



ALDO MARTIN

Sinodalità

Il fondamento biblico del camminare insieme

Queriniana, Brescia 2021,

pp. 183, € 15,00

Aldo Martin è autore di un libro attuale e interessante per affrontare un incipiente accostamento al tema della sinodalità.

Lo scopo del libro rimane duplice: *a)* da un lato si vuole illustrare come la sinodalità affondi le sue radici nel terreno scritturistico, come viene spiegato: «la sfida è quella di cogliere nel testo biblico, al di là di ogni stretta corrispondenza lessicale, le dinamiche e le linee di fondo della realtà ecclesiale primitiva che supportano l'odierna visione sinodale della Chiesa [...] è proprio questo il compito che ci si prefigge nel presente contributo» (19); *b)* dall'altro, il testo si offre come un punto di riflessione iniziale, una guida basilare, per coloro che vogliono entrare nel tempo del sinodo con una sorta di mappatura atta all'orientamento e alla comprensione di cosa sta maturando nella Chiesa subito dopo la indizione del sinodo da parte di papa Francesco (cf 161, la postilla conclusiva).

Nell'introduzione si chiarisce, tra diversi altri preamboli, l'origine del lavoro, che rappresenta lo sviluppo argomentativo di un articolo pubblicato dall'A. nel 2019, dal titolo «Appunti per un'ecceologia biblica a carattere sinodale. L'utilizzo della Sacra Scrittura ne *La sinodalità nella*

vita e nella missione della Chiesa» (in P. CODA – R. REPOLE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa. Commento a più voci al Documento della Commissione teologica internazionale*, EDB, Bologna 2019, 19-28). Fu lo stesso Coda, in un convegno celebrato a Padova dalla Facoltà Teologica del Triveneto, nell'aprile del 2019, a incoraggiare l'A. a una pubblicazione più strutturata.

In cinque capitoli si delinea il profilo della sinodalità quale struttura essenziale della Chiesa, così come leggibile all'interno delle pagine sacre.

Il primo capitolo, dal titolo *Chiesa convocata* (cf 21-52), offre l'indagine di lemmi quali *qāhāl*, *'ēdāh*, la voce verbale *qbs̄*, e *'am* per l'AT; mentre per il NT vengono prese in analisi il termine *ekklesía* e i verbi *synághēin* e *synérchomai*. Pur evidenziando come il termine *sinodale/sinodalità* non occorra nella Bibbia, l'A. fa emergere l'idea fontale, quale premessa per la costruzione ecclesologica: l'atto primo risiede nella convocazione da parte di Dio. È il Signore che chiama, invita, provoca l'atto comunitario.

Il capitolo successivo, intitolato *Chiesa attuata* (cf 53-80), prende in esame la cena quale *tempus* e *locus* centrale intorno al quale si realizza la comunione del *corpus* ecclesiale. La

prima parte del capitolo mette in evidenza come l'assemblea sia convocata per la celebrazione eucaristica, dacché ne consegue una lettura dei testi neotestamentari relativi alla cena, alle parole e ai gesti di Gesù, mettendo in evidenza quattro dimensioni: recettiva, inclusiva, conviviale-comunionale e, infine, escatologica. Sempre in questo contesto si prendono in esame i testi di *1Cor* 11,20-22 (l'eucarestia ferita) e *Lc* 24,13-35 (il cammino verso Emmaus). Nella seconda parte del capitolo, l'A. si confronta con *At* 6,1-6 e 15,6-29. Emerge dall'analisi "la metodologia" che la prima Chiesa pone in essere per fronteggiare le incipienti avvisaglie problematiche relative ad alcune questioni concrete. È proprio questa prassi a rappresentare in maniera specifica quello che si cela dietro l'aggettivo sinodale (cf 79-80).

Chiesa strutturata è il titolo del terzo capitolo ed è il segmento più interessante del libro, oltretutto il più corposo (81-116). L'A. procede studiando più da vicino prima la metafora somatica del corpo di Cristo secondo i testi di *1Cor* 12, *Rm* 12 ed *Ef* 4, ritagliando, in seconda battuta, sempre all'interno delle medesime pericopi, le liste dei carismi e dei ministeri (cf *1Cor* 12,8-10; *1Cor* 12,28; *Rm* 12,6b-8 e, infine, *Ef* 4,11). In maniera efficace l'A. sostiene: «La Chiesa abbisogna di una strutturazione che ne permetta la sopravvivenza e la continuità nel tempo e ne garantisca i servizi necessari. Essa [...] si percepisce ed articola come corpo di Cristo [...], è animata da carismi e ministeri [...] e abbisogna di alcune figure di autorità» (81-82). La riflessione sui

cataloghi dei carismi e dei ministeri, sintetica ed interessante al tempo stesso, trova due conclusioni. La prima: «i ministeri ecclesiali hanno come unica ragion d'essere l'abilitazione di tutti i fedeli alla *diakonia*: il servizio, infatti, è il vertice della vita cristiana» (110); mentre la seconda: «La strutturazione interna delle funzioni della Chiesa non risponde a un'intenzionalità puramente gestionale. Carismi e ministeri, senza l'amore, non darebbero più vita alla Chiesa, ma a qualcos'altro: un'impresa che si organizza in maniera aziendale. Senza la loro intima connessione con l'*agápē*, sarebbe come guardare al corpo umano fermandosi solamente agli apparati scheletrico e muscolare: sono necessari, certo, ma sarebbero strutture inutili e prive di vita senza il guizzo della coscienza e il pulsare vitale del battito cardiaco» (111). Al livello testuale, la Chiesa, nella sua struttura originaria, rispondeva a una architettura tutt'altro che rigida e monolitica, dove nessuno *in toto* poteva assumersi appieno il ruolo di rappresentare in via privilegiata il ruolo di animatore e quello di guida (cf 114-116).

