiutano e si abbandonano: libertà come *immunità*, liberazione da ogni *munus*. La libertà è a rischio, come afferma il titolo del saggio, proprio perché viene pensata e di fatto esperita in questo senso plurale, nella forma cioè che assume nella coscienza dell'occidente libera-

le. Occorre quindi tornare a pensare davvero l'*idea* di libertà, al di là delle sue declinazioni concettuali piuttosto deludenti. Se è vero quello che Hegel affermava – e cioè che l'idea di libertà è entrata nel mondo ad opera del cristianesimo – bisogna tornare alle radici bibliche. Qui si dispone di un'idea di libertà alternativa a quella dominante, ovvero l'idea di *libertà al singolare*, che si riferisce «a una sovranità del soggetto agente sul proprio agire tale da consentirgli di disporre, mediante il proprio agire, addirittura di se stesso» (6). Proprio a partire da questa contrapposizione Angelini struttura il proprio saggio, mostrando anzitutto il contributo che il cristianesimo ha offerto al sorgere dell'idea di libertà e, quindi, illustrando la distanza abissale che separa quell'idea rispetto a quella oggi apprezzata, ma che appare sempre più in crisi (cf 21).

All'inizio della sua indagine Angelini analizza innanzitutto la *Cornice* (cf 33-148) fornita dalla riflessione sia teologica che filosofica intorno alla libertà, o meglio al suo "concetto": sia le elaborazioni della tradizione cristiana (dai padri a Lutero), sia quella dell'epoca moderna falliscono nel pensare una convincente *idea* (effettivamente vissuta nell'*ethos*) di libertà. Il ritorno alle radici bibliche, che Angelini sviluppa in due capitoli (*La questione an-*

tropologica e l'Antico Testamento: 149-170; *Il vangelo della libertà nel Nuovo testamento*: 171-292), non significa però fermarsi a un'esegesi di scuola o appellarsi enfaticamente alla libertà dello Spirito. Significa invece – è la tesi fondamentale della proposta teologico-morale di Angelini – ripensare radicalmente l'identità del soggetto umano e la qualità del suo agire. Nel capitolo conclusivo (*Ritorno al presente*: 293-324) vengono forniti alcuni spunti in questo senso. L'uomo e il suo agire appaiono essenzialmente in debito verso un'origine: solo assumendo pienamente il compito di rispondere ad essa l'uomo si può davvero trovare. È nel *dramma* della sua vicenda che l'uomo scopre ed esercita la libertà, che non è affatto da pensare come una sorta di disposizione naturale (in tal senso va ben distinta dal libero arbitrio), ma come la possibilità, mediante l'agire, di volere davvero e quindi di disporre autenticamente di se stessi. La tesi appare provocatoria, perché scardina convinzioni diffuse e date per assodate: essa infatti implica quali corollari, solo per fare qualche esempio,

la tesi della mediazione pratica della grazia; la possibilità di comprendere il volere solo alla luce dell'obbedienza a un imperativo incondizionato; la necessità del riferimento teologico per cogliere adeguatamente la natura dell'agire umano.

Al di là della pertinenza delle interpretazioni dei vari testi affrontati (in particolare l'esegesi dei testi di Paolo), il merito del volume di Angelini appare quello di scuotere le tranquille sicurezze del soggetto moderno. All'inizio del capitolo conclusivo, egli si chiede: è possibile promettere? Solo se si risponde affermativamente è possibile un'autentica libertà. Infatti, «la libertà consiste non nella possibilità di far quel che si vuole, ma nella possibilità di volere davvero quel che si fa» (24). E, per conseguenza, «volere davvero quello che faccio, volerlo in maniera incondizionata, è possibile per me soltanto se quel che faccio appare ai miei occhi come dovuto; appunto la forma morale dell'agire è la sola che mi consente di volere davvero quel che faccio» (298).

Stefano Zamboni



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 paro-

le 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, vicepresidente 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 ad 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 dalla 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'al-

leanza: «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



ENRICO BRANCOZZI (ED.)

Chiamati da chi? Chiamati a che cosa?

Teologia della vocazione al ministero ordinato

Cittadella, Assisi 2017,

pp. 279, € 18,80

L'attuale contesto di svolta epocale per la storia della Chiesa, la questione del ministero ordinato, secondo i tre gradi insegnati dal solenne magistero dell'ultimo Concilio ecumenico, rappresenta uno dei nodi fondamentali della riforma della vita ecclesiale, particolare e universale, oltre che una griglia di verifica dell'effettiva recezione e attuazione dell'ecclesiologia del Vaticano II (in particolare *Lumen gentium*). Gli Atti del VI Seminario specialistico in teologia sacramentaria (2016), promosso dall'Istituto Teologico Marchigiano, presentano un itinerario quanto mai ricco e stimolante per affrontare la questione del ministero ordinato a partire dalle due domande di fondo che hanno segnato i lavori: *Chiamati da chi? Chiamati a che cosa?*

Il tracciato del volume riprende l'itinerario del programma del Seminario: le due relazioni di apertura, l'una di T. Citrini, in chiave storico-teologica, *Per una teologia della vocazione presbiterale*, l'altra di C. Giraud, in chiave storico-liturgica, *L'identità del presbitero alla luce della preghiera di ordinazione*, offrono un'indicazione chiara: un approccio storico attento, da una parte, ai movimenti di lungo periodo nella storia effettiva delle istituzioni e delle teologie (Citrini) con tutte le sorprese che i fatti e le vicende di natura personale (la vocazione e i suoi modelli) presentano davanti alle diverse modalità di "provvisoria" o provvista del clero predisposte dalla struttura ecclesiastica (l'accesso al ministero ordinato, la formazione, ecc.) e, dall'altra, alla storia della li-

turgia come luogo teologico *princeps* per rinvenire nella tradizione dei primi secoli la forma tipica del ministero ordinato nelle sue strutture teologiche basilari riprese in forma nuova dalla riforma liturgica del Vaticano II. Entrambi gli approcci hanno focalizzato il ministero presbiterale, lasciando cogliere solo obliquamente (poteva essere diversamente?) il tema dell'episcopato e del diaconato. L'accento è caduto sul secondo grado del sacramento dell'ordine. Forse perché solo in questo ambito si parla di una "vocazione", mentre negli altri due casi saremmo nel registro della "provvisione"? D'altra parte solo con il Vaticano II si è ripreso il modello antico della struttura a tre gradi del ministero ordinato, nell'alveo di un unico sacramento e nel riferimento normativo alla Chiesa particolare e alle sue necessità pastorali. Una domanda va inoltre sollevata a proposito dei libri liturgici: questi mutano nel tempo senza perdere ciò che è essenziale al sacramento? Il percorso offerto da Giraudò mostra tuttavia come talvolta – è il caso della preghiera di ordinazione dei presbiteri nel *Pontificale Romano* del 1990 rispetto all'edizione tipica precedente e al modello offerto dal *Sacramentario Veronese* – nelle riforme può andare perduto qualcosa di essenziale. Se si seguisse come fonte della *lex orandi* l'ultima autorevole edizione tipica, si avrebbe una fonte lacunosa con danno anche per la *lex credendi*. Da qui, a mio avviso, la necessità metodologica di non ipostatizzare la fonte liturgica ufficiale – qui parliamo addirittura della *editio typica* – come assolutamente normativa per

la fede della Chiesa. Mi sembra che l'assioma menzionato più volte con valore metodologico portante per la sacramentaria e, nella fattispecie, per il sacramento dell'ordine, *lex orandi statuat lex credendi*, meriti qualche integrazione circa la definizione critica del contenuto della prima parte dell'assioma: quale *lex orandi*? Nel nostro caso solo la comparazione dei libri liturgici scaturiti dalla riforma liturgica voluta dal Vaticano II con il *Sacramentario Veronese* permette un discernimento critico (e non primariamente magisteriale) all'interno delle stesse molteplici forme della *lex orandi* (sia in senso diacronico che sincronico, se si tiene conto delle diverse traduzioni nelle lingue nazionali).

