



ARISTIDE FUMAGALLI

L'amore sessuale

Fondamenti e criteri teologico-morali

Queriniana, Brescia 2017,

pp. 461, € 30,00

Nel cammino di rinnovamento della teologia morale avviatosi dopo il Concilio Vaticano II, anche il trattato riguardante l'etica sessuale e coniugale ha conosciuto una considerevole trasformazione. Diversi fattori vi hanno contribuito, correlati sia all'evoluzione del pensiero contemporaneo, sia ai nuovi equilibri instauratisi tra le discipline teologiche.

Nel primo ordine di fattori possiamo anzitutto collocare il progressivo affermarsi di una più articolata comprensione del significato della sessualità, come elemento che caratterizza profondamente l'essere personale nel suo complesso e pone le premesse per stabilire la differenza tra maschile e femminile. In passato infatti la riflessione antropologica tendeva a sottovalutare l'importanza della dualità sessuale, riducendola soltanto ai suoi aspetti anatomici e funzionali, con riferimento agli atti sessuali e procreativi. Per di più, l'intera riflessione antropologica, (anche) in teologia, privilegiava il punto di vista maschile, estrapolandolo come universalmente valido ed escludendo di fatto la prospettiva femminile, confinata in posizione subalterna e strumentale ai fini riproduttivi.

Per quanto riguarda le discipline teologiche, non solo la Scrittura ha assunto nuovo rilievo come nutrimento

della riflessione, ma si è superata l'articolazione tra i due trattati che svolgevano la morale sessuale e coniugale secondo il modello alfonsiano, ricalcato sui comandamenti del Decalogo: *De sexto* e *De matrimonii sacramento*. Gli accenti sono diventati meno legalisti e canonistici, e una maggiore unificazione si è trovata nel nesso tra libertà umana, sul cui esercizio ispirato dalla fede criticamente riflette la teologia morale, e grazia cristiana, che è al centro della teologia sacramentaria. Secondo questa impostazione si sviluppa il percorso del volume.

Dal punto di vista tematico, la scelta è di non «addentrarsi nella trattazione delle fattispecie morali che normalmente corredano i manuali», ma di attenersi «alle questioni fondamentali e ai criteri principali» (7), secondo la prospettiva di una «teologia morale sessuale fondamentale» (396). Tre sono le ragioni che motivano questa opzione. Anzitutto la varietà dei comportamenti che si incontrano in questo campo, per di più non univocamente interpretati dalle scienze umane. Inoltre, la convinzione che criteri elaborati sulla base di fondamenti ben istruiti potranno essere riferimenti validi per valutare le molteplici e differenziate situazioni in cui ci si può trovare. Infine, una prospettiva meno frammentaria e più complessi-

va meglio corrisponde alla logica del concilio Vaticano II, che ha invitato la teologia morale a non limitarsi all'analisi di singoli e distinti atti morali per «sottoporli al giudizio della legge oggettiva» (8), ma di prendere più organicamente in conto il loro rapporto con il soggetto agente nella sua completezza.

Nel campo specifico della morale sessuale questo significa puntare su una comprensione della sessualità meno riduttivamente funzionale e più attenta alla rilevanza che essa ha per la persona. I comportamenti sessuali sono suscettibili di un'interpretazione simbolica e sono per molti aspetti paragonabili al linguaggio (cfr 9 e 376). La natura relazionale della persona assume in questo campo una rilevanza cruciale. Infatti la sessualità riguarda proprio il rapporto tra persone nella loro differenza, in quanto cifra eminente e immediata dell'incontro con l'alterità. Essa costituisce il codice di riferimento che consente di situarsi con una propria identità all'interno di relazioni (strutturate), grazie alla somiglianza con persone dello stesso sesso e alla diversità con persone di sesso differente. È questa la ragione che conduce l'A. a operare la ulteriore scelta di limitarsi a trattare l'agire sessuale nel quadro della relazione tra uomo e donna, che appunto più compiutamente esprime la differenza, «mettendo in luce l'amore interpersonale che in esso si attua e il suo rapporto con l'amore di Dio che in esso si rivela» (10). Vengono invece escluse le questioni che riguardano l'omosessualità.

Chiarite le coordinate e motivate le scelte circa gli argomenti, il volume

si sviluppa in quattro parti. La prima delinea i tratti principali dell'antropologia sessuale ricorrendo, dopo aver descritto alcune caratteristiche proprie dell'esperienza sessuale, alle conoscenze della sessuologia, come sapere che si avvale di un ampio spettro di discipline, dalla biologia alle scienze umane.