Il quarto capitolo ha per titolo *Chiesa inviata* (cf 117-140). Se l'analisi dei ministeri e dei carismi aiuta la Chiesa a guardare se stessa *ad intra*, l'aspetto missionario obbliga a una riflessione ecclesiologica che si affaccia *ad extra*, all'esterno del suo perimetro. La natura stessa della Chiesa è missionaria, essa è «radunata e realizzata con lo scopo di annunciare il Vangelo al mondo intero» (117). In questo capitolo, l'A. prima evoca per sommi capi l'attività missionaria di Paolo,

che non si ascrive solo all'opera straordinaria dell'Apostolo ma si fonda su di una teoria piuttosto lunga di collaboratori e amici della missione; passa poi a commentare i testi di invio dei vangeli di Marco e Matteo, dell'opera lucana e quindi del *corpus* giovanneo. La conclusione è la seguente: «la Chiesa, per natura sua, è estroversa, proiettata verso un orizzonte universale: è inviata *ad extra*, a tutti i popoli» (139). Eppure, l'invio non si addossa, se non in casi rari ed eccezionali, ai singoli, bensì si determina come atto comunitario.

L'ultimo capitolo ha per titolo *Chiesa escatologicamente orientata* (cf 141-158). Pur essendo il capitolo più breve, in questa che rappresenta «l'ultima tappa» (141), l'A. «prende in esame l'itinerario sinodale della Chiesa verso la mèta del compimento escatologico». Nel NT sono diverse le immagini con le quali si descrive non tanto il compimento finale del singolo, bensì quello comunitario. Tra le immagini indagate dall'A., quali *il raduno* (142-144), *il cammino* (144-146), *l'unificazione universale* (152-155) rimane particolarmente suggestiva l'analisi relativa al simbolo della Gerusalemme celeste. La Bibbia muove dall'immagine del giardino a quella della città. Se nel concetto genesiaco il giardino rappresenta in via esclusiva il lavoro e l'opera di Dio, in quello della città compare il concorso dell'uomo, il suo collaborare, il suo essere partecipe e responsabile, insieme a Dio, della finale costruzione di luce. In questi simboli, nei giorni dell'*éschaton*, la *synodía* sfocia nella *symphōnia*: «la *synodía* diverrà un'immensa ininterrotta

symphōnia [...] e un beato sprofondare nel mistero del Dio trinitario, fonte e mèta di ogni impegno ed esperienza sinodale» (157).

Il pregio dell'A. risiede nella capacità di accostare con interesse esegetico un numero considerevole di testi sia del Nuovo che dell'Antico Testamento (cf indice *biblico* 173-180), oltreché nel fondare la ricerca su di un nutrito corredo bibliografico (163-169). La concisione dello stile e la chiarezza espositiva permettono un accostamento al testo anche a coloro che non hanno nel loro bagaglio culturale una specifica familiarità con la scienza esegetica.

Due osservazioni critiche conclusive al fine di poter aprire una prospettiva di approfondimento futuro.

La prima di carattere lessicale. Potrebbe essere interessante, ai fini dello studio, rintracciare le radici verbali utilizzate dagli evangelisti quando questi descrivono la *missio discipulorum*: Mt 10,1 e Mc 3,13; 6,7 utilizzano *proskaleo*, con la preposizione *presso*, a voler aggiungere al concetto della chiamata l'idea della prossimità; Luca impiega *sun-kaleo*, con la preposizione “con, insieme” in 9,1, mentre precedentemente in 6,12, aveva utilizzato *pros-phonéo* unito a un verbo di elezione (*ek-legomai*). In Marco, poi, è interessante l'espressione *face i dodici* (3,14.16), ripetuto due volte. Qui le traduzioni non sempre hanno colto il valore del verbo *fare*, reso con *istituire*, *costituire*, etc. Sembra in realtà che il tenore di questa voce verbale sia da comprendersi come riferimento al primo verso della Genesi, dove la LXX traduce il *creare* con *fare* (*poiéo*, cf Gn 1,1[LXX]). Gesù

