



VINCENZO CICERO  
*Sapienza muta*  
*Dio e l'ontologia*

Morcelliana, Brescia 2023  
pp. 154, € 14,00

Il contenuto del libro di Cicero va contestualizzato all'interno del pensiero dell'autore, le cui basi sono poste nello studio *Essere e analogia* e sono chiarite in altre opere (per es. in *Parole come gemme*), la cui mancata conoscenza non pregiudica tuttavia la comprensione di *Sapienza muta*. Il titolo del libro pubblicato da Morcelliana si chiarisce grazie alla lettura del suo undicesimo capitolo, ruotante intorno all'interpretazione del famoso aforisma wittgensteiniano: «Ciò di cui non si può parlare si deve tacere»: la «sapienza» del divino ricercata da Cicero non è «muta» nel senso dell'eckhartiano «tacere sapiente» davanti alla Deità» (5), richiamato nella *Premessa* del libro. Essa è piuttosto una sapienza che «tace» nel senso che non è un *logos* che pensa e parla direttamente di Dio e dell'essere alla maniera tradizionale. Il sottotitolo del libro, *Dio e l'ontologia*, nomina i referenti di un discorso che non può accostarsi alla divinità e all'essere in quanto tali, ma deve dirli tacendoli, nel parlare di Gesù Cristo quale «*Logos factosi carne*» (*ib.*).

*Sapienza muta* vuole pertanto introdurre un discorso cristologico di cui rappresenta per lo più la *pars destruens*, particolarmente evidente nella critica all'«argomento ontome-

galogico» (35) (alla prova ontologica dell'esistenza di Dio nelle forme principali che ha assunto da Anselmo a Gödel, passando per Hegel) sviluppata nel quinto capitolo. La cristologia filosofica propriamente detta sarà presentata da Cicero in un successivo volume. Gli undici capitoli di *Sapienza muta*, tuttavia, delimitano già i concetti fondamentali del pensiero cristologico dell'autore, che in ciascuno di essi si confronta con uno o più filosofi del passato o del presente che hanno anticipato – seppur con i loro limiti – i nuclei portanti della cristologia filosofica.

Tale cristologia è la premessa di un nuovo tipo di ontologia, che pensa il senso dell'essere secondo la situazione esistenziale introdotta da Cristo e dunque come relazione, essendo Gesù il «fuoco» in cui convergono le direttrici del Dio-Trinità. Cicero può capovolgere la gerarchia tradizionale tra *Seinsfrage* e *Christusfrage* (7) perché scorge nel Cristo l'incarnazione dell'«inquanto». Quest'ultimo è il principio alla base di tutto il pensiero dell'autore, che lo definisce trascendentalmente come la «struttura analogico-eidetica prima di ogni pensante e pensato», il «senso primo di essere» che «si dà» come dato» (59), l'«*analogon*» «in quanto *forma*

incondizionatamente possibilitante [...] di ogni sentire, esperire, pensare» (63). Alla ricerca di “anticipazioni” di alcuni aspetti dell’inquanto nella storia della filosofia Cicero dedica particolare attenzione al modo in cui l’analogia, la relazione, l’inizio, la condizione di possibilità sono state pensate da studiosi che hanno riflettuto anche su Dio e sul rapporto tra filosofia e teologia.

Nel primo capitolo del suo libro Cicero parte da Agostino e dalla sua concezione della Trinità per riflettere sullo statuto ontologico della relazione e abbozzare un’“ontologia del legame”. Il concetto di analogia è introdotto nel secondo capitolo sulla scia di Przywara ed esaminato nella sua variante di proporzionalità tra le creature e Dio, che si articola in una triplice relazione tra Dio e il mondo riguardante la differenza di “perfezione” tra i termini in gioco. Il terzo capitolo prende le mosse da Rosmini, a cui è riconosciuto il merito di aver operato una «svolta ontocedeutica» (21) nella definizione dell’idea dell’essere come criterio finalizzato a «determinare il legame razionale tra l’Essente infinito (Dio) e l’essente finito» (23).

Nel quarto capitolo Cicero mostra come Bartolone sviluppi la dualità insita nella semplicità dell’*idea essendi* rosminiana in relazione alla questione della libertà umana e divina. Se nel nono capitolo egli si sofferma sulla libertà dell’“immemorabile” (Schelling), dell’“Inizio” (Cacciari) che viene prima del pensare, nel quarto capitolo Cicero apprezza Bartolone per aver colto la libertà

come liberazione all’interno della stessa dimensione noetica, dato che la bartoloniana idea dell’essere è animata da una dinamica circolare tra struttura e significato: l’idea è continuo superamento dell’insignificanza che attiene al suo fondo strutturale in direzione del significato, il quale libera da quel fondo che però non distrugge o abbandona, ma conserva integro. L’analisi di questa dialettica non antitetica consente a Cicero di evidenziare che l’inquanto è «*sensuostruttura: struttura sensuificantesi, inquanto senso strutturantesi*» (34). Cicero ritiene che questo sia il motivo per cui l’inquanto da una parte è possibilità di significazione e di determinazione esistenziale capace di assolvere allo stesso ruolo attribuito da Kant all’ideale trascendentale, dall’altra non rimane vincolato alle maglie della soggettività ipostatizzata nell’ideale kantiano. Nel sesto capitolo Cicero contrappone pertanto all’«*Ich denke*» di Kant l’«*Es denkt*» come ciò che sta “prima” e “oltre” l’ideale dell’essere, dato che a esso «*persino l’essere deve la sua dicibilità, tematizzabilità e possibilità*» (46).

Nel settimo capitolo Cicero sottolinea la relazionalità dell’inquanto, che è legame e comunanza, polemizzando con la concezione dell’essere come autoidentità assoluta ed eterna di Severino. Nell’ottavo capitolo egli valorizza Platone per esser stato «pensatore del Terzo» (53): del demiurgo come legame tra sensibile e intelligibile, dell’*exaiphnes* come ponte tra l’eterno e il tempo transeunte. Interpretando Platone Cicero elabora la struttura temporale dell’inquanto,

«estante esafanico» (55) e «fenestrabile» (57) che lascia irrompere l'essere e il tempo. Riprendendo riflessioni presentate in precedenti saggi (come quello dedicato all'interpretazione heideggeriana della Sistina) Cicero caratterizza l'inquanto come "fenestra", "vacanza" (vano) che lascia comunicare gli opposti e rende «pensabile l'essenza dell'immaginalità in tutte le sue conformazioni» (57) – essenza precisata ulteriormente nel tredicesimo capitolo a partire dall'«immagine poetica» come «immagine-da-cui» (108) (tutto si irradia) di cui parla Bachelard.

A partire dal decimo capitolo Cicero si concentra maggiormente sulla teologia e sul suo rapporto con la filosofia. Egli non ritiene soddisfacente né la proposta di una teologia filosofica avanzata da Weischedel, né le "nuove" teologie naturali elaborate dalla filosofia analitica, ma crede che la proposta wittgensteiniana di ricercare l'essenza di Dio nell'uso della parola "Dio" possa essere resa feconda dal punto di vista di una «teologia rivelata (cristiana) riconosciuta [...] nel suo statuto di *Sprachspiel*» (87). La «grammatica teologica» (81) che dovrebbe sviluppare la filosofia attesterebbe un legame irriducibile tra la teologia e la filosofia quali modi del pensare a cui non corrisponderebbe neppure la loro relazione "ontologica", su cui ha riflettuto Heidegger. Questi avrebbe intravisto la struttura dell'inquanto nel suo concetto di

evento appropriante-espropriante, *Ereignis*, descrivendola però in modo "mitosofistico" ed "etimologico". Nell'ultimo capitolo del suo libro Cicero esplicita i legami tra i caratteri dell'inquanto presentati precedentemente e, rielaborando le concezioni dell'analogia di Hofstadter e della carne di Henry, descrive il Cristo come «carne sensiente» che «ha carattere spiccatamente immaginale» (112), è "analogo fenestrabile" di Dio e «unica immagine da cui l'umanità può apprendere in eteronomia (nella kenosis cristiana) il senso della propria libertà» (114).

L'«enunciato iniziale: *Cristo è l'anaLógos*», quale principio di una cristologia filosofica che Cicero presenterà nei suoi prossimi lavori, conclude *Sapienza muta*. Se nel corso del suo libro Cicero cade talvolta in oscurità terminologiche analoghe a quelle che spesso rimprovera ai filosofi con cui si confronta, e il suo stile poetico e piuttosto sintetico rischia di portare a fraintendere l'inquanto come *áition* e *ousia* metafisica, e dunque di mettere a rischio il tentativo di preparare la via a una cristologia filosofica diversa dalla teologia naturale e razionale, l'ampia bibliografia e gli indici dei nomi, dei concetti e dei passi biblici citati alla fine di *Sapienza muta* attestano lo spessore speculativo di quest'opera e invitano il lettore a seguire ancora il percorso speculativo del suo autore.

Rosa Maria Marafioti



**PAOLO CARLOTTI**

*Magistero e teologia morale nel postconcilio*

LAS, Roma 2022

pp. 235, € 19,60

**M**agistero e teologia, pur presentando ciascuna una propria specifica identità e missione, sono in stretta relazione tra di loro. Hanno certamente statuti distinti: il magistero, differentemente dalla riflessione teologica, gode di una particolare assistenza dello Spirito e la coscienza cristiana, per potersi formare, è chiamata ad accoglierlo docilmente. Altresì, la teologia non può pensarsi senza l'apporto specifico del magistero e – pur non potendo mai ridursi ad una mera ripetizione di esso – quest'ultimo, a sua volta, si serve della prima per poter comprendere Scrittura e Tradizione che assieme formano la Rivelazione. Il dialogo tra le due è essenziale anche al fine di trovare un linguaggio adatto all'annuncio del Vangelo nell'oggi concreto dell'uomo. Se per tale delicato compito è di fondamentale importanza la mediazione magisteriale, è altresì rilevante il dialogo con la teologia morale, disciplina riflessiva della persona e della sua prassi illuminata dalla fede. Quanto si prefigge il volume *Magistero e teologia morale nel postconcilio* del compianto P. Carloti è «seguire nel postconcilio e naturalmente nelle sue immediate aderenze preconciliari e conciliari, fino ad oggi, il dialogo che tra le due istanze – magisteriale e teologico-morale – si è sviluppato, cercando di mo-

strarne la vicendevole incidenza e la reciproca rilevanza» (12).