I fondamenti biblici vengono esplorati nella seconda parte. Dalla narrazione delle origini emerge un archetipo che illumina il senso della relazione tra uomo e donna, dotato di una sua universalità di tempo e di luogo. Esso evidenzia «il legame originario che intercorre tra l'esperienza sessuale e la presenza di Dio all'uomo e alla donna. Dio è all'origine della loro relazione, nonché della loro identità differenziale» (136). La letteratura profetica mette in collegamento circolare e storico le esperienze dell'alleanza coniugale e dell'alleanza tra Dio e il suo popolo. Le concrete storie di vita matrimoniale, narrate dai profeti talvolta anche in prima persona nella loro problematicità di infedeltà o di fallimento, diventano il luogo della rivelazione della nuova e definitiva alleanza, gratuitamente donata da Dio (cfr Osea). Gli scritti sapienziali esplorano l'esperienza del matrimonio e della vita familiare in ciò che ha di tipicamente umano e valido per tutti, senza insistere su un esplicito riferimento a Dio. In questa fase, l'istituzione matrimoniale va incontro a una evoluzione che la orienta verso un modello più esplicitamente monogamico e più sensibile a legami di solidarietà che si estendono verso i connazionali. Nel Nuovo Testamento, i Vangeli espongono il senso

dell'esperienza sessuale e del patto coniugale tenendo sullo sfondo il mistero di Cristo, «il quale, come sposo, inaugura la nuova ed eterna alleanza con la Chiesa sua sposa» (153). Attraverso i detti e i segni posti da Gesù, vengono affrontati in modo sintetico, ma chiaro ed esauriente, i temi del divorzio, dell'adulterio e delle diverse forme della sequela di Cristo. Negli scritti protocristiani l'esperienza sessuale assume con maggiore chiarezza «carattere sacramentale, poiché implica realmente l'amore di Cristo per la Chiesa, e valenza escatologica, nel senso di essere rinviata al suo destino ultimo» (163). Il percorso biblico mostra quindi come il fondamento a cui riferire tutta la morale sessuale cristiana sia l'alleanza di Dio con l'umanità, rivelata nell'amore di Cristo per la Chiesa e da Lui resa accessibile tramite il dono dello Spirito santo, specialmente nel sacramento del matrimonio. La promessa iscritta nella reciprocità dell'uomo e della donna, creati non solo in Cristo e per mezzo di Lui, ma anche in vista di Lui, si compie in quanto assunta responsabilmente come comunione interpersonale. È grazie al legame di ciascuno dei coniugi con Cristo, che essi possono diventare *una caro* in Lui. Ma in quanto affidato alla loro libertà, questo percorso non è al riparo da contraddizioni e fallimenti.

Nella terza e più corposa parte del volume il messaggio della rivelazione biblica sul matrimonio viene descritto nel suo evolversi nel tempo e nel dialogo con le diverse culture. Per ciascuna delle epoche considerate – patristica, medioevale, moderna

e contemporanea – viene illustrato in particolare il pensiero di un autore emblematico. Così dalla sistematizzazione agostiniana dei beni del matrimonio si passa alla rielaborazione che ne fa Tommaso all'interno di una prospettiva aristotelica dei fini. I primi accenni di una impostazione personalistica già si intravedono nel pensiero di sant'Alfonso de' Liguori per giungere alla svolta conciliare, che trova il suo elemento caratteristico nel «passaggio da una concezione del matrimonio quale contratto tra i coniugi, in vista di determinati beni e fini, naturali e sacramentali, al matrimonio quale mutua donazione dei coniugi, corrispondente all'amore donato e comandato da Cristo» (375). L'aspetto contrattuale non scompare, ma viene interpretato come esigenza intrinseca dell'amore coniugale, che trova nella dimensione corporea espressione e alimento per la comunione interpersonale. I principali interventi dei pontefici che hanno preceduto e seguito il Concilio, da Leone XIII a Francesco, completano l'esposizione.

Sulla base dell'ampia riflessione svolta, la quarta parte propone in modo sintetico una serie di criteri di valutazione dell'agire sessuale. Il punto di riferimento ultimo è l'amore di Cristo, che si realizza nel dono della vita e si esprime nel mistero della Sua unione con la Chiesa (cf *Ef* 5,32). Un amore in cui sono incluse le esigenze a cui riferirsi: totalità, fecondità, fedeltà e indissolubilità. Tale modo di amare è anzitutto dono gratuito da parte del Signore, che l'uomo e la donna sono invitati ad assumere liberamente e a testimoniare nella loro relazione. Si