non istituisce i dodici e nemmeno li costituisce in gruppo. Gesù *fa* qualcosa di nuovo e di unico. È un atto creativo, originale, che non si era mai dato prima. In questa volontà creatrice si spiegherebbero poi l'imposizione dei nomi, sull'esempio di Dio che nel Genesi prima fa la cosa e poi le assegna il nome. Inoltre, è degno di nota anche l'uso della congiunzione fatta dai sinottici quando si elencano i dodici. In traduzione, a volte (cf per Marco la CEI del 1971) i nomi dei chiamati sono giustapposti l'uno accanto all'altro con una virgola. Nel testo greco non è così. In Marco, nell'elenco, non c'è il segno disgiuntivo, bensì un *kai*: e Giacomo... e Giovanni...e Andrea e Filippo e Bartolomeo e Matteo e Tommaso e Giacomo... e Taddeo e Simone...e Giuda. In Matteo la congiunzione ricorre appaiando due nomi per volta (*Filippo e Bartolomeo, Tommaso e Matteo* e via di seguito). Cosa si vuole dire? Che la particella della Chiesa, fin dal suo atto creativo originario, è la "e", il legame primo e fondamentale, la capacità di stare assieme: non un apostolo giustapposto all'altro, secondo la registrazione di una rubrica, ma l'uno accanto all'altro, *insieme*. A livello letterario si avverte non una asettica elencazione di nomi, messi in fila l'uno dopo l'altro, bensì un immaginario "cerchio" dove ogni singolo apostolo è *affianco* all'altro.

La seconda considerazione muove dal testo considerato, per il suo valore ecclesiale/ecclesiologico, come fondativo, ossia il capitolo 18 di Matteo. Gesù, che per un verso si indirizza

alla Chiesa e per l'altro fonda la logica ecclesiale, chiude il suo lungo discorso con una parabola estremamente raffinata sul perdono (*Mt* 18,21-35). Può sembrare un'idea distante dalla traccia della sinodalità di cui si occupa il libro, tuttavia legare al tema della sinodalità anche una riflessione sul peccato e sul perdono, non appare come un'ipotesi peregrina. Si può aiutare la comprensione della sinodalità soffermandosi anche su ciò che ferisce la sinodalità stessa. Potrebbe essere utile far avanzare l'analisi *ex parte adversa*, guardandola dal suo contrario. Gesù chiude il discorso ecclesiale invitando i discepoli *a perdonare di cuore ciascuno al proprio fratello* (v. 35). La dinamica della parabola è quella di riuscire – magistralmente – a fare del perdono un fatto di giustizia e non un atto di generosità che eccede la misura della mera giustezza. Per Matteo non si può non perdonare, non si può non condonare il debito del fratello quando a nostra volta, il nostro debito, è stato totalmente cancellato. Camminare insieme in spirito sinodale può aiutare a elaborare una rinnovata grammatica del perdono, a integrare, richiamando l'immagine paolina, anche la ferita e la malattia all'interno del corpo ecclesiale.

Al di là di queste due semplici provocazioni, il testo di Martin rappresenta uno studio interessante, valido, capace di provocare e avviare verso una discussione ulteriore, relativamente a un tema di straordinaria attualità e importanza.

Leonardo Lepore



ANTOINE BIROT

La mystique de l'Amour selon Hans Urs von Balthasar en écho à Adrienne von Speyer.

III. La mystique comme participation trinitaire et mission ecclésiale

Cerf, Paris 2021,
pp. 432, € 26,00

Pur avendo già recensito i primi due volumi di quest'opera (cf *RdT* 62 [2021] 332-335), vogliamo ora recensirne anche il terzo appena uscito in quanto ne documenta ampiamente l'importanza. Essa risulta dal fatto di aver voluto *strutturalmente* attingere anche alle *opere postume* di Adrienne, quelle giornalmente redatte da Balthasar e che testimoniano del *vissuto spirituale* della mistica svizzera. E questo con l'intento di mettere a fuoco le leggi di ogni missione soprannaturale proprio partendo da come Adrienne vi ha concretamente corrisposto. Intento realizzato focalizzando sia le attitudini richieste alla persona chiamata (cf 16-20), sia il contenuto della missione ricevuta, identificato nella partecipazione alla natura centralmente soteriologica della missione del Figlio, culminata nel mistero pasquale (cf 20-49). La dottrina che ne emerge acquisterà così tutto il suo spessore *mistico-esistenziale*, non di rado negletto dalla teologia accademica (cf 49-65). Il che permetterà di meglio comprendere la dimensione ecclesiale, cristologica e trinitaria di un carisma vissuto come missione soprannaturale originata dall'Amore trinitario (cf 69-104). Dopo aver ripercorso cronologicamente l'opera teologica di Balthasar come la metà di un tut-

to più grande, che altro non è se non la comune missione (cf 113-157), in un capitolo cruciale del suo itinerario Birot documenterà come, sempre nel quadro dell'unica missione condivisa, Balthasar sia stato donato a se stesso proprio da Adrienne, che arricchisce, confermandolo, il suo stesso lavoro teologico. E questo con puntuale riferimento innanzitutto alla Trinità immanente, al Sabato Santo e al "divenire" nella vita trinitaria. Birot giungerà inoltre a documentare come proprio l'esperienza mistica di Adrienne permetterà a Balthasar di superare due aporie in cui si trovava la sua teologia prima del loro provvidenziale incontro del 1940. La prima tra l'Amore divino creatore e redentore da una parte e l'esistenza dell'inferno dall'altra, la seconda riguardante la contemplazione beatificante di Dio nel Figlio fatto uomo (*visio beatifica*), in specie durante la sua Passione. A proposito della prima Birot afferma che «quello che le 800 pagine di *Kreuz und Hölle* spiegano del vissuto del Figlio, ma pure di tutta la Trinità il Sabato Santo, offre una comprensione della vittoria dell'Amore sul peccato che non avrebbe potuto immaginarsi prima» (217). Comprensione che è pura grazia, essendo impossibile per l'uomo comprendere un mistero così profon-