Il saggio teologico si compone di quattro capitoli. Il primo, *La teologia morale al Vaticano II*, esordisce con la ricostruzione dell'immediato preconcilio; in esso è possibile rinvenire due tipologie differenti di rapporto tra teologia e magistero: una che faceva sue le indicazioni neoscolastiche e casuistiche, l'altra che riteneva opportuno strutturare nuovi modelli biblicamente fondati. L'esposizione prosegue soffermandosi più approfonditamente, tra gli altri documenti, sulla Costituzione *Gaudium et Spes* e sul decreto *Optatum Totius*, testo di decisiva importanza per il rinnovamento della teologia morale. Le conclusioni alle quali si giunge dopo un attento, seppur sintetico studio, mettono in luce la critica propositiva emersa nell'assise conciliare ad una teologia morale bisognosa di riscoprire e puntualizzare la sua peculiare scientificità. Il capitolo si chiude con l'illustrazione della ricezione del Concilio, nella quale si mette in luce come alcuni pronunciamenti del recente magistero ecclesiale si possano considerare in profonda sintonia con lo spirito proprio del Vaticano II.

Il secondo capitolo, *Il confronto con un mondo che cambia*, si sofferma sulle due encicliche morali di Paolo

VI, *Populorum progressio e Humanae vitae*, che ebbero accoglienza assai diversificata. La seconda in particolare portò con sé tensioni, scontri e dispute teologiche con un dissenso diffuso financo all'opposizione dichiarata. A partire da qui vengono ripresi alcuni dei più importanti dibattiti scaturiti dalla promulgazione dell'enciclica: il rapporto tra il magistero e la coscienza morale, la competenza magisteriale per quanto attiene i costumi, lo sviluppo e cambiamento nelle tradizioni magisteriali, la distinzione tra etica della fede e morale autonoma in contesto cristiano, il dibattito circa l'*intrinsece malum*. Alcune di queste problematiche, come ad esempio l'argomentazione di una morale sessuale che tenga presente l'orizzonte attuale, si svilupparono successivamente in modo indipendente dall'enciclica e rimangono ancora questioni di grande attualità. Il capitolo ha sicuramente il pregio, nonostante la necessaria selezione e brevità nell'esposizione dei temi, di rendere accessibile una ragionata esposizione dello *status quaestionis* di questi.

Il terzo capitolo, *La ripresa dell'oggettività morale*, prende le mosse dal magistero di Giovanni Paolo II e da quello del successore Benedetto XVI scorrendo in essi continuità. Soprattutto durante il primo pontificato furono affrontate numerose questioni di ordine morale, delle quali si fa una disamina considerando in particolare quelle dell'opzione fondamentale, della distinzione tra etica della norma ed etica della virtù, della teoria dell'agire con riferimento alla distinzione fra consequenzialismo e deontologi-

smo, della coscienza morale nel suo rapporto con la verità e quella del dialogo tra teologia morale e spirituale. Carlotti rinviene nei due pontificati, complessivamente considerati, la ripresa e conferma dell'oggettività con l'evidenziazione della verità morale nella sua valenza universale e conoscibile.

Il quarto e ultimo capitolo, *Il soggetto morale concreto*, continua la ricognizione volgendo l'attenzione all'apporto di papa Francesco. Come attesta chiaramente il titolo, in questa fase si coglie il passaggio dalla centralità dell'oggetto morale e della sua verità al soggetto concreto con la sua relativa esperienza morale. L'autore, con equilibrio e saggia capacità di analisi, afferma la possibilità di «avere uno sguardo sinottico derivante dalla composizione intelligente dei magisteri morali [...] espressione di un lecito pluralismo teologico-morale» (161). Quanto viene messo in luce fin dall'inizio del capitolo è la chiara indole pastorale del magistero morale di papa Francesco, rilevando in questo una profonda connessione con il Concilio Vaticano II. In riferimento all'impostazione globale della disciplina «il senso della ricerca scientifica teologico-morale è ricondotto drasticamente nel servizio della realtà pastorale, da cui non può distaccarsi, senza smarrire il senso del proprio essere» (184). Il volume, dopo essersi soffermato sulla centralità della misericordia e su altre questioni collegate ad essa, si conclude, ritengo in modo assai significativo, riflettendo sulla nuova valorizzazione della coscienza e sull'urgenza della sua formazione così

come il magistero recente ha messo in luce in molteplici occasioni.

Il volume si presenta come il compimento di una costante attenzione di Carlotti al rapporto tra magistero e teologia morale, sul quale l'A. ha offerto svariati e rilevanti contributi nel corso del tempo. Ogni capitolo presenta un'ampia bibliografia di riferimento, chiara e dal respiro internazionale. Sebbene il testo non abbia una conclusione e possa pertanto sembrare in questo incompleto, l'essersi arrestato con un paragrafo sulla formazione della coscienza – considerata la produzione e l'operato del teologo morale nella sua globalità – sembra essere un invito a lasciare aperta e continuare la riflessione su di essa. Il magistero

della Chiesa ha non solo il compito di esprimere in modo chiaro quanto la Chiesa crede, ma anche di operare in favore della formazione della coscienza del discepolo. La teologia morale come afferma lo stesso Carlotti ha «sfide sue proprie, intellettuali e socio-culturali, in questo areopago pubblico sempre più globale e complesso, non può disattenderle, pena la sua insignificanza per il cristiano di oggi» (18). Il volume in analisi può essere di notevole aiuto agli studenti che necessitano di una visione ampia, eppure sintetica, sulla relazione magistero-teologia morale, così da poter cogliere la missione specifica della riflessione morale nel tempo attuale.

*Michele Ferrari*



**GIOVANNI CUCCI**

*Relazioni. Tra Covid e digitale*

Ancora Editrice, Milano 2023

pp. 208, € 20,00

**I**l libro di G. Cucci raccoglie alcuni saggi pubblicati su *La Civiltà Cattolica* e incrocia temi che riguardano da vicino la nostra attualità: il digitale, la questione del cyberbullismo e del cybersex, il modo in cui abbiamo vissuto e viviamo le relazioni nel tempo del Covid.

La prima parte del volume esamina le opportunità e gli interrogativi che il *mondo digitale* ci pone di fronte. Si tratta di delineare, anzitutto, una differenza chiave tra il linguaggio

umano e un programma informatico. Attraverso esempi come l'esperienza mentale della "stanza cinese" di J. Searle, Cucci osserva che il linguaggio umano costituisce quel mondo di significati estraneo alle procedure utilizzate dai programmi informatici: «Gli esseri umani, a differenza delle macchine, non sono programmati da algoritmi» (22). La mente possiede allora una semantica, che eccede la mera riconducibilità al cervello e apre lo spazio che è proprio dell'*umano*.

È in questo senso che la questione morale o, meglio, il dilemma etico, rappresenta un importante discrimine per rileggere e reinterpretare il rapporto con le tecnologie. L'A. utilizza la teoria etica del duplice effetto, per evidenziare che nessun algoritmo può risolvere un dilemma di coscienza. Per questo è necessario un dialogo tra innovazioni tecnologiche e scienze umane e dischiudere così una via all'umanesimo digitale. La posta in gioco infatti è alta, riguarda la possibilità di ogni autentica relazione: la dimensione dell'alterità. Le relazioni con le macchine rischiano di accentuare i tratti del sé onnipotente, sottolinea l'A., che sono tipici del disturbo narcisistico della personalità. Il rischio qui evidenziato non è solo la morte dell'alterità, ma la rimozione di quei sentimenti quali il lutto e la tristezza, necessari ad elaborare traumi come la morte.

Si apre allora la questione del modo in cui il digitale ha modificato il nostro rapporto con il tempo: «la percezione temporale diminuisce nel corso della navigazione» (42), scrive Cucci. Da un lato, sono coinvolte facoltà umane come la memoria, per cui l'esigenza di ricordare e/o dimenticare si scontra con il mondo del web, che archivia ogni cosa come fosse una *memoria totale*, impedendo quel necessario oblio a servizio della memoria stessa (cf 67). Dall'altro, è posto a tema il problema dei videogiochi, che riguarda adolescenti e non, con il suo impatto significativo sulle capacità cognitive e di apprendimento. Il videogioco, infatti, modifica aree della corteccia cerebrale in

maniera simile a «quanto accade con l'assunzione di sostanze stupefacenti» (71). Oltre il rischio del danno alle attività riflessive e valutative a lungo termine, per l'A. è però possibile ripensare l'utilizzo di tali strumenti, considerandone un uso educativo.

In questo orizzonte, la seconda parte del testo affronta la questione del cyberbullismo e del cybersex. Il tema ha naturalmente una forte incidenza in ambito educativo, che l'A. coglie esaminando, accanto alle questioni etiche, dati ed elementi chiave. Risulta pertanto fondamentale il ruolo degli educatori in un fenomeno che va diffondendosi a macchia d'olio, anche grazie all'effetto mimetico del web. Sembra che l'assenza educativa degli adulti costituisca il punto nevralgico attorno al quale crescono e si alimentano le gravi carenze morali, affettive e i problemi scolastici dei giovani. Si tratta allora di mettere in campo strategie educative per contrastare il cyberbullismo, che mirino a dare spazio a forme alternative di espressione e autoaffermazione valoriali.

Il problema del cybersex (nel testo si parla di pornodipendenza), d'altra parte, è affrontato in chiave psicologica, ma non solo. In base a uno studio dell'Università di Duisburg-Essen, risulta che l'esposizione a immagini pornografiche e, ancor più, alla pornografia online, crea un vero e proprio deficit cognitivo. Il cybersex rappresenta così, a tutti gli effetti, una nuova forma di schiavitù, che può legarsi in maniera rilevante alla violenza. Tale legame, se non è quantificabile per via della comples-

sità delle variabili in gioco, manifesta tuttavia un andamento simile alle dipendenze in genere (cf 146). L'A. delinea così il quadro di fenomeni che ci toccano da vicino ed espongono, in maniera più rischiosa, i giovani. Allo stesso tempo propone percorsi educativi all'insegna della riflessività, della cura di una vita spirituale e di valori quali l'altruismo.

Nella terza e ultima parte del libro troviamo una riflessione sul "tempo del covid", sulle sue conseguenze, ma anche sulle possibilità inesplorate che una "sospensione forzata del tempo" dischiude. L'A. apre questa sezione proprio con una disamina sull'importanza di un tempo "vuoto" di attività, sull'opportunità che un tale "vuoto" rappresenti la via per tornare ad incontrarsi se stessi. La tarda modernità si caratterizza per quella "accelerazione sociale", che spinge gli uomini ad occupare il tempo come si occupano gli spazi. Persino il tempo libero è *un tempo pieno*. Questa corsa rivela l'incapacità dell'uomo di stare con se stesso, ma anche, al contempo, quanto sia preziosa quella attività del "fare niente" che ci riconduce alla scoperta del silenzio, della contemplazione, dell'esercizio dell'attenzione. Non si può, d'altro canto, negare che l'epidemia da coronavirus ha segnato drammaticamente questi ultimi anni. In questo contesto emergono, da un lato, tutte le difficoltà della ripresa alla vita, per così dire, ordinaria. Dall'altro lato, emergono anche importanti problematiche psicologiche che richiedono una riflessione più attenta e l'impegno a reagire attraverso un atteggiamento proattivo.

