



GIORGIO AGAMBEN
Il Regno e il Giardino

Neri Pozza, Vicenza 2019,
pp. 123, € 14,50

In questo piccolo libro, G. Agamben affronta grandi problemi: il desiderio di felicità, il problema del male e l'identità della natura umana. In questo periodo, in verità, filosofi e teologi evitano di parlare di "natura umana": non riescono a definirla e non si preoccupano neppure di descriverla. L'A. invece si chiede se la natura umana è corrotta o se invece è integra in sé stessa, tanto da avere la forza di fare il bene e realizzare la felicità per l'uomo sulla terra (cf 19). In questo senso egli tenta di riportare la speranza del Regno alla realtà del Giardino, alla condizione felice del Paradiso terrestre.

Egli ritiene che sia possibile trasformare la terra, perché torni ad essere l'originario «giardino delle delizie» (9). Per questo attacca la dottrina del peccato originale, critica Agostino come anche la teologia cattolica della grazia e abbozza una singolare definizione di natura: «La natura umana è ciò che resta se la si separa dalla grazia» (92). Proseguendo, chiama in suo aiuto diversi autori e soprattutto Dante, da lui considerato «infinitamente superiore [...] ai filosofi scolastici suoi contemporanei, Tommaso compreso» (66). Certo, tutti sanno che Dante è un poeta-teologo, ma non si sa se i lettori seguiranno questo giudizio a favore di Dante contro Tommaso.

Egli sceglie Dante perché lo considera il pensatore che difende l'integrità della natura umana, non rovinata dal peccato. Per questo presenta alcuni testi danteschi che sembrerebbero avvalorare la sua lettura. A favore della natura umana integra egli legge il testo del *Purgatorio*: «... la mala condotta / è la cagion che il mondo ha fatto reo / e non natura che in voi sia corrotta» (XVI,103-105). Il mondo è cattivo per il comportamento malvagio degli uomini, e non per la natura umana corrotta. Questo testo, a suo giudizio, smentisce inequivocabilmente la tesi agostiniana del peccato originale (cf 76). Tuttavia egli onestamente riporta un altro testo, questa volta del *Paradiso*, in cui si afferma il contrario: «Vostra natura, quando peccò tota / nel seme suo, da queste dignitadi, / come da paradiso, fu remota» (VII,85-87); e dello stesso tenore è anche un testo della *Monarchia* (II,11,2). Ma l'A. interpreta questi testi in modo che corrispondano a quello del *Purgatorio*, sostenendo che, per la redenzione operata da Cristo, la natura umana «è stata pienamente reintegrata nella sua condizione originale» (77).

Lasciamo agli studiosi di Dante la corretta esegesi dei testi della *Commedia*. Non ci fermiamo neppure sull'interpretazione del pensiero agostiniano: nessun teologo pensa che il dogma del peccato originale sia appe-

so come a un filo di ragno all'*in quo* di *Rm* 5,12, variamente interpretato. Ci sono tanti altri testi che mettono in relazione Adamo e Cristo, peccato e redenzione (cf *1Cor* 15,22; *2Cor* 5,14s), anche se il messaggio di *Rm* 5 non è da sottovalutare. Tuttavia non sembra questo il luogo per esporre la teologia del peccato e della grazia.

Facciamo prima due osservazioni critiche e poi un apprezzamento sincero. Prima osservazione: quando si parla della natura umana e del peccato originale, bisogna utilizzare la distinzione tra natura "corrotta" e natura "distrutta". Il peccato originale non ha *distrutto* la bontà originaria della natura creata, ma l'ha "corrotta". In questo senso la corruzione fa parte del male come *privatio boni*: la "privazione" indica una mancanza, non la distruzione. Per questa "corruzione", l'uomo riesce a conoscere e volere il bene, ma non riesce a compierlo per la debolezza della volontà, come diceva il pagano Ovidio: «*Video meliora proboque, deteriora sequor*» (*Metamorfosi*, VII,20s), e come ha spiegato Paolo in *Rm* 7,14-21. Ma la debolezza non elimina la volontà, anzi è indice della sua presenza, e quindi la responsabilità rimane.

Seconda osservazione: la ripetuta affermazione che la dottrina della grazia sarebbe funzionale agli interessi ecclesiastici di una Chiesa che intende controllare gli uomini coi sacramenti, sembra eccessiva. A tal proposito egli scrive: «Se la natura umana fosse capace di non peccare senza la grazia, allora la Chiesa, che la dispensa attraverso i suoi sacramenti, non sarebbe necessaria» (34). Si desidera sapere quale sarebbe il ruolo di Gesù Cristo nell'i-

potesi considerata. In realtà il luogo teologico più proprio della grazia sta meno nella lotta contro il peccato e più nel rapporto tra l'uomo e Dio, in cui si riconosce il primato di Dio che chiama all'amicizia, il ruolo di Cristo che opera la riconciliazione e l'opera della Chiesa per stabilire la relazione tra i due interlocutori nell'oggi dell'esistenza.

L'apprezzamento che invece condividiamo è il desiderio di attirare il Regno nel Giardino, di organizzare la vita del Giardino secondo le promesse del Regno e stabilire sulla terra uno stile di vita secondo criteri di giustizia, di amore e di pace. Il Regno non è solo una realtà escatologica rinviata a un impreciso futuro lontano, perché il tempo escatologico è già iniziato con la risurrezione di Cristo, e perciò il Regno è già in mezzo a noi. Quindi non è proibito cercare «la felicità degli uomini sulla terra» (120). Anzi, tutti quelli che s'impegnano in politica, nell'economia e nella medicina per togliere il male dal mondo, sono da apprezzare e sostenere. La terra non è avara. Produce beni in abbondanza per tutti, basterebbe trovare il sistema di dividerli secondo equità e giustizia. Purtroppo invece l'avidità di pochi s'impadronisce delle ricchezze disponibili e l'orgoglio di alcuni vuole imporre il proprio dominio sugli altri, così si producono ingiustizie e sofferenze per i singoli e per i popoli.

Così, per tornare a Dante, nel *Purgatorio* egli fa parlare Marco Lombardo per dire che è inutile cercare alibi e accusare la "natura corrotta", piuttosto gli uomini devono pensare alla loro "mala condotta" per aver seguito le passioni e assumersi la responsabilità

dei loro comportamenti e delle scelte egoistiche della loro volontà, che provocano il male nel mondo. Infatti potrebbero usare la libertà per realizzare la “beatitudine di questa vita”, per usare l’ultima citazione dantesca dell’A.

Tuttavia rimane ancora un’ultima domanda: quando avremo raggiunto il benessere per tutti su questa terra, resta il mistero della morte, come destino comune per ogni essere umano. Cosa avviene dopo la morte?

Quest’ultima domanda dice che non basta anticipare qualcosa del Regno per la vita terrena, ma bisogna sperare e preparare la pienezza del Regno per la vita eterna. Non tutti i filosofi si confrontano con queste problematiche; ma esse sono proprie della fede e della teologia cattolica, e solo al suo interno riescono a trovare una soluzione soddisfacente.

Domenico Marafioti SJ



ANDREA GRILLO

Eucaristia.

Azione rituale, forme storiche, essenza sistematica

Queriniana, Brescia 2019,

pp. 445, € 30,00

Il volume di A. Grillo è un manuale che serve ad introdurre lo studente al “fenomeno-eucaristia”. Come l’A. spiega nella Prefazione, il lavoro nasce dall’esigenza di pensare la “forma” del sacramento dell’eucaristia in modo profondamente rinnovato. Sinteticamente tre sono le modalità di approccio al sacramento dell’eucaristia: un approccio sistematico (che ha per tema l’“essenza” dell’eucaristia), un approccio storico (che ha per tema il divenire delle “forme” dell’eucaristia) e un approccio liturgico (che mette a tema l’eucaristia come “azione rituale”). Compito del manuale di Grillo è di far comprendere come si mettono in rapporto queste tre dimensioni della tradizione (cf 15), contro ogni tentativo di riduzionismo sistematico, storico o

liturgico. Il quadro epistemologico che regge l’impostazione del manuale «sottopone a considerazione una *azione rituale originaria*, una *interpretazione sistematica del significato* e un *evolversi storico, parallelo e intrecciato, delle azioni e della loro interpretazione*» (25). Si tratta di un intreccio di piani che permette di restituire oggi una “intelligenza della fede implicata nel (e sostenuta dal) fenomeno eucaristico (cf 25). Il testo è strutturato in tre parti, precedute da un capitolo sulla questione del metodo. La prima parte è dedicata allo studio dell’azione rituale della celebrazione eucaristica. L’A. non si limita a una semplice esposizione dell’*ordo* rituale, ma indaga la “forma fondamentale” del sacramento. La seconda parte considera la “forma storica” della celebrazione

e il divenire delle forme celebrative e delle interpretazioni sistematiche.

Sono presentati i diversi modelli di comprensione dell'eucaristia che si sono susseguiti lungo la storia. La terza parte è la proposta sistematica. Alla luce dei primi due passi, l'A. offre una adeguata "traduzione della tradizione", tenendo conto delle principali novità teoriche presenti nel dibattito contemporaneo sia a livello liturgico, sia a livello storico che sistematico. L'A. vuole fornire una "intelligenza della fede eucaristica" che tenga conto non solo della dottrina elaborata in modo sistematico, ma anche della "intelligenza rituale" e della "intelligenza storica". Particolarmente significativo è il preludio di carattere metodologico, dal momento che chiarisce l'approccio scelto per il trattato al fine di elaborare una effettiva integrazione tra profilo dogmatico e profilo liturgico, nella consapevolezza che solo una intelligenza rituale e comunitaria (*per ritus et preces*) rende possibile una adeguata intelligenza eucaristica. Al cuore della proposta teorica del manuale c'è il mutamento della nozione di "forma". La nozione di "forma" era stata impiegata per indicare la "causa formale" del sacramento dell'eucaristia e connessa alle parole di consacrazione (intese come il luogo esclusivo della formula). Attraverso il concetto nuovo di "forma fondamentale" (*Grundgestalt*), il modo di concepire il sapere eucaristico viene ripensato in profondità. Non si può parlare soltanto di forma essenziale dell'eucaristia, ma di tre concetti di forma, tutti e tre necessari per dar conto dell'esperienza eucaristica nella vita della Chiesa. Anzitutto va considerata la *forma rituale* dell'eucaristia; in secondo

luogo la *forma storica* e, solo al termine del percorso, la *forma essenziale*, capace di riconoscere e valorizzare sia la forma rituale, sia la forma storica dell'eucaristia. Quello compiuto da Grillo è un percorso/processo di "ristrutturazione del sapere ecclesiale": «partendo dalla impostazione dogmatica classica, di carattere essenzialmente oggettivo, si vogliono recuperare le ragioni della soggettività sul piano della coscienza storica, per approdare, solo in fondo, alla esperienza intersoggettiva della dimensione rituale, che costituisce il vero accesso immediato all'eucaristia» (49). Metodologicamente il manuale opera una "inversione" del procedimento di accesso al tema eucaristico. Il punto di partenza, infatti, è la considerazione della forma rituale dell'eucaristia, per includervi poi l'esperienza della forma storica e infine quella della forma essenziale. Interessante è la scelta metodologica. Al primo posto è messo ciò che di solito sta alla fine, ossia la forma rituale, troppo spesso ridotta a mera cornice del sapere "dogmatico". Si tratta di un *ordine del discorso* inconsueto che vuole ricostruire l'*ordine delle idee* e favorire una teologia eucaristica *in genere symboli et ritus*. Il manuale di Grillo invita il lettore a una conversione dello sguardo, una conversione che comporta la fuoriuscita da una comprensione meramente disciplinare, cerimoniale e rubricale della liturgica eucaristica, verso il riconoscimento della "funzione docente" alla azione rituale e una "ermeneutica rituale dell'eucaristia", in cui l'eucaristia appare, contemporaneamente, come corpo di Cristo vero e corpo di Cristo mistico, come sacramento e come Chiesa.

Agostino Porreca



FRÉDÉRIC MANNS
L'ebreo di Nazaret
Indagini sulle radici del cristianesimo
Edizioni Terra Santa, Milano 2019,
pp. 272, € 18,00

Frédéric Manns, professore di NT e Letteratura ebraica antica presso lo *Studium Biblicum Franciscanum*, è uno dei massimi esperti del rapporto tra giudaismo e cristianesimo nei primi secoli. Da cinquant'anni vive a Gerusalemme, perciò conosce profondamente il mondo giudaico del I secolo, il contesto storico e geografico, integrato con l'archeologia.

In questo saggio egli approfondisce il tema di Gesù Galileo nel suo contesto letterario e sociologico e alla luce del giudaismo. Per le sue radici, il Vangelo è strettamente legato alla tradizione ebraica. Da questo punto di vista, la Chiesa, dopo il Concilio Vaticano II, ha fatto sforzi di rinnovamento e purificazione della propria memoria. Si registrano anche i lavori di studiosi ebrei, Salvator, Montefiore, Klausner, Beck, Ben Chorin, Lapidè, Buber e Vermes. Partendo dalla lettura dei vangeli, questi studiosi hanno ricordato agli esegeti che Gesù è un ebreo. D. Flusser ha aggiunto che occorre precisare che tipo di ebreo fosse. Ma con la formula "Gesù ebreo", molti intendono che egli sia stato solo e unicamente un rabbi, un maestro fra i tanti, nell'ambito del giudaismo pluralista del I secolo. Per questo, è assolutamente necessario pensare insieme *giudaicità* e *singolarità* del Galileo.

Manns rilegge le informazioni sul Gesù dei Vangeli alla luce delle varie fonti dell'epoca. Affronta la sfida di valutare le tradizioni tannaitiche, redatte in gran parte in Galilea, della *Mishnah*, della *Tosephtah* e dei primi *Midrashim*, per giungere alla conclusione che: «la teologia cristiana non è del tutto aliena dal giudaismo, è nata da questo. Gesù stesso, che si attribuisce il titolo di Figlio dell'uomo, riconduce la sua identità alla teologia giudaica» (23). Gesù è un ebreo che introdusse un tale spirito di apertura e di universalismo nel giudaismo da distaccarlo dal solco della tradizione giudaica. In una serie di capitoli, Manns confronta il messaggio e la pratica di Gesù con le posizioni rilevabili nell'ambiente giudaico del tempo, secondo la griglia della continuità e della discontinuità. Di seguito i rilievi principali che emergono.

1. *La Galilea*. Gesù proviene da Nazaret in Galilea. Molti dei discepoli di Gesù sono originari della Galilea. Per conoscere la Galilea del I secolo abbiamo varie fonti letterarie: i Vangeli, la letteratura tannaitica e Giuseppe Flavio. Ad esse vanno aggiunti i monumenti archeologici. Da notare, anzitutto, che nei commenti dei Vangeli prevalgono, quando si parla della Galilea, diversi luoghi comuni.

Il primo definisce la Galilea come una terra lontana dalla cultura, dalla *Torah* e dall'osservanza dei comandamenti. È opinione comune che la Galilea sia di un livello culturale inferiore rispetto alla Giudea. Stereotipi che non rispondono alla realtà. La Galilea aveva i suoi centri di formazione religiosa e di studio, che mantenevano l'identità ebraica in una terra occupata dai romani. Gli scavi archeologici di Cafarnao, Magdala hanno rivelato un ambiente urbano. Sepphoris-Zippori, la capitale della Galilea, presentava un impianto urbanistico regolare, con *cardo* e *decumanus*, strade lastricate, quartieri commerciali, residenziali, edifici pubblici, teatro, e popolazione mista ebraica e romana. I testi rabbinici parlano dell'attività di molti rabbini in Galilea, nel periodo che precede la distruzione del Tempio. Le prescrizioni della *Torah* sono state generalmente seguite in Galilea, come ad esempio l'osservanza del sabato e le leggi matrimoniali. A Tib'on in Galilea è stata scoperta una fabbrica di vasi di pietra di epoca romana, che manifesta la preoccupazione di osservare le leggi di purezza. Le fonti letterarie elencano le sinagoghe della Galilea. La sinagoga è principalmente un luogo in cui si studiano le Scritture.