do qual è quello dell'inferno *nella sua relazione con l'Amore di Dio*. Perciò, nel caso di Adrienne, «per la prima volta viene offerta una soluzione che permette di realmente superare questa aporia» (218), come Birot stesso documenta mediante un confronto con L. Bouyer e J. Ratzinger. La seconda aporia verrà invece superata grazie alla messa in discussione del tradizionale carattere *non kenotico* della natura divina. Ciò avviene innanzitutto mediante la nozione dell'obbedienza totale del Figlio alla missione ricevuta dal Padre, nozione da Balthasar già intuita fin dal 1938. E in questa prospettiva, tuttavia, «le prerogative divine (non consegnate) del Cristo impediscono che si possa riconoscere alla cristologia una forma intimamente drammatica» (242). Uno sviluppo potrà qui avvenire solo grazie ad Adrienne che, proprio nel rivivere misticamente la Passione del Figlio tra il 1941 e il 1944, lascia chiaramente intravedere al teologo e padre spirituale come il Figlio abbia in qualche modo fatto propria l'esperienza spirituale racchiusa nel *Suscipe* ignaziano, preghiera con la quale terminano gli *Esercizi spirituali* e che esprime la radicale consegna a Dio della libertà da parte dell'esercitante. E nel Figlio ciò avviene già a partire dalla sua relazione trinitaria col Padre e in funzione della salvezza di tutti gli uomini decisa da tutta la Trinità. Perciò tale consegna trova il suo archetipo teologico «là dove il Figlio si svuota nel Padre» (242), il quale vi acconsente come risposta alla preghiera del Figlio stesso, che riceve così dallo Spirito la forma

economica della sua missione per la salvezza del mondo. Questa consegna viene descritta da Adrienne come una «messa in deposito presso il Padre da parte del Figlio eterno di tutti i suoi attributi divini» (243). E che perciò altro non è se non l'espressione di un Amore divino sempre più grande, che arriva ad includere lo stesso peccatore. Si apre qui un approccio totalmente nuovo a Dio, che sarebbe rimasto per Balthasar inaccessibile senza il vissuto mistico di Adrienne. Birot documenta così «un immenso e mutuo arricchimento» (244) tra la mistica e il teologo, un dono del cielo mediante il quale «si è compiuta la sintesi dell'opera» (245) dei due. Alla luce di tutto questo, nella terza ed ultima parte della sua fatica l'autore metterà a fuoco la visione *propriamente teologica* della mistica dell'Amore quale emerge dall'opera di von Balthasar (cf 249-345). Nelle conclusioni generali egli sottolineerà infine come, riguardo alla più generale teologia della mistica, l'opera di entrambi segna, superando tutte le mediazioni filosofiche tradizionali, un vero e proprio «ritorno alle fonti della Rivelazione» (348), che ruotano tutte attorno al mistero dell'Amore trinitario, vissuto da Adrienne e teologicamente riecheggiato da Balthasar. Una conclusione la cui importanza ci sembra andare ben al di là del loro singolo caso, ecclesialmente rilevante e teologicamente esemplare e il cui studio d'ora in avanti non potrà più prescindere dai risultati qui raggiunti da Birot.

Mario Imperatori SJ



GIUSEPPE SILVESTRE

Nella Chiesa con Maria.

Saggio di ecclesiologia e mariologia

Rubbettino Editore, Soveria Mannelli (CZ) 2021,
pp. 314, € 20,00

Il testo si presenta come uno strumento chiaro e accessibile in merito alle questioni di ecclesiologia e mariologiche, come fa notare anche V. Bertolone, nella sua corposo e puntuale prefazione. Dopo una ampia e puntuale introduzione storica dell'evoluzione della disciplina nelle sue varie fasi storiche, G. Silvestri fa un'analisi attenta del documento fondamentale del Concilio Vaticano II, la costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* e si sofferma sulle varie immagini o modelli della Chiesa, presentandone il significato e la valenza.

Il Concilio Vaticano II, dopo aver presentato la Chiesa come mistero (LG 1) e sacramento (LG 5) individua diverse, fruttuose ed arricchenti immagini della Chiesa nella LG 6, capitolo I: ovile, podere, costruzione, famiglia, tempio santo, Gerusalemme nostra madre, sposa, corpo di Cristo (LG 7) e poi nel II capitolo rinveniamo la fondamentale figura o immagine di popolo di Dio. Ora tali modelli o immagini non sono alternativi o assoluti, ma possono essere certamente integrati e tenuti presenti nella nostra concezione ecclesiologica, in riferimento alla sensibilità, alla formazione e all'esperienza del singolo teologo o pastore della Chiesa. Come ben scrive l'A.: «Le immagini o modelli di Chiesa sono un tentativo di approccio alla