Nell'ultimo capitolo del libro di Cucci, risulta particolarmente interessante l'attenzione sulla modalità comunicativa della postmodernità, sia sotto il profilo umano che socio-politico. L'A. tratta la questione attraverso l'analisi dei miti a bassa intensità. Lo storytelling costituisce lo stile comunicativo più diffuso e utilizzato, anche in ambito politico, e si fonda sulla capacità di ottenere consenso, intercettando bisogni ed emozioni altrui. In questo modo la figura del *leader*, non solo politico, si trasforma: *leader* è colui che espone la parte malata di sé, che trasmette il messaggio: "sono come voi", mettendo letteralmente in scena fragilità e debolezze. In questo "abbassamento di livello", espressione di una cultura terapeutica (cf 211), è molto facile, (anche per coloro che detengono un potere o una responsabilità), convivere con gravi mancanze etiche. In altri termini, questi miti a bassa intensità rappresentano esattamente l'assenza di esempi a livello etico e politico, osserva l'A., ma soprattutto «non sono in grado di ricostruire il ponte, di presentare modelli capaci di proteggere dalla catastrofe» (216).

Si tratta allora di raccogliere le sfide più significative e attuali, di non disattendere la possibilità che la stessa crisi diventi maestra di vita: fermarsi a pensare ci ricongiunge allora non solo con noi stessi, ma anche con l'esigenza di un'azione morale che sia risposta autentica per il nostro tempo.

*Veronica Petito*





**FRANCESCO DONADIO**  
*Sulle virtù teologali*  
*Arcobaleni dell'anima*

Edizioni Saletta dell'Uva, Caserta 2022  
pp. 165, € 12,00

Lo storico della filosofia F. Donadio ci regala un nuovo e affascinante saggio, nato durante il tempo della pandemia, che l'ha spinto ad una riflessione, a tutto campo, sulla rilevanza della religione per la vita dell'uomo, a partire dalle tre virtù teologali. L'intento di questo agile libretto è quello di aiutare il lettore a riflettere sulla fede, la speranza e la carità, alla luce anche dell'attuale stagione magisteriale, o meglio, richiama quegli aspetti del magistero, come l'enciclica di Papa Francesco, dal titolo *Fratelli tutti*, per ripresentare il profondo valore delle virtù come *doni e forme di vita*.

Sulla scorta di queste intuizioni, Donadio sostiene che il lemma "Chiesa in uscita" sia un «neologismo papale, che alletta e fa paura a tanti, ma che in fondo non è niente di nuovo per una coscienza cristiana che sa rapportarsi alla sua fonte viva, perché l'espressione chiesa-in-uscita non è altro che la trascrizione, ricca di efficacia comunicativa, di una teologia dell'esodo, esperienza di libertà e d'incontro, di liberazione dalla schiavitù d'Egitto» (28). A partire da alcuni testi di Papa Francesco, l'autore auspica un rinnovato cambio di paradigma nel vivere l'esperienza religiosa nel contesto del cattolicesimo.

Il *fil-rouge*, che attraversa questo testo, debitore di un pensiero di matrice luterana (di cui l'A. è un esperto) nei suoi addentellati più maturi, è l'analisi delle virtù come un dono libero e gratuito di Dio che, in forza di questi "doni" e "forme di vita", giustifica il cammino dei credenti. È, infatti, l'azione divina che sostiene l'uomo nel passaggio "dalla grazia alla virtù", come sostiene il filosofo di Königsberg, I. Kant. L'intento è quello di esplicitare la rilevanza della religione nell'aiutare l'uomo ad affrontare il difficile cammino della vita, sorretti dalla grazia divina, nel vivere il senso profondo delle virtù teologali. In questo percorso, fede e ragione sono accomunate dall'apertura esistenziale all'altro da sé, che interpella l'uomo, che va alla ricerca di una autenticità dell'essere, che costituisce l'essenza di ciascun credente. Si può notare come in questi passaggi l'A. riprenda il pensiero di Bultmann e Heidegger.

In questa particolare angolatura, Donadio rilegge la storia come una ricerca di senso, come compimento di una ricerca mai conclusa, nell'ottica di un'attesa che connota l'essenza dell'uomo. Questi passaggi costituiscono gli aspetti più rappresentativi della sua ricerca. Donadio è infatti

uno dei massimi studiosi del filosofo Paul Yorck von Wartenburg, e della questione dell'esperienza storica, vista non solo come il «rapporto di somiglianza del presente con il passato oppure esperienza di una connessione più profonda, un dibattito diventato molto acceso in particolare nella seconda metà dell'ottocento tedesco» (146), ma come una realtà con-costitutiva dell'uomo.

In quest'ottica le virtù ci aiutano nella connessione con un passato che continuamente ci interpella, come ad esempio la morte e la resurrezione di Cristo, e che in un certo qual senso “rivive in noi” «attraverso un processo di dinamica compenetrazione, annunciandosi ogni volta come l'orizzonte inoggettivabile del nostro *continuum* storico» (147).

L'A. richiama, in diversi luoghi di questo saggio, l'importante stagione ecclesiale in atto, che vede come «le diverse religioni, a partire dal riconoscimento del valore di ogni persona umana come creatura chiamata ad essere figlio o figlia di Dio, offrono un prezioso apporto per la costruzione della fraternità e per la difesa della giustizia nella società» (*Fratelli tutti*, 271).

L'intento di Papa Francesco è proprio quello di costituire ponti tra le varie religioni, per la costruzione di un mondo più umano e fraterno. In questa luce la ricerca di Donadio

rilegge le virtù teologali, fede, speranza e carità, come delle forme di vita che nascono dalla rivelazione di Dio verso l'uomo, aiutate dalla ragione, che indaga con l'esercizio delle sue facoltà il mistero della vita. In particolare, il recente magistero papale viene condensato nell'ultimo capitolo di questo libretto, a partire dalla rilettura della parabola del buon samaritano che papa Francesco compie nell'enciclica *Fratelli tutti* e che, secondo Donadio, condensa l'epicentro del messaggio del Nazareno.

Il bilancio critico di questo testo è molto positivo. Da una parte verrebbe da dire che in questo volume il sentire cattolico torna a riflettere con un coinvolgimento esistenziale (a partire, direbbe Pascal, da una logica del cuore). Dall'altra, il discorrere del testo è ampiamente debitore nei confronti di autori protestanti che con le loro speculazioni, interpellano l'intelligenza e la incoraggiano a descrivere “lo scandalo della fede” (S. Kierkegaard). In questa luce, l'universo dello Spirito Santo diventa emblema di una ricerca, che, come sosteneva Kant, non potrà mai aver una ratifica di tipo empirico, ma resta solo come uno spinoso problema che “continua a tormentare” la ragione, chiedendole costantemente di uscire da se stessa, diventando il presupposto, solo ed unicamente, per il nostro agire “virtuoso”.

Nicola Salato

CARLO FANTAPPIÈ  
METAMORFOSI  
DELLA SINODALITÀ  
Dal Vaticano II a papa Francesco



**CARLO FANTAPPIÈ**  
*Metamorfosi della sinodalità*  
*Dal Vaticano II a papa Francesco*

Marcianum Press, Venezia 2023  
pp. 117, € 13,00

Si corre un rischio nel prendere in mano frettolosamente questo saggio sulla sinodalità: quello di concentrare tutta l'attenzione sui "rischi". Da pagina 76 a pagina 95 l'autore, Carlo Fantappiè, noto studioso di storia del diritto canonico, professore ordinario presso l'Università di Roma Tre e professore invitato alla Pontificia Università Gregoriana, mette effettivamente in guardia da cinque rischi che potrebbero verificarsi allorché la categoria "sinodalità" è utilizzata senza sufficiente consapevolezza. Ecco: 1. Una concezione unilaterale ed esclusiva della dimensione sinodale rispetto a quella collegiale e primaziale; 2. Una visione idealistica e romantica della sinodalità; 3. Una visione plastica, generica e indeterminata della sinodalità; 4. La prevalenza del modello sociologico anziché teologico-canonico del processo sinodale; 5. L'identificazione della sinodalità con la dimensione pastorale. Di fronte a un elenco del genere si potrebbe pensare che lo scopo del libro sia quello di mettere un freno ai processi avviati da papa Francesco e, più radicalmente, alla recezione del dettato conciliare, gettando un velo di sospetto sul cammino sinodale, a livello locale e universale.

È evidente che non si tratta di

questo. Non siamo di fronte a una presa di distanza dall'ecclesiologia del Vaticano II o dall'appello alla conversione missionaria contenuto nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*. L'approccio è critico, nel senso però della ricerca di intelligibilità del concetto, proprio alla luce del rinnovamento conciliare. Più precisamente, l'approccio può essere definito "storico-critico": la breve storia del concetto – poco più di cinquant'anni – offre materiale sufficiente per studiarne la genesi e descriverne le trasformazioni (le "metamorfosi").

Intento di Fantappiè è mostrare come tanto chi ha accolto con entusiasmo la "convocazione in Sinodo", quanto chi manifesta perplessità rispetto ad essa, abbia bisogno di una sosta riflessiva per comprendere ciò che realmente comporta il ricorso alla nozione di sinodalità e per decidere verso quale direzione "camminare insieme". Comprensione e decisione suppongono un'adeguata conoscenza della storia del concetto, per districarsi fra i diversi usi che ne sono stati fatti e per cercare di raggiungere un'intesa sul significato da attribuirgli. La competenza dello storico del diritto attento alle ragioni della teologia permette a Fantappiè di fornire al lettore – in particolare al teologo

che voglia farsi attento alle ragioni del diritto – gli elementi utili a una ricostruzione chiara, sintetica e documentata della storia e dei significati di “sinodalità”.

