

GIORGIO AGNISOLA
Lo sguardo e l'oltre
Da Friedrich a Rothko

Moretti & Vitali, Bergamo 2018,
pp. 144, € 14,00

Da tempo G. Agnisola segue e, per così dire, addita a modello, nell'ambito della critica d'arte, una direzione di ricerca significativa e oggi purtroppo trascurata. È una indagine, la sua, che approfondisce i significati spirituali e filosofici dell'opera, senza però dimenticarne i valori più propriamente espressivi. La cosa non dovrebbe suonare strana, eppure in tempi come i nostri, in cui negli studi critici la filologia sta sostituendo la filosofia, portando la storia dell'arte contemporanea a coincidere soltanto con una certissima consultazione di documenti d'archivio, il suo esempio è particolarmente necessario.

Filologia e documenti, si intende, sono condizioni necessarie, anzi indispensabili nell'analisi di un'opera e di un autore. Non vogliamo certo tessere l'elogio del pressapochismo e del parlare a vanvera. Non sono però condizioni sufficienti, perché se sono fini a se stesse rischiano di cadere in uno specialismo angusto o, come si dice oggi, autoreferenziale. La storia dell'arte insomma starà anche diventando sempre più "scientifica", come orgogliosamente si ama dire, ma trova sempre meno lettori fra gli uomini di cultura. Non ci si legge più, nemmeno fra specialisti: ci si consulta all'occorrenza.

Il presente volume si colloca invece in un'altra angolatura: quella di

chi, pur non lesinando tempo e fatica per formarsi una rigorosa competenza su quanto scrive, pensa che la pittura non sia nata solo per fornire ai dottorandi qualche argomento di tesi. In questo senso, senza dimenticare che l'arte è, prima di tutto, forma (ma senza dimenticare nemmeno la frase di Eduardo De Filippo: "Chi cerca la vita trova la forma; chi cerca la forma trova la morte"), il libro affronta una questione squisitamente estetica e filosofica: l'emergere nell'opera della dimensione dell'oltre. Indaga cioè quanto e come un'opera d'arte possa andare oltre il visibile, quanto e come la pittura possa essere metafisica. Dove l'aggettivo metafisica (*metà ta physikà*: oltre la natura, oltre le cose fisiche) non allude ai manichini e alle piazze d'Italia di de Chirico, ma è inteso in una accezione più generale, come ricerca dell'assoluto, dell'invisibile, del mistero, e, anche, di Dio.

Agnisola torna dunque a riflettere su alcuni dei suoi artisti più amati (già affrontati in altri lavori come *L'oltranza dello sguardo*, 2010; *L'avvertimento dell'oltre*, 2015) e, riunendo vari saggi come in un mosaico, prende in considerazione sette maestri: Friedrich, Monet, Cézanne, Matisse, Morandi, Rothko, Manzù. Dimostra così che l'arte legata più di ogni altra al vedere (si potrà leggere una poesia o far

ascoltare una sinfonia a un cieco, ma non fargli contemplare un quadro, nonostante alcuni meritori esperimenti) può aprirsi al dialogo con ciò che non si vede. Non a caso il libro ha come exergo i versi di Montale: «Io sono amico dell'invisibile/ e non faccio conto/ che di ciò che si fa sentire e non si mostra,/ e non credo e non posso credere/ a tutto quello che si tocca e che si vede».

Ogni artista però esprime quell'*invisibile* a modo suo. L'A. disegna così, capitolo dopo capitolo, la figura dei singoli autori nella loro unicità e nella loro concretezza, spesso con una toccante attenzione anche ai dati biografici. Dalle sue pagine veniamo a sapere, per esempio, che Friedrich aveva perso la madre a sette anni, e che un fratello minore per salvarlo dalle acque in cui rischiava di annegare era annegato a sua volta: due lutti non estranei a quella *meditatio mortis* che aleggia spesso nelle sue opere. Sappiamo, ancora, che Rothko nel 1970 si è tolto la vita, sopraffatto da una devastante crisi depressiva. Oppure apprendiamo che nel 1941 l'ormai settantenne Matisse ebbe come modella e amica una ragazza, Monique Bourgeois, che aveva cinquant'anni meno di lui. La giovane qualche tempo dopo entrerà in convento, suscitando nell'artista, che se ne era invaghito, un profondo sconforto. Sarà però Monique, ormai suor Jacques-Marie, a proporgli di affrescare la cappella di Vence, capolavoro assoluto dell'arte sacra del Novecento.