2. *Situazione della Galilea al tempo di Gesù.* È di certo una situazione complessa. Alcuni autori preferiscono parlare di giudaismo al plurale. Gesù è stato per un certo tempo discepolo del Battista (cf *Gv* 1,27) e ha frequentato per un certo tempo il movimento battista. Gesù fariseo? Il Vangelo ci offre prove che le relazioni tra Gesù e i farisei non furono sempre tese. L'e-

ducazione di Gesù sulla Torah è in accordo con le norme dei farisei. Gesù, come i farisei, aveva discepoli. Gesù esige dal discepolo una vita radicale. Ma, contrariamente ai rabbini, Gesù accetta donne tra i discepoli. Gesù fu un *hasid* (uomo pio) di Galilea? Si avvicina ai *hasidim* di Galilea nel rapporto con Dio: negli ambienti *hasidici* il rapporto di un *hasid* con Dio non è solo quello del "figlio di Dio", ma quello di un figlio che può importunare il padre con delle richieste che un altro non può fare. Si parla dei *hasidim* come capaci di far piovere. Il popolo si rivolge ai *hasidim* per cercare la guarigione e la liberazione dagli spiriti maligni. D'altra parte, i miracoli sono parte integrante del ministero di Gesù. Nel pensiero hasidico, la povertà è considerata lo stato ideale che conduce a tutto ciò che è buono. L'idea che la povertà possa avvicinare a Dio e al suo regno si trova nell'insegnamento di Gesù nel Discorso della montagna. «Lo stile di vita di Gesù, il suo atteggiamento verso la *Torah*, sia scritta che orale, verso le regole dei saggi, il suo modo d'insegnare e il suo rapporto con i discepoli, sono molto più simili agli *hasidim* che non agli esseni». La mancanza di riferimenti allo studio della Torah nell'insegnamento di Gesù, non dipende da un suo distacco o dall'ignoranza di essa. Egli ha dato più enfasi alle azioni di un uomo durante la vita e alla sua ricerca del Regno dei cieli. Gesù è vicino per molti aspetti a questo gruppo degli *hasidim*. La novità portata da Gesù consiste nella radicalità del comandamento dell'amore. Gesù propone alcuni insegnamenti simili a quelli

dei maestri itineranti di Galilea, ma la sua coscienza messianica supera il loro radicalismo. Le somiglianze non escludono le differenze.

3. *Le parabole.* Il mondo semitico ama il ricorso alla parabola. Gesù insegna molte cose in parabole; anzi non dice nulla se non in parabole. La conoscenza della letteratura rabbinica offre il contesto naturale delle parabole di Gesù e permette di capirne la novità. I rabbini utilizzano una parabola che somiglia a quella del grano e della zizzania (Mt 13,24); così la parabola della casa costruita sulla roccia. La parabola del figlio prodigo di Lc 15,11 ha molti paralleli negli insegnamenti rabbinici. La parabola dei debitori in Mt 18,23 presenta una tematica identica nei rabbini. Le parabole del banchetto sono numerose e non mancano di somiglianze parziali. Gesù parla spesso di sé come vera vite; il paragone Israele-vigna ritorna spesso nella letteratura rabbinica.

4. *Gesù e le sinagoghe.* Studio della *Torah* e preghiera sono i motivi che danno origine alla sinagoga. Gesù ha inserito il suo insegnamento sullo sfondo del culto sinagogale. A Nazaret, Gesù ha introdotto il suo insegnamento nel culto sinagogale (Lc 4,14). La parabola del Buon Pastore di Gv 10 suppone quella di Lc 15,1; e Giovanni precisa che è inverno ed è la festa di *Hanukah*. La festa della dedicazione o della riconsacrazione è una festa politico-religiosa. La festa

di *Hanukah*, incentrata sul tema del pastore, dà a Gesù l'occasione di presentarsi come il Buon Pastore. Nella preghiera di Gesù sono ripresi molti temi biblici del *Qaddish*. Prima di tutto, il titolo di "Padre" dato a Dio. La venuta del Regno di Dio, ritenuta come il centro della predicazione di Gesù, riprende una tematica biblica nota nei Salmi del Regno. La richiesta della liberazione dal male ritorna in varie preghiere: *Targum Neofiti*, *Targum Tjl*; e nel *Shemneh Esre*.

5. *I giudeo-cristiani.* Il gruppo di Gesù, alle origini, fu per sua esplicita volontà limitato ai giudei. Dopo l'Ascensione, Pietro accettò in questa Chiesa giudaica un pagano, a Cesarea. Vari rami specifici della Chiesa si svilupparono rapidamente e rimasero vivi fino al X secolo. I testi letterari e i dati archeologici parlano dei giudeo-cristiani dopo la distruzione del Tempio nel 70 d.C. I Gentili, divenuti maggioranza nel movimento di Gesù, dimenticarono non solo che Egli era ebreo, ma anche i testi evangelici su di lui erano racconti ebraici, scritti in modo ebraico per convincere gli ebrei che Gesù era il Messia di Israele.

La conoscenza delle fonti rabbiniche, dell'archeologia biblica e dei Vangeli consente a Manns di gettare una luce nuova su come visse e predicò Gesù di Nazaret e illustrare con cura gli elementi che ne fanno un uomo ebreo del suo tempo.

Pietro Zarrella



BARBARA MARCHICA

Identità e finalità del Pastoral Counseling
L'interazione tra la teoria di Lonergan e la pratica pastorale. Analisi di un caso individuale e di gruppo

Studium, Roma 2019

pp. 316, € 25,00

Come rinnovare la vita ecclesiale? Come rispondere all'appello del Papa per una *conversione missionaria* dell'agire della Chiesa? L'approfondita ricerca di B. Marchica, attualmente docente all'ISSR di Milano, è una significativa risposta a tali interrogativi. Il saggio, infatti, presenta i risultati di una tesi dottorale discussa presso la Facoltà Teologica del Triveneto (Padova), in collaborazione con la Fordham University di New York, dove l'A. ha trascorso un periodo di ricerca, accompagnato da Kirk Bingham, direttore del dipartimento di *Pastoral Counseling* e secondo relatore della dissertazione. La densa prefazione è del direttore della tesi, Andrea Tonio- lo, mentre la ragione dell'arricchente postfazione è legata sia alla competenza di Gerard Whelan SJ, docente alla Pontificia Università Gregoriana, in merito al contributo del gesuita canadese B. Lonergan, che alla sua sensibilità pastorale. Infatti, il testo di Whelan mette in evidenza come la ricerca svolta sia pienamente in sintonia e a sostegno del rinnovamento pastorale promosso da papa Francesco.

Il volume è strutturato in tre parti, con un'articolazione complessiva chiara e ben ponderata. Ogni sezione viene chiusa da una sintesi (*Zwischenbilanz*) che raccoglie i dati delle analisi compiute e offre uno sguardo prospettico e retrospettivo. La prima

parte presenta un'ottima panoramica della pratica ecclesiale del *pastoral counseling* nata e sviluppatasi negli Stati Uniti (cf 27-94). Scopo del *pastoral counseling* non è di «giudicare e valutare al posto della persona, ma offrire uno spazio in cui la persona stessa possa comprendere maggiormente la sua vicenda alla luce di una nuova consapevolezza di sé e della sua storia. Pertanto il *counselor* desidera «aiutare la persona ad aiutarsi» (57). Ancora, «il *pastoral counseling* non è un approccio specifico che qualifica la relazione d'aiuto pastorale, bensì l'esperienza pastorale della relazione d'aiuto che rintraccia una parte del "counseling"» (63). Questa parte offre un prezioso contributo alla teologia attraverso una mappa ben articolata e riflettuta sia di una prassi ecclesiale, ancora quasi assente dal contesto italiano, che di una letteratura specifica su di essa disponibile quasi integralmente solo in lingua inglese (cf W. Oates, C. Wise, P. K. Johnson, C. F. Kemp, S. Hiltner, D. L. Schindler e, soprattutto, W. E. Conn).

La parte centrale dello studio consiste nella ripresa complessiva del contributo di Lonergan (cf 95-218) poiché «l'analisi sui dinamismi coscienziali, proposta da Lonergan, possa offrire alla riflessione sull'identità e finalità del *pastoral counseling* quell'apporto teorico fondamentale

per comprendere cosa avvenga e cosa attui il processo di consapevolezza della coscienza, processo caro anche alla pratica della relazione d'aiuto pastorale» (96). L'analisi del contributo di Lonergan viene svolta in tre passaggi: 1) la teologia di Lonergan tra *Insight* e *Method of Theology*; 2) il processo evolutivo della coscienza tra conoscenza di sé e interiorità; 3) il vissuto della coscienza. Una possibile analisi fenomenologica.

La ripresa analitica e sintetica del pensiero di Lonergan è condotta con molta destrezza, precisione e chiarezza, recuperando quella visione complessiva (antropologia teologica) che indaga la corrispondenza tra *comprendere* e *credere*. I quattro livelli della conoscenza: *esperienza*, *intelligenza*, *giudizio*, *decisione*, ma soprattutto le dinamiche di *auto-appropriazione* e *auto-trascendenza* (cf 116-125), dentro le componenti del bene umano, cioè *capacità*, *sentimenti* e *giudizi di valore* e nella prospettiva delle tre conversioni: *intellettuale*, *morale* e *religiosa*, costituiscono gli strumenti teorici offerti da Lonergan da assumere come visione teologica per interpretare il *pastoral counseling* e viceversa.

La terza parte costituisce l'approdo della ricerca nell'intreccio, di fatto, dei tanti fili emersi nelle prime due investigazioni. Si tratta infatti dell'«Interazione tra le questioni del *pastoral counseling* e la dottrina sulla coscienza elaborata da Lonergan» (219-288). Ancora un ritmo ternario articola, innanzitutto un'ermeneutica teologica del *pastoral counseling* svolta partendo dall'analisi di due casi, uno individuale (cf 222-231) e uno di gruppo (cf 232-241). Gli strumenti

teorici acquisiti da Lonergan entrano, dunque, in gioco. In un secondo capitolo, l'attenzione è focalizzata sul *pastoral counselor* secondo tre prospettive: 1) il rapporto tra *counseling* e direzione spirituale; 2) la centralità dell'*auto-trascendenza* come processo costitutivo della prassi pastorale (cf 248-254); 3) una comprensione corretta della qualifica di *pastorale*, e infine 4) la categoria di *conoscenza di sé* come terreno di incontro tra identità e testimonianza, teologia e prassi pastorale. Il terzo capitolo presenta ugualmente altri approdi attuando complessivamente il suo obiettivo centrale cioè l'interazione tra teoria e prassi (Lonergan e *counseling*, 265-285). Anche qui sono quattro gli esiti: 1) le categorie di *auto-trascendenza* e *auto-appropriazione* come filigrana concettuale-teorica di una teologia del counseling; 2) la proposta del metodo *teologico-performativo* (espressione coniata dall'A.) come visione teorica del processo attuato dal *counseling*; 3) la fondazione teologica del *counseling* nella sua forma pienamente pertinente alla diaconia ecclesiale e, infine, 4) uno strumentario linguistico-concettuale adeguato all'elaborazione teorica e alla formazione, che l'A. riassume in *otto parole chiave* in un ordine ben preciso: io, conoscenza, conversione, coscienza, auto-appropriazione, auto-trascendenza, esistenza autentica e metodo teologico.

La trattazione si conclude con una sintesi che presenta sei acquisizioni e quattro questioni aperte (cf 289-297), queste ultime sono: 1) l'approfondimento del nesso tra sentire, pensare e agire; 2) la specificità del *pastoral counseling* nella prassi ecclesiale;

3) l'approfondimento fenomenologico dell'impostazione di Lonergan, oltre un certo intellettualismo presente; 4) l'implementazione della qualità teologica del *counseling*.

Sono le categorie di *auto-appropriazione* e *auto-trascendenza* a costituire gli orditi che intrecciano tutta la trama della ricerca, costituendo l'apporto teoretico più avanzato dell'indagine. L'A. accompagna il lettore utilizzando tali parole come il tema di una fuga musicale che si ripete con continue variazioni nei diversi movimenti della sonata (cf 62, 70, 79-88; 118-125, 172, 201-203, 248-254, 266-272, 286-288, 293). Nell'intreccio tra tale tema e le numerose variazioni stanno tutti gli elementi più carichi di originalità del volume poiché il ritornello della *corrispondenza antropologica* tra conoscere e credere risuona con armoniche diverse a seconda del contesto di ascolto: prassi del *counseling*, dinamismi della coscienza, metodo trascendentale, e così via.

Emerge chiaramente come tutta la ricerca sia un'attuazione coerente della *metodologia teologico-pastorale* che assume una prassi (I), la interpreta teologicamente (II) e, infine, rilegge criticamente e rilancia la prassi analizzata (III). Il percorso della ricerca assume il *pastoral counseling* come prassi ecclesiale in atto, propone una teoria teologica interpretativa, cioè quella di Lonergan e, infine, approda a una rilettura critica della prassi esaminata. Nel saggio la prospettiva del *pratico* è quella che innerva tutta l'indagine nei suoi tre momenti costitutivi: *Antropologia dell'agire* (Parte I); *Antropolo-*

gia teologica (Parte II) e, infine, *Ermeneutica dell'agire* (Parte III).

L'inserzione nella terza parte dell'analisi di ben due casi ("pratici"), cioè uno individuale e uno di gruppo (cf 222-241), costituiscono un'attuazione coerente del metodo teologico-pastorale, a volte poco frequente nelle ricerche di teologia pastorale. Inoltre, il percorso costruito offre un doppio e reciproco guadagno ai due interlocutori messi in dialogo. Il *counseling pastorale* offre il terreno per la verifica "pratica" della proposta teologica di Lonergan guadagnando così una maggiore e adeguata qualità teologica, mentre il limite, spesso evidenziato dalla critica, di un certo intellettualismo che connota la teoria del teologo canadese viene integrato a contatto e confronto con una prassi ecclesiale, tutt'altro che intellettualistica.

Le questioni poste sul tavolo da questa ricerca sono molte, assai complesse e descrivibili mettendo in dialogo categorie pregnanti, ad esempio: il rapporto tra antropologia e teologia, tra teologia e pastorale, tra teologia e scienze umane, tra salute e salvezza, tra verità, libertà e storia. È opportuno richiamare tali questioni, ma allo stesso tempo è importante essere consapevoli che da qualche parte è necessario iniziare una riflessione critica e una "risposta" a esse. In questo senso il saggio esaminato rappresenta un esempio ben riuscito di una ricerca focalizzata e, soprattutto, molto spendibile *praticamente* sia per l'elaborazione teorica (teologia) che per l'agire della Chiesa (pastorale).

Giulio Osto



FIorenZO FERDINANDO MASTROIANNI (ED.)

*Dizionario bio-bibliografico
dei Cappuccini di Napoli (1530-2018)*

Edizioni Cappuccini, Napoli 2019

pp. 3652, € 120,00

Due ponderosi volumi che presentiamo costituiscono il punto di arrivo di circa cinquant'anni di ricerca dello storico e teologo francescano F.F. Mastroianni. I volumi di un dizionario di solito sono strutturati dal lavoro sinergico e, spesso eterogeneo, di più autori, ma in questo caso è presente, invece, una profonda uniformità sia per il contenuto sia per il metodo, in quanto tutte le voci sono state scritte dal curatore. Sono circa 3651 colonne ed oltre ventimila note di puntuali riferimenti bibliografici.

Il dizionario traccia la storia della provincia dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini, attraverso le biografie dei suoi frati che hanno lasciato negli archivi e nelle pubblicazioni segni della loro testimonianza religiosa ed ecclesiale. Le vicende bio-bibliografiche menzionate partono dal 1530 circa, anno in cui si ritrovano tracce scritte dell'insediamento dei frati minori cappuccini a Napoli. La storia affascinante della riforma francescana cappuccina, avviata all'interno dell'ordine minoritico, vede nascere a Napoli uno dei primi nuclei dei nove vicariati provinciali di allora (1535 circa). I due volumi del dizionario presentano la vita spirituale e culturale di numerosi frati cappuccini ad iniziare dal 1530, anno in cui – su richiesta della famosa donna catalana Maria Loren-

za Longo, fondatrice dell'Ospedale degli Incurabili –, i cappuccini s'insediano a Napoli presso il piccolo convento di sant'Eframo vecchio, eretto al di sopra della Catacomba in onore di Sant'Eufebio, che fu uno dei primi vescovi napoletani, ivi sepolto. Il testo che presentiamo non è solo una raccolta di notizie biografiche e bibliografiche, quanto piuttosto l'analisi di una "fenomenologia della santità" (vol. I, 70) attraverso lo studio del profilo personale di autorevoli frati cappuccini partenopei, studiosi di teologia e filosofia. Infatti, le voci sono corredate non solo da puntuali e precise notizie storiche di tipo biografico, ma anche da una minuziosa ricerca bibliografica sugli autori. Un altro aspetto che rende pregevole l'opera è il massiccio utilizzo di un interessante e inedito materiale di archivio.

La ricerca scioglie dall'oblio numerosi frati di altissimo profilo culturale, spirituale e missionario, fra i quali è possibile segnalare le figure del Beato Geremia da Valacchia (+1625); di P. Bonaventura Palomba da Sorrento (+1663) dalla vita missionaria intensissima prima in Africa e poi in Asia, dove divenne Prefetto apostolico in Georgia, Mingrelia e Conchide. In queste terre P. Bernardo M. Cioffi da Napoli (+1707), commentatore di Plotino e Bessarione, compose un *Di-*

zionario di lingua georgiana e tradusse in questa lingua il *Catechismo* del Bellarmino. P. Francesco da Napoli (+1683), su richiesta di suo fratello il Card. Ascanio Filomarino, scrisse il *De divinis revelationibus* per opporsi al quietismo fiorentino a Napoli, come altrove Segneri, Barbarigo e soprattutto il card. Petrucci. P. Bernardo M. Giacco da Napoli (+1744), uno dei massimi oratori del Settecento, fu amico e corrispondente di Giambattista Vico, il quale si pregiò di inviargli la *Scienza Nuova* per ottenerne un giudizio scritto, che fece girare orgogliosamente tra i nuovi denigratori. P. Felice M. Guzmán da Napoli (+1788), amico dell'economista Antonio Genovesi, fu autore di numerosi libri e tradusse in italiano, in 9 volumi, la *Morale chrétienne* del Floriot, di ispirazione giansenistica. In contemporanea P. Francesco Mercurio da Maddaloni (+1807) combatteva il giansenismo attraverso numerose pubblicazioni.