La *Premessa* (cf 7-14) chiarisce ciò che si intende per prospettiva storica: fare attenzione ai differenti contesti ed evitare di istituire false linee di continuità, come accade quando il riferimento alla sinodalità di papa Francesco viene collegato senza mediazioni a qualche brano della Sacra Scrittura, o alla prassi ecclesiale dei primi secoli o a quella del conciliarismo di Costanza e Basilea. Siamo in una nuova stagione dell'ecclesiologia (il che non significa “in un'altra Chiesa”), il cui punto di partenza «non va individuato nella visione dei padri conciliari [sottinteso: dei primi secoli] o in quella corporativa dei canonisti medievali quanto nel concetto di *communio* nella Chiesa, articolato nei suoi diversi livelli» (14). È per questo che la genesi del concetto (*Primo capitolo*, cf 15-33) parte dai testi e dal contesto del concilio Vaticano II, attraversando poi alcune esperienze sinodali europee degli anni Settanta per soffermarsi sulle prime elaborazioni teologiche e canonistiche sulla sinodalità, raccolte per aree linguistiche (francofona, tedesca, svizzera, americana). Il *Secondo capitolo* (cf 35-59) è dedicato ai contributi di alcuni canonisti, teologi e sociologi dai quali emerge, con diverse accentuazioni, un concetto di sinodalità “nuovo” rispetto a quello precedente, ancora poco distinto dal concetto di collegialità. La sinodalità è andata allargandosi fino a coprire l'insieme delle relazioni

fra soggetti ecclesiali, senza però che si sia giunti a qualche definizione unitaria e condivisa. Fantappiè ritiene di poter individuare nelle varie proposte quattro modelli o quattro prospettive: funzionale, unitaria, plurale, binaria (cf 54-56). Il capitolo si conclude con il richiamo al documento pubblicato nel 2018 dalla Commissione Teologica Internazionale, da collocare, secondo l'A., nella seconda prospettiva (“unitaria”): «anziché delimitare il significato del concetto, le indicazioni della Commissione Teologica finiscono per estendere al massimo la sua area semantica, fino a farla combaciare con la dinamica complessiva dell'organizzazione e della missione della Chiesa» (58).

Il *Terzo capitolo* (cf 61-103) parte dalla “svolta sinodale” di papa Francesco, dalla quale si affaccia “un nuovo modello di Chiesa”, recepito e rilanciato in modo assai eterogeneo. Fantappiè individua cinque tipologie di recezione dell'idea di sinodalità, due in forma estensiva (cf 69-71) e tre in forma innovativa (cf 71-79). Gli autori chiamati in causa (Jean-Paul Durand, Rafael Luciani, Giuseppe Ruggieri, fra gli altri) potrebbero non riconoscersi pienamente nelle tipologie in cui sono stati inseriti ma la tipizzazione ha il vantaggio di portare alla luce i problemi, permettendo di individuare i “cinque rischi” a cui si faceva sopra riferimento. La consapevolezza del rischio non deve portare all'immobilismo o all'idea che si possa tornare a modelli di Chiesa non compatibili con quello tracciato dal Vaticano II. Le tre “precauzioni per l'uso” suggerite nelle pagine 95-101 – rispettivamente

sul terreno metodologico, dottrinale e giuridico-istituzionale – intendono piuttosto promuovere un discorso non enfatico e non retorico della sinodalità. Il suo ambito operativo va precisato, identificandolo «nella partecipazione di tutti i fedeli ai *tria munera* [...] e, in particolare, al *munus regendi*» (95). Va poi tutelata «l'ispirazione teologica della sinodalità» (100). A questo livello, la ricerca «dovrebbe focalizzarsi sui problemi della differenza fra rappresentanza ecclesiale e rappresentanza democratica» (101). Bisogna infine «evitare che la nuova sinodalità modifichi gli assetti della *costituzione divina* della Chiesa», aprendo, nello stesso tempo «nuovi spazi alla partecipazione dei fedeli ai *tria munera*» (102). Sono solo alcuni accenni, ricavati da un ragionamento allo stesso tempo articolato e compatto. La «nuova sinodalità» – in altre parole: lo stile di Chiesa corrispondente alla sua «conversione missionaria» – ha bisogno di riflessioni teologiche, canonistiche, pastorali, oltre che di esercizi, di laboratori, di sperimentazioni, che portino a definire criteri di rappresentanza ecclesiale, metodi e procedure consultive e deliberative propriamente ecclesiali, non di derivazione politico-sociologica, delimitando contenuti concreti e determinando obiettivi di breve o medio termine (cf 115).

È condivisibile quello che ha scritto Hervé Legrand: «Ormai la questione non è più quella di approfondire i fondamenti teologici e la pertinenza pastorale della sinodalità, ma di attuarla» (in *Concilium* 2 [2021] 148). Per attuarla c'è però ancora bisogno di

maturare un consenso su criteri, procedure, obiettivi. Il lavoro comune di teologi e canonisti, da questo punto di vista, si presenta quanto mai urgente. Sarebbe utile, ad esempio, lavorare su due questioni, una più esposta sul versante teologico, l'altra su quello canonistico (cf 86-88). La prima: «Come è chiaro che una Chiesa priva di assemblee, di consigli, di sinodi e di concili non potrebbe essere definita tale, è altrettanto chiaro che non tutte le forme di riunione, non tutte le strutture e procedure che coinvolgono una parte o l'insieme dei fedeli, non tutti i processi che investono la vita della Chiesa nei suoi differenti ambiti o attività (da quella liturgica a quella diplomatica, da quella sacramentale a quella educativa e magisteriale) possono essere definiti o essere rivisitati come sinodali. Insomma: occorre un criterio, un discrimine, uno o più elementi qualificanti per poter distinguere e differenziare quel che è «sinodale» da quel che non lo è, se non altro per valorizzare al meglio tale categoria o concetto e misurarne la sua portata effettiva». La seconda: «tralasciare la celebrazione dei concili particolari costituisce, a mio sommoso parere, una grave perdita per la vita della Chiesa sotto molteplici punti di vista. Anzitutto, perché si omette una prescrizione canonica [...] In secondo luogo, perché i concili e i sinodi costituiscono una fonte di produzione del diritto particolare [...] Oltretutto la disaffezione verso i concili provinciali è anche in sostanziale contraddizione con i postulati ecclesiologici del Vaticano II che afferma il principio dell'inclusione reciproca della

Chiesa universale nelle Chiese particolari [...] mediante la celebrazione dei concili provinciali, si avrebbe il duplice vantaggio di un collegamento diretto fra sinodalità e collegialità e di ottenere una maggiore potenzialità ecclesiale».

Questo lavoro potrebbe essere percepito come una specie di doccia fredda sugli entusiasmi sinodali. Si tratta invece di un bagno di realismo che contribuisce a purificare la nozione di sinodalità, non per svuotarla dei

contenuti ma per rendere efficaci le azioni con le quali oggi la comunità ecclesiale cerca di corrispondere a ciò che Dio desidera per lei e per la sua missione. Realismo, pazienza e perseveranza sono atteggiamenti necessari per «evitare facili illusioni sui tempi e sugli esiti del “processo sinodale”» (117) e per cercare una risposta al «grande interrogativo ecclesiologico» (*ib.*) che rimane sullo sfondo degli attuali discorsi sulla sinodalità.

Riccardo Battocchio



**GERALD O'COLLINS**

*Ispirazione*

*Verso un'interpretazione cristiana dell'ispirazione biblica*

Queriniana, Brescia 2022

pp. 227, € 32,00

Il libro del noto gesuita australiano costituisce una proposta autorevole per la ricerca teologica contemporanea e ne colma un vuoto. Infatti, come lo stesso G. O'Collins spiega bene nello *status questionis* che delinea nelle pagine introduttive, l'ispirazione biblica è un tema poco indagato dai teologi: se gli studi di K. Barth e di K. Rahner costituiscono ancora un punto di riferimento, non è facile trovare significativi approfondimenti recenti.

O'Collins all'inizio del suo studio, nel *primo capitolo*, anzitutto si pone in dialogo con Barth, nella cui opera coglie alcuni elementi di rilievo, quali la distinzione tra la Rivelazione e la Scrittura o l'importanza dell'apostolicità. Il punto nodale, a suo parere,

sta nel non ritenere l'ispirazione una qualità del testo biblico in se stesso, ma nel sottolineare l'"evento", in cui, tramite la Scrittura, la Parola di Dio continua a risuonare ancora oggi nelle parole umane: «questo [...] è il cuore della questione per Barth quando espone "l'ispirazione della Bibbia" o, in modo equivalente, "la presenza potente di Dio nella Bibbia"» (22). Il dialogo si completa con un'attenta analisi dello studio dell'esegeta cattolico, R.F. Collins, basato sull'insegnamento della *Dei Verbum*. Questi, dopo una panoramica di carattere storico, relativa alla riflessione biblico-teologica sul tema, indica alcuni elementi essenziali della dottrina dell'ispirazione, fra cui uno che O'Collins condi-

vide e che costituisce il primo aspetto tipico della sua proposta: uno studio sull'ispirazione non può non partire dal testo ispirato, dalle Scritture.

Allo sviluppo di questo primo elemento peculiare O'Collins dedica i *capitoli secondo, terzo e quarto*, rispettivamente riservati (a) ad alcuni libri "ispirati e ispiratori" dell'Antico Testamento (*Genesi, Salmi, Profeti* [soprattutto *Geremia, Ezechiele e Isaia*], *Siracide*), (b) al Nuovo Testamento, in quanto ispirato dall'Antico, e (c) agli effetti (*Wirkungsgeschichte*) della Bibbia, ovvero alla "storia della recezione" delle Scritture ispirate nel corso della storia del cristianesimo, ad esempio nella liturgia o nell'insegnamento magisteriale. Come lasciano intendere i cenni appena fatti, la prospettiva precisa con cui vengono accostati i testi biblici è che questi sono sia ispirati che ispiratori e che sono ispiratori in quanto ispirati. In modo esemplificativo, alcuni passaggi possono esprimere meglio tale prospettiva. Anzitutto, un'affermazione presente nelle pagine sui Salmi: «i vangeli, le lettere di Paolo e altri libri del Nuovo Testamento illustrano in che modo le Scritture ereditate, e in particolare i *Salmi*, erano accolte come Scritture autorevoli ed erano usate per interpretare la rivelazione di Dio trasmessa attraverso la missione del Figlio e dello Spirito. Sappiamo poco dell'opera specifica dello Spirito nella formazione dei salmi. Però, nella storia del Nuovo Testamento e nella storia successiva, sappiamo moltissimo sul loro impatto ispiratore sulla vita comunitaria e individuale dei cristiani» (40-41). Dopo, la sintesi conclusiva

delle caratteristiche del vangelo di Matteo afferma: «ciò che le Scritture ispirate avevano indicato (o almeno prefigurato) nella "Legge e i Profeti", nonché il linguaggio fornito da questi testi, forgiarono la presentazione e l'interpretazione che Matteo offrì della vita di Gesù. Questo autore ispirato articolò il suo messaggio attraverso le Scritture dell'Antico Testamento, esse stesse ispirate e ispiranti» (64).

Il *quinto capitolo* costituisce uno snodo tra il precedente elemento peculiare e il secondo. Prima di considerare direttamente l'ispirazione, O'Collins, secondo l'insegnamento della *Dei Verbum*, ne studia il contesto: la Rivelazione, la Tradizione e la loro relazione con la Scrittura. Nella presentazione dell'articolazione tra queste, merita di essere evidenziata la riflessione relativa alla criteriologia nell'accostare le tradizioni. Nel pensare il permanere della Parola di Dio all'interno del processo della Tradizione, nell'*actus tradendi*, sono necessari dei criteri per discernere le tradizioni, per vedere cioè se queste esprimano autenticamente o meno la Rivelazione fondatrice. Essi sono formulati in forma interrogativa: «(a) una qualche tradizione specifica aiuta i fedeli a essere guidati più chiaramente dallo Spirito Santo e dal Cristo risorto? (b) Essa valorizza il loro culto comune? (c) Una qualunque decisione su questa o quella tradizione è illuminata e sostenuta dalla riflessione orante sulle Scritture? (d) Una simile decisione ispira i credenti a servire i bisognosi in modo più generoso?» (103).