La storicità delle forme, ovviamente anche liturgiche, risulta così essere il tratto dominante dei due contributi di apertura, mentre i successivi, in tutto ben dodici, allargano la riflessione su ulteriori ambiti e problematiche. I primi due, scritti da due vescovi, C. Bresciani e N. Marconi, tentano di far fronte ad alcune domande attuali e aperte che toccano ancora una volta la figura del presbitero diocesano. Innanzitutto uomo di relazione, questo il taglio di Bresciani che richiama l'attenzione alla questione della vocazione, rilevando la centralità di alcuni prerequisiti umani irrinunciabili per vagliare l'idoneità dei candidati al presbiterato. Sullo stesso punto, ma con un profilo più ecclesiologicalo, ritorna anche il contributo di Marconi, il quale pone l'accento sulla dimensione diocesana e comunionale del presbitero, evocando tutta una serie di problematiche sul tappe-

to mediante il ricorso al confronto tra il religioso-presbitero e il prete diocesano. Nel primo caso il riferimento alla vocazione come fatto personale può diventare problematica quando si tratta di assumere anche la dimensione presbiterale in seno d una diocesi e al suo presbiterio. Le tensioni sono prevedibili: da una parte la logica del desiderio, dall'altra quella delle necessità. In sordina da ambedue è possibile cogliere le molte domande relative alla comunione gerarchica dei preti con il vescovo, e parimenti la sollecitudine di quest'ultimo per il proprio presbiterio. Su questo punto, così centrale per conseguire una piena comprensione del presbitero alla luce del Vaticano II, i due contributi potevano però essere più espliciti e diffusi. Non si fa cenno inoltre al tema del diaconato e neanche a quello dell'episcopato, tanto sul versante della vocazione, quanto su quello del ministero. Forse il non detto va compreso alla luce di quanto è stato detto?

Stimolante il contributo della benedettina M. Battista Boggero che rimette in discussione, mediante il riferimento alla "Regola benedettina", la figura del sacerdote nella comunità monastica. Si tratta di colui che è chiamato a presiedere l'eucaristia di cui la comunità ha bisogno. Il ministero ordinato si risolve tout court in tale contesto, a servizio cioè dell'eucaristia. L'A. non ha mancato però di rilevare come, a partire dall'XI secolo, il monachesimo maschile, si è "sacerdotalizzato" disegnando per secoli la figura del prete sulla falsariga del monaco/sacerdote. Questa figura è perdurata fino a prima del Vaticano

II, passando attraverso l'operazione tridentina del prete/pastore d'anime/parroco. Al di là di questa virata clericale, la Regola benedettina inquadra il monaco sacerdote nella direzione della comunità monastica, che chiama e sceglie per le sue necessità. Siamo dunque nell'ottica della provvisione, del servizio per la comunità, il che significa che la scelta monastica rimane nell'ottica dello sviluppo della vocazione battesimale.

Il testo procede con altri contributi che si distinguono per il taglio teologico (E. Brancozzi), sociologico (R. Buccioni) e biblico (R. Cecconi), troviamo brevi saggi in chiave: sacramentale (M. Florio), teologico-liturgica (G. Frausini), canonistica (L. Panzini), liturgica (G. Pelliccioni), ecumenica (V. Pierini) e pastorale (E. Rocchi). Un mosaico ricco di spunti e prospettive, un vero banco di prova per una teologia sacramentaria in chiave interdisciplinare.

Il volume si chiude con il testo di D. Vitali, il quale offre una riflessione ampia e corposa, quasi un piccolo trattato sul sacramento dell'ordine. Dopo un *excursus* storico che fa il punto su diverse questioni aperte, l'A. suggerisce, alla luce del magistero conciliare, una nuova comprensione del ministero ordinato e della vocazione allo stesso. La logica della "provvisione" deve tornare ad avere la priorità su quella della vocazione. D'altra parte quest'ultima, più che un fattore di ordine intrapersonale, va letta come evento relazionale che deriva ultimamente dalla chiamata della Chiesa particolare, con ricadute rilevanti nella prassi vigente, specialmente se questa logica teologale

è applicata a tutti e tre i gradi del sacramento dell'ordine.

In definitiva il testo può considerarsi uno strumento particolarmente valido e fecondo non solo per la com-

preensione del presente ma soprattutto per la progettazione di un futuro nuovo fedele all'antica tradizione della Chiesa.

Mario Florio



GIUSEPPE CANTILLO

Il tormento della modernità. Religione, etica, filosofia della storia. Studi su Ernst Troeltsch

Inschibollet, Roma 2017,
pp. 316, € 26,00

Il libro di G. Cantillo è organizzato secondo due parti e otto capitoli complessivi (tre nella prima e cinque nella seconda). Col supporto di una opportuna nota bibliografica (cf 305-306), atta a ricostruire la sequenza “genealogica” dei saggi raccolti, si comprende ancor meglio che ci troviamo davanti a un documento di grande importanza, non soltanto per l’A. ma per l’intera globalità degli studi troeltschiani italiani e internazionali. La prima parte ha per titolo *Etica e religione* (cf 25-192), la seconda *Religione e filosofia della storia* (cf 193-303), e già da ciò si comprende immediatamente che il perno attorno a cui ruota l’analisi di Cantillo, è il “fenomeno” religioso in Troeltsch, visto, come è noto, dal pensatore tedesco in tutte le sue molteplici e disparate dimensioni, “energeticamente” usato da Troeltsch come chiave di lettura e motore dinamico della modernità. Una recensione che voglia dare ragione sufficiente di siffatta ampiezza di vedute e minuziosa conoscenza del pensiero di Troeltsch e della letteratura critica su di lui, dovrebbe o non chiamarsi

tale bensì saggio critico, e pretendere lo spazio adeguato a siffatta funzione, o, in caso contrario, deporre qualsiasi ambizione all’esaustività. E dunque un recensore intellettualmente onesto deve fare i conti con l’impossibilità di dar conto delle oltre trecento pagine del libro, e scegliere un taglio, una prospettiva prevalente, ben consapevole della parzialità del gesto.

A partire da siffatta presa d’atto, il recensore ha trovato particolarmente stimolanti sia le pagine che Cantillo dedica al problema dell’irruzione del Protestantismo nel cuore dell’Europa e il legame di questa “frattura” con il sorgere della modernità (cf 85-176), e quelle rivolte al confronto tra Troeltsch e Rickert (cf 223-244). Ciò, in primo luogo, perché «l’interesse di Troeltsch per la comprensione della “situazione moderna” e della sua “genesi”, risale al suo primitivo progetto di ricerca» (85), e poi perché, visto che «il mondo moderno non presenta un’ “unità spirituale”, un principio in grado di ordinare in un sistema di idee e di valori [...] le molteplici, differenti o anche contrastanti formazioni nei diversi li-

velli della realtà storica» (88), l'epoca inaugurata dalla Riforma e proseguita con l'*Aufklärung*, risulta essere l'irruzione, nell'evo medio e nell'umanesimo rinascimentale, dell'«esperienza della coscienza come “pensiero” e “conoscenza”» (109). La straordinaria novità della Riforma (quella originariamente luterana) consiste, nella lettura troeltschiana dell'A., che il credente non si trova immediatamente di fronte a Dio senza la mediazione della storia (cf 110) e che ciò implica che «l'apertura al mondo comporta che si debba operare nel mondo senza però aderire alle motivazioni e agli interessi del mondo, anzi superando il mondo pur stando in mezzo al mondo» (111). Questa “scissione” dell'uomo tra mondanità e ascetismo, tra agire dinamico e trasformante e cristallizzazione salvifica dell'anima, è *esattamente* la modernità che si presenta sullo scenario della storia universale. Certo, nel Troeltsch più tardo, si accentua «una più marcata continuità tra Rinascimento, Riforma e *Aufklärung*» (116), e questo più intenso legarsi delle epoche storiche, viene interpretato come la «perdita “dell'unità della nostra vita spirituale”» (118). Ma questa disaggregazione dell'unità religiosa, viene compensato dall'enorme darsi ed autochiariarsi del «concetto di individualità come luogo di incontro tra l'umano e il divino» (119).