Chiesa per cogliere qualcosa della sua essenza come lo sono i titoli cristologici nella Cristologia per l'approccio al mistero di Cristo ma non esauriscono mai la ricchezza dei contenuti dell'Ecclesiologia» (43). Anche i Padri della Chiesa, prosegue Silvestre, hanno utilizzato diversi simboli ed allegorie per parlare della Chiesa, ad esempio la Chiesa morente, la Chiesa partorientente, la Chiesa come acqua viva, la Chiesa come *antenna crucis*, la Chiesa come *mistico Tau*, come navicella di Pietro, come arca di Noè, come arca dell'alleanza, come *Mysterium lunae*, la Chiesa raggiante, sposa di Cristo. Altri Padri, come san Cipriano vedono la Chiesa quale icona, immagine della Trinità e la definiscono *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*.

Naturalmente rimane sempre prioritario il rapporto Regno-Chiesa-mondo, così come è stato illustrato e puntualizzato dalla LG e dai teologi del post-concilio e come sottolinea il nostro autore, «La buona salute ecclesiologica sta nella relazione esatta tra Regno-Chiesa-mondo, cioè nella concatenazione che abbiamo sopra abbozzato; e in tal modo che la realtà della Chiesa appaia sempre nell'ordine del segno concreto e storico (del regno e della salvezza) e dello strumento (della mediazione) in funzione

del servizio di salvezza da rendere al mondo» (41).

Dopo la necessaria parte storica, il nostro autore esamina i fondamenti biblici (AT e NT) della stessa disciplina, che ci danno la misura dell'articolazione e complessità della visione biblica, in ordine alla Chiesa, ma nello stesso tempo mostrano la coerenza, la continuità, ma anche la novità tra l'antico Israele e il nuovo Israele, l'antico popolo di Dio e il nuovo popolo di Dio, nella cui vita il vero protagonista è lo Spirito Santo. All'interno poi della parte sistematica, un posto rilevante è dato alla riflessione su collegialità e sinodalità. Tali temi, oggi così evidenziati da papa Francesco, stanno costituendo l'oggetto della riflessione, ma anche della pratica ecclesiale in questa stagione della Chiesa. Ma non dobbiamo dimenticare che tali temi erano già effettive prassi ecclesiali, al tempo dei Padri, ad esempio di Cipriano di Cartagine, che costituisce un autentico testimone in tal senso, riguardo ai Sinodi locali e alla collegialità episcopale. «La collegialità – scrive l'A. – è una conseguenza dell'ampio quadro teologico, in cui la Chiesa viene concepita come *communio*. Essa non è tanto una questione di vescovi o di concezione del ministero, ma è una nota che appartiene a una Chiesa in quanto comunità: la radice della collegialità è l'appartenenza comune con il battesimo da cui scaturisce necessariamente l'impegno di partecipazione alla missione della Chiesa (175). Inoltre l'esercizio concreto di questa collegialità è la sinodalità, che coinvolge tutto il popolo di Dio e non solo i vescovi, in un cammino di di-

scernimento e di decisionalità per il bene della Chiesa universale o locale.

Le note essenziali o proprietà della Chiesa, sono ben descritte e spiegate, a cominciare da quella fondamentale dell'unità, la quale ci richiama l'unità del Dio trinitario, di Cristo uomo-Dio, dell'Eucaristia e quindi della Chiesa. Per quanto riguarda la santità è giusto ricordare che la Chiesa è santa perché appartiene a Cristo, perché lo Spirito di Dio la inhabita, perché è icona della Trinità, ma in quanto composta da uomini e donne, persone umane, pastori e fedeli, soggetti ad errori e mancanze di ogni genere, essa è peccatrice, come diceva sant'Ambrogio essa è *casta et meretrix*. Essendo una realtà teandrica, umano-divina non si può pensare ad una Chiesa pura, fatta da angeli, ma come ci insegna il Concilio in essa troviamo sempre due elementi, fusi insieme, la visibilità e la invisibilità, l'elemento umano e quello divino, quello istituzionale e quello carismatico-pneumatico (cf LG 8). Tra i due elementi vi deve essere equilibrio, ben sapendo che la realtà spirituale, divina e soprannaturale è quella fondamentale, ma senza negare quella umana, come analogicamente avviene nell'unica persona di Cristo, in cui sussistono, secondo la fede cattolica, la natura umana e quella divina. E nello stesso tempo, in riferimento alla santità della Chiesa, bisogna sempre distinguere santità oggettiva e santità soggettiva, come giustamente nota Silvestri (cf 185). Alle note classiche, si aggiungono poi altre note, oggi individuate e quanto mai attuali: la Chiesa samari-

tana (Sobrinò), la Chiesa povera per i poveri (papa Francesco). Troviamo pure un'interessante inserzione, il cosiddetto "Patto delle catacombe" per una Chiesa serva e povera, che vide circa quaranta padri conciliari, tra cui il brasiliano mons. Helder Camara e l'italiano card. Giacomo Lercaro di Bologna, sottoscrivere un documento, pochi giorni prima della chiusura del Concilio (16 novembre 1965) ed impegnarsi in tal senso nelle loro rispettive Chiese locali (cf 190-194). Subito dopo viene anche spiegato bene il cosiddetto assioma *Extra ecclesiam nulla salus*, attribuito a san Cipriano (che

in verità poi, nell'originale latino di Cipriano suona così: *Extra Ecclesiam salus non est*: Ep. 73,21). La giusta interpretazione, nel pensiero cipriano, è che abbandonare la Chiesa è opporsi a Cristo e fuori di essa non vi è salvezza. Certo Dio può trovare delle vie non ordinarie, straordinarie per la salvezza, a cui tutti sono chiamati, nell'ambito della sua volontà salvifica universale, in particolare per coloro che non hanno conosciuto Cristo e il suo Vangelo di grazia e che inconsapevolmente aspirano per *votum* cioè per desiderio alla salvezza e all'incontro con Lui.