Il secondo elemento distintivo della proposta di O'Collins, che ul-

timamente costituisce il cuore della sua trattazione teologica, consiste nell'approfondire il significato di "ispirazione" e nel presentare le dieci caratteristiche di questa, nei *capitoli sesto e settimo*. Posto che «l'ispirazione biblica può essere detta un impulso speciale dello Spirito Santo, elargito durante la lunga storia del popolo eletto e la molto più breve epoca apostolica» (112), segue un interrogativo che, con la risposta essenziale fornita, contiene *in nuce* le questioni successive: «dobbiamo affrontare in modo dettagliato la domanda: quale forma ha assunto o non ha assunto l'«impulso speciale» dell'ispirazione? Le nostre risposte influiranno anche su ciò che si intende allorché si chiama Dio l'«autore» delle Scritture» (114). Fra le caratteristiche studiate (esempio: varietà nel dono dell'ispirazione oppure «impulso speciale» nei confronti degli esseri umani), spesso in dialogo con il documento della Pontificia Commissione Biblica sull'ispirazione (2014), vanno poste in rilievo le ultime due. Una, riprendendo sostanzialmente un argomento di Rahner, collega l'ispirazione con la fondazione della Chiesa: «il dono dell'ispirazione [...] apparteneva in definitiva all'unico e non trasferibile ruolo degli apostoli e della comunità apostolica nel testimoniare la risurrezione di Cristo dai morti e la venuta dello Spirito Santo, e nel fondare la Chiesa» (130). L'altra corrisponde al primo aspetto peculiare della trattazione di O'Collins ovvero all'indole ispirante della Scrittura ispirata: «il suo impatto ispiratore deve essere riconosciuto come la caratteristica più significativa dell'ispirazione

biblica – l'impulso dello Spirito che ha prodotto la Bibbia e che continua a parlare e a santificare attraverso i testi sacri» (132).

Le conseguenze dell'ispirazione sono studiate nell'*ottavo capitolo*, che esamina la questione della verità salvifica della Scrittura, il canone e la sua autorità, di indole pneumatologica, cristologica e apostolica.

Il terzo elemento caratteristico della trattazione è oggetto di studio degli ultimi due capitoli. L'esordio del capitolo *nono* solleva il nucleo della questione: «Dio ci parla non solo in quanto è l'autore (attraverso gli scrittori ispirati) del testo delle Scritture, ma anche in quanto lo leggiamo e lo interpretiamo. Abbiamo bisogno di una visione dell'ispirazione biblica basata sulla parola di Dio espressa in parole umane che si dimostrano ispiratrici quando sono lette, interpretate, predicate e applicate» (152). Il successivo esame della questione considera le dimensioni di un'interpretazione integrale, attenta a tenere insieme l'intenzione degli autori, quella dello stesso testo e quella dei lettori. Un significativo approfondimento del problema ha luogo nel *capitolo decimo*, riservato all'interpretazione delle Scritture da parte dei teologi. O'Collins elabora dieci principi (si vedano ad esempio: consenso contemporaneo, provvisorietà escatologica), nel desiderio, pienamente condivisibile, che questi possano «aiutare i teologi a evitare di interpretare erroneamente le Scritture, e a migliorare il passaggio dalla Bibbia alla teologia sistematica» (167).

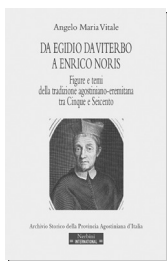
Il volume di O'Collins, che colma



un vuoto nell'orizzonte degli studi contemporanei su un tema importante della teologia, in particolare, si raccomanda per la chiarezza dell'e-

sposizione, che contribuisce a rendere scorrevole la lettura, e per le prospettive che non manca di aprire.

Nunzio Capizzi



**ANGELO MARIA VITALE**

*Da Egidio da Viterbo a Enrico Noris*

*Figure e temi della tradizione agostiniano-eremitica tra Cinque e Seicento*

Nerbini, Firenze 2022  
pp. 201, € 27,00

Il volume si presenta come un insieme di ricerche dedicate alla tradizione filosofico-teologica sviluppatesi nell'Ordine agostiniano dal XVI al XVII secolo e allo stretto rapporto che questa tradizione speculativa ha con le istanze proprie della prima età moderna.

Il primo capitolo (*Platone come Moses Atticus nella scuola platonico-agostiniana del Cinquecento*) fa emergere il profondo legame sussistente tra la scuola agostiniana del XVI secolo – rappresentata in primo luogo da Egidio da Viterbo e dal suo allievo Girolamo Seripando – con la riflessione del filosofo fiorentino Marsilio Ficino. Quest'ultimo aveva stabilito una relazione di continuità tra *platonismo* e *cristianesimo* dalla quale derivava il compito apologetico della filosofia e il valore soteriologico della sapienza antica. In questo senso l'accoglimento in ambito agostiniano di elementi riconducibili al platonismo «va interpretato nella direzione della *concordia divi Moysi et divinis Platonis* tracciata da Ficino e attesta la piena continuità

esistente per Seripando, così come per gli altri agostiniani gravitanti attorno ad Egidio, tra la *pia doctrina* di Platone e la rivelazione» (40). La dipendenza dalla impostazione ficiniana è evidente tanto nel modo in cui viene concepita da questi autori la natura dell'anima, quanto nel modo in cui è trattato il *topos* della *dignitas hominis*, temi trattati, rispettivamente, del secondo e terzo capitolo. Nella concezione dell'anima l'eredità del *De Trinitate* di Agostino, che resta centrale, viene filtrata attraverso il platonismo di Ficino, come appare chiaro dalla lettura del *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo «ad mentem Platonis»* di Egidio da Viterbo e dalle *Quaestiones CIX de re philosophico-theologica* di Seripando. Anche nel caso del dibattito rinascimentale sulla questione della dignità dell'uomo la posizione degli eremitani è esemplata sul modello platonico-ficiniano.

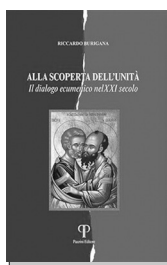
Il quarto capitolo (*Da Egidio da Viterbo a Girolamo Seripando. Percorsi di riforma nel pensiero agostiniano*) è dedicato al tema della riforma

della Chiesa dopo la crisi luterana. Vitale illustra la posizione degli agostiniani del Cinquecento sulla *reformatio* soffermandosi, in particolare, su Egidio, che la intendeva come avvento di una nuova «età dell'oro» (91) e su Seripando, che la intendeva come costante «perfezionamento della vita interiore del cristiano» (100). Nel passaggio dalla visione di Egidio a quella di Seripando «è forse opportuno domandarsi se la spinta in direzione di una profonda purificazione della Chiesa in ogni suo aspetto: dottrinale, morale, liturgico, disciplinare, nei rapporti con le realtà secolari [...] non abbia subito [...] di fronte alla drammatica sfida posta da Lutero, un cambiamento in direzione di un maggiore approfondimento scritturale e teologico» (83-84). Le ragioni dell'impossibilità di un dialogo tra gli agostiniani italiani e i luterani – pure esplicitamente tentato da Seripando – sono oggetto del quinto capitolo (*Tra dialogo umanistico e teologia controversistica*). Nel *De iustitia et libertate christiana*, infatti, Seripando cerca di scrivere un dialogo umanistico, in stile ciceroniano, in cui prendere in esame il *De libertate christiana* di Lutero. Si tratta del primo confronto diretto di un teologo italiano con questo scritto del teologo tedesco. Non riuscirà a dargli la forma compiuta di un dialogo: la corrispondenza dell'agostiniano napoletano con l'amico Augusto Cocciano mostra la difficoltà di farlo e la distanza oramai incolmabile, sul piano culturale, teologico e della raffinatezza esegetica, con Lutero. Resterà uno scritto "ibrido", per metà dialogo umanisti-

co, per metà trattato controversistico. E netto sarà il giudizio: nelle «distorsioni esegetiche» luterane egli vede «un vero e proprio "dividere Cristo" (*Christum dimidiare*) e non presentarlo nella sua interezza, avvicendosi al braccio con cui egli attira per la fede (*brachium fidei*) e respingendo l'altro braccio con cui egli attrae con le buone opere (*brachium operum*)» (116).

Alla posizione dei teologi agostiniani nelle controversie teologiche tra molinisti e giansenisti che infiammano il Seicento è dedicato il sesto capitolo (*Augustini sententiam propugnare. Gli agostiniani nelle polemiche tra molinisti e giansenisti*). La posizione degli agostiniani (Christianus Lupus, Enrico Noris, Fulgenzio Bellelli, Gianlorenzo Berti ecc.) è mediana rispetto alle opposte tendenze che si manifestano all'indomani del Concilio di Trento sui temi della grazia, della teologia morale e della disciplina dei sacramenti. Essi si pongono come alternativa e sviluppano una *teologia positiva* centrata sulla relazione uomo-Dio, secondo le categorie storiche della Bibbia, e sugli aspetti psicologici dell'azione della grazia. L'ultimo capitolo (*Erudizione e storia in Enrico Noris*) prende in esame la concezione della storia di Noris, uno degli intellettuali europei più rappresentativi del XVII secolo, amico tra gli altri di Leibniz e Mabillon. La sua pratica dell'erudizione e dell'enciclopedismo, superando il modello contro-riformista di Cesare Baronio, delinea una visione della storia che si colloca sulla linea delle moderne teorizzazioni di Ludovico Antonio Muratori e di Giambattista Vico.

*Camillo Contaldi*



**RICCARDO BURIGANA**  
*Alla scoperta dell'unità*  
*Il dialogo ecumenico nel XXI secolo*

Pazzini, Villa Verrucchio 2023  
pp. 174, € 18,00

Questo breve libro di R. Burigana – «pensato per l'Italia e con una particolare attenzione al magistero della Chiesa Cattolica sull'unità» (173) – è benvenuto perché espone in poche pagine lo stato dell'arte dello sforzo ecumenico in questa prima parte del XXI secolo. L'A. è un appassionato ecumenista, docente a Firenze, ma anche in Brasile (Recife) e direttore del Centro Studi per l'ecumenismo in Italia. Il volume propone un *survol* su «quanto detto, scritto e fatto negli ultimi decenni in una prospettiva storico-teologica» e si articola in dieci capitoli.