Questa grande conquista della modernità è dunque una delle cause più rilevanti della «pluralità e della diversità dei sistemi di norme e valori, della loro relatività, spinta fino a mettere radicalmente in questione la stessa fondabilità delle norme e dei valori»

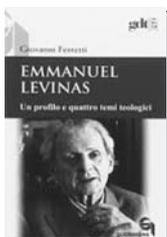
(223); il che è da intendersi come il carattere centrale della riflessione dell'etica e della “situazione spirituale” che Troeltsch ha davanti al suo sguardo. Ciò porta direttamente, non senza un legame fondamentale rappresentato da Kant (assai opportunamente anche al centro della discussione della relazione tra Riforma e Illuminismo compiuto (cf 119-124), al rapporto che Troeltsch instaura col Rickert (e col Windelband) della *Wert-philosophie*, visto che per il primo «la filosofia trascendentale, specialmente nella sua formulazione rickertiana, appare [...] come un necessario punto di svolta oltre l'analisi psicologica dell'esperienza della coscienza» (224). Se la coscienza è il punto cruciale su cui si misura il piano e lo “stato” del processo di modernizzazione, il tentativo di Rickert si configura come il «riconoscimento della relazione costitutiva tra soggetto trascendentale “rappresentante” e soggetto trascendentale “valutante”». E questo, per Troeltsch, sta ad indicare un ampliamento della critica a «una “filosofia della cultura”, cioè una conoscenza trascendentale delle condizioni di validità di ogni regione della vita culturale» (225). Lungo, articolato e interessante è il discorso che l'A. svolge per analizzare i punti di contatto più rilevanti tra Troeltsch e Rickert, elementi che convergono nel delineare «la ricerca di sistema di valori che, al di là della frontiera che restringe il mondo intelligibile al territorio teoretico, si apre, come si è accennato, alla totalità dell'esperienza della coscienza» (242).

Il libro di Cantillo si conclude a mo' di commiato, con un'acuta anali-

si delle possibili considerazioni in grado di legare il tempo di Troeltsch (e di Rickert e di Droysen e di Dilthey; insomma della tradizione del miglior Storicismo tedesco) al nostro tempo, al tempo presente, al tempo del nostro provare a ricostruire una dimensione pregnante per lo studio e l'esercizio della filosofia (cf 289-303). E al recensore piace terminare queste scarse (rispetto all'importanza del libro) note, con una citazione che gli pare racchiudere il senso complessivo della proposta dell'A.: «al di là della situazione contingente della Germania, la democrazia costituisce per Troeltsch “la conseguenza naturale” dei processi

economici, sociali, politici e culturali del mondo moderno. Non solo, ma a sua fondamento vi è la teoria giu-snaturalistica cristiana e moderna dei diritti umani fondata sulla concezione dell'uomo come personalità»; certo, «Troeltsch non si nasconde i pericoli della democrazia [...] e quelli determinati dalle lotte tra le correnti dei partiti e della loro influenza sul governo, cioè i danni prodotti dalla degenerazione dei partiti [...]: partiti, che tuttavia egli considera come organi insostituibili in quanto corrispondenti a “raggruppamenti naturali della società”» (299, 303).

Riccardo De Biase



GIOVANNI FERRETTI
Emmanuel Levinas
Un profilo e quattro temi teologici

Queriniana, Brescia 2016,
pp. 163, € 12,00

In modo estremamente chiaro e coinvolgente, G. Ferretti ricostruisce dapprima un profilo complessivo della figura e del pensiero di Levinas, per poi approfondire quattro temi specifici: 1. l'itinerario a Dio in chiave etico-fenomenologica; 2. il primato della misericordia sulla giustizia; 3. le tensioni tra escatologia al presente e al futuro; 4. la trasfigurazione etica e teologica del corpo. Tra le novità del volume si segnala il riferimento agli inediti pubblicati a partire dal 2009.

La vita e il pensiero di Levinas sono presentati con l'attenzione a rilevare alcune tensioni non sempre

del tutto risolte, senza la preoccupazione di giungere a conclusioni pacificanti. In tal modo il lettore ha la possibilità di continuare a riflettere su alcuni nodi particolarmente significativi per chi si proponga di approfondire l'intreccio tra la tradizione filosofica occidentale (con particolare riferimento a Husserl e Heidegger) e quella religioso-teologica proveniente dall'ebraismo. Levinas rileva che la filosofia si radica in esperienze pre-filosofiche e che la Bibbia fa parte delle esperienze fondatrici del senso radiale dell'umano. Per questo motivo, se si vuole tematizzare l'esperienza religiosa rivolgendosi a tutti gli uomini

ni, è necessario cercare di tradurre la Bibbia in un linguaggio filosofico. Da questo punto di vista il metodo fenomenologico risulta indispensabile per realizzare quel rimando all'esperienza umana universale sottesa alla Bibbia e alla tradizione ebraica. L'attenzione all'*humanum universale* da individuare in ogni uomo al di là di qualsiasi appartenenza religiosa, costituisce l'assillo fondamentale della riflessione filosofica di Levinas e «al tempo stesso la tonalità caratteristica della sua interpretazione della "singolarità ebraica"» (13). Ferretti stesso assume questa prospettiva come orizzonte in cui si sviluppa l'intero percorso di Levinas e la propone di continuo per l'interpretazione dei principali nodi teoretici. La condizione dell'ebreo, infatti, rappresenta per Levinas la condizione stessa dell'essere uomo in quanto tale: «dell'altro uomo che mi interpella con il suo volto, ingiungendomi di non ucciderlo e al tempo stesso suscitando in me la tentazione dell'omicidio; ma anche di me stesso, che mi scopro come uomo quando, anche nelle situazioni di estremo abbandono, senza il sostegno di alcuna istituzione, avverto la chiamata ad una responsabilità incondizionata per il prossimo» (17). La continua mediazione tra tradizione filosofica e tradizione specificamente religiosa ha consentito a Levinas di affermare in modo incontrovertibile la svolta relazionale che caratterizza l'antropologia contemporanea e il ridimensionamento dell'ontologia quale orizzonte ultimo del senso a vantaggio del primato dell'etica quale origine ultima della significazione umana.