Vediamo però più da vicino i sette "metafisici", approfittando dell'articolazione del libro che, tra l'altro, fa-

cilita la lettura, creando una serie di pause tra i singoli "ritratti" e lasciando riecheggiare vari rimandi tra le parti della narrazione.

Friedrich è il pittore che più di ogni altro ha impersonato la nostalgia dell'infinito che anima il romanticismo. Le sue figure, la sua «stupefatta e misteriosa rappresentazione della natura, aperta al silenzio e all'invisibile» (15), sono profondamente segnate da un sentimento religioso. Analogamente i suoi paesaggi non sono una descrizione della natura, ma comunicano il sentimento del divino che nella natura si rivela.

Nella pittura di Monet l'oltre si esprime invece nella luce e nella sua capacità trasfiguratrice. Certo, la pittura dell'artista può sembrare panteistica, tutta risolta nell'*hic et nunc* degli elementi naturali, ma in realtà tende verso l'interiorità, tanto che i fiori e le ninfee che dipinge negli ultimi anni della sua vita sono una sorta di estasi. «La tensione visiva è allo spasimo, riverbera una nuova luce: una luce assoluta» (45).

Diverso è il caso di Cézanne. Nel ciclo della *Montagna Sainte-Victoire*, in particolare, lascia trasparire la sua "ansia spiritualizzata" (Valsecchi), fino a trasformare quella vetta non eccelsa, che era alta solo mille metri ma che gli era familiare fin dall'infanzia, in una montagna sacra. Il suo, si intende, non è un "misticismo della vetta". Al contrario, l'artista vede nella *Sainte-Victoire* la possibilità di «esplorare un oltre dominante e assolutamente imprescindibile» (53). La religiosità di Cézanne consiste allora nella profondità del suo sguardo e nella sua

ostinata ricerca del mistero delle cose.

Per Matisse si può parlare invece di un sentimento mistico, inteso come la consapevolezza che l'arte non è un'invenzione dell'io, ma una rivelazione. «È sempre Dio a tenermi per mano; io non sono responsabile» scrive l'artista, parlando della sua pittura. E aggiunge, riferendosi alla Cappella di Vence: «Questa cappella non sono io che l'ho voluta. Sono stato costretto a farla. Tutto è venuto da un'altra parte, da più in alto di me». Matisse non era credente, ma la sua ricerca della bellezza come verità e la sua capacità di avvertire il mistero lo avvicinano, in un certo modo, a Dio. «Si può essere credenti senza saperlo e senza affermarlo», commenta acutamente l'A.

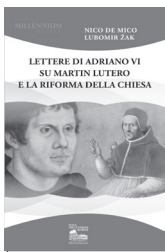
Anche l'arte di Rothko possiede un'intima sacralità che «attinge all'origine della vita e della storia» ed è «espressione di trascendenza, è attesa dell'Assoluto» (107). Le sue grandi tele, coperte soltanto dal colore, sono una forma di contemplazione, e in questo senso anche il suo suicidio non

va ricondotto all'assenza di quell'*oltre* che aveva cercato tutta la vita. È piuttosto il segno paradossale della sua presenza incombente. Lo si intuisce nell'ultimo lavoro dell'artista, la Cappella di Houston, di cui Rothko stesso diceva: «Mi insegna a librarmi in alto».

Il libro si sofferma anche su due artisti italiani, Morandi e Manzù. Il primo amava dire che non c'è niente di più astratto del visibile. Sentiva cioè che nelle bottiglie, nei vasi, nelle brocche che dipingeva si manifestava qualcosa di non ridicibile alla realtà quotidiana. La sua è una ricerca dell'essenza, del non-effimero, di un oltre che è «mistero nelle cose e tra le cose» (94).

Quanto a Manzù, a commento del capitolo che il libro gli dedica, ci piace ricordare il suo dialogo con Giovanni XXIII. Quando il Papa gli domandò se credesse, Manzù rispose che credeva nell'uomo. «Mi basta» rispose il Santo.