Giuseppe De Simone



JEAN-LOUIS SKA

Il libro dell'Esodo

EDB, Bologna 2021,

pp. 160, € 16,00

Il desiderio di libertà, di identità, di diritti personali e comunitari che sono alla base della formazione di una società che abbia una legge guida che genera vita relazionale tra Dio e gli uomini, è il centro del nuovo ed interessante studio sul libro dell'Esodo del noto esegeta J.-L. Ska.

Citando il filosofo Baruch Spinoza (1632-1677), L'A. sostiene che Mosè non prende il posto del faraone, ma lo sostituisce con la Legge, come in una democrazia. Il lettore si troverà interpellato innanzi ad un modo di presentare la storia fondante del popolo di Israele con una visione del

tutto nuova. Il libro dell'Esodo infatti per l'A. «stabilisce un legame indissolubile tra l'esperienza della libertà e le esigenze del diritto» (10).

L'esperienza centenaria di schiavitù che ha dovuto subire la discendenza di Giacobbe, le dodici tribù, avrebbe potuto condurre questi uomini e queste donne a desiderare la libertà in termini di rigetto di qualsiasi autorità in una forma di completa anarchia. Israele, invece, con la liberazione da parte di Dio sotto la guida di Mosè, imbocca il sentiero del "diritto e della Legge" che rappresenta lo strumento attraverso il quale Dio dona al popolo

nascente la gioia della libertà. L'obiettivo e lo scopo della liberazione di Dio divengono, dunque, non solo la costituzione di un popolo, come tutti gli altri popoli, ma di fare di queste tribù una nazione e non una nazione qualunque ma una "nazione santa" con la Legge ed il culto come Dio stesso afferma nel testo di *Es* 19,6: «Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa».

Ora, una vera nazione vive seguendo delle proprie leggi e non quelle di un'altra nazione (cf 100). Una nazione per chiamarsi tale deve avere una legislazione e un'organizzazione tale da garantire a tutti i suoi membri una normativa chiara, efficace ed accessibile a tutti. Il libro dell'Esodo, da tutti ritenuto fondante per il popolo di Israele, trova la sua motivazione proprio in questo aspetto costitutivo che lo caratterizzerà rispetto a tutti i popoli circostanti. Chi ci ha voluti come popolo, come nazione è Dio stesso.

Se il lettore nell'intraprendere l'avventura della lettura del libro della Genesi ha scoperto la storia della nascita di una famiglia, resterà ancor più meravigliato nel vedere ancora una volta Dio all'opera per far sì che delle tribù divengano un popolo, una nazione con una costituzione ben precisa. In generale, la storia di un popolo inizia quando questo acquista la propria indipendenza, nel suo territorio, e si dà delle istruzioni proprie. Per Israele non è stato così. La sua storia non ha radici nei suoi re, o nelle sue vittorie e conquiste, ma parte dall'esperienza del deserto del Sinai, dopo il passaggio del Mar Rosso. Nella precarietà e

nell'insicurezza del futuro Israele riceve tutto ciò che saranno gli elementi costitutivi ed identitari di popolo. Al centro di tale esperienza vi sarà la consapevolezza che l'unico e solo sovrano è Dio che li ha liberati e costituiti ma chi è il vero fondatore è Mosè ed a lui risalgono tutte le istituzioni essenziali del popolo (cf 9).

Che cosa chiede Dio a questo popolo/nazione? Di servirlo nella fedeltà stando attenti alla tentazione di credere che ci siano altri dei ai quali inchinarsi per adorali come il vitello d'oro per esempio (*Es* 32). Se Israele acconsentisse a questa tentazione sempre presente, perderà anche la sua libertà e la sua Prima patria (Dio) prima ancora di ricevere la terra dove scorre latte e miele. Israele è dunque liberato perché compia un ulteriore passaggio non solo dalla schiavitù alla libertà per essere un popolo con una legge propria ma anche dalla *servitù al servizio* come descriveva bene Georges Auzou nel suo breve commento al libro dell'Esodo del 1961 (cf 1). In ebraico il verbo servire può significare "essere schiavo", "essere al servizio di", "lavorare" e infine "adorare". Va, dunque, evidenziato che Israele non solo passa dalla schiavitù alla libertà, fatto certamente essenziale, ma quella libertà si traduce immediatamente in un "servizio" che le dà significato ed esistenza. Dio libera dunque il suo popolo perché si ponga al suo servizio e a servizio gli uni degli altri, che è il presupposto di una società giusta ed equa, fondata sul rispetto del diritto.