Il tema della "relazione con altri", infatti, costituisce la chiave ermeneutica di fondo del pensiero di Levinas e si muove tra l'originaria attenzione accordata all'alterità altrui (*Totalità e Infinito*) e la successiva analisi del tema della soggettività ricondotta all'esperienza di una radicale passività del soggetto (*Altrimenti che essere*), fino a «far emergere come la vera soggettività del soggetto, quella che lo caratterizza nella sua ipseità unica, non è la sua *attività* di soggetto costituente che autonomamente si pone e pone il mondo (la *Sinngebung* husserliana), bensì la sua *passività* o "soggezione" di "soggetto", originariamente colpito da un'ingiunzione etica che gli viene dall'Altro e dall'Alto e che lo individua come responsabile prima ancora che egli possa prender posizione con un atto libero o con un atto di coscienza» (34). Riconoscere l'originarietà della relazione con l'altro – sottolinea Ferretti – consente a Levinas di provocare una profonda revisione della cultura della modernità, incentrata sul soggetto individualisticamente inteso: «Il *Bene*, nel pensiero di Levinas, non si configura più come il termine del dinamismo ontologico del soggetto verso il suo compimento e la sua felicità; bensì essenzialmente come appello che "investe" [...] la libertà del soggetto umano in modo "anarchico", senza rimando a principi ontologici o teologici precedenti; e così lo destina alla responsabilità nei confronti di Altri prima ancora che egli possa coscientemente e liberamente scegliere tra il bene o il male» (76). Se con tale priorità del bene è possibile

approfondire la distinzione tra misericordia e giustizia e affermare che la giustizia autentica può essere realizzata solo se è animata dalla carità responsabile, si ripropone anche uno dei nodi centrali della speculazione levinassiana: quello riguardante il rapporto tra libertà e responsabilità, laddove la responsabilità è affermata nella sua anteriorità rispetto alla libertà. Lo studioso di teologia non può non interrogarsi ulteriormente sulla tensione di fondo che riguarda non solo il rapporto tra autonomia e teonomia, ma anche quello tra libertà della coscienza chiamata a consapevolezza e passività di un soggetto già eletto dal bene prima ancora di poter prendere coscienza di sé. Se da un lato Levinas prende le distanze da una concezione sacrale della trascendenza di Dio implicante violenza nei riguardi dell'uomo e ribadisce l'importanza della libertà, dall'altro nella relazione immediata io-volto altrui prevale l'appello dell'altro indipendentemente da ogni orizzonte della coscienza. Analogamente lo studioso di filosofia non può non sentirsi provocato dall'interpretazione levinassiana dell'intenzionalità assunta come «attività rappresentativa oggettivante» o come «mire della volontà», contrapposta ad una «passività» di fronte all'appello etico del Bene che interpella nel volto d'Altri (cf 140). Tale lettura della soggettività certamente contribuisce al superamento della violenza che ha caratterizzato un determinato sviluppo della cultura moderna, ma non rende del tutto ragione delle molteplici vie attraverso cui la filosofia occidentale

ha tematizzato l'intenzionalità della coscienza.

L'interpretazione levinassiana della soggettività è strettamente connessa alla riflessione sul rapporto con la trascendenza che spinge al superamento della fenomenologia husserliana, sostituendo l'intenzionalità trascendente dell'etica all'intenzionalità immanente del conoscere e portando così a compimento il "rovesciamento" dell'intenzionalità: «Lungi dal poter essere abbracciato e oggettivato dallo sguardo intenzionale costituente, che finirebbe per riportare altri all'interno della luminosità del mio orizzonte coscienziale, il volto d'altri, per la sua exteriorità radicale, ribalta la mia intenzione opponendovi la particolare "intenzione" con cui mi investe» (51). La nudità del volto – tema centrale e originale della fenomenologia del corpo proposta da Levinas – nella misura in cui introduce l'infinito della resistenza etica, consente di superare la concezione dell'Altro, inteso come limite ai poteri del soggetto, per rivelarne la sua profonda consistenza. La nozione di nudità rimanda al darsi della presenza di Altri che si sottrae a qualsiasi tentativo di violenza e di riconduzione all'io e al tempo stesso costituisce appello etico che coinvolge nella innegabilità della relazione: «L'estraneità-miseria dell'Altro, che si esprime come volto-nudo, si manifesta quindi come appello etico, anzi come comando etico incondizionato, che trasfigura la miseria altrui nella assoluta "Altezza" (*Hautueur*) del Signore, e la mia libertà di soggetto egoistico, che tende ad imporsi agli altri, in libertà

di soggetto responsabile per altri, che deve rispondere della sua miseria» (135). La fenomenologia del volto d'Altri e la fenomenologia della soggettività responsabile costituiscono le due vie principali percorse da Levinas per parlare di Dio in termini filosofici. Si dà, tuttavia, anche la possibilità di una terza via individuata da Ferretti nel recupero della coscienza trascendentale proposto in *Altrimenti che essere*: c'è da chiedersi, infatti, «se all'origine del senso non ci sia dato di “sperimentare” – “grazie a Dio” – non solo la relazione gratuita di me verso altri ma anche le relazione gratuita di altri nei miei confronti» (74).

La centralità del nesso misericordia-giustizia, infine, sollecita Levinas ad interpretare l'escatologia sia nella sua dimensione di “salvezza per il presente” sia nella prospettiva di un futuro messianico in cui si possa realizzare in pienezza la salvezza annunciata. Grazie all'identificazione del Messia con il giusto che soffre e che ha preso su di sé la sofferenza degli altri (cf *Is* 53), il messianismo si configura come una vocazione personale degli uomini e non come l'attesa della venuta di un uomo che arresta la storia. L'irrompere della trascendenza che emerge nella responsabilità disinteressata fa sì che non vi sia bisogno del giudizio finale della storia o di una ricompensa futura e al tempo stesso introduce la dimensione di un “futuro puro” al di là della morte. Tale visione dell'escatologia costituisce la crisi di qualsiasi religione a buon mercato che pone in primo piano la prospettiva di un soccorso finale commisurato

alle azioni meritorie e anche il superamento di quelle escatologie laiche che pretendono di possedere il compimento finale della storia. Il “futuro puro” impone che Dio non venga tematizzato sul piano ontologico della presenza ma che venga nominato a partire dall'incondizionatezza dell'esigenza etica. Il rimando al futuro di Dio implicherebbe per Levinas un «ad-Dio della teologia»: l'enigmatica espressione è interpretata da Ferretti sia come il «distacco del soggetto etico dal campo dell'essere come presenza alla coscienza» sia come «un vero e proprio rimando a Dio, o meglio un'attestazione/testimonianza di Dio, che parla profeticamente nell'“Eccomi!” (il Dire per antonomasia!) della dedizione incondizionata al prossimo» (118). Un “Eccomi” che spinge fino alla sostituzione agli altri e all'assunzione della persecuzione come espiazione, consentendo alla corporeità di essere «quel costitutivo necessario della oggettività che le permette di offrirsi donandosi concretamente ad altri» (146). Con profonda onestà intellettuale Ferretti non intende risolvere affrettatamente la tensione tra autosufficienza dell'etica e rimando dell'etica ad un orizzonte che la trascende, lasciando emergere ancora una volta le molteplici tensioni che permangono nella fondazione stessa dell'istanza etica. Un invito, dunque, a continuare a pensare con Levinas senza sottrarsi ai numerosi interrogativi e ai circoli ermeneutici che si sono dischiusi lungo il percorso proposto.

Antonio Trupiano



EMMANUELE ROTUNDO

La kenosi di Unus de Trinitate

Una proposta di cristologia kenotica

Cittadella Editrice, 2017, pp. 460,
pp. 460, € 24,90

Negli anatematismi del Concilio Ecumenico Costantinopolitano II del 553 si afferma che Cristo è *Unus de Trinitate*, cioè una delle tre persone della santissima Trinità. A partire da questo dato dogmatico, che chiarisce l'identità personale di Gesù di Nazaret, E. Rotundo intende intraprendere una coraggiosa opera di approfondimento del mistero cristologico. Lo scopo del volume è quello di tentare un riavvicinamento della figura del Cristo della teologia dogmatica con quella del Gesù del Nuovo Testamento. Per fare ciò, l'A. ritiene sia indispensabile, da un lato, reinserire la cristologia all'interno della struttura della dottrina trinitaria, dall'altro, cercare di armonizzare il dogma di Calcedonia, che afferma la duplicità immutata delle nature, con il dato scritturistico, consegnato da san Paolo nel suo inno ai Filippesi (*Fil* 2,6-11), che afferma l'auto-svuotamento del Verbo dalla condizione divina.