Elena Pontiggia



NICO DE MICO – LUBOMIR ZAK

*Lettere di Adriano VI su Martin Lutero
e la riforma della Chiesa*

Nova Millennium Romae,
Roma 2018, pp. 335, € 15,00

Nemmeno un anno dopo la conclusione della dieta di Worms, in cui Carlo d'Asburgo, dopo la scomunica di Lutero da parte di Leone X, aprì la caccia al Riformatore tedesco,

fu eletto Adriano VI al soglio pontificio (9-11). Originario di Utrecht e quindi l'ultimo Papa "tedesco" prima di Benedetto XVI, con il quale condivise la «nostalgia» per il «lavoro ac-

cademico [...] durante il suo breve pontificato» (118), e che chiamò la Germania la sua «amata patria» (cit., 17), egli era il contrario di quell'immagine da «anticristo» che Lutero aveva disegnato due anni prima del Sommo Pontefice: fu un Papa ascetico e sobrio che rinunciò a tutti i lussi principeschi (14). Adriano comprese, inoltre, che si sarebbe potuto combattere il diffondersi del luteranesimo soltanto attuando una riforma della Chiesa cattolica stessa. Ma nonostante questi buoni presupposti, «proprio durante il suo pontificato divenne più marcata la spaccatura tra Lutero e la “Chiesa del Papa”» (17). Così i sette documenti che riguardano la dieta di Norimberga del 1522, qui resi pubblici interamente in lingua italiana, danno una viva testimonianza delle specifiche differenze di “riforma” di Adriano VI rispetto alle visioni di Lutero.

La dieta fu aperta in ritardo dal rappresentante del papa Francesco Chiericati, il quale nel suo primo discorso del 19 novembre evitò di tematizzare la *causa Lutheri* per puntare sull'unità dei principi cristiani nella difesa del Sacro Romano Impero dall'attacco dei turchi (21), sebbene ritenesse «el nefandissimo Luther [...] assai peggiore per christiani, chel Turco» (cit., 25; cfr. 99). Solo con il secondo discorso del 10 dicembre, che viene interamente riportato come «Documento n. 1» (189-195), egli esprime il vero messaggio del Papa alla dieta, ossia di «estirparlo [il rovinosissimo fomento dell'eresia luterana] completamente dalle fondamenta ed estinguerlo radicalmente» (191). A «un tanto severo giudizio» (27) si

giunse a Roma – così i due curatori di questi scritti nonché autori di una documentatissima e profonda introduzione Nico De Mico e Lubomir Zak – sulla base degli scritti di Lutero tra il 1517 e il 1522 in cui il Riformatore destituì il Papato e lo stato teologico-giuridico della Chiesa, affermò il permanere del peccato dopo il battesimo, e criticò radicalmente i sacramenti (28-30). I dibattiti successivi e soprattutto le strategie degli stati imperiali per guadagnare tempo non solo evitarono una risposta precisa, ma permisero a Chiericati di intervenire nuovamente soltanto il 3 gennaio 1523, in cui lesse il Breve di Adriano VI del 25 novembre («Documento n. 2», 197-213) in cui il Papa si appellava ai rappresentanti dell'Impero «che, deposte, e ce ne sono tra voi, le rivalità, vi dedicate almeno ora con tutto l'animo ad estinguere questo comune incendio e vi sforziate di ricondurre in tutti i santi modi Martin Lutero e gli altri artefici di questi tumulti ed errori alla retta via del sentire e del vivere» (209). Adriano intende qui la divisione tra i principi cattolici, da un lato, e dall'altro lato non solo le città imperiali che presero parte per Lutero, ma anche gli «ecclesiastici» come frazione più grande della dieta perché temevano «che un'apertura della *causa Lutheri* avrebbe potuto danneggiarli, presumibilmente avviando una discussione pubblica sui loro modi, non poco discutibili, di vivere e di esercitare il potere» (34). Così l'attuazione delle condanne di Lutero, cioè l'editto di Worms per il quale Adriano appellò alla risolutezza degli stati imperiali, si rese difficile (38-39).