Nell'Ottocento, che fu il secolo più oscuro per le soppressioni degli Ordini religiosi, i Cappuccini di Na-

poli contarono due vescovi (Bonaventura Gargiulo e Salvatore Bressi), un cardinale (Ignazio Persico). Inoltre, di un certo rilievo è anche la figura di P. Bernardo D'Andrea, che scrisse circa 10.000 endecasillabi a carattere mariologico in un Poema dal titolo *Colomba* (1886).

Si segnala anche la presenza di un fondatore di una Congregazione di suore tutt'oggi fiorenti in Italia e all'estero: P. Ludovico Acernese (+1916), di cui è avviata la causa di beatificazione, così come di P. Francesco Saverio Toppi (+2007), Arcivescovo Prelato di Pompei, autore di un *Diario della preghiera*.

In definitiva, l'opera riveste un grande valore in quanto riporta alla luce le straordinarie vicende spirituali e culturali di numerosi frati. Il loro significativo e rilevante apporto è tutto da riscoprire, non solo per la storia dell'ordine francescano, ma anche per l'importante contributo dato alla ricerca teologica.

Nicola Salato



SEBASTIANO SERAFINI

La bioetica in Italia

Da una storia di battaglie etico-politiche a spiragli di dialogo tra pensiero cattolico e pensiero laico

Studium, Roma 2019

pp. 564, € 39,00

Il recente studio di S. Serafini, che consiste sostanzialmente nella pubblicazione della tesi di dottorato in teologia morale conseguito presso la Pontificia Università Gregoriana, in-

daga il difficile rapporto tra bioetica cattolica e bioetica laica in Italia negli ultimi decenni. Negli ultimi quarant'anni, infatti, i cittadini italiani sono stati chiamati alle urne (1974,

1981 e 2005) per esprimersi su quesiti referendari riguardanti il divorzio, l'aborto e la fecondazione assistita. Più recentemente i casi di Eluana Englaro, di Piergiorgio Welby e di Fabiano Antoniani hanno imposto all'attenzione dell'opinione pubblica complesse problematiche riguardanti il fine vita. L'approvazione delle leggi sulle unioni civili e sulle dichiarazioni anticipate di trattamento ha determinato notevoli divaricazioni nel mondo politico e nell'opinione pubblica. Si tratta di episodi che evidenziano il fatto che in Italia le questioni legate all'ordinamento familiare, al nascere, al curarsi, al morire, sono state oggetto di un confronto che ha visto contrapporsi cultura cattolica e cultura laica. Lo studio di Serafini intende ricostruire storicamente il confronto/scontro prodottosi su temi di bioetica, una disciplina impostasi nel dibattito culturale a partire dai primi anni Settanta, e si propone di aprire spiragli di dialogo tra cattolici e laici sul terreno delle problematiche legate alla pratica di questa disciplina. Il volume si caratterizza per la connessione tra analisi storica e discorso teologico-morale. In tal modo, la ricostruzione del dibattito bioetico italiano viene integrata con la delucidazione dello sfondo concettuale delle posizioni in campo. Inoltre, lo stretto legame che si dà nella bioetica tra scienze della natura, scienze umane, filosofia e teologia induce al riconoscimento dell'interdisciplinarietà come importante riferimento nella costruzione della riflessione teologico-morale.

Nel primo capitolo (*La nascita della bioetica in Italia: il tramonto*

dell'egemonia cattolica e l'insorgenza di differenziazioni culturali) l'A. ricostruisce il contesto sociale, politico, ecclesiale e teologico nel quale in Italia è stata recepita la bioetica in ambito cattolico e in ambito laico. Risultano importanti, in tal senso, le discussioni relative agli anni Settanta e Ottanta, periodo che si caratterizza per le leggi e i relativi referendum su divorzio e aborto, e per i dissensi all'interno della teologia morale dopo la pubblicazione dell'*Humanae Vitae*.

Nel secondo capitolo (*Il dibattito italiano su «bioetica cattolica» e «bioetica laica»*) Serafini evidenzia la portata teoretica del confronto. La ricostruzione del dibattito prende spunto dalla pubblicazione di Giovanni Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, volume che, oltre a formalizzare l'esistenza di una contrapposizione, dà avvio alla discussione sulla natura e sulla fondatezza teorica di tale dialettica. Il dibattito prosegue poi in *Laicità debole e laicità forte*, libro collettaneo pubblicato da Fornero nel 2008, nel quale si segnalano, tra gli altri, gli interventi di Lecaldano, Donatelli, Mori, Reichlin e Sgreccia. Inoltre, nel 2012, insieme con Maurizio Mori, Fornero pubblica *Laici e Cattolici in Bioetica. Storia e teoria di un confronto*. Al di là di obiezioni e critiche che è possibile rivolgere alla teoria dei due paradigmi, Serafini sostiene che sia necessario dare atto a Fornero di aver delineato in termini sostanzialmente corretti il dibattito teorico avutosi in Italia tra la «bioetica cattolica ufficiale», proposta essenzialmente dal magistero pontificio, e la bioetica laica. Quest'ultima viene

qualificata per l'uso di un dispositivo caratterizzato dalla rivendicazione di una «laicità forte» che si propone di strutturare la vita personale e collettiva *etsi Deus non daretur*. Di essa viene inoltre evidenziata la centralità assegnata all'autonomia decisionale del soggetto e alla sua contingenza, il rilievo dato alla categoria di «qualità della vita», il rifiuto della normatività di categorie come «natura», «legge naturale» e di ogni visione sostanzialista della persona.

Preso atto dello sviluppo storico della bioetica in Italia e del confronto intercorso tra cattolici e laici, nel terzo capitolo (*Esponenti della bioetica laica in Italia*) l'A. analizza le posizioni di Uberto Scarpelli, Eugenio Lecaldano, Maurizio Mori, Piergiorgio Donatelli e Caterina Botti. Serafini intende così presentare, senza esorcismi pregiudiziali, il pensiero di autori che, con prospettive etiche differenti, si misurano con i medesimi problemi con cui si incontra la teologia morale. La presentazione del loro pensiero evidenzia che la cultura cattolica deve confrontarsi con modelli ermeneutici per i quali né il platonismo né l'aristotelismo costituiscono elementi significativi di riferimento. La scelta di questi autori – argomenta Serafini – segue due criteri. In primo luogo il fatto che si tratta di studiosi che si sono seriamente impegnati nella riflessione bioetica e che hanno evidenziato, in diverse forme, la divaricazione esistente tra bioetica cattolica e laica. In secondo luogo, l'A. opta per un criterio di ordine cronologico, utilizzato perché consente di seguire

l'evoluzione della bioetica laica e di contestualizzare il contributo dei vari autori nel divenire del discorso bioetico prodotto dalla cultura italiana.

Nel quarto capitolo (*Gli assi del discorso etico del Concilio Vaticano II*) l'A. analizza in particolare il discorso teologico-morale presente nella costituzione pastorale *Gaudium et Spes*. In essa sono individuabili alcune indicazioni che modificano profondamente il profilo della teologia morale cattolica in auge fino al concilio, espresso dallo schema preparatorio *De ordine morali*. A partire dal riconoscimento del Vaticano II come luogo della presa di coscienza di un mutamento, e, al tempo stesso, come evento performativo che lo provoca, viene analizzato il discorso morale del concilio per individuarne gli assi costitutivi e evidenziare l'impatto che esso ha sulla teologia morale.

Nel quinto capitolo (*La bioetica in teologia morale: il contributo di alcuni teologi italiani*) viene analizzato il pensiero di alcuni presidenti dell'*Associazione Teologica Italiana per lo Studio della Morale (ATISM)* che si sono interessati di bioetica: Enrico Chiavacci, Giannino Piana, Luigi Lorenzetti, Francesco Compagnoni e Salvatore Privitera. Tali studiosi recepiscono e praticano la bioetica all'interno dello sfondo teorico caratterizzato dal personalismo conciliare, dalla pratica di una metodologia induttiva, aperta al dialogo interdisciplinare, dal rilievo assegnato alla storicità dell'esistenza, alla dignità della persona, all'autonomia delle realtà terrene, alla struttura relazionale e sociale della vita umana.

Prendono forma, così, discorsi bioetici che si propongono di interagire dialogicamente con la cultura contemporanea. A differenza dell'insegnamento portato avanti dal magistero post-conciliare, che inquadra la bioetica nell'orizzonte di un'etica normata dalla categoria di «legge naturale» e dall'esigenza di «continuità» con l'etica tradizionale, i teologi presi in considerazione, con l'eccezione di Compagnoni, più interno al paradigma neotomista, identificano invece la bioetica come il prodotto di una «rivoluzione biologica» e «antropologica». Essi concordano infatti nel ritenere che le questioni connesse alla bioetica pongono alla teologia morale una serie di problemi ai quali non si ritiene possibile rispondere con il modello di razionalità prodotto dalla metafisica dell'essere e dall'etica ad essa connessa.

L'A. chiude la propria riflessione con un capitolo (*Un rinnovato sfondo teologico per la bioetica*) che tenta uno sguardo sintetico sugli snodi essenziali della ricerca prendendo come riferimento il magistero morale di papa Francesco e il legame che esso ha con il Vaticano II. Ad avviso di Serafini, Bergoglio indica alcune linee di un discorso teologico-morale che si accosta alle problematiche bioetiche senza far uso dell'impianto categoriale presente nell'*Humanae Vitae*. Il riferimento a una riflessione riformulata in chiave di «opportuna attualizzazione» del concilio Vaticano II, come avviene nel magistero di

papa Francesco, legittima la possibilità di instaurare una «tregua» nella lunga battaglia culturale tra cattolici e laici e di aprire possibili spiragli di dialogo. In questo senso, l'attuale pontificato permette di attivare un ripensamento della teologia morale che consenta di dar vita a un pensiero capace di recepire, valorizzare, sviluppare le indicazioni conciliari. Vanno in questa direzione alcune aperture riguardanti il rapporto tra teologia morale e magistero, la collocazione della riflessione morale nel contesto di una «forma di Chiesa» che valorizza il «*sensus fidei/fidelium*» e la sinodalità, prende in considerazione la recezione della norma e la gradualità della sua attuazione, non contestualizza l'apporto della teologia alla bioetica sul terreno ontologico della «legge naturale» e dell'«ordine morale assoluto», ma su quello del bene comune, della pratica del dialogo sociale e del dialogo interdisciplinare.

Lo studio di Serafini, in definitiva, rappresenta un interessante approfondimento del passaggio da una bioetica clinica, normativa, ontologica fondata sui diritti, a una bioetica «globale» ispirata dal pontificato di papa Francesco e da principi quali la giustizia, la solidarietà, il bene comune. Per proseguire il dibattito, tuttavia, sarebbe importante comprendere e approfondire l'impatto che tale bioetica «globale» ha sui casi clinici/normativi.

Enrico Brancozzi



MICHELA VACCARI

Elisa Salerno: eresia o nuova Pentecoste?

Una vicenda di femminismo cristiano

Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019

pp. 127, € 13,90

«Scrittrice, giornalista, romanziera, mistica cattolica e femminista» (10). È così che nelle prime pagine del suo libro M. Vaccari descrive la cattolica ed anticonformista Elisa Salerno, donna vissuta agli inizi del Novecento, che in diverse occasioni ha dichiarato di «essere figlia affezionatissima della Chiesa, che è maestra e custode della verità» (48). Figlia di una Chiesa che non era certamente pronta ad accogliere le istanze di un pensiero sotto ogni punto di vista rivoluzionario; che la costringe all'allontanamento dai sacramenti e che per molto, forse troppo tempo, ha volutamente dimenticato il suo volto e la sua opera culturale a sostegno dell'intera comunità di fedeli. Si dovrà attendere l'anno 2000 perché un uomo di Chiesa, mons. Pietro Nonis, ricordandone la figura e l'opera, chiederà scusa «come vescovo a questa donna straordinaria, affascinante, fortissima, fragile in apparenza, ma in realtà diamantina» (86).

L'agile volume della Vaccari ha a mio parere un duplice merito: narrare la vita della protagonista sul palcoscenico della storia. La capacità di raccontare l'evoluzione del pensiero della Salerno, servendosi soprattutto dell'epistolario, in una stretta connessione con gli eventi politici e culturali che l'Italia visse tra l'emergere della questione romana e il Concilio Vaticano I, la

rende protagonista di una storia ancora poco conosciuta o forse non ancora scritta. È la storia di quelle donne a cui la Salerno dà voce; storia di una donna della Chiesa che vuole sentirsene parte attiva. Non meno importante a mio avviso è l'appendice al testo, intitolata: *Eresia o nuova pentecoste?* Qui l'autrice crea idealmente una connessione tra passato e presente, facendo delle istanze della Salerno argomento di dialogo per la Chiesa di oggi. Gli interrogativi e le perplessità nutrite dalla giovane Elisa e il ruolo marginale della donna nella società interrogano anche oggi, a distanza di circa cento anni, seppur in maniera differente. Non è un caso che nell'ultimo Sinodo dei Vescovi (2018) che ha visto la partecipazione di oltre mille giovani, la domanda sulla donna e sul suo ruolo di appartenenza alla comunità di credenti sia emersa con tutta la sua forza. L'attenzione rivolta dalla Chiesa al femminismo cattolico, tema affrontato con grande delicatezza dall'autrice, ha avuto come scopo l'integrazione delle donne nella realtà sociale ed ecclesiale: «Pur non chiamate all'apostolato proprio dei Dodici – si legge nella *Christifideles laici* –, e quindi al sacerdozio ministeriale [...] al mattino di Pasqua le donne ricevono e trasmettono l'annuncio della resurrezione». Il rinnovamento culturale che il Vaticano II accolse e rilanciò, non si

è esaurito alla chiusura dei suoi lavori; la presenza di quel gruppo di donne, le madri del Concilio, così come furono chiamate, benché limitata, aveva segnato una rottura con la storia precedente e aveva inaugurato un nuovo corso. In quest'ottica possono allora essere comprese le parole con cui la Salerno descrisse la fine della propria esistenza: «essere nata troppo presto», essere vissuta in un contesto storico e culturale non ancora maturo, essere la voce dissonante di un femminismo che «ha oscurato per alcuni ambienti quella che lei chiama *la causa santa della donna*» (5).

Sentendosi per sua stessa ammissione, in una delle lettere indirizzate al padre, una «lavoratrice del pensiero», la giovane Elisa, la cui aspirazione iniziale fu quella di conseguire il grado per l'insegnamento alla scuola elementare, indirizzò ben presto la propria attenzione alla condizione femminile. La necessità di rileggere la dottrina aristotelico-tomista che vedeva nella donna un maschio occasionato nell'atto generativo – seppur non manchevole rispetto alla dignità personale – la porteranno a uno scontro diretto con la gerarchia ecclesiastica. Pur sostenendo con forza «la sua primaria ed irrinunciabile identità di cattolica» (39), la giovane donna, dichiarando di non voler mai «scrivere niente che possa meritare una legittima riprensione da parte dell'autorità ecclesiale» (45), non rinuncerà a una revisione delle «Scritture nel loro significato originario» (38). Rimuovendo consolidate interpretazioni antifemministe, la Salerno precorrerà i tempi, quando afferma che la Chiesa non deve soffermarsi su quali possano essere le specifiche mansioni delle don-

ne, quanto sul valore dell'essere donna nella Chiesa: «La Chiesa non è soltanto luogo di devozione e di rifugio per le donne: significa sentirsi parte attiva, anche con il proprio pensiero, mettendo a disposizione della comunità umana e cristiana le sue doti, la sua esperienza, la sua sensibilità femminile, la sua fede e non da ultime la sua intuizione» (46). Come mette giustamente in evidenza la Vaccari nel secondo dei tre capitoli di cui si compone il libro, la necessità di revisionare la *Summa Theologiae* non nasce come pretesa personale e non si fonda su un presunto presupposto femminista; piuttosto si tratta di una esigenza teologica ed antropologica: «una teologia che se si rifà alla Scrittura [...] deve riconoscere la dignità della donna come persona e non come uomo mancato» (82).