Salvatore Abagnale



GIOVANNI GRANDI

*Scusi per la pianta.
Nove lezioni di etica pubblica*

UTET, Milano 2021,
pp. 125, € 12,00

Scritto per evitare quell'«unica cosa peggiore dell'aver attraversato un'esperienza collettiva drammatica» che è «l'averla attraversata invano, senza trarne nulla, senza riuscire a cambiare nulla di quel che sperimentavamo prima in qualcosa di meglio» (13), e motivato dalla reazione social (più di 15mila *like*) alla diffusione su Twitter di un bigliettino di un undicenne «Buongiorno, mi scusi per la pianta l'ho colpita accidentalmente con un pallone da calcio. Ecco 5 € per il danno» (7), il libro di Giovanni Grandi offre semplici ma serie riflessioni circa la «nostra nostalgia di relazioni pulite, oneste, forse il nostro stesso desiderio – di adulti – di esserne ancora capaci» (11). Mancava, in effetti, accanto alle riflessioni psicologiche e spirituali, politiche ed economiche, che cercano di aiutarci a trovare di nuovo un orientamento nel mondo post-*lockdown* una voce filosofica, e questa si articola attraverso nove riflessioni su come contribuire a migliorare, quotidianamente e a partire da noi stessi, la società intorno a noi.

Un concetto chiave esplorato è quello della *responsabilità* (33-39); qui si parte da una riflessione sul male che incontriamo nella realtà, a cui siamo inclini a voler rispondere: il male «ci provoca» ma si tratta del male subito, non del male che noi stessi facciamo

(34). Così sperimentiamo la «fragilità nel compiere il bene» (35), che diventa la fragilità della nostra capacità di rispondere costruttivamente e attraverso la riparazione. Proprio Platone ci dà in quell'occasione il consiglio di disinnescare il continuo paragonarci e misurarci con gli altri, mettendo radicalmente al centro la domanda cosa io stesso faccio per diminuire il male nel mondo.

Dialogando con alcuni dei più grandi filosofi, l'A. esplora le reazioni al bigliettino, legando le intuizioni del senso comune a riflessioni o chiavi di lettura che nella lunga tradizione occidentale hanno sviluppato gli interrogativi circa il giusto da realizzare e il male da evitare.

Il libro non rinvia però solo al campo della riflessione intellettuale sui principi universali, ma porta a meditare anche sulla sensibilità morale di cui ogni essere umano è dotato: il *sentire morale* (41-47), indagato con Jacqueline Morineau, apre uno scorcio sull'importanza dei «legami affettivi» e delle loro implicazioni quanto alla capacità stessa di agire eticamente (43). Per assumersi la responsabilità, e «[c]on buona pace di Kant» (41), ci vuole anche un «risveglio della sensibilità» (47).

Una dimensione particolarmente importante viene trattata nel sesto

capitolo, *Il vicino* (57-63), in cui si riflette sulla posizione di chi il torto lo subisce. Chi è vittima vuole giustizia non solo in un senso giuridico o in un giorno lontano, ma soprattutto vuole liberarsi dalla sua posizione passiva in cui è stato messo da parte dell'azione lesiva altrui (59). Il filosofo René Girard ha descritto questa dinamica, spiegando anche perché proprio per questo le vittime non vendicate diventano un problema sociale dei gruppi. Nonostante la pressione sugli Stati europei da parte dell'UE con la risoluzione 29/2012 con cui si stabilisce di «sviluppare forme specifiche di attenzione alle vittime» (59) in campo penale, non si risolve ancora il problema della «posizione passiva» (61) in cui viene a trovarsi chi è stato leso, anche se diventa “oggetto” di attenzioni benevole. La dignità della persona richiede di ritrovare non solo una giustizia formale e riconosciuta, ma di tornare ad essere parte attiva della società e del fare giustizia. La riabilitazione non solo degli offensori ma anche delle vittime, pertanto, è una dimensione morale importante, e ciò vale non solo nell'ambito giuridico ma anche nel sociale dove il ricevente di sussidi non deve mai essere abbandonato nella sua posizione passiva ma deve essere aiutato a ritrovare la sua parte attiva nella società (62). E proprio questo è il messaggio dell'A. per la società post-Covid: non fermiamoci ad aspettare gli aiuti del *Next Generation EU*, ma liberiamoci dall'inazione e diventiamo protagonisti (63).

Quindi, l'undicenne era un eroe? L'A. si rivolge contro questa tendenza della nostra società di dividerci in

“buoni” e “cattivi” (65). Ciò contraddice anche la più antica tradizione filosofica e biblica che ha distinto le *azioni* in “buone” e “cattive”, senza né mistificare gli eroi, né condannare i “cattivi”. *L'esemplarità* – settimo tema (65-71) – denuncia l'illusione per cui «possano davvero esistere dei “tipi” puri» (69), mostrando come questa illusione porta al rischio della polarizzazione sociale, derivante dal fatto che suddividiamo le persone in “eroi” e “antieroi”. La lotta tra il bene e il male, però, come insegna Dostoevskij, è sempre una lotta interiore in ciascuno di noi. Interessante l'analisi finale dell'A. che nota nei recenti cambiamenti linguistici – non si parla più del “disabile” ma della “persona con disabilità”, non più del “reo” ma dell’“autore di reato” (70) – un cambiamento culturale che denota la sensibilità nel non ridurre la persona a una sua caratteristica o azione.