Per vincere la battaglia contro l'eresia luterana, Adriano sapeva di dipendere dalla collaborazione dei due principi più importanti, ossia Alberto di Brandeburgo-Hohenzollern, arcivescovo di Magonza e Primate di Germania, e Federico il Saggio, principe elettore della Sassonia: nei Brevi indirizzati a loro del 28 novembre e del 1° dicembre («Documento n. 4» e «Documento n. 5», 237-253) il Papa lamentò la loro «eccessiva indulgenza» (251). Richiamò loro alla responsabilità – Alberto perché Primate della Germania, Federico perché potente protettore di Lutero e in quanto l'eresia luterana si stava diffondendo in Germania a partire dal suo territorio, mentre egli stesso per ovvi motivi aveva preferito non venire a Norimberga: «non si può negare che voi ecclesiastici meritate un rimprovero molto più grande che i principi secolari» (239). Infatti, specialmente il primo ha «contribuito, con il suo stile fin troppo mondano, da principe secolare, e il suo atteggiamento, al diffondersi delle idee della Riforma luterana» (46).

In questo contesto si colloca la vera occasione di questo volume, ossia la pubblicazione dell'«Istruzione di papa Adriano VI del 25 novembre 1522 per Francesco Chierigati, letta alla dieta di Norimberga il 3 gennaio 1523» («Documento n. 3», 215-235), che contiene il «*mea culpa* di Adriano VI» (51) e quindi le sue considerazioni sulla riforma della Chiesa. Si tratta di un documento di «autocritica» ed «ammissione di colpa» ed è in quanto tale «un'espressione senza precedenti di tale onesta intenzione» (7), probabilmente ispirato dallo scritto *Sei tu*

che devi venire, o aspettiamo un altro? di Zaccaria Ferrei del 31 agosto 1522, indirizzato al Papa e pubblicato soltanto l'anno successivo con il titolo *De reformatione Ecclesiae suasoria* (62-80). A Norimberga, però, come riferisce Chierigati, «Cardinali, Vescovi et Arcivescovi vanno in volta in salti, in balli così togati, come sono, et dicono, che sono Principi, et quando ballano et danzano, chel Pontificato dorme» (82). A Norimberga si rispose quindi come si avrebbe risposto a Roma: non si gradiva affatto il *mea culpa* del Papa (82). Infatti anche a Roma si era terrorizzati per i progetti di riforma di Adriano, e così si vide «ritornare ai romani la voglia di rivivere i tempi allegri del pontificato di Leone X, il quale, innamorato dell'arte e della "bella vita" degna di una corte imperiale, aveva offerto il divertimento e dato da mangiare a molti di loro» (84). Ugualmente il Papa non suscitava nessuna reazione positiva da parte dei partecipanti luterani a Norimberga (85); solo il 5 febbraio 1523, infatti, si riuscì a consegnare a Chierigati la «Risposta degli stati imperiali» («Documento n. 6», 255-281): ciò che ivi risultò appena accennato, trovò poi ampia articolazione nei famosi 81 articoli delle *Gravamina nationis Germanicae* ossia «Rimostranze degli stati secolari contro la Sede di Roma e gli ecclesiastici» (87), in cui si evidenziarono non solo i «danni morali, sociali e spirituali provocati dagli abusi denunciati», ma soprattutto «il persistente e crescente impoverimento del popolo tedesco a causa dell'invasiva politica fiscale-tributaria della curia romana»

(88). In altre parole, in questa risposta si esige il rispetto di accordi già esistenti, soprattutto il Concordato di Vienna del 1448 (89). La «risposta», secondo alcuni studiosi a cui i nostri autori De Mico e Zak si riferiscono, è stata condizionata non tanto dal contenuto del Breve e dell'Istruzione di Adriano, quanto da un'aggiunta che Chieregati unì a braccio in cui dichiarò che oltre l'attuazione dell'Editto di Worms sarebbe stata volontà del Papa destituire e imprigionare anche chi a Norimberga proclamò le eresie luterane ossia Dominicus Slepner, Andrea Osiander, Tommaso Venatorius, e Carlo Röss (42), «senza offrire alcuna prova della fondatezza della sua richiesta» (95). In questo modo, come emerge dalla ricostruzione dei nostri autori, Chieregati ha reso impossibile ogni dialogo che sulla base delle proposte di Adriano VI sembrava possibilissimo. La proposta di Chieregati non solo testimonia insufficienze diplomatiche e l'utilizzo della calunnia, ma anche la mancante conoscenza dell'ambiente sociale della città di Norimberga (96). L'umanista Willibald Pirckheims scrisse infatti ad Erasmo da Rotterdam: «Non potrai credere, mio Erasmo, come una così vergognosa bugia e un così sfrontato procedimento abbiano penalizzato la stima del papa e del legato e quanto disprezzo abbiano suscitato non solo presso i norimberghesi, ma anche negli altri principi» (100). Accanto al «massimo dolore per il prosperare della setta luterana» e l'assicurazione di «qualunque aiuto e consiglio [...] per estirpare gli errori e rimuovere i pericoli delle anime» (263) si esprime