Un tentativo certamente arduo per quei tempi, così fortemente segnati dalla condanna del modernismo e dal delinearsi di una progressiva laicizzazione del pensiero. Un tentativo che, sebbene non trovi largo consenso, vede la Salerno impegnata tra il 1911 e il 1943 in lunghe e quasi quotidiane corrispondenze con l'allora vescovo di Vicenza, mons. Ferdinando Ridolfi, e con i pontefici Benedetto XV e Pio XII. Alla relazione epistolare con papa Pacelli, la Vaccari dedica l'ultima parte del secondo capitolo, descrivendo l'intensità delle conversazioni e la caparbia con cui la Salerno porta avanti le proprie idee, consapevole che i pochi anni di vita che ancora le restano le impongono di trasmettere «tutto lo zelo che ha animato il suo apostolato» (84).

Sono anni di intensa e fiorente attività, anni in cui la personalità di Elisa si forma, matura, cresce nella fede; anni di

dialogo con il mondo ecclesiastico, nei quali la penna di Elisa, come si evince dalla lettura di questo libro, non mancherà di individuare e criticare gli errori della Chiesa anche quando questi sono commessi dal Vicario di Cristo in persona: «Anche il Pontefice Pio XI – si legge a pagina 71 del libro –, ha male interpretato le Sacre Scritture, nelle sue Encicliche e discorsi, quando, direttamente o indirettamente, in modo esplicito o implicito, aveva per oggetto la compagna dell'uomo» (71).

Sono anni sicuramente intensi e molto complessi; anni in cui l'interesse della Salerno si gioca sul terreno concreto della storia; una storia che ne fa emergere il lato più intimo e sensibile. Nell'ultimo capitolo, l'autrice ripercorre con dovizia di particolari le crisi di fede susseguite alla negazione della prassi sacramentale così come le preoccupazioni che agitavano l'animo di una donna cattolica che assiste attonita agli orrori del primo conflitto mondiale. Affiorano le preoccupazioni per «le sorti dell'umanità [...], per la responsabilità della donna e il suo coinvolgimento nella società» (76).

La rilettura dell'opera tomista e una nuova esegesi del testo genesiaco, sono solo il presupposto culturale e teoretico per «l'elevazione delle donne cattoliche» (70), poiché secondo la Salerno «la donna non rende quanto e come potrebbe» (74). Si tratta di riscoprire l'originario progetto divino della differenziazione sessuale, che ci rende diversi e per questo tutti uguali, ma prima ancora quello che Giovanni Paolo II definì come il «sacramento della persona» intendendo con ciò il segno visibile di una realtà invisibile in cui uomo e donna esprimono loro stessi. Ecco perché all'accusa di «disobbedienza per aver continuato a pubblicare articoli sull'antifemminismo della Chiesa» (59), e alla proibizione dei sacramenti, la risposta di Elisa lascia ancora una volta tutto il mondo ecclesiale senza parole. Il dolore per la proibizione dei sacramenti è minore di quello provato per la condizione femminile: «Costretta a lasciare Iddio per Iddio – si legge nella missiva di risposta a mons. Ridolfi datata 5 aprile 1925 – l'ortodossia della Chiesa di Cristo mi è cara più della mia vita» (66).

Sara Anna Ianniello



BERTRAND VERGELY

Transhumanisme: la grande illusion

Le Passeur, Paris 2019

pp. 587, € 9,90

Di confessione ortodossa e insegnante anche presso l'Institut Saint-Serge di Parigi, il filosofo e saggista B.Vergely propone una sintesi

del suo pensiero sul delicato tema del transumanesimo. Insieme a X. Dijon, Th. Magnin, Ph. Capelle-Dumont, F. Hadjadj *et alii*, egli si iscrive così in un

folto gruppo di intellettuali cristiani francofoni intervenuti su questa nuova sfida per la Chiesa e per il mondo. Più che direttamente teologico, il suo brillante approccio è primariamente filosofico-culturale. Il testo trasuda di informazioni; attento alla cronaca, ma sempre alla luce della grande filosofia, dai classici greci a Descartes e Pascal, da Dostoevsky a Bergson e Havel.

La prima sezione (*La tentazione dell'uomo dio*) mostra il carattere prometeico e in fondo luciferino del transumanesimo che mira a compiere il progetto moderno di autodivinizzazione. L'illusione di "essere positivi", (cf il chirurgo Canavero che vuole trapiantare un cervello...). All'umiltà del Dio fatto uomo del cristianesimo si risponde con la superba velleità dell'uomo che si fa dio: questi pretende diventare eroe senza Dio creatore, giungere alla libertà senza redenzione, alla salvezza mediante la rivoluzione, all'amore con l'umanitarismo. Uomo idolo di se stesso; uomo come satana che rifiuta l'umiltà; uomo follia che prescinde dall'essere e dalla realtà; uomo tiranno per il quale la politica non mira più al bene della *polis*, ma al potere. C'è molto nietzschianismo anticristico in questa "fabbricazione dell'uomo". La scomparsa di Dio apre alla deriva dell'orgoglio umano e della volontà di potenza. Il transumanesimo, in fondo, propone un regno dell'illimitato (c. 2), dell'uguaglianza (c. 3) e della sicurezza (c. 4). L'illimitatezza alla quale si pretende giungere è, in definitiva, il sogno di una mentalità *de facto* nichilista che pensa di aver finito con tutto (cf 45). Ormai siamo fuori dalla storia, largo all'*homo*

festivus (Ph. Muray), cioè a colui che vuole trasgredire gli ultimi invalicabili limiti: la morte, la sessuità e l'incertezza. La velleità del *no limit* (tipicamente californiana!) somiglia al fanatismo della libertà della *Terreur*. Un uomo insaziabile, condanato però ad essere sempre infelice (cf 53). I limiti sono evacuati, a cominciare dalla vita che scompare come realtà sacra a vantaggio di un materialismo biologistico onnivoro (Monod). La morte stessa svanisce a beneficio di una perpetuità corporea. Ma di quale corpo?, quello de-sessualizzato del *transgender* prima, del *body engineering* e del *cyborg* dopo in cui si annulla la distinzione uomo-donna. La de Beauvoir dimenticava che se non si nasce donna, per lo meno si nasce bambina (cf 63). Rifiuto dell'evidenza, del dato, della realtà a profitto di un progetto soggettivistico e, di fondo, distruttore. Eliminazione persino della nascita naturale mediante utero artificiale (cf H. Atlan) con possibilità di produzione *ad libitum* di bambini geneticamente migliorati. Se ne ha diritto (cf B. Lefebvre). Infine, "fine della fine", ossia rincorsa alla sopravvivenza terrena indefinita che confonde perpetuità con eternità.

Il regno dell'uguaglianza (c. 3) proposto dalla *mens* transumanista corrisponde all'utopia egualitaria, figlia del "vietato vietare" settantottino: di fila si segnalano il matrimonio per tutti come pentecoste secolarizzata ("non c'è più maschio né femmina..."), il successo per tutti (novella apocatastasi), l'umanesimo per tutti, la laicità per tutti, la tolleranza per tutti. Altrettanti orizzonti che si pre-

tende conquistare senza alcun vero ideale di, senza Dio, senza verità, senza il potere dell'idea, ma con l'esercizio del potere sulle idee.

Il regno della sicurezza (c. 4) consta della pretesa di proteggere tutti, quasi una secolarizzazione della Provvidenza, ma che invece dà luogo a una esacerbazione del desiderio individualistico e quindi di una sconfinata giuridizzazione: chi esige tutto non può che fare causa a chiunque gli neghi il suo capriccio. Siamo messi in allerta contro ogni discriminazione, ogni imprevidenza. Il nemico è il bieco conservatismo.

La conclusione è però la denuncia di questo "colosso dai piedi di argilla". Si può e deve rifiutare di arrendersi tanto al nichilismo metafisico che nega l'esistenza di qualcosa quanto alla disperazione che nega l'esistenza dell'A/altro (cf 132).

La seconda sezione invita appunto a resistere di fronte al mondo che viene. Si tratta di "alzarsi", "aprire gli occhi", "vivere per la verità" e prepararsi a ciò che viene. Fuor di metafora, Vergely esorta, sotto la guida di V. Havel (cf. i *Saggi politici* e specie *Potere dei senza potere*) a smascherare il post-totalitarismo in cui viviamo e che si inasprirà sempre più. Dalle ceneri del 1989 il comunismo è risorto rinnovato e trasfigurato mediante una «étrange collusion avec le capitalisme» (142). Ci si avveda che il nostro mondo è nel contempo quello del *mercato* e delle *masse* in cui si coniuga la ricerca capitalista del potere economico grazie al senso del profitto e la ricerca comunista del potere economico. Il paradosso del nostro tempo – propizio

al transumanesimo – è di conciliare l'ideale liberale del successo con quello comunista del "per tutti". I primi 7 §§ ricordano le vicissitudini francesi negli anni 2012-2014 in cui si è proceduto, in modo del tutto non democratico, alla mutazione antropologica del *mariage pour tous* e che ha visto non di meno un popolo di *veilleurs* tesi a risvegliare la coscienza nazionale. La seconda sezione approfondisce il tema del sedicente matrimonio per tutti alla luce della ineludibile e vitale dualità nuziale maschio-femmina già intuita dal cinese *yin e yang*. Il maggio Sessantotto con il suo fondamentalismo libertario dell'amore ha portato alla spersonalizzazione e al culto del cambiamento (§ 10) e, in nome dell'uguaglianza, alla distruzione della legge naturale (§ 11), per approdare infine a un «individualismo cieco e narcisista, ossessionato dal proprio godimento» (217). La sinistra europea si profila ora come la detentrica del Verbo del *politically correct* autoindentificandosi con l'impero del bene (cf Ph. Muray) (§ 12). Non appena si sconnettono o si depotenziano i trascendentali, vero bene bello, si precipita nel baratro dell'oscurantismo (cf 227), ma da questo si può uscire a condizione di saper, socraticamente, sfuggire al menzognero conformismo intellettuale in nome della verità quale adesione alla potenza spirituale della vita (cf 236). Si tratta quindi di "vivere per la verità", proprio come fece esemplarmente il grande filosofo e politico ceco Havel. Rileviamo quanto si dice circa la "verità come modo di vivere", sintetizzabile in questa battuta: «vivere partendo da ciò

che viene dal fondo di sé per andare oltre sé» (284).

Ciò che ci aspetta e a cui dobbiamo prepararci (4^a sezione) è invece la vera fine della guerra fredda, ossia la “grande riconciliazione” post-totalitaria come connubio micidiale tra capitalismo e comunismo. Questa genera l'*homo festivus* del consumismo per tutti animato e nutrito dalla tecnologia (§ 23) in un mondo ormai capovolto, in cui, cioè, le opinioni primeggiano sulle idee (§ 25), in un rinnovato regno della sofistica e della retorica (§ 26).

L'ultimo pannello del trittico è consacrato ai fondamenti ideologici che costituiscono l'*humus* in cui può crescere la pianta transumanista, ovvero *La distruzione del reale*. Questa lunga disamina procede in una sequenza (non sistematica) di piccoli articoli *d'occasion* e svela come il pensiero contemporaneo serva da sfondo all'abolizione dell'*humanum*. Questo approderà verosimilmente a una società in cui i servi *robots* rischieranno ben presto di ribaltarsi in padroni secondo la ben nota dialettica hegeliana (§ 12). Alla radice di ciò vi è un percorso di negazioni: dell'origine, della sessualità, della femminilità, dell'infanzia e della filiazione (§§ 1-6). In fondo dell'uomo stesso, della sua sacralità e unicità, della verità (§§ 23-26). Tutto questo spiega l'approdo a un mondo, di fatto, infantile, surreale, virtuale o irreali (§ 28), tutto in preda all'utilitarismo (§ 31), consapevolmente succube della menzogna (§ 32) in cui il motto è ormai il deleuziano *machine, fun, surf* (§ 33).

Alla radice delle pretese transumaniste ben illustrate da L. Alexandre e Y. Harari (§§ 21-22), vi è quindi ben più che una esacerbazione della passione per la tecnica. I grandi, in parte certo inconsapevoli, precursori culturali di tale mondo sono i vari Arcimboldo e Machiavelli fautori di un'arte e di una politica demiurgica (§§ 25, 27); i materialisti e libertini del XVIII sec. come La Mettrie e Sade (§§ 14; 17); i positivisti e utilitaristi del XIX come Comte (§ 20), Engels (§ 3) e Mill (§ 31); il femminismo radicale (§ 4), il libertarismo sessuale (W. Reich, § 8), così come l'esistenzialismo ateo di Sartre e i vari decostruttivisti della *French theory* come Foucault e Deleuze del XX.

L'epilogo, che menziona ben dieci atteggiamenti (dall'apocalitticismo al diniego progressistico, dal fatalismo all'ottimistico e speranzoso umanesimo) ci apre invece, non senza teologale speranza, all'*imprevedibile* nella storia (cf 587). Giusto, ma forse un po' magro come conclusione di un lavoro tanto ampio, lucido e profetico.

In esso risuona un forte richiamo alla coscienza e alla vigilanza, animato dalla percezione, a suo tempo già enunciata da Bergson, dell'inderogabile necessità di dare al nostro mondo un “supplemento d'anima”. Siamo molto grati all'autore e auguriamo ampia diffusione al libro. Questo, destinato a un largo pubblico, è privo di taluni crismi esterni di accademicità (vero e proprio *indice* delle materie e dei nomi, bibliografia, ecc.), ha un indubbio valore scientifico e prospettico, e, soprattutto, fa pensare.

Carlo Lorenzo Rossetti



ANGELO LAMERI – ROBERTO NARDIN

Sacramentaria fondamentale

Queriniana, Brescia 2020

pp. 442, € 30,00

La presentazione del volume si apre con un interrogativo: «Perché un libro dedicato alla “Sacramentaria fondamentale”?» (5). La questione non è puramente retorica. Si tratta infatti di rendere ragione di una trattazione che negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso è stata messa in discussione sia in relazione alla critica al classico trattato *De sacramentis in genere*, sia più radicalmente con la contestazione di un approccio ai sacramenti colti in astratto: non esistono infatti i sacramenti *in genere*, ma in quanto celebrati. Gli autori, sulla scia della posizione di J. Congar e di altri autori contemporanei (G. Canobbio, J.-Ph. Revel), dichiarano però che non intendono rinunciare a una riflessione di natura fondamentale sui sacramenti, che renda ragione «del senso della celebrazione dei sacramenti nel dinamismo della storia della salvezza, nella quale Dio si manifesta anche nell’oggi attraverso gesti e parole intimamente connessi» (271).

Lo studio è articolato in tre parti con un’appendice: questioni preliminari e metodologiche, comprensione del sacramento lungo la storia, momento sistematico. La prima parte è curata da R. Nardin, monaco olivetano, docente di sacramentaria alla Pontificia Università Lateranense (Roma), il resto del volume vede

come autore A. Lameri, presbitero della diocesi di Crema e docente di liturgia e sacramentaria generale presso la stessa università romana. Nella prima parte vengono affrontati alcuni temi preliminari e di metodo, tra i quali decisiva è la questione, che non può essere ignorata dalla riflessione teologica, dell’assenza nella temperie culturale contemporanea di un’attenzione a un possibile orizzonte simbolico del reale. La trattazione continua poi proponendo una riflessione circolare tra la comprensione della fede celebrata nella liturgia, professata nel credo e confessata nella vita. La prima parte si conclude con alcune linee di sacramentaria biblica, dove emergono due categorie fondamentali: quella di *mysterion* e quella del *typos*, vale a dire l’ontologia e l’ermeneutica biblico-sacramentaria.

La seconda parte delinea il percorso storico della riflessione fondamentale sui sacramenti. Dopo una premessa sul termine *sacramentum*, si dispiegano dodici capitoli, che con chiarezza, sinteticità e ricchezza di documentazione, mostrano il cammino che la riflessione credente ha percorso dai Padri al Concilio Vaticano II, non trascurando anche le più recenti proposte di teologia sacramentaria. Una possibile chiave di lettura di questa parte storica è quella che cerca di cogliere le soluzioni pro-

poste a una questione decisiva: la relazione che nel sacramento si attua tra ciò che si vede nella celebrazione della Chiesa e ciò che accade, tra il rito e il dono della grazia.