Il testo è suddiviso in tre corpose parti. La prima è dedicata alla storia del dogma cristologico. L'A. prende le mosse dalla recezione della rivelazione neotestamentaria da parte dei primi Padri della Chiesa fino a giungere al Concilio costantinopolitano III del 681. Durante la riflessione sugli eventi che hanno portato alla chiarificazio-

ne dogmatica dell'identità di Gesù, appare evidente l'intenzione dell'A. di sottolineare certi aspetti che gli saranno necessari per la costruzione della sua cristologia.

La seconda parte è dedicata alla "kenosi del Figlio del Padre". Dopo una rassegna di alcune delle teorie "kenotiche" diffuse nel XIX secolo in Germania e in Gran Bretagna, pressoché sconosciute nel contesto della teologia cattolica, E. Rotundo avvia la sua personale proposta di una "cristologia kenotica" che, differentemente dalle teorie sviluppatesi nell'ambito della teologia riformata, vuole rimanere fedele al dogma di Calcedonia. In questo contesto E. Rotundo intende indagare e approfondire la costituzione ontologica della persona di Cristo nel tentativo di porre le condizioni di possibilità per affermare una reale e genuina esperienza umana del Verbo incarnato.

Particolare attenzione, a tal proposito, merita la riconsiderazione dell'essenza divina e della sostanza umana di cui la persona di Cristo è detta essere composta, effettuata alla luce della rivelazione biblica che permette all'A. di sottrarre la persona di Gesù da una sorta di isolamento ontologico per ricollocarla all'interno della dimensione relazionale con il Padre nello Spi-

rito. Ciò offrirà l'occasione anche per un'interessante ricomprensione della dottrina della *communicatio idiomatum*, la quale verrà anch'essa integrata all'interno della struttura trinitaria.

Mentre in questa parte dello scritto l'identità intima di Cristo è riconsiderata alla luce della relazione ipostatica con il Padre, la terza ed ultima parte è incentrata sull'"esperienza storica di Cristo" vissuta in perenne relazione con lo Spirito Santo. Anche questa parte è introdotta da un'indagine storico-teologica, questa volta diretta verso il tentativo di dimostrare come la teologia della visione beatifica dell'anima di Cristo, sin dal primo istante del suo concepimento, abbia avuto origine da esigenze nate in contesti storico-filosofici complessi, determinati dall'insorgere di particolari eresie, finendo per propagarsi come dato di fede pur non avendo fondamento sul dato rivelato e nonostante, invece, la Scrittura affermi una crescita storica di Cristo (*Lc 2,52*) e un suo reale progredire verso la perfezione (*Eb 5,8-9*).

Alla luce dei risultati raggiunti nella sua interpretazione del dogma, E. Rotundo può dedicarsi all'applicazione della sua proposta a questioni teologiche complesse come l'autocoscienza e la fede di Gesù, nel contesto di una riflessione teologico-sapienziale più ampia attorno ai momenti decisivi della vita del Signore come il battesimo, le tentazioni e soprattutto la passione, morte e risurrezione.

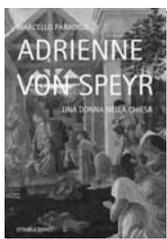
Anche in questo caso, questioni di elevata complessità come quella della scienza ed autocoscienza di Gesù, sono affrontate cercando nella dimensione relazionale con il Padre

nello Spirito e nella consapevolezza della reale "kenosi" del Verbo, le vie per risolvere tensioni e aporie che inevitabilmente si impongono quando vengono poste affermazioni vere e irrinunciabili come la permanente ed immutabile divinità del Figlio e, allo stesso tempo, la genuinità di un'esistenza umana chiamata a svilupparsi in un reale divenire storico. Nel districarsi in tali questioni, l'A. tenta di recuperare acquisizioni teologiche classiche e moderne per armonizzarle in modo da rispondere all'esigenze imposte dal dato biblico-dogmatico che non permette alcuna riduzione in Cristo: né verso un larvato monofisismo, né verso un più o meno esplicito nestorianesimo.

Quella dell'A. è certamente un'opera audace e coraggiosa. Essa si pone consapevolmente come tentativo di una innovativa interpretazione del mistero cristologico che vuole essere in continuità con il dato veritativo dogmatico e immutabile e, allo stesso tempo, in discontinuità con certi aspetti della cristologia classica che, a suo dire, sarebbero stati determinati da condizionamenti storici e che per questo necessitano di essere superati, in modo da restituire alla riflessione cristologica dogmatica la figura del Gesù vivo e vero dei vangeli.

Ai periti della materia cristologica il compito di giudicare se lo sforzo di E. Rotundo sia riuscito o meno, se la sua proposta cristologica, incentrata sulla dimensione della kenosi, possa costituire un valido contributo alla riflessione sul mistero della persona e l'opera del Verbo incarnato.

Nicola Rotundo



MARCELLO PARADISO

Adrienne von Speyr
Una donna nella Chiesa

Cittadella, Assisi 2016,
pp. 234, € 18,50

La pubblicazione di questo studio è sicuramente molto opportuna dato il cinquantenario dalla morte della grande mistica svizzera, avvenuta il 17 settembre 1967, e tenuto pure conto che gran parte della produzione di Adrienne von Speyr rimane ancora non tradotta in italiano. M. Paradiso, autore di un precedente lavoro sulla complementarità tra il carisma della von Speyr e quello di H.U. von Balthasar, in quattro densi capitoli presenta la figura e l'insegnamento di questa donna eccezionale. Intelligente ed in costante ricerca di Dio, socialmente brillante e molto ben voluta nel suo ambiente, divenuta, non senza grandi sacrifici personali, medico sulle orme del padre e dello zio psichiatra, fu due volte coniugata, ma senza figli. A partire dalla sua conversione dal protestantesimo, avvenuta nel 1940, il suo cammino spirituale si è strettamente intrecciato con quello di von Balthasar, insieme al quale fonderà la Comunità S. Giovanni. Nel primo capitolo l'A. mostra bene come i suoi dati biografici costituiscano i tasselli, talvolta alquanto sorprendenti, di una ben *misteriosa vocazione*. Essa svelerà il suo *definitivo disegno* soltanto nell'incontro col giovane teologo svizzero, avvenuto quando Adrienne era ormai già quasi quarantenne, essendo nata in

una cittadina del Giura francofono nel 1902. Molto opportunamente Paradiso sottolinea a più riprese l'importanza del suo costante e profondo rapporto con la sofferenza. Egli menziona la sofferta incomprendimento della madre, che ha portato la figlia sull'orlo della disperazione. Poi la tragica perdita del primo marito, che la spinse quasi al suicidio. Ed infine, dal 1954 in poi, il rapido deterioramento della peraltro mai brillante salute, fino alla dolorosa agonia finale. Va poi considerato il contatto quotidiano coi pazienti, in specie quelli più poveri, che ella ha sempre servito con dedizione e carità, unite a una grande empatia che l'ha caratterizzata fin da ragazza. Essa ha costituito il presupposto umano della profondità, ascetica e mistica, con la quale ella saprà rispondere alla chiamata divina a partecipare, anche corporalmente e per pure obbedienza, all'incommensurabile sofferenza del Figlio di Dio. E farlo fino alla derelizione senza misura del Sabato Santo. Inizialmente sperimentata in concomitanza con il dramma della seconda guerra mondiale, essa costituisce la più significativa e discussa novità del suo insegnamento. Tutto questo va unito ai carismi straordinari da ella ricevuti fin da bambina, poi letteralmente esplosi dopo la sua conversione. Si