nella «risposta» persino l'impressione che «se per l'esecuzione della sentenza della Sede apostolica o dell'editto della Maestà imperiale si fosse tentato qualcosa di troppo duro, subito la moltitudine popolare avrebbe concepito nell'animo questo sospetto, come se tali cose fossero fatte per sovvertire la verità evangelica» (265). Per questo dubbio della «moltitudine popolare» su quale parte si trova la «verità evangelica», si propose un concilio in una città tedesca (105). Il nunzio replicò con tono duro e subito il giorno successivo («Documento n. 7», 283-297), esigendo che si voglia «prima che tale celeberrimo vostro convegno si scioglia, assolutamente stabilire e fermamente deliberare che la medesima sentenza apostolica e l'editto imperiale siano eseguiti e mandati ad esecuzione senza alcuna riduzione» (289), a cui però non si fece più alcun seguito prima della chiusura l'8 febbraio (106).

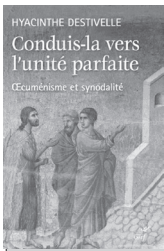
Negli ultimi tre capitoli della lunga ed esaustiva ricostruzione delle vicende storiche intorno all'*Istruzione*, De Mico e Zak descrivono innanzitutto la reazione di Lutero, che vide il Papa in contrapposizione a sé, per cui solo uno dei due sarebbe potuto essere, ad avviso del Riformatore, «il falso profeta e maestro» (108), e chiamò Adriano anche il «papa-Anticristo», un'espressione che girava presso gli Spiritualisti francescani dell'epoca (111). Come secondo argomento, si approfondiscono i motivi del mancato confronto teologico tra i due (122), che sarebbe stato possibile qualora si considera che Adriano stesso aveva «un'interpretazione antipa-

palista dell'infallibilità e dell'autorità papali» (118). Ma l'opposizione forte dell'Università di Lovanio, quindi di discepoli e amici di Adriano il quale li aveva rivestito il ruolo di decano e rettore (122, 127), diede inizio ad uno «scontro [...] violento» con Lutero (126). Nell'ultimo punto emerge la mancanza di notizie di come Adriano VI abbia accolto Chieregati a Roma e lo stupore sulla «riluttanza» di Norimberga «nonostante il gruppo dei partecipanti ecclesiastici fosse più consistente rispetto a quello dei laici e il numero dei principi-vescovi più alto di quello dei principi secolari» (131). Il motivo sta nel fatto che molti tra gli ecclesiastici e i principi-vescovi capirono che contrastare Lutero, per Adriano VI, non era scindibile dal *mea culpa* della Chiesa (132), del quale temevano le conseguenze. Ma soprattutto le «due visioni sulla riforma della Chiesa, quella di Adriano VI e quella di Lutero, non potevano non essere percepite, nel tempo in cui si espressero, come radicalmente diffe-

renti, anzi completamente antitetiche» (139). In ogni caso, anche considerando la «comune appartenenza di Adriano e di Lutero alla nazione tedesca» (132), il pontificato del primo fu senz'altro un'occasione persa, che però può insegnarci moltissimo proprio oggi: in un momento di crisi spirituale ed istituzionale, la risposta delle Chiese deve essere quella di diventare nuovamente trasparenti, attraverso una riforma interna, per il centro della fede cristiana. E soltanto una tale riforma le porta anche nuovamente più vicine l'una con le altre.

I nostri curatori dei sette documenti allegati, nonché autori dell'ampia introduzione storico-teologica, non danno soltanto una profonda introspezione nelle vicende tra Chiesa ed Impero in uno dei momenti cruciali della Riforma, ma fanno anche capire le dinamiche politiche, diplomatiche ed ecclesiali in atto, dando una chiara proposta di riflessione per i teologi e i responsabili delle Chiese cristiane oggi.