La terza parte – *Momento sistematico* – si pone proprio questo obiettivo e, alla luce delle premesse poste sulla circolarità tra fede celebrata, confessata e vissuta, cerca di cogliere il senso della celebrazione dei sacramenti e la loro relazione con il dono della grazia. La sacramentalità della rivelazione e il dinamismo della storia della salvezza costituiscono l'orizzonte della proposta sistematica nella quale, come dichiara A. Lameri, non si tratta di «formulare nuove definizioni di sacramento, che in quanto azione di Cristo e del suo Corpo-Chiesa eccede sempre ogni pretesa umana di delimitarne i confini, ma di rendere ragione di un “evento” di natura rituale che dà forma alla vita cristiana e mette in atto la fede dell'uomo, che si mette in gioco lasciandosi trasfigurare dall'azione che egli compie, in realtà, come destinatario della stessa» (271). Entrano qui in gioco le categorie di Alleanza, incontro, memoria, presenza, e la decisiva prospettiva di cogliere il sacramento nella sua dinamicità di azione rituale, più che di segno che rimanda ad altro. I tre capitoli di questa parte sono dedicati rispettivamente a una lettura dei sacramenti alla luce della sacramentalità della rivelazione, alla questione della dimensione ecclesiale dei sacramenti in relazione alla sacramentalità della Chiesa, alla natura rituale dei sacramenti, che si danno *in genere ritus*, quindi: dimensione cristologico-trinitaria, dimensione eccle-

siologica e dimensione antropologica dell'evento sacramentale. Alla luce di queste prospettive vengono rilette con originalità le classiche e ineludibili questioni legate alla trattazione sui sacramenti: «l'istituzione, reinterpretata in riferimento alla presenza di Cristo e all'obbedienza della Chiesa al “mandato” del suo Signore; l'azione dello Spirito Santo, in relazione all'epiclesi, presente in ogni celebrazione sacramentale; il dono efficace della grazia e il carattere, letti nella prospettiva dell'incorporazione a Cristo; il settenario, interpretato nell'orizzonte della sacramentalità della Chiesa e del mistero pasquale, celebrato nell'eucaristia; il ministro con le sue caratteristiche, non separato dal soggetto comunitario della celebrazione, che è sempre la Chiesa tutta, che si manifesta nell'assemblea liturgica radunata e nella ministerialità che la connota» (272). Due schede completano la terza parte, dedicate a due questioni di natura pastorale. La prima affronta il rapporto tra sacramenti, evangelizzazione e testimonianza. Un tema che le diocesi italiane hanno ben presente fin dagli anni Settanta del secolo scorso, a partire dal piano pastorale *Evangelizzazione e sacramenti*, successivamente rilanciato con l'invito a una “nuova evangelizzazione” che ha permeato il pontificato di Giovanni Paolo II e recentemente riproposto con vigore da papa Francesco, che in *Evangelii gaudium* 24 afferma il valore evangelizzante della bellezza della liturgia. Proprio al tema della bellezza e del celebrare con arte è dedicata la seconda scheda, che richiama l'importanza di una corretta e degna celebrazione

del mistero in relazione alla fragilità del linguaggio simbolico-rituale, che richiede una particolare attenzione nella sua messa in atto.

Non poteva mancare un riferimento al tema dei sacramentali a cui è dedicata la breve appendice, curata da Lameri, nella quale vengono delineate alcune linee essenziali per la loro comprensione alla luce di *Sacro-sanctum Concilium*, 60.

Ogni capitolo del volume, come tipico dell'intera collana in cui è collocato, è arricchito da una scheda finale che aiuta a rileggere sinteticamente il contenuto proposto, offre un'essenziale bibliografia e propone alcune piste per continuare la riflessione. Una ricca bibliografia, articolata attorno ad alcuni temi, completa l'opera.

Il volume, per la sua struttura e ar-

ticolazione, è destinato particolarmente agli studenti di teologia del ciclo istituzionale, come del resto tutti i volumi della prestigiosa collana «Nuovo corso di teologia sistematica», diretta da G. Canobbio e A. Maffei, ma si presenta particolarmente utile, soprattutto nella parte sistematica, a una ripresa originale dei temi di sacramentaria anche nel secondo ciclo degli studi teologici o da parte di coloro che desiderano aggiornare le loro conoscenze sulla teologia dei sacramenti. Si potrà così attuare ciò che gli autori si augurano al termine della presentazione del volume: approfondire la «vita sacramentale della Chiesa colta come momento fontale che ci fa vivere come “figli nel Figlio”, anzitutto perché Dio lo rende possibile e ce ne fa dono» (8).

+ Nunzio Galantino



DAVID NEUHOLD

*Missione e Chiesa, denaro e nazione
Quattro prospettive su Léon Dehon, fondatore dei
Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù*

EDB, Bologna 2020

pp. 475, € 35,00

Léon Gustave Dehon (1843-1925) è una figura generalmente poco conosciuta dentro la storia del cattolicesimo della tarda modernità. La congregazione da lui fondata nel 1878, i Sacerdoti del Sacro Cuore di Gesù, rappresenta una tra le molteplici congregazioni religiose sorte in Francia nell'Ottocento, secolo in cui la devozione al Sacro Cuore conobbe un'impennata ragguardevole. Pur avendo una spiritualità specifica, l'i-

stituto religioso fondato da Dehon non persegue altrettante specifiche attività pastorali. Da questo punto di vista, il caso italiano è davvero singolare. Partendo infatti da alcune iniziative non del tutto pianificate, in Italia questa congregazione si è progressivamente impegnata *anche* nell'apostolato della stampa (case editrici); da qui la sua maggiore notorietà, come il più comune nome di “dehoniani”. Sulla figura di Dehon, diverse biogra-

fi e studi concepiti all'interno della sua congregazione ne hanno delineato i tratti e le vicende. Perché allora un nuovo lavoro? La breve Prefazione scritta dall'attuale Superiore Generale dell'istituto, C.L. Suárez Cordoniú, ne offre la motivazione ufficiale. Si tratta del desiderio di avere una «biografia critica» del proprio fondatore, «una biografia socio-politicamente contestualizzata» (5). Per raggiungere questo scopo, la congregazione ha pensato di affidare (e di finanziare per il sessanta per cento) il lavoro a uno storico, D. Neuhold, ricercatore del Dipartimento di storia della Chiesa medievale e moderna dell'Università di Friburgo (Svizzera), vale a dire a uno studioso esterno all'istituto religioso. Ma l'idea di una biografia storico-critica, come spiega l'A., è ben presto stata accantonata. Seguendo gli orientamenti storiografici attuali, Neuhold ha invece scritto un'opera storico-critica "orientata" in senso biografico. Il libro intende offrire «alcuni "sguardi" sulla figura di Dehon e sul suo contesto immediato» (13). Le indagini toccano quattro ambiti: la vita interna della congregazione (i contrasti con la prima generazione) e le prime iniziative missionarie; la Chiesa cattolica del tempo (in particolare quella francese e la Santa Sede); il campo dell'economia e della religione di fine Ottocento; la tensione tra economia, nazione e religione in Europa e più particolarmente nel contesto francese. L'A. specifica inoltre l'orizzonte di fondo attraverso cui ha affrontato questi ambiti: la "prospettiva del conflitto". Egli giustifica tale scelta metodologica affermando che «gli

storici sono chiamati [...] a una "ermeneutica del sospetto", in modo da non confezionare una storia di Dehon "secundum Dehon"» (39). Un lavoro quindi che non tende a conciliare, ideologicamente e apologeticamente, la figura di Dehon al fine di offrirne una "biografia esemplare" utile tanto per la formazione dei novizi quanto per la sua beatificazione. Su quest'ultimo punto bisogna ricordare che nel 2005, poco dopo l'elezione a papa, Benedetto XVI decise di sospendere la beatificazione di Dehon, già decisa dal suo predecessore Giovanni Paolo II (e da lui fissata al 24 aprile 2005) a motivo di alcune idee antisemite presenti in qualche suo scritto.

Nel testo si tenta di delineare un profilo schietto del personaggio, con un lavoro per nulla incline ad edulcorare o magnificare la figura di Dehon, come si può evincere dalle considerazioni che emergono quando Neuhold si chiede quali siano i motivi per cui Dehon trovò diversi contrasti all'interno come all'esterno della sua congregazione. Non per le sue idee, che risultano non molto originali bensì in linea con il clima ecclesiale del momento, come ad esempio, la recezione del *raillement* di Leone XIII e dunque la scelta della democrazia anziché della monarchia. Da questo punto di vista, se Dehon può essere certamente ascritto a pieno titolo tra gli *abbé démocrate* francesi dell'epoca (ma non paragonabile a un J. Lemire: cf 38), resta – sostiene l'A. – un "riformatore conservatore", ben inquadrabile nell'integralismo rassicurante della sua Chiesa (cf 65). Sono invece i suoi atteggiamenti e iniziative che distur-

bano e destano il malcontento, tanto dei vescovi che si succedono nella sua diocesi (Soisson) quanto della prima generazione di confratelli. Egli “non è un sistematico”, continua a sottolineare il nostro storico, né un intellettuale accademico e nemmeno uno scrittore originale. Dehon è piuttosto un uomo ottimista, dotato di un’intelligenza viva ma prevalentemente orientata alla prassi, un raccoglitore di idee e di scritti di altri, che però sa diffondere discretamente. Ma è forse questa sua versatilità e praticità che gli consentirà di inviare diversi religiosi della ancora giovane congregazione in molte parti del mondo, in qualità di missionari, favorendo così la diffusione dell’istituto, oltre che il riconoscimento ufficiale da parte di Roma, cosa alla quale Dehon aveva agognato per lungo tempo, dato che l’istituto aveva già conosciuto una prima soppressione (1883). Un’attenzione a parte meriterebbero gli altri due oggetti del lavoro, che costituiscono il terzo (denaro) e il quarto capitolo (nazione) del libro. Sul denaro, l’A. ricorda i dibattiti sulla liceità degli interessi, sul rapporto tra vita religiosa ed economia (“economia della provvidenza”), e sulla gestione del denaro in una Francia segnata dalle espulsioni degli istituti religiosi e dai conseguenti espropri da parte dello stato. Infine, l’ultimo oggetto dello studio di Neuhold verte sulla questione della Francia, *Grand Nation*, e sull’inserimento di Dehon in tale scenario, marcato da tensioni politiche tra idee anticlericali e repubblicane da una parte, e idee cattoliche e monarchiche dall’altra. Un confronto che si rifletterà anche sulla bandiera francese, che alcuni am-

bienti vorrebbero con impressa l’effigie del Sacro Cuore.

Il binomio “interno-esterno” che ho prospettato all’inizio, quando ho accennato alle motivazioni che stanno dietro questo lavoro, ritorna a mio parere anche qualora ci volessimo interrogare sui possibili lettori di questo libro e quali capitoli potrebbero catturare la loro attenzione. Ritengo che un lettore non appartenente alla congregazione fondata da Dehon potrebbe privilegiare gli ultimi due punti – denaro e nazione – relegando invece i due capitoli precedenti (gli inizi della congregazione e il mondo ecclesiale coevo) a “beghe interne” a questo istituto. Al contrario, un lettore interno (un religioso appartenente alla congregazione) potrebbe privilegiare le vicende (spesso contrastanti e dolorose) della congregazione ai suoi inizi, guardando invece le altre due questioni con occhio più distaccato o comunque riferendo gli avvenimenti ivi narrati entro un interesse di più ampio carattere storico-culturale.

Immergendomi nel presunto lettore interno ora ipotizzato, ritorno al quesito iniziale: perché uno studio storico su Dehon e per giunta non condotto da un membro interno al suo istituto? Mi torna alla mente un interessantissimo scritto di M. de Certeau (1925-1986), storico della spiritualità moderna, intitolato “Il mito delle origini” (1966). Riflettendo sull’occasione di una lettura “altra” della propria tradizione effettuata da storici esterni e quindi mossi da interessi più culturali, il gesuita francese riteneva che tale iniziativa poteva consentire a un ordine religioso una

presa di coscienza nuova, liberandolo dalla tentazione di chiudersi in una tradizione che si vorrebbe omogenea e continuativa nel tempo. «Già solo una lettura della *nostra* storia – qui Certeau si sta riferendo alla Compagnia di Gesù a cui apparteneva –, quando è fatta *da altri* che non siamo noi, può liberarci dagli a priori e dall'ideologia che a nostra insaputa noi vi difendiamo» (*Debolezza del credere*, 54). Facendo leva sul paziente lavoro dell'erudizione, della ricerca e attenzione nei confronti del dettaglio, di un momento particolare, lo storico mostra invece di avere “il gusto dell'altro”. L'evenemenzialità spezza infatti la logica di un'intelligenza sistematica che

vorrebbe fare degli uomini del passato i precursori di quelli di oggi e di trasformare le loro dottrine in naturale premessa di quella che oggi è diventata una istituzione. Al tempo stesso però, quando un'istituzione è tentata di fissare/identificare la propria identità con l'oggi, ecco che la storia, conclude Certeau, la tiene aperta, ricordandole la particolarità del proprio destino, rinviandola alle sue origini, ritrovando nei suoi linguaggi una tipicità che non si sottomette alle mode del momento. Non vorrei attribuire a questo libro siffatte incombenze o auspici, ma di certo potrebbe essere un contributo per schiarire alcuni nodi.

Giuseppe Guglielmi



ANTOINE BIROT

La mystique de l'amour selon Hans Urs von Balthasar en écho à Adrienne von Speyr

voll. 3, Cerf, Paris 2020-2021

pp. XXX, € 55,00

Salutiamo con grande favore la pubblicazione della monumentale tesi dottorale di A. Birot consacrata alla mistica dell'Amore secondo H. U. von Balthasar come eco a Adrienne von Speyr, della quale si sono da poco celebrati i cinquant'anni dalla morte, avvenuta nel 1967. Si tratta di un'opera in tre volumi, ben articolata, frutto di una ricerca dottorale svolta sotto la guida di P. Coda, difesa nel 2019 presso la Pontificia Università Lateranense in Roma e di cui si attende ancora la pubblicazione del terzo volume. Lo scopo di questa recensio-

ne è unicamente quello di lasciarne intravedere l'importanza, che va ben al di là della sola teologia balthasariana. Essa tocca infatti il nesso vitale tra teologia e mistica. Un nesso la cui importanza è in Italia ben testimoniata anche sul versante laico dalla recente pubblicazione, nei Meridiani della Mondadori, del primo di tre volumi previsti di una grossa opera consacrata proprio alla mistica cristiana, per un totale di circa 5000 pagine complessive. Curata da F. Zambon, con la collaborazione del noto ed autorevole critico letterario P. Citati, essa contiene

un'ampia e documentata introduzione nella quale lo stesso Zambon mette a fuoco una nozione, rigorosa ma non restrittiva, del fenomeno mistico, che Tommaso definiva «conoscenza sperimentale di Dio».

Nella storia dell'ormai ampia ricezione dell'opera di von Balthasar è ben noto il delicato e sofferto nodo costituito dal suo legame con la mistica svizzera. Una parte della ricezione accademica dell'opera del teologo svizzero ne ha infatti spesso, se non ignorato, almeno alquanto minimizzato l'apporto, mentre il teologo ha sempre difeso l'inscindibilità della sua opera teologica da quella di Adrienne, di cui egli fu pure padre spirituale. Spia di un rapporto tra teologia ed esperienza mistica divenuto problematico a partire dalla seconda metà del XVII secolo, quando la mistica, da conoscenza spirituale dell'Amore di Dio, è stata sempre più ridotta alle sue sole dimensioni psicologiche, mentre la dogmatica è stata facilmente tentata dal razionalismo teologico. Di recente, in Italia è stato M. Paradiso ad attirare per ben due volte l'attenzione sull'importanza dell'opera della mistica svizzera per una corretta e completa intelligenza della teologia e dell'opera del teologo svizzero, che fin dal 1948 aveva denunciato questo grave divorzio moderno tra teologia e esperienza nello Spirito, da lui stesso patito in prima persona.

Indubbio merito della fatica di A. Birot è proprio quello di documentare, con un'ampiezza finora ineguagliata, come la mistica dell'Amore in H. U. von Balthasar costituisca un'eco dell'esperienza e dell'opera della von

Speyr. Un'eco non tuttavia subalterna, ma che risuona nella sua teologia secondo le note del suo specifico carisma teologico, così da contribuire ad allargare e radicare ecclesialmente la prospettiva di Adrienne. Un carisma che a sua volta ne risulta grandemente fecondato da tematiche che, senza l'apporto della von Speyr, sarebbero rimaste precluse al teologo. Prima tra tutte quella della kenosi dell'Amore divino e quella del Sabato Santo. Perciò i primi due volumi sono quasi integralmente consacrati ad Adrienne e solo nel terzo verrà messo a fuoco lo specifico contributo del teologo svizzero. E Birot documenta tutto questo con rigore, non temendo di attingere anche all'Opera postuma della von Speyr, come avviene in modo esemplare nel quarto capitolo del primo volume della sua ricerca. Si tratta di quella parte dell'opera della von Speyr che fa diretto riferimento alle sue innumerevoli esperienze mistiche straordinarie, iniziate già nel 1940, subito dopo aver ricevuto da von Balthasar il battesimo. E questo mentre continuava a svolgere con puntuale precisione, talvolta eroica, i suoi doveri di sposa e di medico. Testi ignorati dalla critica e mai neppure tradotti. Lo stesso Balthasar, che ne fu l'estensore materiale, malgrado la loro importanza esistenziale per Adrienne e il fatto di averle lui stesso co-sperimentate, ha sempre considerato queste esperienze mistiche secondarie rispetto ai commenti alla Scrittura, dettategli dalla stessa von Speyr, per la gran parte tra il 1944 e il 1955. Centrando l'attenzione innanzitutto su questi testi egli era infatti preoccupato di favorire una

recezione equilibrata del suo sorprendente carisma proprio focalizzandolo sul senso spirituale della Scrittura, rispetto al quale le esperienze mistiche più soggettive dovevano costituire solo una sorta di preparazione, della cui autenticità Balthasar peraltro mai poté in coscienza dubitare.