spiega allora perché Adrienne fosse perfettamente a suo agio nel suo quotidiano muoversi tra cielo e terra, tra grazia e natura, con estrema naturalezza e con quel tocco di femminile e sofferta concretezza non estraneo alla sua professione medica, messa sotto il patrocinio di Ildegarda di Bingen. Il secondo capitolo mette bene a fuoco la *singularità* della sua vocazione, profondamente segnata dall'incontro con Ignazio, misteriosamente avvenuto già all'età di sei anni. Qui vengono evidenziate con grande precisione le caratteristiche specifiche della mistica della von Speyr, profondamente radicata nella Parola di Dio, da lei quotidianamente contemplata e pregata. Da questa profonda esperienza di preghiera sarebbero nati i suoi molti commenti spirituali alla Scrittura, ed una preghiera che sfocia nell'adorazione del mistero di un Dio *semper major*. E una mistica nella quale «l'amore è il centro sintetico, il cuore di tutti gli aspetti del carisma di Adrienne» (120), grazie ad un'originale sintesi tra Giovanni e Ignazio. Il terzo capitolo tratterà della *Confessione*, che costituisce un altro contributo originale della von Speyr e dalla quale ella fu misteriosamente attratta fin da ragazza. Molto opportunamente l'A. evidenzia come tutto parta qui dall'*atteggiamento* di confessione (*Beichthaltung*), termine da lei stessa coniato. Esso caratterizza tutta la vita di Gesù, fino al suo compimento sulla croce, dove egli porta, confessandolo al Padre, il peccato di tutti e di ciascuno, ottenendone l'assoluzione. Un atteggiamento che trova le sue radici, come tutto nella von Speyr, nella relazione trinitaria tra Padre e Fi-

glio nello Spirito. E sarà proprio questo stesso atteggiamento a venir prolungato nella penitenza cristiana, da Adrienne sempre realizzata con acuta, e talvolta pure eccessiva radicalità. Essa viene da lei intesa come il voler solidalmente portare su di sé, sulle orme di Cristo e della sua sostituzione vicaria, le colpe anche degli altri, quasi fossero le proprie. In questo modo ella «approfondisce l'intuizione del mistero della Comunione dei Santi, la partecipazione di tutti ai doni divini di ciascuno, ma anche il riflesso del male su tutti i membri del popolo di Dio, cosicché il peccato di ciascuno ricade su tutti gli altri fratelli» (127-128), essendo il riflesso del peccato del mondo. A questo atteggiamento di confessione, dalle profonde risonanze ecclesiali, partecipa in modo assolutamente unico Maria, in quanto «lei porta in sé Colui che porta i peccati del mondo» (129). Su questa base, cuore della sequela di Cristo, verranno poi illustrati gli specifici aspetti del sacramento della confessione mediante un testo pubblicato nel 1960, ma che «deve essere stato il resoconto di riflessioni e meditazioni lungo il corso di alcuni anni» (130), e che «si presenta quasi una sorta di manuale per i confessori e una guida per i penitenti» (164). L'A. puntualmente lo illustra, nella fondata convinzione che esso contenga suggestioni «che possono diventare motivi di ulteriori considerazioni teologico-pastorali» (130), considerazioni che purtroppo egli però poi non sviluppa. L'ultimo capitolo verrà consacrato all'*obbedienza*, «parola chiave ignaziana scoperta e fatta propria da Adrienne, grazie alla guida di von Balthasar» (193). Essa ri-

chiede alla Chiesa e ad ogni credente «di superare le proprie opinioni personali» (196). Quest'obbedienza ecclesiale è l'eco dell'obbedienza sacrificale che ha caratterizzato fin dall'incarnazione tutta la vita terrena del Figlio ed è intimamente connessa a quella della Serva del Signore. Contrariamente alla loro, che per grazia pur la sostiene, quella del cristiano si muove invece tra fatica ed amore a causa del peccato. Da qui la sua complessità, che viene puntualmente indagata. Anch'essa, come già quella della *Sponsa Verbi*, possiede un profondo dinamismo missionario, il cui punto di riferimento ultimo ri-

mane il *Deus semper major*. Pertanto «più l'uomo si mostra obbediente, più prevale la missione, più occupa spazio la stessa Parola, a scapito del suo 'io'» (202). L'A. termina la sua fatica con un sintetico e altrettanto ben riuscito sguardo conclusivo su questa figura profetica di donna che, malgrado non trovi ancora «la sua giusta collocazione all'interno del cammino della fede, della riflessione teologica e della tradizione ecclesiale» (221), secondo l'A. può giustamente venir considerata «come una guida spirituale molto attuale nell'oggi della Chiesa» (225).

Mario Imperatori SJ



IRVIN D. YALOM
Il senso della vita

Neri Pozza Editore, Vicenza 2016,
pp. 297, € 17,00

Cìò che prima di tutto colpisce di questo libro di Irvin D. Yalom è proprio il titolo, ambizioso: *Il senso della vita*. Occorre rilevare che nella traduzione italiana è venuta meno una prima parola. Il titolo originale dell'opera è infatti *Momma and the meaning of life* (1999). Questo dettaglio suggerisce una pista per intuire il *fil rouge* che accompagna le sei storie, i sei casi clinici, condivisi dall'A. nel libro: il materno, il femminile, e quel particolare femminile materno che è la morte. La raccolta infatti si apre con un episodio che dà il titolo a tutto il libro e che ha come protagonista la defunta madre dell'A. L'interesse, da un punto di vista tecnico, di que-

sto brano, è costituito dal trattarsi del racconto di un sogno cosciente.

Yalom, professore emerito di psichiatria a Stanford (California) e autore di numerose pubblicazioni scientifiche e narrative, fonde in questa sua opera due sue capacità abilmente sviluppate: quella del narratore e quella dell'insegnante, con la rassicurazione però, come afferma egli stesso nella Nota dell'autore, che laddove «i due ruoli sono entrati in conflitto [...], ho messo la storia al primo posto e tentato di adempiere alla mia missione didattica in modo indiretto» (295).

E davvero gli aspetti tecnici che emergono in ogni storia non appesantiscono la fruizione dell'opera, ma

anzi la rendono più profonda, consentendo al lettore di entrare meglio nel vissuto messo in scena. E qui c'è un elemento in più. Nel vissuto di chi? Trattandosi di casi clinici, si potrebbe pensare che l'identificazione, vera magia della lettura, avvenga con i pazienti dell'A. Questi, per altro, nei primi quattro casi, si espone narrando in prima persona le vicende scelte, e negli ultimi due lo fa attraverso l'alter-ego del dott. Ernst Lash. Ora, è anche con l'A. stesso che l'identificazione si rende possibile, per la sua capacità di condurre il lettore nelle sue riflessioni sulle sedute svolte. Yalom condivide il suo tornare a riflettere su quello che era successo e, riuscendo a sviscerare ciò che davvero si era mosso in lui, centra due obiettivi: aiutare il paziente in maniera più libera, e dunque efficace, e coinvolgere il lettore nei suoi processi interni. Questo è ciò che consente l'identificazione anche con l'autore e non solo con il paziente.

Quanto appena evidenziato è reso possibile da uno degli ingredienti principali dell'approccio terapeutico di Yalom. Egli fa parte, infatti, di quei terapisti (parti anch'essi di un gruppo più ampio di studiosi californiani, noto come il Circolo di Palo Alto), terapisti che hanno dato vita all'indirizzo esistenziale, che trova nel *coinvolgimento* quell'ingrediente principale. Di cosa si tratta? Non è solo il paziente a rendere partecipe il terapeuta dei propri vissuti problematici, ma è anche il terapeuta che, oltre a padroneggiare i suoi tradizionali ferri del mestiere, ed in particolare l'acume riguardo il controtransfert, entra a *coinvolgersi*, a condividere col paziente le sue reazio-

ni emotive rispetto a ciò che sta ascoltando, consapevole che il processo della comunicazione, che avviene nel qui-e-ora della seduta, nonché la sincera analisi reciproca di quel processo, hanno una ricaduta fondamentale di aiuto nella guarigione, nella crescita, nella vita, della persona che ha deciso di sottoporsi alla terapia, persona che rimane la protagonista del processo. «Qui dentro abbiamo parlato dell'ora di terapia come di un microcosmo della vita del paziente. Quindi se lei si mostra noiosa e frustrante con Ernst [il terapeuta], farà indubbiamente lo stesso con chiunque altro le stia intorno» (206).