tratta di vivere l'uno per l'altra nella reciproca donazione di sé, nella logica della carità coniugale. Una carità che nel caso degli sposi riguarda la totalità della persona, giocandosi quindi anche nella dimensione corporea, nella specifica forma di castità che è propria degli sposi. Alla sessualità va poi riconosciuta una rilevanza che va oltre la sfera privata, per la interazione che la comunità coniugale e familiare intrattiene con la società. E questo a partire dalla novità che la coppia inaugura con il patto con cui si costituisce, anche qualora la fecondità non potesse esprimersi nella generazione di figli. Emerge qui il riferimento alla giustizia e al bene comune a cui la comunità familiare contribuisce in modo specifico, soprattutto per la qualità e unicità dei legami che la caratterizzano. Infine il cammino della coppia si svolge nel tempo, in una dinamica di amore in permanente tensione tra le attuazioni del *già* e l'orizzonte del *non*

ancora. È alla luce dell'orientamento globale intenzionalmente perseguito che vanno valutati i singoli atti e interpretata la "legge della gradualità" (*Familiaris consortio*, n. 34), in un atteggiamento di continua conversione a cui predispongono le virtù della fermezza e della prudenza.

Il volume costituisce una valida sintesi della riflessione attuale sull'etica sessuale e coniugale. Esso si avvale dei contributi dei diversi saperi che trattano della sessualità. Presenta con chiarezza e organicità gli snodi principali, come ci si attende da un manuale, senza entrare nelle controversie che animano il dibattito pubblico, prudentemente affidate a opere specialistiche e settoriali. Un'ampia e aggiornata bibliografia, che menziona anche diversi autori di lingua francese e inglese, e un valido indice analitico rendono la consultazione agevole ed efficace.

Carlo Casalone SJ



MARCELLO MARINO

Buono è Dio

Intorno al Salmo 73

Cittadella, Assisi 2017,

pp. 215, € 16,50

Il lavoro di M. Marino, pur non sempre di facile lettura, si offre al lettore come una riflessione approfondita sul tema della bontà di Dio che non è contraddetta dalle sofferenze che il giusto subisce. Il libro, corredato da una ricca bibliografia e da note dal carattere erudito (sebbene, a volte, troppo aggressive) si pre-

senta anch'esso, al pari del Salterio, cioè del *Libro della Lode* detto anche *Torah* di Davide, come una sorta di *pentateuco*, cioè suddiviso in cinque capitoli dove, da una parte, si analizza nel dettaglio il *Salmo 73* e dall'altra, si evidenziano i legami che uniscono questo salmo all'intero salterio. I primi due capitoli e gli ultimi due

fanno da cornice al terzo capitolo, dedicato propriamente all'analisi del *Salmo 73*.

Il primo capitolo offre una panoramica generale sul giusto sofferente, sull'empio e su Dio giudice. Nel secondo capitolo, invece, l'osservazione si restringe ad un contesto più prossimo al salmo in questione, con l'analisi della retribuzione divina e la sua relativizzazione nei *Sal 37* e *49*. Quest'ultimo in particolare, afferma l'inconsistenza dei beni che l'uomo accumula che non lo fa vivere da saggio, ma, al contrario, come una «bestia che non comprende» (*Sal 49,21*).

Il capitolo terzo tratta del *Salmo 73*, che apre la terza raccolta dell'intero salterio, composto di cinque parti: 3-41; 42-72; 73-89; 90-106; 107-145, con i *Sal 1-2* che fanno da introduzione e i *Sal 146-150* da conclusione. La sua posizione, quindi, è strategica e fa da perno a tutto il *Libro della Lode* e del cammino di fede ivi proposto. Esso appartiene al gruppo dei salmi di Asaf (*Sal 50* e *73-83*) e presenta una realtà drammatica dovuta all'azione di oppressione degli empi contro l'orante, il quale vede sgretolarsi sotto i suoi occhi la certezza granitica della teoria della retribuzione divina. Ma la sua crisi probabilmente riflette una crisi più ampia che riguarda tutta la società giudaica che assiste, intorno alla seconda metà del V sec. a.C., al sopruso della classe aristocratica su quelle più deboli (cf *71-74*). Da parte sua, il salmista è stato anche sul punto di condividere la prospettiva degli empi, ma nel momento in cui fa l'esperienza profonda di Dio, diventa capace di cogliere la

sua bontà in mezzo alle contraddizioni e alle angustie della vita presente (cf *92*).