Markus Krienke



HYACINTHE DESTIVELLE

Conduis-la vers l'unité parfaite

Œcuménisme et synodalité

Cerf, Paris 2018,
pp. 407, € 34,00

LA di questa raccolta di saggi ecumenici è un domenicano francese, particolarmente esperto dell'ortodossia russa, Officiale presso il Pontificio consiglio per la Promozio-

ne dell'unità dei cristiani. Il volume è prefato dal card. K. Koch, prefetto di tale dicastero. Il titolo è tratto dalla versione francese della preghiera che precede lo scambio di pace durante

l'eucaristia in cui si invoca il Signore perché voglia “*coadunare et pacificare*” la sua Chiesa. Si tratta di una silloge di articoli elaborati dal 2005 al 2017.

Il volume, con i suoi sedici capitoli, si dipana in tre parti assai omogenee: la prima riguarda alcuni punti di storia del movimento ecumenico (cc. I-IV); la seconda verte su alcune sfide dell'ecumenismo contemporaneo (cc. V-X); la terza affronta direttamente la questione cruciale del rapporto tra Sinodalità e Primato (cc. XI-XVI).

Della sezione storica rileviamo l'enfasi sul passaggio dall'unionismo all'ecumenismo in ambito di magistero cattolico (primo capitolo). L'A. sottolinea altresì i vari fattori personali e politico-istituzionali che sono correlati a questo *shift* di paradigma teologico. Il secondo capitolo si incentra sulla soppressione delle scomuniche del 7 dicembre del 1965, rilevandone il contesto storico, lo svolgimento degli Atti, la Dichiarazione comune e le conseguenze immediate. Ciò che preme è la portata ecclesiologica di tale momento storico: l'avvio di un vero e proprio “dialogo della carità”. Ma anche le conseguenze sulla ricerca teologica, stimolata a vedere il ristabilimento della *caritas ecclesiae*, la “purificazione della memoria” e una rinnovata visione di chiese sorelle unite nella diversità. Il terzo e quarto capitolo sono dedicati a due figure storiche dell'ecumenismo cattolico: i domenicani Ch.-J. Dumont e Y. Congar. Del primo teologo, Destivelle rileva il suo ruolo importante al tempo del Vaticano II e del post-concilio; del secondo si sottolinea invece soprattutto l'amore per l'ortodossia e

i suoi contatti con la cultura e la teologia russa.

La seconda parte del libro prende avvio da una sintesi sull'ecumenismo “in cammino” di papa Francesco (115-152): qui l'unità si rivela come dono dello Spirito e diversità riconciliata, allorché il metodo per raggiungerla è appunto il camminare e pregare insieme in una cultura dell'incontro fraterno e del mutuo perdono.

Il sesto capitolo affronta il tema della “memoria” soprattutto nella prospettiva di Giovanni Paolo II, il quale estende il tema montiniano e conciliare della purificazione della memoria e della riconciliazione a tutta la storia della Chiesa. La sfida è quella di riscrivere una storia riconciliata in questa prospettiva dell'ammissione delle proprie colpe e della disponibilità al perdono.

I capitoli che vanno dal settimo al nono sono quasi brevi *écrits d'occasion* e vertono sull'ecumenismo spirituale, sullo studio dell'ecumenismo come tale e della sua dimensione pastorale.

Il decimo capitolo è invece un ponderoso saggio sulla nozione di «Territorio canonico» (217-257) che tanto fece discutere specie dopo la nomina di vescovi cattolici nella Russia post-comunista nel 2002. L'A. tenta un discernimento alla luce sia di questa esigenza orientale che della “fragilizzazione” di tale concetto in ambito moderno: si pensi alla “mobilità”, ma anche al principio “persona” che regge l'ecclesiologia apostolica e alla dimensione universalista del pensiero cattolico. Eppure, tale nozione andrebbe, secondo l'A., attualizzata articolandolo appunto con il criterio personale.

La terza parte del testo, intitolata «Sinodalità e primato», affronta dapprima la questione dell'ermeneutica del Vaticano I: si fa notare il ruolo paradossalmente “modernizzatore” dell'ultramontanismo come reazione al gallicanismo vetero-francese, nonché alla nuova centralità del papato in forza del suo ruolo nell'espansione missionaria e del suo provvidenziale ridimensionamento ad autentica autorità spirituale.