Ma torniamo a occuparci del titolo. Dove cerca, dove trova Yalom il senso della vita? Pur rispettando le credenze confessionali dei suoi pazienti, come mostra il secondo caso raccontato (*Viaggi con Paula*), dobbiamo mettere tra parentesi il religioso. L'A. non fa mistero del suo agnosticismo: «La fede religiosa mi ha sempre lasciato perplesso. Per quanto posso ricordare, l'ho sempre considerata la prova evidente che i sentimenti religiosi si sviluppano allo scopo di offrire conforto e alleviare le ansie della nostra condizione umana» (32). Si può tuttavia affermare che nel libro non manchi un'eco delle sue radici ebraiche, sia per esplicita affermazione, sia per qualche indizio non difficile da ritrovare e riconoscere.

È il caso – l'unico che vediamo un po' più da vicino – della quarta storia, intitolata *Sette lezioni avanzate sulla terapia di lutto* (105-186). A partire da questo caso emergono almeno tre motivi di interesse.

Il primo motivo è legato alla storia in sé stessa e a ciò che rende possibile una svolta nella terapia della protagonista Irene. Non troppo avanti negli anni, di professione medico chirurgo, entra in terapia all'inizio dell'ultimo anno della malattia terminale del marito e vi resterà per altri quattro. Entrata in una seria depressione, la svolta per lei avviene, dopo un lungo periodo di stallo, quando propone al dott. Yalom la lettura di un poema, affermando senza dubbio: «Qui dentro [...] troverà la chiave per capire quello che è andato storto nella terapia» (144). Nonostante altri suoi pazienti gli avessero proposto varie volte dei materiali da leggere, il terapeuta confessa stavolta di essere rimasto affascinato dalla lettura di quel poema, e di essersi in effetti cimentato nella rilettura del suo rapporto terapeutico con Irene alla luce del poema stesso. Ne propone così un'interpretazione alla donna, la quale però non resta soddisfatta: a quanto pare l'analista non ha ancora centrato il punto, e così glielo svela lei: i protagonisti del poema non rappresentano per lei i suoi genitori, come credeva di aver capito il dottore, ma lui e lei stessa. Vera esplosione di senso per Yalom, che può adesso ricollocare tutti gli elementi congruenti tra terapia e poema al loro giusto posto. Cosa ci ricorda? Perché ci rimanda alle radici ebraiche di Yalom? Si ha l'impressione che il metodo usato dalla paziente, e dall'A. per raccontare il caso, è davvero simile al metodo che usa il profeta Natan per far comprendere al re Davide la gravità del suo peccato con Betsabea (cf *2Sam* 12). Qui emerge la

vera efficacia di una psicanalisi imperniata sulla valorizzazione del processo comunicativo terapeuta-paziente, nonché la forza della narrazione in funzione dell'identificazione e dunque, ancora una volta, della profondità nel coinvolgimento. Come Davide, fino a quel punto cieco rispetto alla malvagità delle sue azioni, riapre gli occhi di fronte alla piccola parabola della pecorella dell'uomo povero sacrificata per l'uomo ricco, così Yalom, finora cieco sulle reali esigenze della sua paziente, apre gli occhi su come aiutarla efficacemente grazie al poema che questa gli propone.

Il secondo motivo di interesse di questo caso è che fornisce a Yalom l'occasione per esplorare ancora un'aria del coinvolgimento: il superamento di certi limiti. Da questo punto di vista, il caso è sì unico nel suo genere, ma non indifferente. Con tutta la prudenza dovuta, l'A. può affermare: «Mai, in un mio libro, nelle mie supervisioni o nella mia attività di insegnante, mi sognerei di consigliare a uno studente di accapigliarsi con rabbia con un paziente; tuttavia sedute del genere invariabilmente facevano progredire Irene» (139). Chiaramente il superamento di un limite non è un assoluto, come mostra la citazione. Eppure esplorare quest'aria del coinvolgimento completa un insegnamento che trascende il caso concreto e diventa utile trasversalmente: la consapevolezza, la necessità di adeguare la terapia al paziente, in senso forte: «Irene era unica e richiedeva una terapia unica, una terapia che io e lei dovevamo costruire insieme. E non era accaduto che io e lei avessimo

elaborato una terapia per poi metterla in pratica, quanto piuttosto il contrario: *il progetto di costruire una terapia nuova, unica, era diventato la terapia stessa*» (184, corsivo nel testo).

Il terzo motivo di interesse, ancora una volta, parte da questo caso e ci fa allargare lo sguardo ad un'altra caratteristica del libro. Se è attraverso il racconto di una parabola che Natan fa prendere a Davide coscienza di sé, e se è attraverso la proposta di una poema che Irene fa prendere al suo analista coscienza del loro rapporto terapeutico (per altro con un'interessante inversione, per cui è il paziente che aiuta il dottore a farsi aiutare), si può dunque mettere l'accento sull'importanza di narrare una storia al fine di comprendere, comprendersi e forse guarire (o migliorarsi). Questo aspetto emerge innanzi tutto dalla capacità dell'autore di raccontare le sue storie. È poi una strategia fondamentale quando si tratti di proporre al pubblico casi delicati e complessi che, se da una parte necessitano di essere fatti conoscere, dall'altra possono esserlo solo attraverso l'elaborazione di una forte sovra-

struttura narrativa (quasi una fiction) che garantisca la riservatezza della specificità del problema, ma non oscuri la necessità di affrontarlo e la possibilità di trovare strade per risolverlo (ci sembra questo il caso dell'ultima storia, *La maledizione del gatto ungherese*). Infine, narrare le proprie storie è anche una forma di scrittura terapeutica, e dunque di autoanalisi.

E allora, in conclusione, dove Yalom può trovare il senso della vita? Dobbiamo chiederci se il libro mantiene ciò che il suo titolo promette. Il commento del *The Independent* riportato sulla quarta di copertina va decisamente in questa direzione. Riprendendo le fila dalle iniziali considerazioni su quel particolare femminile materno costituito dalla morte, riportiamo una affermazione dell'A. che troviamo nell'ultimo caso: «ad avere più paura della morte è chi le si accosta con troppa vita non vissuta dentro di sé. È meglio usare tutto della vita. Lasciare alla morte null'altro che i rimasugli, null'altro che un castello bruciato» (290).

Angelo Stella SJ



GIOVANNI FRAUSINI

Il sacramento dell'ordine

Dacci oggi il nostro pane degli Apostoli

Cittadella, Assisi 2017,

pp. 507, € 24,50

Il volume di G. Frausini è un accurato studio con un taglio spiccatamente mistagogico sul sacramento dell'ordine nella sua globalità. La trattazione tematica è particolarmente

articolata e supera le cinquecento pagine di sviluppo. L'analisi del saggio richiede pertanto una lettura attenta che permetta al lettore di accostare le tematiche tipiche della teologia sacra-

mentaria a partire dal rito e dai suoi significati. Nonostante la complessità e l'ampiezza del saggio, tuttavia, è possibile riconoscere nello studio di Frausini alcuni temi-chiave, che forniscono la cornice entro la quale l'A. sviluppa la propria riflessione. Mi limito pertanto a mettere in luce il metodo del lavoro e tre plessi problematici cui viene dato un particolare rilievo.