Il *Sal 73*, infatti, descrive la sofferenza interiore che invade l'animo dell'orante che percepisce Dio come colui che ormai ha tradito le sue aspettative e, anziché difendere la vita del giusto, sembra addirittura assicurare la sfacciata prosperità degli empi. Il salmista non si ritrova più a suo agio all'interno della logica della retribuzione, che è alla base della teodicea. La bontà stessa di Dio è contraddetta dall'esperienza personale del salmista. Egli soffre, soprattutto, perché incapace di comprendere il comportamento di Dio. Ma da questo tormento interiore che scuote la sua fede egli passa alla consolazione sentita nel momento in cui Dio stesso si rivela a lui all'interno del santuario di Dio. Egli trova così la vera felicità che consiste essenzialmente nell'esperienza della *compagnia di Dio*. Una rivelazione che potremmo paragonare a quella che il padre offre al figlio recalcitrante ad entrare per far festa per il ritorno del «figlio prodigo», poiché si sente trascurato dal padre (*Lc 15,11-32*). La rivelazione che il padre della parabola fa al figlio invidioso del fratello e che si sente offeso consiste proprio nel renderlo consapevole di una realtà di comunione che egli sembra non avere ancora percepito: «tu sei sempre con me e tutto quello che è mio è tuo» (*Lc 15,31*). Al figlio che rivendica un possesso da cui si sente alienato il padre risponde prima di tutto con il ribadire una comunione spirituale rimasta ininterrotta.

Anche il salmista è condotto alla stessa consapevolezza; anzi, a differenza della parabola evangelica, qui abbiamo la confessione di lode di chi finalmente ha compreso in profondità la realtà di questa vicinanza divina che appaga il suo cuore inquieto: «Ma io sono sempre con te» (v. 23a); «roccia del mio cuore e mia parte è Dio per sempre» (v. 26b); «La vicinanza di Dio è per me bene» (v. 28a). Il punto di svolta che segna il cambiamento di atteggiamento del salmista è ai vv. 16-17, quando egli narra che entrò nel santuario di Dio e comprese quale era la fine degli empi (v. 17). Egli, infatti, comprende la vacuità del successo dei malvagi, l'inconsistenza del loro benessere e, soprattutto, che il futuro non appartiene a loro, ma ai fedeli di Dio. Ormai, il giusto guarda alla sua esperienza di dolore con occhi nuovi, poiché adesso è capace di «comprendere» il mistero della bontà di Dio nella sua costante compagnia, nel suo sostegno, nella sua sapiente guida e nella fiducia in una futura gloria da condividere insieme con lui (*Sal* 73,23-24). L'orante, quindi, non acquisisce solo una comprensione *sapientziale* della presenza di Dio nella storia, ma è talmente radicato nella comunione con lui che, a livello intuitivo, *sente* che tale comunione non avrà mai fine e durerà anche dopo la morte (cf *Sal* 49,16). Anche senza menzionare esplicitamente il futuro *post-mortem*, l'esperienza mistica della comunione con Dio ha talmente arricchito l'orante che questi ne percepisce la portata escatologica e il valore soprannaturale

(cf 122-136). Seguendo il ragionamento di altri autori, come von Rad, Ravasi, Ossfeld e Zenger (cf 131-132 nn. 234.235.237), Marino vede tratteggiata in questa intima e *intuitiva* certezza dell'orante la fede nella vita oltre la morte. La storia umana, infatti, con le sue miserie e sue contraddizioni, viene completamente relativizzata, in quanto considerata dall'*alto* dell'esperienza trascendentale, consistente nell'incontro con una Presenza che si rivela superiore e più appagante della teodicea, più potente della morte e dello *Sheol*.

Il capitolo quarto è dedicato al tema del giudizio escatologico di Dio, che non solo riguarda il *Sal* 73, ma costituisce anche l'apertura e la chiusura dell'intero Salterio (*Sal* 1-2 e *Sal* 149-150). Il giudizio consisterà nella ricompensa che tutti riceveranno in base alle opere compiute. Anzi, è il popolo messianico che, partecipando della regalità messianica, prenderà parte anche del giudizio finale pronunciato contro i nemici (cf 156). La beatitudine dell'uomo consiste nella distanza che saprà tenere dagli empi (*Sal* 1,1), senza lasciarsi attrarre dai loro fascinosi inganni, come l'ostentato successo. Anche se i potenti e i re della terra si accaniranno nella lotta contro il Messia (*Sal* 2), quest'ultimo avrà la vittoria finale e coloro che in lui si rifugiano, perfino i «giudici della terra», potranno salvarsi. L'itinerario di fede dell'orante che, dopo la porta d'ingresso (*Sal* 1-2), attraversa l'intero Salterio si conclude davanti al portale d'uscita con il giudizio di Dio (*Sal* 149), a cui il popolo partecipa con la potenza della sua supplica

e della sua lode (*Sal* 149,6: «spada di bocche nelle loro mani»). La comunità dei «poveri di YHWH», infatti, diventa una «mediazione storica della regalità divina sul creato e sulla storia» (171), una regalità che ha i tratti della misericordia e della salvezza universale.