Dapprima si presentano le «Figure», ovvero i pionieri, i costruttori, i martiri e i santi: si citano qui personalità come N. Söderblom, P. Florenskij, D. Bonhöffer, F. Metzger, Athénagoras, Y. Congar, A. Bea, fr. Roger Schutz, C.M. Martini e tanti altri che hanno posto le radici o dato impulso al movimento ecumenico. Seguono gli «Eventi», fra i quali si ricordano in particolare la Conferenza di Edimburgo (1910) e quella di Amsterdam (1948), la svolta cattolica impressa dal Vaticano II e poi, più vicino a noi, la commemorazione del 500° anniversario della Riforma luterana a Lund nel 2016.

Il cap. 3 si intitola «Luoghi» (ma forse meglio sarebbe dire «Istituzio-

ni») e presenta brevemente il vaticano Dicastero per la promozione dell'unità dei cristiani, il ginevrino CEC (Consiglio ecumenico delle Chiese), ma anche i Consigli di Chiese cristiane ai vari livelli geografici, continentali, nazionali, regionali e locali, e infine le «Federazioni e Comunioni di Chiese».

La sezione dedicata ai «Documenti del dialogo teologico» (67-81) opera una drastica selezione e illustra, contestualizzandoli nella loro genesi e ricezione, la *Dichiarazione congiunta* del 1999 sulla «giustificazione», il documento dell'ARCIC sulla Vergine, *Mary: Grace and Hope* (2004), il testo di Ravenna su primato e comunione della Commissione mista cattolico-ortodossa (2007) e, stranamente in coda, la «Concordia di Leunberg» (1973).

Il cap. 5 «Documenti delle Chiese» considera quattro documenti della Chiesa cattolica: la *Unitatis redintegratio* (1964) con il *Direttorio per l'ecumenismo* (1993) e poi l'enciclica *Ut unum sint* (1995) e il recente *vademecum* ecumenico «Il vescovo e l'unità dei cristiani» (2020).

A seguire, i Documenti degli organismi ecumenici: si trattano qui, con la loro rispettiva ricezione, due testi della commissione *Faith & Order*:

la celebre pietra miliare BEM (Battesimo Eucaristia Ministero) (1982) e “La Chiesa: verso una visione comune” (2013); la *Charta oecumenica* (2001) del Consiglio delle Chiese europee con il Consiglio delle Conferenze episcopali europee e si richiama pure l'accordo tra Chiesa cattolica e l'Alleanza Biblica Universale sui *Principi per la collaborazione interconfessionale nella traduzione della Bibbia* (1968) poi aggiornati nel 2005.

Il cap. 7 si sofferma sui documenti ecumenici italiani: quello della CEI su “La formazione ecumenica nella Chiesa particolare” (1990); i vari testi circa i matrimoni misti (dal 1997 al 2009); il *Vademecum* per la pastorale verso gli Orientali non cattolici (2010) e, contestualmente con l'anniversario luterano summenzionato, il messaggio CEI “Riconciliarsi per annunciare il vangelo” (2017).

Un capitoletto a parte menziona pure il “Calendario ecumenico”, ossia le varie iniziative prese dal punto di vista ecumenico per commemorare, pregare o celebrare insieme alcune cose: dalla settimana per l'unità (18-25 gennaio), alla giornata per il Creato (1° settembre), il giorno di preghiera delle donne (primo venerdì di marzo), il 31 ottobre come giorno della Riforma ecc.

Il cap. 9 è rivolto al dialogo ebraico-cristiano (definito giustamente “una delle più straordinarie novità del XX secolo”, 137). Vi si descrive il cammino che ha portato ormai al pacifico riconoscimento delle perenni e vitali radici ebraiche della nostra fede; si evidenzia lo sforzo di mutua conoscenza caldeggiato anche dalla *Nostra*

*aetate* del Vaticano II e l'istituzione del 17 gennaio come giornata nazionale per l'approfondimento della conoscenza del popolo ebraico.

Chiude il volume “Una finestra sull'Italia” in cui l'A. sintetizza un suo precedente libro sulla storia ecumenica propria della nostra Penisola, dal 1861 ad oggi. Doveroso qui il richiamo a personalità come don Calabria (in dialogo con C.S. Lewis), il pastore Valdo Vinay, p. Romano Scalfi (“Russia cristiana”). Decisiva la svolta del papato roncalliano e del Concilio. Organismi come il SAE (Segretariato Attività Ecumeniche), la comunità di Bose (fondata da E. Bianchi) con l'editrice Qiqajon e Sant'Egidio (iniziata da A. Riccardi) e i dialoghi sempre più intensi (animati da personalità come A. Ablondi, G. Agresti, C. Riva, C.M. Martini, B. Forte e P. Coda), gli istituti *S. Nicola* di Bari, *S. Bernardino* di Venezia e *Sophia* di Loppiano (Chiara Lubich e il movimento dei Focolari) denotano la vitalità dell'ecumenismo italiano. Frutti concreti sono la traduzione interconfessionale della Bibbia (1985), l'accordo sui matrimoni misti con i valdesi-metodisti, la giornata di Assisi il 27 ottobre 1986

Le conclusioni (“Alla scoperta dell'unità”) ricordano il processo forse inatteso e ormai irreversibile che ha portato alla svolta ecumenica del XX secolo, il ruolo della Conferenza Cattolica per le questioni ecumeniche del 1952 a Friburgo, il *Global Christian Forum*, il ruolo dell'enciclica *Ecclesiam suam* di Paolo VI (1964) per la diffusione di uno spirito dialogico al fine di raggiungere quella inderogabile “Rivoluzione ecumenica”

indispensabile alle Chiese e al mondo stesso.

Sia lecito, forse anche in vista di un'altra edizione, osservare quanto segue. Forse per il suo stesso carattere introduttivo, il libro manca, a fine volume, di bibliografia e di indice onomastico (notiamo tra i refusi: Journet non era "domenicano" [140]; non Morcelliana ma Brescia [146, n.136]; De Benedetti non è morto nel 1916 ma 2016 [147]).

Dal punto di vista della struttura, per ordine sia cronologico che logico, sarebbe meglio invertire la sequenza dei capp. 4 e 5: far precedere, cioè, i "Documenti delle Chiese" (UR, UUS, etc.) a quelli del dialogo teologico.

Sul piano contenutistico crediamo che, anche a fini pedagogici, tra le "figure" cattoliche andrebbero posti i vari pontefici dal Vaticano II in poi, tutti nuovamente consapevoli del loro primario compito di "vescovi di Roma" e servitori dell'unità.

In merito agli ostacoli all'unità, per amor di verità, non andrebbero sottaciute alcune autentiche *ferite* inferte all'ecumenismo a cavallo tra XX sec e XXI sec. Pensiamo ad esempio alla decisione da parte di comunità anglicane di procedere all'ordinazione sacerdotale femminile; inconsapevole, ma reale preludio all'ordinazione di ministri *gay* e alla benedizione del cosiddetto "matrimonio" omosessuale.

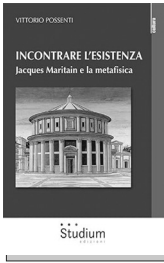
In chiave prospettica e di sfida per il futuro, risulta ancora disattesa e andrebbe invece incoraggiata – anche per contrastare lo scandalo della divisione, – un'audace collaborazione tra cristiani nella proclamazione del kerygma. Questo era previsto dalla

*Charta oecumenica* (II, 2) ed è balenato, in un libro affine a quello di Burigana, come il sogno di «annunciare assieme l'unico Vangelo di Gesù Cristo» (cf E. SCOGNAMIGLIO – L. ANTINUCCI, *Il sogno dell'unità*, Torino 2018, 259).

Inoltre, in un mondo sempre più scristianizzato, siamo convinti che bisognerà considerare come irrinunciabile pre-condizione ecumenica il necessario (e quanto più condiviso) recupero dell'antica prassi dell'iniziazione cristiana. È ahimè chiaro che la crisi endemica di tutte le Chiese sta nella generalmente fallimentare capacità di suscitare fede adulta. Solo una reale, esistenziale e profonda *conversio* battesimale a Cristo renderà possibile un vero ricongiungimento tra fedeli generati alla fede in diverse confessioni cristiane. Il problema, sovente non menzionato, è che spesso cattolici, luterani, anglicani, ortodossi sono poco "cristiani" e che quindi la divisione non avviene tanto tra cristiani, quanto tra fedeli, di fatto, poco "cristificati". In merito, non si può sottovalutare l'influsso negativo sulla storia dell'Occidente della scomparsa del catecumenato nei secc. VII/VIII. Scandali, scismi e motivi di Riforma sono impensabili senza questo evento, associato al diffondersi di un cristianesimo di massa propagato da forme ierocratiche di cristianesimo.

Detto ciò, siamo riconoscenti all'A. per questo libro che potrà ben giovare a tanti fedeli come strumento di avviamento all'ecumenismo o come semplice fonte per una globale informazione.

*Carlo Lorenzo Rossetti*



**VITTORIO POSSENTI**  
*Incontrare l'esistenza*  
*Jacques Maritain e la metafisica*

Roma, Studium 2023  
pp. 174, € 17,50

Il titolo di questo volume, come V. Possenti segnala al principio della sua introduzione (cf 9), allude a una necessità di tutte le metafisiche: anche se post o antimetafisiche, esse devono «incontrare» la questione dell'ente o dell'essere. E nel procedere verso questo incontro, Maritain risulta un maestro di prim'ordine. Nel titolo risalta anche la nozione di «esistenza», secondo l'interpretazione maritainiana (ma anche di altri tomisti che Possenti non manca di ricordare quali Gilson e Fabro) dell'*esse* tommasiano in termini, appunto, di «esistere». L'autore vi si riferisce esplicitamente nel dire che ha voluto evitare «i fraintendimenti legati al termine «essere», che emergono spesso in coloro che lo intendono solo come asserente il predominio dell'Essere sull'ente» (117). Ha voluto invece enfatizzare il valore di un «esistenzialismo metafisico» nel pensiero di Tommaso. Esso, incentrato non sul concetto di essere ma sull'essere in quanto esistente, risulta capace di rispondere alle domande proprie dell'esistenzialismo novecentesco senza cadere nelle spire dello scetticismo (cf 101). Risulta inoltre capace, in quanto costituisce il sapere a partire dall'*ente*, di rileggere e ma-

gari correggere cruciali direttrici di pensiero moderne, quali quelle per cui l'edificio del sapere andrebbe ricostruito a partire dal *pensiero* (Cartesio) o dall'*essere astratto* (Hegel).

Senza costituirsi nella forma di una trattazione sistematica, questo volume si presenta come una «meditazione sull'accostamento alla metafisica di Maritain» (16). Il fine è di mostrare di cosa sia capace una «ripresa innovativa della tradizione», di cui il filosofo francese e altri tomisti si sono fatti promotori, nella convinzione che la metafisica è sempre sia tradizionale che progressiva. Detto in altri termini, la tradizione va indagata «per farne emergere le virtualità inesprese» (33).