Nella prima parte del primo volume della sua ricerca Birot fa precedere l'esperienza mistica della von Speyr da una più ampia contestualizzazione storico-teologica, con tra l'altro un puntuale e documentato riferimento a K. Barth, le cui istanze più profonde il teologo cattolico avvertiva criticamente vicino. Si tratta del contesto che vede nascere quella che Birot definisce «l'opera comune» di von Balthasar e della von Speyr, due opere da lui considerate come due metà di un tutto inscindibile, nel quale due libertà umane, quelle di un teologo e di una mistica, interagiscono insieme con quella di Dio e dei suoi santi, in primis Ignazio di Loyola. La seconda parte rivolge invece l'attenzione al cuore della Rivelazione, costituito in Adrienne dall'Amore assoluto e dalle sue relazioni con la missione, concetto sviluppato nel commento al quarto vangelo dettato dallo stesso Giovanni. Una nozione teologica che diverrà poi centrale nella teologia di Balthasar, in specie nella sua *Teodrammatica*, nel complesso intrecciarsi tra libertà umana e libertà divina. Non a caso Birot consacra un intero capitolo di questo primo volume, il settimo, proprio al commento spirituale al quarto Vangelo, mentre nell'ottavo capitolo tratterà del concetto di missione divina, sia a livello intratrinitario che sto-

rico-salvifico, dove l'Amore assoluto si fa Missione. In questo modo siamo di fronte ad «una unità Adrienne von Speyr-Hans Urs von Balthasar» (245) evidente sul piano della visione teologica, che si traduce sul piano letterario in «una profonda unità di temi e di vocabolario, con una notevole complementarità di approcci e di stili espressivi» (*ib.*). Un'unità che viene riconosciuta «come un'unità soprannaturale, donata a partire dalle missioni» (*ib.*) ricevute personalmente da ciascuno dei due protagonisti.

Il secondo volume, considerato centrale da Birot, illustrerà invece il cammino che dalla Missione va verso l'Amore divino, sempre misteriosamente dimentico di sé perché trinitariamente formato. E lo farà mettendo Adrienne in dialogo con la grande Tradizione, così da mettere in prospettiva la sua opera, focalizzandone meglio non solo l'ecclesialità, ma pure l'originale fecondità anche teologica, con la vivente unità tra teologia e santità che essa implica. E l'esperienza della notte oscura, patita da Adrienne fin dall'aprile 1941, struttura tutta questa messa in prospettiva dialogica. Un'esperienza da lei patita non come ascendente purificazione dell'anima, ma in un orizzonte immediatamente cristologico-trinitario. Il confronto toccherà perciò tutti gli altri temi ad essa intimamente connessi. Primo tra tutti quello della kenosi d'Amore del Figlio. Dopo Giovanni della Croce e Teresa d'Avila, verranno qui convocati anche Anselmo, Tommaso, Agostino, Ilario, Antonio abate e Origene. E dal dialogo emergerà tra l'altro, con precisione anche filologica, il ruolo

gravemente semplificatore già in passato svolto dalla teologia di scuola, troppo dipendente dal razionalismo filosofico, rispetto alla ricchezza del vissuto teologico-spirituale dei grandi mistici. E di alcuni fra gli stessi Padri. Spia eloquente del fatto che «l'evidenza razionale e logica a un certo punto ha preso il sopravvento sulla gloria dell'Amore» (223).

Considerazioni che apriranno infine le porte al terzo volume, la cui pubblicazione è prevista entro l'anno, e dove sarà questione della dimensione più direttamente ecclesiale della Missione. E qui troverà allora ampio spazio la teologia di von Balthasar. In quest'ultimo volume la mistica emergerà non solo nella sua dimensione

ecclesiale, intesa come comunione di carismi diversi, tutti vissuti in obbedienza all'unica missione della Chiesa. Qui l'identità più profonda dell'esperienza mistica verrà infatti in luce come partecipazione alla vita trinitaria. Lo studio di Birot documenta dunque molto bene, come afferma nella prefazione al primo volume A. Léonard, arcivescovo emerito di Malines-Bruelles, che «non sarà senza dubbio mai possibile interpretare con giustizia Balthasar volendo prescindere da Adrienne von Speyr, e viceversa» (13). Il che significa, più ampiamente, che non vi potrà mai essere feconda teologia senza mistica, né vera mistica senza teologia. Oggi come ieri.

Mario Imperatori SJ



ANDREA BOZZOLO – MARCO PAVAN

La sacramentalità della Parola

Queriniana, Brescia 2020

pp. 328, € 22,00

Adieci anni dalla Esortazione apostolica post-sinodale *Verbum Domini* di Benedetto XVI un saggio a quattro mani fa il punto in chiave biblica e sistematica su un tema fondamentale della teologia: *la qualità sacramentale* della Parola di Dio. I due Autori di diversa formazione e competenza disciplinare – il primo, A. Bozzolo, docente di teologia sistematica ed esperto nell'ambito della teologia sacramentaria contemporanea, il secondo, M. Pavan, monaco, biblista e docente di Antico Testamento – introducono il lettore a una questione

centrale del dibattito teologico contemporaneo attraverso un percorso che si snoda per undici capitoli. Siamo avvertiti nella *Introduzione* (cf 13) della distinta paternità dei singoli capitoli: i capitoli 1, 2, 3, 7, 8, 9, 11 (Bozzolo), i capitoli 4, 5, 6, 10 (Pavan).

Venendo più direttamente alla composizione del testo, in parte già anticipata, si può delineare una struttura a quattro movimenti, dopo le indicazioni sulla partitura offerte al lettore nell'*Introduzione* (cf 5-13). Il primo movimento, curato dal teologo sistematico nella forma di un *intel-*

lectus Magisterii et historiae theologiae, è composto dai primi tre capitoli concernenti una accurata interrogazione della storia della teologia a partire da alcune aperture del recente magistero ecclesiastico (cf Parte I, cap. 1). Questa ricognizione arriva a delineare alcune domande di merito sul significato e la pertinenza di queste aperture: se e in che termini parlare teologicamente, nella luce della tradizione (Origene, Agostino e Tommaso d'Aquino in particolare, cf Parte I, cap. 2) incluso il passaggio decisivo della vicenda luterana (cf Parte I, cap. 3), di *sacramentalità* della Parola di Dio. La questione viene dunque girata al biblista che attiva un secondo movimento nella forma di un *intellectus Sanctae Scripturae* (cf Parte II, capp. 4, 5, 6). La ripresa del tema teologico, nella forma di *intellectus recentioris historiae theologiae*, porta a un terzo movimento che entra nelle pieghe della teologia contemporanea attraverso l'esame della proposta di tre Autori: K. Rahner, E. Jüngel, L.-M. Chauvet (cf Parte III, capp. 7, 8, 9). Le implicazioni sono analizzate nella forma del "canto" e "controcanto" per ciascuno dei tre teologi considerati: in tutto quindi otto sviluppi (K. Rahner/G. Bonaccorso; E. Jüngel/P. Ricoeur; L.-M. Chauvet/J.-L. Marion). Si arriva così agli ultimi due capitoli (cf Parte IV, Pavan: cap. 10; Bozzolo: cap. 11), il gran finale, dove l'intreccio tra le due ricerche perviene a una sintesi unitaria ed aperta.

Un primo aspetto che riteniamo di mettere in evidenza è la *correttezza metodologica* nel trattare la questione da parte delle due distinte discipline. La

percezione di questo dato si lascia evidenziare dal diverso modo di accedere al tema della *sacramentalità della Parola*. Nella *prospettiva sistematica* questo sintagma riceve la sua prima possibile configurazione dal piano magisteriale, con la dovuta attenzione ai diversi costrutti nei quali il sintagma viene articolato (sacramentalità od orizzonte sacramentale della rivelazione, qualità sacramentale della Parola di Dio) o dai quali riceve luce e pregnanza di significato con peculiare riferimento alla *Dei Verbum* e alla *Sacrosantum Concilium* (unità tra parole ed eventi, unità e distinzione tra parola proclamata e attuata nella celebrazione eucaristica). L'ermeneutica dei testi ci sembra sviluppata con rigore e precisione (il testo, il testo nel contesto, il *sensus fidei*). La stessa cosa si deve dire anche dell'analisi degli Autori scelti dalla tradizione ecclesiale e dal contesto teologico contemporaneo. Nella *prospettiva biblica* il sintagma teologico non può ovviamente trovare subito casa. L'autonomia di questa ricerca vuole garantire, *per aliam viam*, una diversa approssimazione alla questione. La strada percorsa è molto esigente nell'analizzare i diversi passaggi che legano la parola detta con quella scritta, e viceversa, seguendo il tracciato di una scelta ragionata dall'ampio repertorio di pericopi dell'Antico e poi del Nuovo Testamento.

Un secondo aspetto: dire "sacramentalità" della Parola e dire "performatività" della stessa sembra costituire un primo punto di convergenza emergente da fronti diversi. La parola fa ciò che dice o tende a compiere ciò che afferma secondo le sue diverse espressioni (verbale o scritta),

i contesti (rituale o meno), le forme di enunciazione e i generi letterari (promessa, comando, esortazione, attestazione, memoria, proclamazione, adesione, avveramento, fissazione scritta, ...). Ma qui è la Parola divina che si lascia dire nelle varie forme della parola umana con un appello ad essere accolta dalla fede del destinatario. Finché la Parola non ha compiuto interamente questa corsa nel dinamismo della parola e nella vita umana (a partire dal corpo del singolo) fino ad essere accolta nell'atto di fede per ciò che vuole comunicare, essa è come *sospesa* (cf cap. 10, pp. 283-285).

Un terzo aspetto sul quale vogliamo portare l'attenzione è rappresentato dall'impiego da parte dei due Autori della categoria biblica e teologica di *compimento*. Non possiamo ripercorrere la mappa concettuale che nei diversi capitoli arriva a focalizzare questo nucleo portante della visione biblica e teologica della Parola di Dio, possiamo accennare che, per vie diverse, essa emerge nella sua rilevanza molteplice. Sul piano biblico, prima di arrivare al cruciale tema cristologico del *compimento* delle Scritture (e delle promesse) nella persona e nella Pasqua di Gesù (da qui l'unità e differenza tra i due Testamenti, tra una lettura ebraica del *Tanak* e una lettura cristiana), vengono proposti altri significati: *compimento* della Parola di Dio nell'ascolto credente di Israele, *compimento* della *Thora* nell'adesione pratica alla stessa in tutte le sue espressioni concrete da parte del pio israelita (di ieri e di oggi), *compimento* delle attese di Israele nel futuro escatologico secondo la parola profetica,

compimento delle parole e delle azioni di Gesù nella sua Pasqua, *compimento* dell'annuncio apostolico nella vita della Chiesa, *compimento* della Parola di Cristo nell'evento sacramentale (in particolare nell'eucaristia).

Un quarto ed ultimo aspetto che si può evidenziare concerne un aspetto della Parola di Dio che tocca in modo originale la sua connotazione performativa e sacramentale: la sua destinazione in ambito cristiano (e per certi versi anche in quello ebraico) alla *manducazione* (cf 290-292; 323-324). A tale riguardo risulta rivelativa non solo l'esegesi di Giovanni 6 (con la sua apertura sul mistero eucaristico) ma la ripresa di questo punto nella proposta sistematica, tanto nel rapporto tra Parola e corpo, rimarcata nei "contro-canti" dedicati a G. Bonaccorso e J.-L. Marion, come nella elaborazione sintetica dell'ultimo capitolo a proposito del rapporto nuziale Cristo/Chiesa (cf 295-296; 308-315). La copertina del volume, presentando un particolare da una miniatura, rinvia alla forte immagine evocata da *Ez* 3,1 («Mangia questo rotolo»; si veda la quarta di copertina per il riferimento iconografico).

Per concludere vogliamo riconoscere il valore unico, almeno nella letteratura scientifica di lingua italiana, di uno studio così ben composto e originalmente condotto su due binari disciplinari. Grazie per questo fruttuoso dialogo tra scienze bibliche e teologia sistematica su una questione così rilevante non solo per la teologia sacramentaria ma per la visione d'insieme della teologia della rivelazione e del dialogo ecumenico.

Mario Florio



MARCO DAL CORSO – BRUNETTO SALVARANI

«*Ho parlato chiaramente al mondo*»

Per una teologia pubblica ecumenica

Cittadella Editrice, Assisi 2020

pp. 192, € 15,90

«**L**a teologia opera la mediazione tra una matrice culturale e il significato e il compito della religione in quella matrice. [...] Quando prevale la nozione classicista di cultura, la teologia è concepita come una conquista perenne, per cui il discorso ha di mira la sua natura. Quando la cultura è concepita empiricamente, la teologia appare come un processo continuo e cumulativo, per cui si scrive del suo metodo», così precisava B. Lonergan nella prima pagina del suo *Metodo in teologia*, quasi cinquant'anni fa, nel 1972 (cf *Il metodo in teologia*, Città Nuova, Roma 2001, 29). Interrogarsi su come debba essere il "fare teologia" (*fidēs quaerens intellectum*) corrisponde, dunque, a un attento ascolto del contesto storico (*auditus temporis*) alla luce della fede (*auditus fidei*). L'appassionato saggio di M. Dal Corso e B. Salvarani, infatti, intende delineare le coordinate di una teologia per il nostro tempo, non ripetitiva ma «generativa, perché capace di indicare ponti, percorsi dinamici in grado di aiutarci a capire il dinamismo della vita, preservando la ricchezza plurale della realtà» (17). Gli A. precisano subito nell'*incipit* che «questo libro ha un obiettivo dichiarato e un'intenzione precisa: favorire l'introduzione di una teologia pubblica ecumenica nel contesto

italiano» (5). La *Premessa* si conclude con un "manifesto" di tale proposta, esponendo le ragioni e lo stile (cf 17-18) e scegliendo il versetto *Gv* 18,20 – presente nel titolo – come emblema dell'impresa. I due contesti generativi dell'intento sono colti nel nuovo pluralismo e nella città post-secolare (cf 5-15). Queste premesse socio-culturali costituiscono un *kairos* da cogliere nelle opportunità che offrono a un ripensamento, ricollocamento e riconfigurazione delle religioni, e quindi anche del cristianesimo, all'interno della cultura e della società, in particolare europea.

Il volume è articolato in quattro capitoli, un'ampia e utile bibliografia (cf 177-187) e arricchito da una *Sezione antologica* (cf 149-177) che offre, a firma di alcuni studenti dell'Istituto di Studi Ecumenici "S. Bernardino" di Venezia, l'analisi di tre documenti ecclesiali in chiave di teologia pubblica: il *Documento preparatorio* del sinodo panamazzone (2018), l'enciclica *Laudato si'* (2015) e la *Dichiarazione sulla fratellanza* di Abu Dhabi (2019).

I quattro capitoli delineano quasi un piano cartesiano che indica le coordinate di una possibile e auspicabile *teologia pubblica ecumenica* che si muove tra la dimensione pubblica (cap. 1), ecumenica (cap. 2), ecclesiale

(cap. 3) e *interreligiosa e interculturale* (cap. 4). Ogni dimensione di questa teologia *per e nel* nostro tempo raccoglie un grappolo di sfide e di istanze che il contesto attuale pone all'intelligenza della fede e, in questo versante, il saggio offre un'ottima *mappa* dei fermenti più promettenti da cogliere, indubbiamente utili sia al lettore teologo sia al lettore curioso e interessato a intercettare "cosa si muove" nel dibattito contemporaneo.

Per quanto riguarda la *teologia pubblica* gli A. citano la definizione in un saggio del 2010 del teologo statunitense E. Harold Breitenberg che la descrive come «un discorso pubblico normativo e descrittivo teologicamente informato su temi pubblici, istituzioni e interazioni, rivolto alla Chiesa o altro corpo religioso così come al pubblico in generale o a più pubblici e argomentato in modo da poter essere valutato e giudicato in base a ordini e criteri pubblicamente disponibili» (6). Su questo tema si veda l'ottima presentazione in G. Villagràn, *Teologia pubblica. Una voce per la Chiesa nelle società plurali*, Queriniana, Brescia 2018. «Le religioni quando annunciano la loro verità contribuiscono al sapere cognitivo dell'esperienza religiosa che quindi non va ridotta al solo *sentimento, vissuto e impegno personale*» (25); partendo da questo importante assunto, secondo gli A., «questo è il tempo e lo spazio (post-modernità e piazza multicolore) in cui le religioni possono concorrere a costruire un futuro per tutti, stando nello spazio pubblico non per rivendicare diritti del passato, ma per aiutare a costru-

ire una grammatica di senso per la vita sul pianeta» (31). I "laboratori" del volto pubblico sono individuati in una visione del *pluralismo* come «un principio» (37), nell'impegno per l'accoglienza e l'*ospitalità* (cf 40-42), nella scelta dei *poveri* come «soggetti per la costruzione di un altro mondo possibile» (42), come «il luogo teologico appropriato per parlare di Dio» (45) in vista di una pratica dell'ospitalità come «un *pensiero sulla vita* che la teologia può comunicare alla società e a tutti coloro che faticano a essere ospitali» (47).