La sintesi del Salterio è il giudizio di Dio incarnato dall'assemblea dei fedeli che sanno leggere all'interno di situazioni in cui sembra prevalere il male: la presenza di YHWH salvatore e che, con la loro potente preghiera di lode, contribuiscono all'irruzione del Regno di Dio nella storia. Questo Regno implica un giudizio che anticipa quello escatologico; tuttavia, esso non mira a escludere, ma a includere in un progetto di salvezza anche gli empi.

Il quinto e ultimo capitolo, infine, è dedicato ai due temi fondamentali di tutto il lavoro di Marino: il tema della *compagnia di Dio* e quello della sua *giustizia*, che vengono individuati in passi significativi dell'AT e del NT. La giustizia di Dio è posta in relazione alla sofferenza dell'innocente rappresentato da Giobbe, il quale, similmente all'orante del *Sal* 73, si interroga sulla prosperità degli empi (*Gb* 21,7-9.13-15.19-20.23-24.34) e trova sollievo solo quando «vede» Dio, facendo esperienza della sua inedita vicinanza (*Gb* 42,1-6) e guardando alla pienezza di una comunione escatologica con lui (*Gb* 19,25-27). La giustizia di Dio trova il suo compimento nella croce di Cristo, il Figlio, l'innocente sofferente

che realizza il giudizio definitivo di Dio con il perdono offerto a tutti. La compagnia di Dio, assicurata un tempo a Mosè, viene partecipata dal cristiano mediante il Figlio nell'oggi di un'escatologia realizzata (*Gv* 14,1-3), che si concretizza con l'inabitazione del Padre e del Figlio nel cuore del discepolo (*Gv* 14,18-23). Rafforzati dalla compagnia divina che si china sulla natura umana, i cristiani sono impegnati a custodire ciò che Gesù ha comandato, soprattutto osservando il comandamento dell'amore reciproco, e a custodire la persona stessa del Figlio che è in comunione di amore con il Padre, una comunione che è fondamento del sistema di relazioni fraterne con le quali i credenti crescono come comunità.

Il testo di Marino, come già detto, non è da iniziati e il continuo rimando a testi citati tra parentesi e non sempre esplicitati rende un po' impervio il cammino del lettore; ma chi avrà la pazienza e la passione necessaria di leggerlo, magari tenendo sempre accanto la Bibbia, sarà introdotto progressivamente in uno splendido palazzo che risuonerà, come si ricordava nella prefazione al libro, di tanti echi. Il lettore potrà notare che questi echi raccontano il passato di un popolo che, nell'intero Salterio, ha lasciato traccia della sua storia e del suo rapporto con Dio, ma avrà anche la sorpresa di ascoltare la riverberazione di questi lontani echi acquistare nuove sfumature sotto le volte slanciate del proprio spirito.

Michele Ciccarelli

SALVATORE MUSCOLINO

Libertà e mercato

Riflessioni su capitalismo, società e cristianesimo

Mimesis, Milano-Udine 2017,

pp. 192, € 18,00

Siamo spesso ingabbiati da “immagini” che ci tengono prigionieri. Con questo riferimento a Wittgenstein, S. Muscolino descrive il punto di partenza del suo recente lavoro. Le “immagini” principali alle quali l’A. si riferisce sono chiare e sono condivise dalla «“sinistra culturale”» (9): quella negativa (pressoché universale) del «liberalismo» e del «capitalismo» (7) e quella della “religione” come ostacolo al progresso umano. Contro tali “immagini” l’A. propone una rilettura interdisciplinare della «genesi della “modernità”» (9) tra economia, storiografia, storia delle religioni e teologia che culmina nel quarto capitolo, su «cristianesimo e liberalismo», per poi concludersi con uno sguardo rivolto al futuro.

Da tale progetto risulta quella che si potrebbe definire una prima sintesi di maturità di pensiero dell’A. che fin ora è apparso come studioso di numerosi temi di filosofia politica e culturali attraverso una serie impressionante di monografie. Sintesi matura, dicevo, perché nonostante il tema risulti anti-ideologico e non-metafisico, esso si mostra capace di avviare finalmente, anche su un territorio difficile come l’Italia, quel dialogo *universale* tra *cittadini religiosi e non religiosi* auspicato da Habermas da ormai quasi due decenni. Ciò che l’A. propone non è un’apologia, ma una *narrazione* (97s., 101) volta a evidenziare come «la religione

cristiana sia il “fattore” che permette di comprendere la particolare traiettoria evolutiva compiuta dall’Occidente in ordine alla nascita del capitalismo, del liberalismo e della scienza moderna» (173s.). Tuttavia, tale *narrazione* non ha alcuna pretesa di edificare una “religione civile”, per giunta di segno cristiano, ma, al contrario e in prospettiva perfettamente liberale, di essere semplicemente un *commitment* culturale in riferimento ai valori emersi da questa tradizione (174).