Dopo una lunga premessa, nella quale l'A. richiama i dati della storia e delinea il quadro dell'esercizio del ministero nei tempi attuali su cui collocare la riflessione teologica che egli intende offrire al lettore, viene precisato il metodo di studio, che è appunto quello mistagogico. Frausini illustra il senso del celebre assioma *lex orandi - lex credendi*, a partire dalla sua collocazione patristica e dal recupero che ne ha fatto il Vaticano II (44). In tempi recenti, si è sviluppata un'intensa riflessione teologica, spirituale e pastorale sugli aspetti peculiari e costitutivi del ministero, soprattutto per quello che riguarda il presbiterato. Spesso, però, tale discussione prescinde quasi del tutto dal sacramento celebrato. Tra liturgia e vita si crea, cioè, uno iato perché in fondo si concepisce il rito essenzialmente a se stante, quasi un momento "estatico" nel senso etimologico del termine, un "porsi fuori" dalla realtà. Al contrario, il motivo per cui è utile indagare il deposito eucologico dei riti di ordinazione è dovuto al fatto che non è possibile accedere alla figura del ministro, alla sua spiritualità e fisionomia, prescindendo da quanto proviene dal sacramento dell'ordine. Come già sosteneva A. Triacca, il mi-

nistro nell'ordinazione celebra quanto deve diventare sua vita e non deve vivere in maniera predominante se non quanto gli proviene dalla fonte della sua ministerialità, che è appunto il sacramento celebrato.

Esaurite le questioni di metodo, l'A. sviluppa la propria riflessione attorno a tre nodi fondamentali. Il primo è il tema della vocazione, inserito all'inizio del percorso perché, giustamente, si tratta della questione chiave da affrontare per un possibile ripensamento del ministero. È forse questo l'elemento di maggior rilievo che emerge dal rito di ordinazione. Nella prassi attuale, almeno per il presbiterato e il diaconato, la dinamica della vocazione coincide sostanzialmente con una sorta di "autocandidatura" al ministero. L'interessato, cioè, si presenta al parroco, al vescovo o direttamente al rettore del seminario, esprimendo la propria intenzione spirituale di "farsi prete" o di diventare diacono. Il rito di ordinazione, al contrario, stabilisce che sia «la santa Madre Chiesa» a chiedere l'ordinazione: «È significativo che la Chiesa sia designata nel suo appellativo di *Madre*[...]. Il ministero apostolico è opera collettiva della Chiesa che si evidenzia nella metafora della maternità» (91). Ciò non vuol dire naturalmente che il soggetto interessato non debba esprimere la propria volontà in modo libero e consapevole. Anche se nella tradizione la libertà soggettiva non ha sempre avuto la rilevanza che possiede oggi, non si tratta di pensare una vocazione in termini esclusivamente funzionali, così da non tenere adeguatamente conto delle attitudini,

della sensibilità e delle inclinazioni del singolo. Il punto è semplicemente passare da una teologia del sacerdozio ad una del ministero, cioè del servizio. Ora, per definizione, non può esistere un servizio di cui non si avverta il bisogno, che non scaturisca, cioè, dal vissuto reale di una determinata comunità cristiana. La svolta copernicana del Vaticano II relativamente al ministero ordinato risiede essenzialmente nella concezione del sacramento dell'ordine come uno sviluppo del battesimo e del sacerdozio comune conferito a tutti i cristiani ed esercitato a servizio della Chiesa nella sua globalità.

Il secondo nucleo è la successione apostolica, intesa come elemento propulsivo della vita della Chiesa, e non meccanica trasmissione di un ruolo o di un potere da una persona all'altra. L'apostolicità è la continuità nelle caratteristiche permanenti della Chiesa degli Apostoli (206). Tale continuità è però dinamica, secondo la duplice legge d'identità e di accrescimento, ossia la permanente tensione tra l'evento storico della Pasqua e il cammino dell'oggi verso la *parusia* (Congar). La stessa successione episcopale presume primariamente l'aggregazione ad un collegio. Il neoeletto non diventa prima vescovo e successivamente

te membro del collegio, ma è vescovo per il fatto di essere sacramentalmente inserito nel collegio episcopale (219).

Il terzo imprescindibile elemento dello studio di Frausini è la teologia del presbiterio. Anche in questo caso il rito di ordinazione è indicativo in questo senso: il presbitero eletto vescovo viene accompagnato all'inizio della celebrazione nella processione introitale da due presbiteri appartenenti al clero della diocesi a cui il vescovo è destinato. Sono essi a chiedere a colui che presiede che il candidato venga consacrato vescovo. Si tratta, dunque, non solo della traduzione di quanto esposto poc'anzi, ossia il carattere ecclesiale del ministero, ma anche del fatto che il vescovo è collocato in una rete vitale di relazioni. Egli, «nel suo ministero, non è mai solo, né nella Chiesa universale, essendo parte del collegio episcopale, né nella sua Chiesa locale, perché capo del presbiterio» (259).

Evidentemente l'approccio sacramentario tralascia numerose questioni, né l'A. ha pretese di esaustività, specie in un campo vasto come la teologia dell'ordine. Quella di Frausini è però un'opzione di studio chiara e volutamente parziale, che introduce a una lettura non archeologica della liturgia.

Enrico Brancozzi

FORTUNATO SICILIANO - PIETRO SCHIAVONE

Trasformami per amore

Figlie della carità del Preziosissimo Sangue, Pagani 2016, pp. 135, s.i.p.

Gli autori tracciano due profili differenti del beato Tommaso Maria

Fusco, fondatore delle Figlie della Carità del Preziosissimo Sangue. Si tratta

di una singolare figura di sacerdote e santo della carità. Vive in un tempo di grandi cambiamenti politici e sociali, perché nasce a Pagani, in provincia di Salerno, nel 1831 e lì muore nel 1891.

Mentre il movimento per l'unità d'Italia faceva scomparire il regno di Napoli, egli è rimasto al riparo da tutte le grandi questioni che agitavano gli animi dei suoi contemporanei, unicamente preoccupato di stare col Signore e fare del bene alla gente.

È passato come un vero cristiano "pellegrino" nel tempo, che sa di non avere qui una città permanente (cf *Eb* 13,14) e lascia ad altri il compito di occuparsi della vita pubblica. Vive invece la consapevolezza della parola di Cristo "i poveri li avrete sempre con voi" (*Mc* 14,7), e perciò si preoccupa di aiutare le popolazioni dell'agro nocerino-salernitano, che erano diseredate con i Borboni e tali sarebbero rimaste con i Savoia.

La sua attenzione invece era concentrata sulla persona di Gesù, con

cui viveva una infiammata esperienza mistica, che lo attirava alla contemplazione del suo corpo martoriato nella Passione. Il valore simbolico e spirituale del sangue di Cristo divenne centro della sua spiritualità e sorgente della sua azione apostolica e sociale. Diffuse la devozione al Preziosissimo Sangue e si impegnò nelle opere di carità a favore del prossimo, dimostrando che l'esperienza mistica del rapporto personale con il Signore si traduce in azione a favore del suo corpo che è la Chiesa.

Mentre si parla di religiosità popolare, non è fuori posto riscoprire il ruolo di tanti sacerdoti e santi, che hanno coltivato la pietà popolare, nutrito la fede semplice del popolo di Dio, e hanno incarnato la carità nell'attività sociale. La lettura di queste pagine aiuta a conoscere questo sacerdote santo, e può contribuire a dare giudizi più equilibrati sulla religiosità meridionale.

Domenico Marafioti SJ