Per la dimensione *ecumenica* (49-83), dopo un denso bilancio e rilancio del prezioso cammino del Novecento (cf 49-61) che vede una situazione di «ri-orientamento complessivo» (60), gli A. approfondiscono due nodi generativi della questione: il rapporto cruciale e paradigmatico con l'ebraismo (cf 61-67) e il magistero sul dialogo di papa Francesco (cf 67-83), quest'ultimo declinato in sei orizzonti: scienza-fede, ecumenico, con l'ebraismo, interreligioso, sociale e come stile, in quella identità «poliedrica» che dice la complessità di ogni processo (cf 83).

La dimensione *ecclesiale* (cf 85-108) viene declinata in quattro versanti molto pregnanti: lo stile kenotico e di servizio cioè di una «comunità creativa capace di contribuire a un nuovo umanesimo. Comunità di servizio, questa la sua *kenosis*, e non di potere; una comunità fedele al suo mandato universale e non definita da una cultura locale» (91). Il criterio di verifica di questo stile è quello di accogliere il «dog-

ma: *extra victimas nulla salus*» (*ib.*) attivando processi di memoria, di gratuità e di perdono. Una seconda declinazione è quella della *parresia*, «una virtù di chi desidera incidere sulla realtà. Essa è qualità importante della teologia pubblica perché unisce la dimensione religiosa a quella politica: la comunicazione e l'implementazione (aspetto politico) della verità (aspetto etico-religioso)» (94). La *parresia* sceglie «i *crocefissi della storia* come il suo *luogo teologico*» (95). Una terza istanza è la revisione della missione partendo dalla forma della *missio Dei*, che «non è tanto “aprire una casa” (immagine di un modo classico di intendere l'evangelizzazione *ad gentes*), quanto fare esperienza dell'ospitalità nella casa degli altri» (97). L'ultimo orizzonte è quello dell'*ospitalità* che sta a fondamento di un'autentica antropologia e del dialogo stesso (103-106), e su questo si veda il recente volume di M. Dal Corso (ed.), *Teologia dell'ospitalità*, Queriniana, Brescia 2019.

L'ultimo capitolo è dedicato alla dimensione *interreligiosa e interculturale* e, innanzitutto, denuncia «la disattenzione della cultura italiana in generale verso le dinamiche multireligiose o interreligiose salvo affrontarle esclusivamente in chiave di folklore o di allarmi terroristici» (111). Tutto il capitolo è una ripresa dell'assunzione del *dialogo* come dimensione costitutiva del cristianesimo (cf *Ecclesiam suam*, 1964; Vaticano II; *Assisi*, 1986 e 2011), riproponendo anche un vocabolario minimo e un decalogo (cf 127-134), e concludendo con la prospettiva

fondativa che si radica nel mistero trinitario «principio dialogico e comunionale» (134).

Insomma, il cristianesimo «se intende contribuire a edificare *un altro mondo possibile*, esso dovrà maturare la consapevolezza che essere religiosi nel XXI secolo significa essere *inter-religiosi* e che la riconciliazione delle memorie così come il dialogo per la pace sono tratti costitutivi dell'impegno ecumenico» (142). Infatti, «se è in crisi la dimensione confessionale della cristianità, allora la teologia pubblica ecumenica è convocata a promuovere la dimensione extra-confessionale del messaggio evangelico» (143).

Altri autori, altri contesti accademici, altri contesti biografici avrebbero proposto un fare teologia declinandolo con interlocutori, istanze e dimensioni differenti da quelle composte nel piacevole e ampio mosaico offerto da questo saggio. Alla *parresia* di proporre una riflessione ampia e assai stimolante, come quella che possiamo incontrare nel volume, va il nostro plauso anche per lo stile molto “fresco” della prosa italiana e per la passione con la quale vengono poste all'attenzione del dibattito pubblico delle istanze che a volte rimangono, purtroppo, dimenticate o totalmente disattese. Il saggio rimane una mappa, un progetto, un sasso coraggioso gettato nello stagno delle istituzioni teologiche. Sarà possibile concretamente fare una teologia *pubblica*, quindi sedendosi al tavolo di altri saperi; *ecumenica*, quindi non solo tra cattolici; *ecclesiale*, cioè ospitando le istanze diaconali del contesto e *inter-*

religiosa e interculturale, dunque con interlocutori almeno di altre lingue? Forse più che una collana di ampi volumi quadripartiti e con decine di contributi plurali, come effetto di questo libro appassionato e lungimirante possiamo augurarci che almeno i teologi cattolici possano nutrire una *Denkform* di pensiero e di insegnamento che assume come tratti

trascendentali quelli di una rilevanza pubblica, una mentalità ecumenica, una diaconia alla vita e un'apertura e una contaminazione interreligiosa e interculturale. Allora *Ecumeneopolis* (cf 106-108) non sarà una "città invisibile" o un sogno, ma un passo verso la Gerusalemme celeste, casa per tutti i popoli.

Giulio Osto



CARLO ROCCHETTA – COSTANTINO RUBINI

Gesù risorto splendore del cosmo

Il paradigma di P. Teilhard de Chardin per una rilettura odierna della fede

Edizioni Porziuncola, Assisi 2020

pp. 288, € 28,00

Il pensiero e l'opera di Pierre Teilhard de Chardin non smette mai di influenzare scienziati, filosofi e teologi. Lo stesso Concilio Vaticano II nella costituzione pastorale *Gaudium et spes* al n. 5 risente dell'influenza del paleontologo gesuita quando afferma che "il genere umano [sta passando] da una concezione piuttosto statica dell'ordine delle cose, a una concezione più dinamica ed evolutiva". Questo nuovo paradigma "favorisce il sorgere di un formidabile complesso di nuovi problemi, che stimola ad analisi e a sintesi nuove".

Il saggio di Rocchetta e Rubini intende non solo far conoscere il pensiero e l'opera di Teilhard de Chardin, in merito al paradigma evolutivo, ma vuole rileggere il credo cattolico su creazione, incarnazione e resurrezione, seguendo la "percezione teilhardiana" (cf 8).

Il testo è suddiviso in due parti. La prima parte è curata da Rubini e presenta il tema della creazione, dell'antropologia e del male. La seconda parte è curata da Rocchetta e verte sulla cristologia, l'ecclesiologia e la teologia dei sacramenti.

Nella prima parte vengono evidenziate le intuizioni fondamentali del pensiero dei Teilhard de Chardin: l'unità dinamica e finalistica del creato, il processo evolutivo come "auto-organizzazione" e "auto-trascendenza" e l'unità essenziale di materia e spirito. Come sottolinea ripetutamente l'autore, la realtà va compresa come una totalità di natura evolutiva (cosmogenesi, biogenesi, noogenesi, cristogenesi), in se stessa capace di trascendere se stessa in virtù del suo fine, dato dal Punto Omega, cioè il Cristo-*Pleroma*. L'autonomia della realtà, pertanto, non è assoluta ma "relativa", cioè on-

tologicamente relazionata all'Assoluto creatore.

L'intuizione teologica di Teilhard de Chardin, per cui Dio non fa il cosmo ma fa sì che il cosmo si faccia, attraverso e modella questo ripensamento della fede. Dio "non" opera dall'esterno (assoluta trascendenza), ma dall'interno (relativa immanenza) della creazione attraverso lo Spirito creatore. Rimangono irrisolte, tuttavia, alcune tensioni in questa rielaborazione teilhardiana della fede cattolica. Per esempio: come comprendere il "di più" o il "salto ontologico" di alcuni momenti di questo sistema dinamico? Giustamente il cosmo deve essere visto come *totalità* e le singole parti di esso (materia-spirito, le varie sfere evolutive) hanno senso ed operano solo dentro al sistema. Tuttavia, l'autore introduce in momenti nodali della sua presentazione una concezione di Dio che è difforme da quanto di fatto vuole proporre. «Dio attraverso suo Figlio entra nel mondo in modo definitivo, nella materia assume in modo nuovo il processo organico, totale ed universale, per generare quel cambiamento definitivo che si sta espandendo in ogni parte del cosmo» (79-80). Come concilia l'"entrare" di Dio nel mondo e l'assumere in modo "nuovo" il processo organico del cosmo con la comprensione sistemica del mondo?

Il filosofo gesuita Bela Weissmahr, attento studioso di Teilhard de Chardin, sottolinea nella sua teologia filosofica che gli "eventi" del mondo sono connessi intimamente tra loro ed ogni intervento categoriale "dall'esterno" da parte di Dio implica la distruzione della totalità "cosmica". «È contraddittorio

affermare che Dio "immette creandolo" qualcosa nel mondo, senza nello stesso tempo dare ad esso le condizioni che gli permettano di comparire nel mondo come una sua parte» (B. Weissmahr, *Teologia filosofica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 194).

Un'altra aporia in questa prima parte è presente quando Rubini precisa il tipo di relazione che sussiste tra Dio e il mondo (cf 132-135). Si parla di una relazione di amore che è uno "scambio reciproco": «che tipo di amore può essere se l'amante non ha bisogno dell'amato» (134). Si tratta di «una relazione amorosa di reciproco completamento, anche se inteso in modo non omogeneo per i due soggetti» (135). Forse sarebbe stato più opportuno distinguere relazione bilaterale/reciproca da relazione simmetrica/complementare.

Nella seconda parte, Rocchetta riprende la percezione teilhardiana dell'universo per rileggere in particolare la cristologia (a cui sono dedicati ben due capitoli) e l'ecclesiologia (il terzo capitolo). Molto interessanti sono le riflessioni dell'autore sull'evoluzione dell'universo come "creazione continua" e sulla posizione dell'uomo nell'universo. Le tematiche teilhardiane sono ben presenti anche in questa seconda parte: in particolare, la concezione dell'auto-trascendenza della materia per comprendere il fenomeno umano e la cristificazione del cosmo come rilettura della Parusia. L'antropocentrismo è ben marcato in questa seconda parte, così come il cristocentrismo. Questi sono due aspetti (antropocentrismo e cristocentrismo) di una medesima questione: come conciliare il "nuovo" e il "di più" in una com-

preensione del cosmo come totalità?

Da un lato, l'autore afferma che l'atto creativo di Dio opera permanentemente *il* cosmo (e non *nel* cosmo: seguendo in tal senso Teilhard de Chardin) verso una sempre maggiore complessità (cf 159); da un altro lato, tuttavia, viene a sostenere che l'omnizzazione è un'azione *particolare* di Dio, «ma a condizione di non separare mai questa azione da tutto il processo permanente che la precede e determina l'origine della creatura umana come *homo sapiens*» (159).

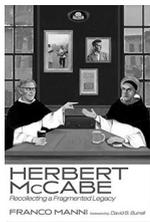
Da un lato, l'autore parla di “incarnazione incoativa” del Logos, iscritta nell'essere stesso del cosmo, e in tal senso lontana da *una concezione estrinsecista del soprannaturale* (cf 172-173). Da un altro lato, afferma che grazie all'incarnazione il cosmo conosce un salto di qualità assoluto (cf 177) e che «l'incarnazione rappresenta una novità assoluta» (195).

È evidente che queste affermazioni paradossali sono un tentativo di superamento della visione “estrinsecista” dell'azione di Dio, ma non raggiungono il loro effetto: anzi, sono afferma-

zioni che si avvicinano molto alla contraddizione. Un esempio: «Facendosi Uomo, l'Unigenito viene a riprendere la sua creazione e a rendere possibile la sua realizzazione definitiva [...] Tra l'evoluzione creatrice del cosmo e l'incarnazione redentiva sussiste [...] una continuità storica oggettiva» (195).

Ciò che manca ad entrambi gli autori del saggio è di non aver chiaramente distinto l'auto-comunicazione creatrice di Dio dalla recezione dinamica e differenziata creaturale, per cui la “novità” e il “di più” non sono da predicarsi dell'azione di Dio (che si identifica con la sua essenza) ma della modalità storica e contingente della creatura, che evolve sempre più verso la pienezza della cristificazione. Ad entrambi gli autori va riconosciuto il merito di aver offerto una chiara sintesi del pensiero di Teilhard de Chardin e di aver cercato di ripensare la fede cattolica, seguendo le intuizioni del paleontologo gesuita. È un buon inizio – come dice *Gaudium et spes* n. 5 – per giungere a nuove sintesi, anche della fede.

Paolo Gamberini SJ



FRANCO MANNI

Herbert McCabe

Collecting a Fragmented Legacy

Cascade Books, Eugene, Oregon 2020

pp. 289, s.i.p.

Probabilmente Tommaso d'Aquino dal cielo avrà sussultato vedendosi ritratto sulla copertina di un libro con un suo confratello domenicano

davanti a un boccale di birra al The King's Arms Pub di Oxford. La biografia dell'Aquinate non permette di prevedere frequentazioni di pub,

come invece quella di Herbert McCabe (1926-2001), un pensatore di origine irlandese tanto originale quanto sconosciuto almeno nella filosofia e nella teologia del continente europeo, in particolare in Italia. Si deve al prof. Franco Manni la prima presentazione “sistematica” di un pensiero che non ha mai trovato una esposizione organica. McCabe preferiva tenere conferenze e conversazioni anziché scrivere. Del resto il pub concilia la conversazione, ma non la scrittura ordinata. In effetti, obiettivo fondamentale di questo filosofo-teologo, che si dichiara non tomista, benché in sintonia con molti aspetti del pensiero del suo confratello medievale, ragionatore senza essere teologo sistematico, educatore del pensiero e non uomo di preghiera, è quello di provocare a pensare. Si può solo immaginare la fatica che F. Manni ha dovuto sobbarcarsi per costruire una presentazione ordinata e coerente di idee sparse (il sottotitolo del libro lo lascia intendere) e cogliere connessioni con pensatori con i quali McCabe si misura. Tra questi un posto singolare occupano Tommaso d’Aquino e Ludwig Wittgenstein. Il collegamento tra i due può apparire paradossale. In verità lo è meno di quanto appaia a prima vista, poiché i due pensatori lontani nel tempo mostrano sintonie notevoli almeno per due aspetti, sui quali Manni ritorna più volte: l’apofatismo e l’attenzione al linguaggio. Il volume si sviluppa in quattro parti: la biografia intellettuale di un uomo dallo stile di vita alquanto fuori dagli schemi di un religioso domenicano, la filosofia teologica, la filosofia degli esseri umani, la teologia

rivelata. Ci si trova così confrontati con i temi tipici della filosofia e della teologia di ogni tempo ma riletti nel contesto della drammatica esperienza del Novecento, o più in generale nell’orizzonte di una visione tragica della vita umana e della storia. Disponendo il materiale secondo una scansione che dalla “filosofia naturale” giunge alla teologia rivelata, Manni cerca di riprendere il filo rosso di tutta la riflessione di McCabe, che ruota attorno all’espressione *God matters*. In questa espressione si trova il senso di una ricerca che vuole mostrare la pertinenza dell’esistenza di Dio per dare ragione del mondo. Il problema fondamentale riguarda però che cosa si possa dire di Dio. L’originalità del pensatore irlandese si mostra nella sua inattualità: egli non paga alcun tributo alla *koinè* filosofica e teologica della seconda metà del Novecento che propone un Dio coinvolto nel mondo, quindi in processo, che soffre con l’umanità. L’apofatismo di McCabe sembra però essere tributario più a Wittgenstein che non a Tommaso, il quale, pur riconoscendo che di Dio sappiamo più ciò che non è che non ciò che è, si lascia guidare dalla rivelazione e quindi permette a Dio di dirsi, pur senza che il nostro dire (anche quello della Bibbia) possa pretendere di esaurirne il mistero. Certamente il nostro non sposa totalmente l’apofatismo di matrice wittgensteiniana, ma vi tende, fino a mantenere una differenza tra il Dio (s)conosciuto dalla filosofia e YHWH. In questo Tommaso avrebbe qualcosa da eccepire. Sembra infatti che McCabe, preoccupato di non cadere nei “luoghi comuni” della

teologia contemporanea – alla quale peraltro non sembra prestare particolare attenzione, almeno a quella dell'Europa continentale – non riesca a superare il gap tra filosofia e teologia: è la prima che comanda la seconda. Ciò non toglie che nella sua riflessione cristologica egli rimarchi come mediante Gesù, in verità pensato prevalentemente come esempio di vita («egli ci manifesta l'umano che è nascosto in noi, egli è l'essere umano che noi non osiamo essere» [231]), Dio apra il nostro mondo alla speranza, benché neppure in Gesù Cristo noi possiamo conoscere che cosa sia Dio (di Cristo conosciamo l'umanità, ma non la divinità, che continua a restare un mistero). Per questo anche la sua dottrina trinitaria lascerebbe perplessi molti teologi contemporanei che a lui appaiono triteisti (a differenza di Tommaso – e in questo più vicino ad Agostino, Barth e Rahner – McCabe diffida dell'uso del termine persona in dottrina trinitaria).