Tra l’esposizione del tema nell’Introduzione (7-11) e una breve conclusione (173-175), la cui snellezza rispecchia perfettamente il carattere descrittivo e non normativo o teleologico dello studio, si svolgono i cinque capitoli. Nel primo vengono trattati, in modo paradigmatico, alcuni movimenti o studiosi “critici” nei confronti delle istanze liberali e capitalistiche della modernità (13-71): si tratta del poststrutturalismo di Foucault e Derrida, degli studi postcoloniali di Said, Mudimbe, Spivak e Guha, dell’attuale pensiero critico francofortese di Honneth e Habermas e infine dei vari populismi sia nella loro variante di sinistra (Hardt, Negri e Laclau) sia nella loro variante di destra (ivi comprese certe tendenze interne al cattolicesimo). Attraverso il paradigma biopolitico, il primo degli autori elencati è connesso con gli ultimi e, da un lato, Muscoli-

no evidenza – insieme a Honneth – i problemi nel rifiuto del liberalismo da parte di Foucault, il quale, del resto, è stato costretto a parziali autocorrezioni nella tarda fase del suo pensiero (26s.); mentre, dall'altro, sottolinea i limiti delle concezioni che Hardt, Negri e – in modo limitato – Laclau hanno delle «moltitudini» funzionali, perché incapaci di «resistere» foucaultianamente alla logica propria dell'Impero» (62).

Dopo questa rassegna di tutti i *veto* moderni contro l'individualismo metodologico del liberalismo e del capitalismo, Muscolino spiega nel secondo capitolo (73-101) la ragione per la quale queste critiche non riescano a comprendere pienamente i fenomeni ai quali essi si oppongono e cioè la mancata identificazione del cristianesimo come «fattore» storico reale. Rifacendosi all'economista Deirde McCloskey, l'A. evidenzia come l'analisi economica della società da parte di Karl Marx non colga affatto gli elementi *specifici* che storicamente avrebbero prodotto la «genesì del capitalismo e, quindi, della modernità» (77). Prendendo in esame gli studi sulla nascita del capitalismo di Max Weber e Michael Novak, l'A. si richiama allo studio della McCloskey di cui condivide la tesi ermeneutica che il fattore decisivo per la società europea starebbe nell'affermazione delle nuove «virtù borghesi» (81). A questa tesi, Muscolino aggiunge che solo la *forma mentis* del cristianesimo ha permesso il sorgere di tali virtù. A questo riguardo, un punto di riferimento imprescindibile rimane l'enciclica *Centesimus annus* (1991) di Giovanni Paolo II nella quale viene evidenziato proprio il legame cruciale tra visione cristiana del

mondo e presupposti etici del capitalismo, trovandone il nesso nella creatività (morale) della persona. Nonostante la «Chiesa istituzionale» abbia sovente ostacolato tale sviluppo, continua Muscolino, bisogna infatti «riconoscere che è solo grazie al cristianesimo che si sono potute sviluppare tutt'una serie di «concause» ideologiche che hanno permesso quell'evoluzione della società europea verso la modernità e verso il capitalismo» e cioè «il monoteismo, una certa visione della temporalità e la dignità della persona» (81s).

Tale tesi viene rafforzata anche grazie a uno sguardo comparativo con le altre religioni mondiali, specialmente l'Islam, soprattutto sul loro ruolo nell'ambito dell'evoluzione dell'epistemologia scientifica (83-91). Interessante anche la discussione della tesi di Jaspers sull'«età assiale» (91-101), rispetto alla quale l'A. assume una prospettiva diversa sia rispetto al filosofo tedesco, sia ai suoi interpreti Habermas, Taylor e Joas. Per supportare la sua tesi che «il vero punto di «svolta» nella storia umana» non è un periodo storico, ma un fattore concreto come il cristianesimo (99), Muscolino richiama gli studi di Guy Stroumsa. Quest'ultimo identifica cinque elementi innovativi della religione cristiana: «una nuova attenzione per il sé», «un nuovo rapporto con il Libro sacro», «la fine del sacrificio», «il passaggio dalla religione civile [...] a una comunitaria», «un nuovo concetto di *paideia*» (98s.).