Fra tali virtualità si colloca la capacità di prospettare un quadro epistemologico unitario del sapere pur nelle distinzioni tra sapienza e scienza, distinzioni per cui la scienza è intesa come il sapere che conosce mediante le cause seconde, mentre la sapienza emerge come il sapere che conosce mediante le cause prime. Maritain aveva chiaro che il pensiero moderno ha finito per fondare la sapienza sulla scienza, negando alla teologia (con Cartesio) e poi alla metafisica (con Kant) il valore di scienze. Per contro, la tradizione che

risale a Tommaso non ha ingenerato esclusioni, ha fondato la scienza sulla sapienza, e ha sviluppato questa non solo come sapienza metafisica ma anche come sapienza teologica e sapienza dell'esperienza mistica. In tal modo ha promosso, nell'ambito della ricerca filosofica, un oltrepassamento della piena evidenza. Cosa che, secondo Maritain, è pienamente plausibile, perché dovuta al rispetto dell'*integrità dell'oggetto* che, se è anche soprannaturale, richiede di necessità l'oltrepassamento in questione (cf 54).

Indagare l'essere tutto nella prospettiva propriamente maritainiana dell'esistenzialismo metafisico sopramenzionato costituisce un impegno di cui Possenti sottolinea un'urgenza perdurante, essendo in Italia la produzione maritainiana nota perlopiù su altri versanti quali il personalismo, la filosofia dell'arte, la riflessione storico-politica e la visione spirituale e religiosa (si pensi, in tal senso, ai notevoli dibattiti suscitati da opere quali *Umanesimo integrale* o *Il contadino della Garonna*). Rispondere a questa urgenza è compito che l'autore ha svolto per decenni, come sottolineato dai riferimenti bibliografici offerti nell'Introduzione (cf 12, n.3). A questo proposito, vale la pena notare che il presente volume appare nel cin-

quantesimo della morte di Maritain (2023) e che, curiosamente, questo periodo di tempo combacia, anzi è persino inferiore alla frequentazione che l'autore stesso ha avuto con il pensiero maritainiano.

Di tale frequentazione, che ha incluso la conoscenza personale del filosofo francese, Possenti parla al termine del volume (cf 160-166). Ne emerge un suggestivo inquadramento della ricezione del pensiero maritainiano in Italia, incluso il rifiuto opposto da figure rilevanti del cattolicesimo italiano, rifiuto comunque destinato ad essere superato. Lo testimonia il messaggio di Giovanni Paolo II in occasione del convegno tenutosi all'Università Cattolica di Milano nel centenario della nascita di Maritain (1982). Di lui veniva infatti lodata non solo l'originalità del pensiero ma anche l'accordo con il magistero della Chiesa e finanche l'essere stato «testimone eminente della fede» (15, n.8).

Il volume rappresenta un'utile occasione di rilettura storiografica e di ricomprensione teoretica che fanno brillare – come anche l'autore appropriatamente rileva – la *grandezza* e la *miseria* della metafisica: grandezza per protenderci verso l'*ipsum esse subsistens*, miseria per non poterci davvero condurre ad esso.

Roberto Di Ceglie



**GABRIELE BERNAGOZZI**

*Lo Spirito Santo e la Chiesa*

*Una lettura pneumatologico-ecclesiologicala a partire dalle preghiere eucaristiche*

Edizioni Liturgiche CLV, Roma 2023

pp. 359, € 45,00

Sono grato al professor Bernagozzi, collega e confratello, per la presente riflessione teologica portata avanti in questo suo testo dottorale, in questo tempo sinodale: è stata l'occasione per me – e spero lo sia per molti – di ricentrare l'attenzione e la riflessione teologica su Colui che è il protagonista della vita e della missione della Chiesa, vita e missione che hanno la loro fonte e il loro culmine nella Divina Liturgia (cf SC 10).

La Chiesa nel nostro tempo infatti, a sessant'anni dal grande Concilio Ecumenico, ha bisogno di ritornare a Dio per poter progredire nel suo cammino verso il compimento della storia, quando il Signore verrà, e non lo può fare se non sotto l'azione dello Spirito che la anima e la deve animare.

Ecco allora che – e siamo già alle conclusioni del nostro – se «la celebrazione viva» della Liturgia è «rivelativa del mistero in atto della Chiesa e luogo del passaggio dalla fede professata alla fede vissuta», «l'azione liturgica ... si pone come il nucleo centrale della teologia in quanto non solo rivelativa, ma anche attuativa della salvezza tramite l'azione della Terza persona della Trinità» (320).

Nel primo capitolo si procede all'analisi dei testi eucologici delle Preghiere eucaristiche, alla loro storia e alla

prima e alla seconda epiclesi – con le tra loro diverse sfumature – l'anamnesi e il memento dei vivi, con chiaro riferimento alla Chiesa. Le stesse preghiere eucaristiche *Ad diversa* hanno contribuito a un ulteriore sviluppo dell'approfondimento pneumatologico-ecclesiologicalo dei testi.

Tale analisi conferma come «lo Spirito è colui che spinge la Chiesa verso la comunione con Dio e l'unità tra i suoi componenti, la raduna in sinassi, l'aiuta a esprimere la sua identità come un "noi", le ripresenta il mistero pasquale di morte e risurrezione, fa vivere la figliolanza divina, sostiene il dono della vita in spirito e verità affinché i fedeli possano rendere culto a Dio e alimenta nella Chiesa la capacità di riconciliazione e di cammino comune» (141).

Tale analisi, dunque, individua «alcuni temi ecclesiologicali compresi come le azioni che lo Spirito compie nei confronti della comunità ecclesiale» (145). L'azione dello Spirito, infatti, che nella Liturgia e soprattutto nei testi eucologici è sempre ricordata e attuata, non si limita al tempo della celebrazione, ma come la precede così la segue, generando la vita cristiana dei figli di Dio.

Ora, tra questi temi – continua l'autore – «ve ne sono alcuni che vanno evidenziati: il raduno, la comunione, l'unità, il "noi" ecclesiale, il culto



spirituale e la riconciliazione. La radice comune di tutti questi temi ecclesio-  
logici è lo Spirito, ciò ha come conse-  
guenza che essendo medesima la fonte  
essi sono intimamente legati tra loro e,  
in alcuni casi, una conseguenza dell'altro» (145).

Col secondo capitolo i temi eccle-  
siologici sono come "affidati" alla ri-  
flessione patristica e medioevale, con  
la consapevolezza che, se i Padri hanno  
generato la Liturgia, quali compositori  
del materiale eucologico, ne sono stati  
certamente i migliori interpreti, men-  
tre gli autori medioevali, ricchi della  
successiva riflessione – che la crisi di  
fede nel Sacramento eucaristico dell'i-  
nizio del II millennio stimolò – ap-  
profondirono con gli strumenti della  
filosofia aristotelica e una logica ferrea,  
fino a consegnarla noi.

Chiaramente, essendo un periodo  
di riflessioni che copre circa un mil-  
lennio e mezzo, varie sono le fonti a  
seconda del periodo. Ecco allora le  
omelie in occasione di alcune feste  
liturgiche, oppure i trattati rivolti ai  
chierici e ai monaci.

«Questi – conclude Bernagozzi - ri-  
prendono, nei loro scritti e commen-  
ti sulla liturgia, in particolare il tema  
dell'unità e non mancano di indicare  
l'agire dello Spirito Santo nei confron-  
ti dei fedeli, esplicitando una pneuma-  
tologia liturgica che manifesta e rivela  
la quotidiana azione del Paraclito nei  
confronti della comunità ecclesiale»  
(216).

Al tempo dei Padri, infatti, e dei  
medioevali, «la lettura dell'Eucaristia  
è contemporaneamente cristologica,  
pneumatologica ed ecclesiologica» –  
la teologia non si divideva nelle varie

branche come oggi – e così si evince  
anche dal loro insegnamento che per  
essi «tramite la celebrazione eucaristi-  
ca avviene l'incontro con Cristo per  
mezzo, oltre che delle parole istitutive,  
dell'azione del Santo Spirito. Proprio  
la terza Persona della Trinità è studia-  
ta con profondità dagli autori presi in  
esame che manifestano come anche in  
area latina l'operare dello Spirito non è  
stato taciuto» (*ib.*).

Come già si anticipava all'inizio,  
col terzo capitolo l'autore ci immerge  
nell'analisi dei temi evinti dall'eucolo-  
gia, ricorrendo ai grandi autori del  
secolo scorso che hanno raccolto dal  
Concilio Vaticano II l'invito ad ap-  
profondire il mistero *dell'actuosa parti-*  
*cipatio* come opera dello Spirito nella  
Chiesa e in ciascun fedele.

Se per Achille Maria Triacca, sale-  
siano, nessuna celebrazione liturgica è  
possibile perché «come tutto il *myste-*  
*rion*, cioè il piano storico-salvifico, tro-  
va la sua realizzazione in Cristo, che è il  
*mysterium* visibilizzato per opera dello  
Spirito Santo, così il medesimo *my-*  
*sterium* lo si trova ogniqualvolta cele-  
briamo i *mysteria* di Cristo. Lì si attua  
l'*opus Redemptionis* perché lì è presente  
Cristo per opera dello Spirito Santo»,  
ne consegue altresì che adottivo di Dio  
«la liturgia è mistero celebrato per la  
vita dell'uomo affinché per mezzo del-  
lo Spirito possa divenire e vivere come  
figlio» (221). Così il termine più indi-  
cato per esprimere l'azione dello Spi-  
rito è "profezia", nella sua accezione  
più letterale, poiché lo Spirito agisce al  
posto del Padre e del Figlio, e perciò  
rende presenti e operanti entrambi nel-  
la dinamica sacramentale, così come  
nella storia della salvezza.

Per Yves Congar, poiché «La Chiesa è fatta dallo Spirito. Egli ne è il co-istituente» (233) e tutto opera nella Chiesa. Sulla scia di *Lumen gentium* 7 e 8, per Henri de Lubac e Jean-Marie Roger Tillard «la rilevanza dell'Eucaristia nel suo vitale rapporto con la Chiesa sarà ulteriormente ripresa ed evidenziata e sfocerà nella conseguente categoria della *communio* che diventerà uno dei maggiori orientamenti ecclesologici post conciliari fino alla definizione dell'ecclesologia di comunione come chiave interpretativa di quella del Vaticano II» (270). Il Sinodo Generale del 1985 e la teologia di Balthasar, e Ratzinger, ricupera l'apporto della patristica al mistero del nesso causale tra l'Eucaristia e la Chiesa, con un sempre più profondo progredire nella comprensione del mistero in questi ultimi anni.