Lo studio di Manni permette di capire come un domenicano, che

vuole essere rivoluzionario senza essere riformatore, riesca a mettere in connessione la tradizione propria del suo Ordine con il pensiero contemporaneo di lingua inglese. Uno dei vantaggi è la citazione di numerosi passi delle opere di McCabe, alcune delle quali sono apparse postume (a cura del confratello Brian Davis) e raccolgono conversazioni, conferenze, corsi; sicché il lettore può venire a contatto direttamente anche con lo stile espositivo del domenicano. Si deve essere grati a Manni di essersi assunto il compito di far conoscere in forma ordinata un pensiero provocatorio. Perché non pensare a una traduzione in italiano di questo studio? Sia permessa una piccola notazione critica: si riferisce l'opinione di papa Francesco circa l'inferno, che non sarebbe una condizione di sofferenza dell'anima che ha rifiutato l'amore di Dio, bensì annichilimento (cf 259). La fonte di questa affermazione indicata nella nota 44 è un articolo di Scalfari. Forse è troppo poco!

Giacomo Canobbio



RICCARDO BATTOCCHIO – LIVIO TONELLO (EDD.)

Sinodalità

Dimensione della Chiesa, pratiche nella Chiesa

Edizioni Messaggero Padova, Padova 2020

pp. 409, € 35,00

Dal 2015 al 2019 un gruppo di teologi appartenenti a sette istituzioni accademiche italiane ha lavorato a un progetto di ricerca sulla dimensione

sinodale della Chiesa e sulle pratiche ecclesiali di sinodalità. Il volume raccoglie i contributi che i diversi teologi e specialisti di altre discipline hanno

offerto nei sei seminari di studio e nel convegno del 12 aprile 2019 svoltosi a Padova, presso la Facoltà Teologica del Triveneto. Il cammino compiuto dal gruppo di lavoro e il convegno che lo ha concluso si sono proposti come «atto di obbedienza: si è cercato di mettersi in un atteggiamento di ascolto attento (*ob-audire*) della vita della Chiesa, della parola che lo Spirito rivolge alla Chiesa, dei segni dei tempi, accogliendo in questo modo l'appello che papa Francesco ha rivolto alla Chiesa italiana a Firenze, il 10 novembre 2015, con la richiesta di "avviare, in modo sinodale, un approfondimento dell'*Evangelii gaudium*"» (11). Il volume è diviso in tre parti. La prima parte permette di accostare due questioni ecclesologiche di fondo (l'articolazione carismatica e ministeriale della comunità ecclesiale: S. Dianich e G. Zambon) per passare a prendere in considerazione alcuni soggetti (vescovo e presbiterio, le donne: G. Calabrese e S. Segoloni Ruta) e alcuni organismi (il sinodo diocesano: R. Repole e M. Visioli; i consigli pastorali, diocesano e parrocchiale: V. Mignozzi, L. Tonello, A. Giraudo). La seconda parte è introdotta da una presentazione di P. Coda dello studio della Commissione Teologica Internazionale. Seguono due importanti interventi sulla sinodalità in prospettiva teologica ("Per una Chiesa sinodale di fratelli e sorelle", di C. Torcivia) e filosofica ("L'ontologia della comunione nella vita della Chiesa", di R. Mancini). È inoltre approfondita la dinamica della decisione, sia dal punto di vista ecclesologico (S. Noceti) che dal

punto di vista delle scienze della formazione (M. Visentin). Al complesso rapporto tra sinodalità e collegialità sono dedicati i contributi di D. Vitali e M. Visioli; quest'ultimo in modo particolare si concentra sulle principali novità della Costituzione Apostolica *Episcopalis communio*, promulgata da Francesco il 15 settembre 2018. Chiudono la seconda parte due interventi sulla sinodalità e vita consacrata (U. Sartorio) e sulla formazione a una "mentalità sinodale" (A. Steccanella). La terza parte, curata da A. Dal Pozzolo e da S. Segoloni Ruta, offre una aggiornata e ricca bibliografia sulla sinodalità dal 2005 al 2019. Tra i tanti interessanti contributi, segnalo in modo particolare quello di S. Dianich su carismi e sinodalità e quello di D. Vitali su sinodalità della Chiesa e collegialità episcopale. S. Dianich affronta la questione della sinodalità ancorandola alla teologia dei carismi. Pone particolare attenzione alla riflessione di Tommaso sui carismi. L'Aquinate, nonostante sia vissuto in un'epoca in cui l'ecclesiologia era dominata dalla canonistica e nella quale la Chiesa si stava fortemente gerarchizzando, ha largamente valorizzato la ricchezza carismatica del popolo di Dio e la soggettività di ogni credente (cf 19-21). La creazione di nuove istanze sinodali e la regolazione delle loro procedure deve considerare prima di tutto la varietà dei compiti in cui si compone la missione e la corrispettiva diversità di carismi e delle competenze dei fedeli che della missione sono soggetti responsabili. La sinodalità dovrebbe essere pensata come «una valorizzazione di carismi specifici da attivare nei processi decisionali della comunità, di

volta in volta, in rapporto alla *res de qua agitur* che ne postula la particolare competenza» (31). Tutto questo – sostiene Dianich – esige l’elaborazione di nuovi strumenti canonici, capaci di sopperire alla inadeguatezza dell’attuale ordinamento. Il secondo contributo che segnalo è quello di D. Vitali, il quale mette a fuoco, a partire da un approccio storico, il rapporto tra sinodalità della Chiesa e collegialità episcopale. Punto di svolta è stato il Concilio Vaticano II, che con il recupero del grande tema del popolo di Dio, ha realizzato quella “rivoluzione copernicana” che ha permesso, senza rinunciare a nessun elemento costitutivo della Chiesa, di destrutturare il modello societario e la visione piramidale della Chiesa (cf 286). «La possibilità di riavviare i processi della sinodalità – afferma Vitali – non passa unicamente per l’affermazione della collegialità, e quindi della compartecipazione dei vescovi al governo della

Chiesa universale, ma per il recupero della capacità attiva della *universitas fidelium*» (286). Il Concilio Vaticano II consegna alla Chiesa i tre soggetti che entrano nel processo sinodale: il popolo di Dio, il collegio dei vescovi, il vescovo di Roma; la sfida per una Chiesa costitutivamente sinodale sta nell’articolare dentro il processo sinodale l’esercizio dinamico delle funzioni proprie dei tre soggetti e delle tre istanze (sinodalità, collegialità, primato). Il volume è la testimonianza di un lavoro di ricerca che è stato esso stesso effettivamente sinodale. La sua lettura può risultare feconda in vista della XVI Assemblea Ordinaria del Sinodo dei Vescovi (2022) sul tema “Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione e missione”; esso offre spunti di riflessione e di ricerca per un autentico cammino sinodale in una Chiesa della fraternità/sororità, estroversa, missionaria e “in uscita”.

Agostino Porreca



MARCO STAFFOLANI

Il principio di causalità

Antonio Rosmini e la metafisica agapica

Studium, Roma 2020

pp. 501, € 33,00

Lo studio del pensiero di Rosmini esige come previa condizione la consapevolezza di imbattersi in tematiche ardue di filosofia, teologia e scienze, contornate da vicende biografiche burrascose, da contesti socioculturali vivaci che hanno toccato a fondo il cuore del pensatore e sacerdote stesiasia-

no. La varietà dei temi e dei problemi trattati da Rosmini, per quanto legati dal filo rosso di una mente speculativa sagace e ordinata, non consente sintesi ad uso di principianti, né giova all’incremento comprensivo di un pensiero ardimentoso tuttora in cantiere aperto.

Ad appianare queste difficoltà, per

quanto implicite, viene incontro il volume di M. Staffolani prefato magistralmente dal teologo Giuseppe Lorzio, che si presenta come una *summa* del pensiero rosminiano, abbozzato con esegesi corretta e con puntuale citazione dei passi in esame, tanto che sarà utile averlo anche come strumento di consultazione per lettori interessati a tematiche particolari e alla ricerca delle fonti. È d'obbligo circostanziare i termini in gioco.

Il concetto di “metafisica agapica” o metafisica della carità costituisce l'architettura prospettica del pensiero rosminiano basato sull'idea innata dell'essere nella triformità del suo presentarsi alla mente: essere ideale, reale, morale. E si palesa espressione tipica del “pensare nella fede”. Un pensare originale che caratterizza la surriferita “metafisica agapica” la quale allunga la lista delle tre forme storiche di metafisica di diltheyana memoria (religiosa, politica ed estetizzante).

In Rosmini la ricerca della verità che spinge la ragione ai limiti delle possibilità speculative nell'indagare la natura del male e la difesa del Dio giusto trova espressione filosofica nella *Teodicea*, mentre il discorso progettato, ma purtroppo rimasto incompiuto nella *Teosofia*, apre a prospettive teologiche e mistiche di ampio respiro che intrecciano esegesi biblica, dogmi teologici, principi razionali, scansioni morali, elevazioni spirituali, aneliti mistici dell'*intuitus cordis* che strutturano l'identità del “teosofo”. Momenti significativi e decisivi ben illustrati da Staffolani nei densi capitoli V e VI della sua chiara esposizione.

Per quanto riguarda l'idea di *causa*

non è questione giustapposta a quella di “metafisica dell'amore”, ma mediazione speculativa che risponde alla domanda radicale che ha attraversato i secoli: perché esiste qualcosa anziché nulla?

Rosmini utilizza per lo più tale categoria nel senso di nesso tra causa ed effetto, trattando di creazione divina nelle procedure razionali o “ideologiche”, col merito di aver scambussolato le carte di una scolastica teologica e filosofica attardata su stilemi aristotelici, ignara del circolo virtuoso della sinergia di *intelletto* e *volontà* nel *Primum movens* nell'ordine soprannaturale della *creatio ex nihilo*.

Ricordando il pensiero di Marsilio Ficino, commentatore delle opere di Platone e di Plotino, si può portare attenzione ai due atti che egli rinviene nell'essere (τὸ ὄν) di Plotino, accostandoli alla causalità rosminiana del “Primo” esplicitato come “tipificazione” e “realizzazione” (cf 388-389). Plotino dinamizza le idee del *Timeo* platonico immettendole nel cosmo ad opera del demiurgo giustificandone la portata ontologica e gnoseologica con la metafora del sole: l'*irraggiamento* dell'atto ontologico, detto anche *actum internum*, fa risaltare la trascendenza del Bene (*Enn.* V, 4.2) ed è analogo al concetto rosminiano di *partecipazione* dell'ente creato alla natura divina; l'*emanazione*, cioè l'*actum externum*, invece, si apparenta con l'attività gnoseologica della *ratio*, che si destreggia, nel primo (Plotino), in descrizione del *theatrum mundi*, nel secondo (Rosmini) come esplicitazione sistematica ed epistemica del mondo. In ambedue il dinamismo

dell'Intero si svolge alla luce dell'intelligibilità universale e dell'ordine gerarchico a partire da Dio che è in tutte le cose (M. Ficino, *Theologia platonica*, XVIII, 1, *De Amore* II, 3; Plotino, *Enneadi*, III, 8,8; VI, 8, 18; Rosmini, *Teosofia*, cf Staffolani, 402-409).

A conclusione di queste riflessioni mi sia consentito richiamare Benedetto Croce il quale, riportando un passaggio rosminiano in cui si legge che «Il sistema di Hegel non fa niente meno che far divenire pazzo l'essere, che introdurre la pazzia in tutte affatto le cose»

(cf *Saggio storicocritico sulle categorie e la dialettica*, 1883, postumo), accomunò, infelicitemente, Rosmini alla schiera dei “pensatori timidi dell'Ottocento”, e non si accorgeva che la statura speculativa e la ricchezza di pensiero del Roveretano sta proprio nel suo osteggiare il “furore bacchico” coevo che intendeva stemperare la trascendenza in immanenza e l'essere nel divenire della storia. L'ampia e documentata perlustrazione esegetica di Staffolani ne è prova e ulteriore conferma.

Paolo Miccoli



CLAUDE VIGÉE

Esilio della parola/Exil de la parole

Amis de l'Œuvre de Claude Vigée,

Chalifert 2020

pp. 156, € 15,00

Claude Vigée (1921-2020), poeta e saggista francese, ebreo alsaziano, non ha mai cessato di riflettere sul suo rapporto con le Scritture; tra poesia e testo biblico in quanto profezia del linguaggio e di tutto ciò che vive e sussiste nel mondo. Si potrebbe parlare di una scrittura della vita e di una parola che ha il senso del tempo. La sua stessa biografia si intreccia con una Parola e una tradizione che hanno segnato le tappe della sua esistenza. La Parola di Dio, la tradizione ebraica e quella alsaziana. La Parola di Dio che accompagna le altre parole in cui ha cominciato a percepire il mondo e a confrontarsi con esso. La lingua natale in cui ha appreso il respiro delle cose e della natura; le relazioni

che hanno scandito i ritmi, i tempi di un'esistenza intera. Dalla formazione all'esilio, ai luoghi in cui si è trovato a vivere: l'Alsazia, l'America, Gerusalemme. Le esperienze che hanno segnato il suo tragitto umano e spirituale sono dominate dal *tremendum* della Shoah. Nella sua opera si mostra, in filigrana, la catena di eventi tragici e felici che hanno oscurato o illuminato il suo errare.

La raccolta di poesie che qui presentiamo, introdotte con grande finezza e rigore da Claude Cazalé Bérard e tradotte magistralmente in italiano, dalla stessa studiosa francese, accompagna l'itinerario spirituale di Vigée racchiuso in pochi essenziali dati in cui storia personale e collettiva

si intrecciano. Esso è illuminato dalla diversità di lingue e culture attraversate e richiama la diversità dei punti di vista dei suoi lettori e interlocutori: letterati e religiosi, filosofi o linguisti, storici o sociologi. Oggetto di meditazione la sua opera si nutre di sogni e di riso, di dolore e di ironia, attraverso la prova e le lacrime, e sfocia in un coinvolgimento sofferto. La sua lucidità radicale ci pone di fronte a una innocenza che scuote impietosamente la nostra pigrizia mentale, i luoghi comuni, la vuota chiacchiera di cui si nutrono i nostri giorni svuotati di senso ed esposti all'abbandono.

Le riflessioni di Vigée ci conducono lungo sentieri impervi ove sostare è possibile solo per ascoltare il silenzio. La raccolta inizia con il canto dedicato al patriarca Giacobbe, che accompagnerà Vigée lungo il corso della sua vita divenendo suo nume tutelare e modello della sua missione esistenziale e poetica. La lotta di Giacobbe con l'Angelo, per il poeta alsaziano si traduce in una strenua lotta con la lingua e le lingue. Giacobbe, dunque. Giacobbe che vede il proprio destino e la storia dell'umanità, disegnarsi su una scala in cima alla quale si apre la porta del cielo ove risuona la voce del Signore. Nel guado di Iabboc, nella notte di Peniel, il rapporto stabilitosi, attraverso la migrazione e la marcia, con l'Ignoto, con l'Alef originario, solo a distanza, si trasforma nel contatto enigmatico, in quella lotta che trasforma tutto. Giacobbe che diviene

Israele; la verità della notte che diventa la verità del giorno, il silenzio che diventa parola, sono le tappe di una storia che ci conduce fino a noi stessi. Giacobbe e il suo sogno, Giacobbe che fuggiva da casa e nel deserto scopre che "in quel luogo c'era Dio e io non lo sapevo". La scala del sogno, con gli angeli che salivano e scendevano, sospesa com'è tra cielo e terra, ci conduce verso un mistero inaccessibile che pure trasforma profondamente chi vi entra in contatto. Giacobbe lotta contro questo mistero reso accessibile nella lotta, nello scontro, non già per annullarlo, ma per accoglierlo dentro di sé; per portarne nella carne il segno, un segno che non dice solo differenza ma soprattutto fermezza e fedeltà.

Essere ebreo, per Vigée significa essere poeta, ossia portatore di un messaggio di libertà, di amore, di pace. La parola poetica, per Vigée ha il significato che ha in ebraico il termine *davar*, ossia parola, cosa, azione. In un certo senso, come avverte sempre nell'introduzione Cazalé, la parola poetica deve farsi carico di un impegno etico, vale a dire deve testimoniare incarnandosi nella concretezza dell'umano, della vita, della storia propria e altrui e adempiere una missione riparatrice del mondo che liberi il respiro della vita affrancandosi dalla solitudine, dall'esilio, dall'eranza. Insomma lo spazio dell'altro del Tutt'Altro.

Ottavio Di Grazia