Se nel terzo capitolo, l'A. sostiene che il capitalismo storicamente non abbia affatto «fallito» (103-117), nel quarto capitolo (119-140) egli spiega come il campo pluralistico dei «libe-

ralismi”, cioè degli approcci in parte molto eterogenei che si trovano sotto questo termine, sia senz'altro un fattore che «indebolì[sce] il discorso universalista che sta alla base del liberalismo» (121). Insistendo sul fatto che ci sia un «modo di intendere il liberalismo» che è «compatibile con il cristianesimo» (122), l'A. ricorre innanzitutto ad Antonio Rosmini (128-133) al quale associa anche Frédéric Bastiat, Lord Acton e Alexis de Tocqueville, tutti nomi che ci ricordano la travagliata storia verso il riconoscimento di questa “compatibilità” che viene rintracciata, in modo idealtipico, nel Concilio Vaticano II (132s.). Tuttavia, l'A. ammette subito che tale rapporto «è molto più controverso rispetto al quadro teorico [...] delineato» (136), indicando soprattutto gli sviluppi recenti del magistero cattolico (137s.) e come intorno ad esso si sarebbe espressa da sempre una controversia accesa tra una posizione socialista e una capitalista (138s.). Dal suo punto di vista, l'elemento che consente a Muscolino di attribuire al magistero sociale della Chiesa il carattere liberale sta in una dimensione remota rispetto a tale controversia, ossia nell'antropologia cristiana (140).

L'ultimo capitolo osa uno sguardo verso il futuro nell'intenzione di rilanciare contro il paradigma della modernità secolarizzata il contributo positivo delle religioni, ora intese al plurale (141-172). Questa tesi, che nel dibattito attuale viene discussa sotto il paradigma narrativo del *ritorno delle religioni*, viene articolata da Muscolino in un argomento “fondamentale” su diritti e democrazia (142-148) e in una parte “applicata” che si confronta con alcuni temi di etica sociale e/o di bio-

etica attuale (148-172). Innanzitutto, viene criticata, in riferimento a Tocqueville, «la “dittatura” del “politicamente corretto”» come fraintendimento della «logica democratica» (145s.), ma ciò non in favore di un liberalismo più individualistico, come oggi viene auspicato da alcuni autori, ma per criticarne la ragione che risiederebbe nell'assumere «la libera scelta dell'individuo e soprattutto la libera disposizione del proprio corpo come unici valori fondanti» (148) a scapito della base personalistica del liberalismo qui difesa. In campo economico, ciò conduce ad una versione röpkeana del mercato basato su presupposti morali (153s., 158s.), all'opposizione a un'interpretazione tecnocratica delle politiche economiche e della democrazia (159s.), e infine al rifiuto dell'«assolutizzazione della libertà di scelta» in campo bioetico (161). Specialmente riguardo all'ultimo argomento, si propone contro la «logica *aut aut*» libertaria «una sensibilità attenta a discernere maggiormente le situazioni» (162) che dovrebbe innanzitutto portare a distinguere «preferenze individuali» o «desideri» dai «diritti» e alla consapevolezza che il valore della libertà è sempre accompagnato da altri quali la responsabilità, l'intersoggettività e la solidarietà (164, 167).

Sulla base di questi ragionamenti, e in riferimento a Habermas, viene poi sottolineata l'importanza della presenza delle religioni per la stabilizzazione morale del liberalismo (165). Tralasciando la questione che necessariamente si pone sulla base delle analisi nel secondo capitolo, ossia se un tale “ritorno delle religioni” davvero contribuisce all'auspicato rafforzamento della base *personalistica* del liberalismo,

il capitolo si chiude con l'esplicitazione della tesi interpretativa dell'intero volume ossia che la descrizione più plausibile e autentica del liberalismo sarebbe da trovare nel personalismo (171).

Una bibliografia e un indice dei nomi (177-192) chiudono questo studio intenso e ricco di cui si può solo auspicare che susciterà un dibattito intenso, non soltanto tra liberali e non, ma anche all'interno della molteplicità dei vari liberalismi esistenti. Si potrebbe riassumere il punto di vista di Muscolino come una sorta di sintesi tra Rosmini, Röpke, Giovanni Paolo II e l'ultimo Habermas; e così egli propone uno studio di grande respiro e sinteticità. Meno felice risulta forse, nelle conclusioni, la diretta connessione dei risultati di questo studio con la «crisi demografica» europea (175), in quanto si carica il volume con un argomento normativo di per sé non connesso con il tema principale e pertanto bisogno-

so di una trattazione a sé stante e più profonda. Inoltre, proprio il tema del libro avrebbe probabilmente richiesto un confronto più approfondito con la critica avanzata da alcune frange del liberalismo stesso – qui caratterizzate come “libertarie” senza precisare gli autori – alla modernità liberale e capitalista che in questo volume viene difesa nei confronti delle «mentalità costruttiviste socialiste, positiviste, scientiste e social-darwiniste» (171). Queste due osservazioni che rivolgo all'A. non sono affatto critiche, bensì costituiscono suggerimenti per sviluppi futuri, soprattutto alla luce del suo complesso studio che ha mostrato come «si deve al cristianesimo un certo patrimonio di idee che hanno permesso la nascita del capitalismo, della scienza moderna e lo sviluppo di condizioni culturali favorevoli al sorgere di una cultura dei diritti centrati sulla persona umana» (95).