Ratzinger, quasi raccogliendo dalle mani del Sinodo in *Sacramentum caritatis* così sintetizzava: «Attraverso il Sacramento eucaristico Gesù coinvolge i fedeli nella sua stessa "ora"; in tal modo Egli ci mostra il legame che ha

voluto tra sé e noi, tra la sua persona e la Chiesa. Infatti, Cristo stesso nel sacrificio della croce ha generato la Chiesa come sua sposa e suo corpo. I Padri della Chiesa hanno lungamente meditato sulla relazione tra l'origine di Eva dal fianco di Adamo dormiente (cf *Gn* 2,21-23) e della nuova Eva, la Chiesa, dal fianco aperto di Cristo, immerso nel sonno della morte: dal costato trafitto, racconta Giovanni, uscì sangue ed acqua (cf *Gv* 19,34), simbolo dei sacramenti» (274).

Venendo di nuovo alle conclusioni, pare doveroso – a guisa di sintesi – ribadire con le parole stesse dell'autore, che se «l'evento cristologico – cioè il mistero pasquale celebrato e vissuto dalla Chiesa e nella Chiesa – è contemporaneamente pneumatologico, ciò avvalorava la categoria di nesso causale che intercorre tra l'Eucaristia e la comunità ecclesiale, e indica altresì che tale legame è possibile per via del Paraclito. È, infatti, il santo Spirito che attualizza l'opera del Cristo, luogo dove affondano le radici della Chiesa» (320).

Matteo Pescetto



**EMANUELE IULA**

*La pazienza del vasaio*

*La riparazione a confronto con la modernità*

Edizioni Efe, Roma 2023

pp. 420, € 24,00

Con questo volume E. Iula prosegue la sua riflessione sull'etica generativa e sui legami già analizzati rispettivamente in *Noi figli della de-*

*costruzione. Saggio di etica generativa* (2020) e in *Pulsioni e legami. Approcci filosofici alla sessualità* (2021). Gli interrogativi e le complessità che sorgo-

no dalla relazione tra un'etica generativa e il concetto di legame/confitto calati nella modernità – alcuni in riferimento ad essa parlano di disordine mondiale – spesso ci gettano, se non nello sconforto, quantomeno nella ricerca di una risposta nuova. In questo suo nuovo lavoro l'A., con la profondità di sguardo che lo contraddistingue, ci accompagna nello scendere nella bottega del vasaio. Il riferimento è chiaramente al capitolo 18 del libro di Geremia. Come nel passo biblico, sentiamo di addentrarci non solo nell'esistenza dell'essere umano come *topos* di indagine, ma gradualmente percepiamo di essere accolti nell'esistenza dell'A. e nella nostra. Progredendo nell'opera ci si rende conto, poco a poco, di non confrontarci semplicemente con un trattato filosofico o sociologico, ma di stare intraprendendo un viaggio per udire forse quella parola che Dio promette a Geremia.

La stella polare, che sembra delinearsi come motore che anima l'intero volume è la ricerca della verità e del fare chiarezza. Nell'andare in profondità ci appare innanzitutto agli occhi della mente la con-fusione di concetti in cui siamo gettati nella modernità che, prima di addentrarci nella lettura, non avevano un nome e fluttuavano eterei senza dimensione né temporalità, senza inizio né fine. Prima di giungere alla parola promessa a Geremia, sembra che l'A. ci accompagni nel fare ordine dando un nome alle cose. Nel far emergere le parole che identificano degli stati non solo oggettivi, ma anche esistenziali, il lettore inizia a vedere le immagini più

nitidamente e a scorgerne i confini. È il caso, ad esempio, di alcuni scenari tipici della riparazione collegata con le istanze della modernità: la ferita, il sogno infranto e l'eredità irricevibile. Nella descrizione di questi «luoghi» comprendiamo non solo che li subiamo ma che noi stessi contribuiamo a crearli. L'A. rende ben chiaro come la riparazione non sia solo un processo personale, anche se può partire dal singolo, ma anche collettivo.

Il viaggio continua con una approfondita analisi del concetto di conflitto attraverso classici quali Aristotele, Hobbes e Deridda. L'aula scava attraverso i diversi strati della complessa morfologia di esso. Da quella più superficiale della costruzione come sua origine, alla hobbesiana uguaglianza tra gli uomini come sua concausa. Appriamo dunque al messianico deriddiano, l'inatteso che può distruggere o scompigliare le strutture personali o collettive precedentemente create. Il futuro, non l'avvenire, come generatore di conflitto. In questa spirale discendente l'A., con la delicatezza del riparatore, sembra farci intuire che gli scenari della ferita, il sogno infranto, l'eredità irricevibile sono, ad uno sguardo più attento e penetrante, dei conflitti che spezzano legami con strutture personali o collettive, aspettative e futuri immaginati. L'argilla che il vasaio stava modellando si rompe per forze incontrollabili. Utilizzando come lenti autori quali Georg Simmel e Julien Freund assistiamo a un passaggio di consegne della filosofia alla sociologia, viviamo una interdisciplinarietà applicata per comprendere la rottura,

la forza e la violenza da un'altra angolatura. Una angolatura che ci aiuta a cogliere la complessità del tema, oltre a penetrare nelle viscere della bottega del vasaio dove lo vediamo già intento a riparare il vaso con la stessa argilla di quello ormai rotto, intento a rigenerarlo. L'approccio sociologico ci aiuta a guardare al conflitto dal punto di vista dei legami e della loro contrapposizione, ma anche dal punto di vista dei valori e del contrasto tra di essi. Ciò che prima non aveva nomi sempre più assume una forma chiara: la rottura del vaso inizia già a far intravedere i semi dell'etica generativa, un'etica basata su valori per costruire o ricostruire un futuro, e così pure della riparazione. Sui facili ottimismo che questa può originare Iula ci mette subito in guardia, soprattutto se ci poniamo obiettivi ambiziosi. Qui forse scopriamo il secondo protagonista dell'opera, non solo il vasaio ma la sua pazienza. La riparazione non è qualcosa che sorge da sola, riconoscere nella socialità (presentata sia da Aristotele sia da Simmel) la presenza di questo movimento spontaneo non consente di dire che ogni equilibrio che un conflitto ha infranto potrà essere rigenerato. Inoltre non esiste un percorso comune per le tre forme di violenza delineate: fisica, morale, simbolica. È proprio l'analisi delle dinamiche della violenza che permette al lettore di entrare, attraversare e sorpassare il pensiero di Girard. Il «ritorno all'ordine» attraverso il rito e la vittima sacrificale come luoghi dello sviamento e dello svuotamento della violenza, nella prospettiva che permea il volume, sono una apertura ad una seconda so-

glia, al germogliare di un qualcosa di nuovo, non il ristabilimento dell'ordine precedente. Il vasaio usa la creta non per ricostruire lo stesso vaso ma per farne uno nuovo. La riparazione non è qui intesa solo come un essere nuovamente pronti (*re-paratus*) ma fa riferimento al «linguaggio della seconda volta». Il soggetto è già passato attraverso qualche prova, anche se le circostanze erano totalmente diverse da quelle della sua situazione presente. Vi è allora una rinascita simbolica. Viene identificata una forza, non eroica, ma flessibile: si è pronti ad accogliere la propria ri-lavorazione, la novità. L'ordine geometrico della legge e della norma vengono superati da nuovi equilibri che prescindono dalla volontà o dal gusto di colui o coloro che sono feriti. La novità dipende dal riparatore, nel brano biblico Dio. Se la prima volta nasciamo pronti ad affrontare la vita, il frutto della seconda volta è quello dell'esserci-ancora.

Entrare in profondità, ci dice l'A., è già fare esperienza dell'alterità rispetto a noi stessi: nessuno si ripara da solo. Entra qui in campo il riparatore e inizia la via della riparazione. Una via di discesa ma anche di risalita circolare che non coincide necessariamente con l'esegesi teologica e con la categoria della riconciliazione. Un percorso che può incontrare resistenze: il ricordo, il fare lutto rispetto alla propria identità precedente e l'abbandono della bottega del vasaio per tornare in superficie. È forse quest'ultima tappa la più complessa, ed è forse qui che, paradossalmente, la sfida che lancia l'A., il dialogo tra riparazione e modernità, trova i campi più ferti-

li o forse, è meglio dire, generativi. Accompagnato da Arendt, Anders, Goffman, Iula ci situa nuovamente nella superficie della modernità con un pensiero raffinato e concreto allo stesso tempo. Si può essere riparativi anche evitando di dare adito a comportamenti distruttivi nei confronti di altri: vi è la possibilità di una disobbedienza rispetto a tutto ciò che la violenza implica e di interrompere i comportamenti ripetitivi che la originano. Il ritorno alla superficie si espande con la riflessione pratica sulla mediazione e sulla figura del mediatore. L'A. condivide alcune «istruzioni per l'uso» per gli operatori del settore avvalendosi del modello umanistico di Jaqueline Morineau. Il riparato può forse scoprirsi riparatore e il percorso intrapreso in questo viaggio al centro della Terra inizia a prendere una forma concreta e applicabile alla vita pratica. La generatività e la riparazione non sono semplicemente un percorso interiore, ma un percorso in uscita, quasi a cerchi concentrici che si espandono dalla propria vita fino a concetti più universali attraverso Ricoeur, Habermas, Rosa, Giddens e Husserl.

Il simbolo porta in sé il suo compimento. Se all'inizio del processo di mediazione la domanda è «come stai? Cosa ti è accaduto?» alla fine del processo la domanda è «in cosa cre-

di dunque? Cosa farai per le cose e le persone in cui credi?». Il lavoro di riparazione, mette in chiaro l'A., non è immediatamente comparabile con la giustizia riparativa ma, come si diceva, l'eco del cambiamento interiore, i cerchi concentrici che si espandono possono arrivare anche a luoghi più estesi e universali quali il concetto di giustizia. È riparativa quella giustizia che è capace di dare una seconda opportunità o un secondo segno che ha la funzione di annullare il primo. Per far ciò si deve entrare nei gangli delle strutture giuridiche già esistenti. La giustizia può essere forse non solo riparativa ma anche generativa? Cosa proporre a quel tessuto connettivo che non accoglie la profondità del rapporto e la continuità della trasmissione? L'A. si pone queste e altre domande aprendo nuovi orizzonti per la generatività applicata ricordandoci che «non di soli legami generativi vive l'uomo. Eppure questi rapporti semplici, per la fecondità che sono in grado di esprimere, ci generano».

Rileggendo il cammino percorso si ha come l'impressione che qualcosa sia cambiato. La generatività è forse un discorso possibile nella modernità. Qualcosa è cambiato, qualcosa zampilla, il vaso vecchio si è finalmente rotto? Il vasaio forse lascia una parola aperta ai «funzionari dell'umanità».

*Valerio Pellegrini*