Insieme alle altre tematiche – *pubblico e privato, tra fake news e copincolta, accidentalmente, educare e day by day* – i quattro temi/concetti richiamati formano un discorso piacevolmente leggibile, ma allo stesso momento molto profondo e vicino alla nostra quotidianità. Per chi cerca invece maggiori approfondimenti filosofici – e per difendersi dall'impressione di presentare una filosofia «su due piedi» (93) – l'A. elenca nell'appendice riferimenti bibliografici ed argomenti che portano il discorso ad una maggiore complessità (93-125). Ma questo non è la finalità del libro, che invece vuole aiutarci ad affinare il nostro sguardo, a imparare «dove guardare» e a «cogliere gli indizi, alle volte minimi e

marginali, che avvertono di qualche variazione nel panorama solito» (89). Il cambiamento vero inizia quando riusciamo ad «*amare la responsabilità*» (85), nell'ascolto di noi stessi e degli altri. E proprio così, dopo la lettura di questo libro, e contro l'opinione *mainstream* che non ritiene più possibile trovare dei valori e standard

comuni e consensuali per le nostre società pluralistiche, si trova ancora la forza per credere che «educazione e cultura» hanno ancora un futuro (54). La filosofia si è fatta pratica e un aiuto per migliorare la quotidianità: insomma proprio ciò di cui abbiamo bisogno nel periodo post-Covid.

Markus Krienke

ARCELLI F. – BUTTARONI C. – CARUSO M. P. – TRONCA F.P. (edd.), *Quale futuro per l'Italia nel progetto per una nuova Europa? Riflessioni aperte in una fase di transizione*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2022, pp. 95, € 10,00

BELLI M., *Presenza reale. Filosofia e teologia di fronte all'eucaristia*, Queriniana, Brescia 2022, pp. 287, € 18,00

BÖTTIGHEIMER C., *(In)sensatezza della preghiera. Alla ricerca di una ragionevole responsabilità*, Queriniana, Brescia 2022, pp. 249, € 26,00

BUZZI F. – KAMPEN D. – RICCA P. (edd.), *Lutero e la theosis. La divinizzazione dell'uomo*, Claudiana, Torino 2021, pp. 264, € 34,00

BUZZI F. – KAMPEN D. – RICCA P. (EDD.), *Lutero e l'ontologia. La presenza di Dio nel mondo*, Claudiana, Torino 2021, pp. 282, € 34,00

CESARALE E., *L'Agnello, il Drago e le Donne. L'invidia della triade demoniaca e la vittoria di Cristo Agnello in piedi come ucciso*, Cittadella, Assisi 2021, pp. 436, € 26,50

DE SIMONE G. – FORMISANO R. (EDD.), *La religione come fenomeno. Ricerche e studi a partire da Michel Henry*, Orthotes, Napoli-Salerno 2022, pp. 198, € 18,00

DONADIO F., *La seduzione della Follia. Sulla scia di Erasmo da Rotterdam*, Saletta dell'Uva, Caserta 2018, pp. 85, € 10,00

DONADIO F., *Johann Georg Hamann. Vita e passioni di un cavaliere errante della fede*,

Saletta dell'Uva, Caserta 2022, pp. 71, € 10,00

DONADIO F., *Sulle virtù teologali. Arcobaleni dell'anima*, Saletta dell'Uva, Caserta 2022, pp. 165, € 12,00

DONADIO F., *Sullo «spirito» dell'Enciclica «Fratelli tutti»*, Saletta dell'Uva, Caserta 2022, pp. 95, € 10,00

FUMAGALLI A., *Spirito e libertà. Fondamenti di teologia morale*, Queriniana, Brescia 2022, pp. 491, € 38,00

GRONDIN J., *La bellezza della metafisica. Saggio sui suoi pilastri ermeneutici*, Queriniana, Brescia 2022, pp. 168, € 19,00

KASPER W. – AUGUSTIN G. (edd.), *Percorsi di fraternità. Per raccogliere la sfida dell'enciclica Fratelli tutti*, Queriniana, Brescia 2022, pp. 299, € 30,00

KELLY T.M., *Rutilio Grande. Quando il Vangelo mette radici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2022, pp. 270, € 22,00

LUCIANI R. – NOCETI S. – SCHICKENDANTZ C. (edd.), *Sinodalità e riforma. Una sfida ecclesiale*, Queriniana, Brescia 2022, pp. 428, € 50,00

MILANO A. – TALALAY M. (edd.), *Convegno internazionale Italia-Russia: un dialogo accademico*, Giannini, Napoli 2021, pp. 432

SCARAVILLI P., *Celebrare le «investigabiles divitias Christi» (Ef 3,8). Analisi storica, liturgica e teologica delle Messe del Sacro Cuore di Gesù*, CLV-Edizioni Liturgiche, Roma 2022, pp. 629, € 63,00