Markus Krienke



JÜRGEN MOLTMAN

Il Dio vivente e la pienezza della vita

Queriniana, Brescia 2017, pp. 220, € 21,00

«**P**ossa la nostra epoca essere ricordata per il risveglio di una nuova riverenza per la vita, per la risolutezza nel raggiungere la sostenibilità, per l'accelerazione della lotta per la giustizia e la pace, e per la gioiosa celebrazione della vita». Questa frase della *Carta della Terra*, firmata a L'Aja il 29 giugno 2000 e citata da papa Francesco (cf *Laudato si'*, 207) esprime bene l'auspicio implicito nel libro di Molt-

mann che presentiamo, il cui originale tedesco apparve nel 2014. Dall'*Ode alla Gioia* schilleriana al famoso film di Benigni, passando per la celeberrima preghiera di Madre Teresa di Calcutta, la vita è riconsociuta come positività donata e coinvolgente la nostra libertà. In questo volume, il noto teologo evangelico elabora una “teologia della vita” in cui trovano approdo sintetico precedenti sforzi in chiave trinitaria e

segnatamente pneumatologica. L'assunto è detto in due versetti giovannei «Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (*Gv* 10,10); «La vita si è manifestata e noi l'abbiamo vista e ne rendiamo testimonianza, e vi annunziamo la vita eterna che era presso il Padre e che ci fu manifestata» (*IGv* 1,2). La convinzione è che il cristianesimo sia la suprema rivelazione di un Dio vivo, veramente vivente, capace di condividere la sua vita/vitalità che corrisponde al suo essere gioia di reciproco amore. La manifestazione storica di questa vitalità comunicativa si ha nel Cristo pasquale il quale “trasforma la vita in una festa senza fine” (Atanasio, PG 28, 1081B).

Una prima parte, specificamente teo-logica e che fa i conti con Feuerbach, fa emergere il *Deus caritas* al di là dell'Immobile impassibile e onnipotente principio metafisico. La seconda parte è invece dedicata all'antropologia cristiana, ovvero a ciò che succede all'uomo che accoglie la comunicazione di vita del Dio e Padre di Gesù Cristo. Siffatta “pienezza di vita” elargita per grazia all'essere umano si declina come comunione con Dio, con gli altri – inclusi i defunti –, e con la creazione intera. Si tratta dell'esser presi nella gioia di Dio che si manifesta quando un peccatore si lascia sedurre dal vero amore. La positività della vita, del voler vivere sarà sempre maggiore rispetto ad ogni negatività. E su questo concordano Schiller, Dostoevsky e lo stesso Nietzsche, nonostante le loro differenze. Vita vuol dire pure “libertà” che si attua come “solidarietà” e “aperta amicizia”. Il fulcro, lo si è capito, è che la vita si identifica in ultima istanza con la relazione, culmine della quale è

l'amore (per Dio e per il prossimo) che rende capaci di assumere anche la sofferenza in un movimento di adesione al reale fatto di riconoscimento, condivisione (compassione) e in ultima istanza godimento.

Lo stimolo spirituale offerto da questo volume è a risvegliare i sensi (fisici e spirituali), verso una attenzione e un amore alla vita nelle sue molteplici sfaccettature non senza ottemperare al gusto di trascendersi iscritto nel cuore dell'uomo. Tutto ciò approda a individuare nella preghiera (inteprete della speranza) l'atteggiamento umano più “vero”, ossia pregno di vita, cioè più espressivo di gioia, di festosità di adesione glorificante e festosa all'amore del Dio vivente. Oltre alla Scrittura (specie Paolo), tra le fonti principali del libro si trovano in particolare Bonhöffer e Bloch, Goethe e Barth, ma anche Dionigi e Massimo il Confessore (155ss). Un lettore cattolico avrebbe desiderato pure dei rimandi a Teilhard de Chardin, senza parlare di san Tommaso, la cui visione eminentemente positiva (a differenza del cupo protestantesimo già stigmatizzato da Nietzsche) costituirebbe una risorsa più che certa per una integrale teologia della vita (si vedano ad esempio gli scritti di Michel-Marie Dufeil). Va detto che lo scritto in esame è dichiaratamente rivolto ad un grande pubblico più che a soli specialisti.

Siamo comunque grati a Moltmann per questa ulteriore fatica in cui si esprime un afflato autenticamente cristiano e perfino “cattolico”, le cui assonanze con taluni temi “francescani” (con i riferimenti al “Poverello” e al nostro Papa) sono palesi.

Carlo Lorenzo Rossetti