Segue un capitolo dedicato alle fonti dell'ecclesiologia eucaristica in ambito russo: l'attenzione va ad autori come P. Akvilonov; N.M. Zaozorskij e soprattutto Hilarion Troickij.

Il tredicesimo capitolo tratta di un tema caro all'A.: il Santo Concilio di Mosca del 1917-1918. È doveroso segnalare l'attualità di questa assise per via del ruolo decisivo che vi tennero i laici e per il suo afflato teso a conciliare Patriarcato e sinodalità (*sobornost*).

Il capitolo seguente rende conto della *primauté en débat* a seguito del Documento di Ravenna (2007). Testo non firmato dalla chiesa russa, la quale pubblicò invece nel dicembre 2013 una polemica *Position of the Russian Orthodox Church on the Problem of Primacy* (cosiddetto *Documento di Mosca*). In essa emerge un forte riduzionismo del primato a livello universale. A tale visione minimalista, e quindi irricevibile da parte cattolica, fa riscontro l'interessante (seppur non immune da limiti) risposta del metropolita Elpidophoros di Bursa (*First without Equals...*). L'A. segnala poi, giustamente, la necessità di uscire dalle secche di falsi dibattiti circa la natura della questione primaziale: vanno integrati i due

aspetti storico (*de jure humano*, a base canonico-conciliare, per il “*bene esse*” ecclesiale) e teologico (*de jure divino*, a base scritturistica, attinente all’*“esse”* ecclesiale). La varietà delle posizioni all'interno dell'ortodossia fa pensare a un vero e proprio dibattito intra-ortodosso. Si conclude segnalando quattro compiti comuni: lo studio delle fonti biblico-patristiche; il recupero della tradizione del primo millennio; una rilettura del secondo millennio e una nuova prospettiva per il nostro tempo. A questo si aggiunge la sfida interna alla chiesa cattolica: rendere credibile e accettabile il primato tramite una riforma del suo esercizio (342s; cf. UUS 95 e EG 32).

Il quindicesimo capitolo descrive in modo analitico il contenuto del Santo e grande Concilio della Chiesa ortodossa tenuto a Creta nel 2016. I temi trattati dall'assise sono noti: la missione ecclesiale nel mondo contemporaneo, la questione della diaspora, l'autonomia della Chiesa, il digiuno, le relazioni con le altre parti del “mondo cristiano”.

L'ultimo capitolo tira le somme circa il tema della sinodalità a partire dal pontificato di Francesco, del summenzionato Concilio pan-ortodosso e del documento di Chieti (2016). La conclusione ci pare convincente: la sinodalità (letteralmente il “camminare insieme”) è forse *la* parola chiave dell'odierna tensione all'unità.

La conclusione dell'opera richiama alcuni principi: l'inevitabilità delle tensioni dialettiche (cf *1Cor* 11,19); la necessità di partire da un esame di coscienza (*un travail d'abord intérieur*); l'opportunità di distingue-

re senza dissociare (cf Dumont); la possibilità di pensare una “diversità dogmatica nell’unità della fede” (cf Congar); l’urgenza di implementare il “dialogo della carità” e del mutuo scambio di doni; considerare la storia e la memoria come luoghi maestri di lavoro ecumenico e soprattutto rifarsi all’ecumenismo dei santi e della vera amicizia.

Siamo grati all’A., innamorato dell’unità cristiana, di avere presentato agli ecumenisti e agli ecclesiologi i suoi scritti in modo semplice e organico. Come in tutte le raccolte non possono non mancare delle ripetizioni, alcune ridondanze, forse talune piccole incoerenze (perché non anteporre il c. VI al V?).

Sia lecita una piccola integrazione bibliografica in merito al dibattito circa il primato: ci permettiamo

rimandare a taluni nostri studi che vanno nella direzione auspicata di coordinare storia e teologia (p. 335) e il cui fulcro è la ricezione della “petrinità” della sede romana in Oriente: «Il primato pontificio alla luce della natura “petrina” e “pericoretica” della Chiesa», in *Studi ecumenici* 21/1 e 2 (2003) 31-62 e 199-219; «Il ministero petrino in prospettiva comunionale», *ibid.* 24 (2005) 253-262; «Quale primato per il terzo millennio?», in *Rassegna di teologia* 46 (2005) 97-114; e soprattutto: «Sul fondamento del primato pontificio», in *Gregorianum* 96/2 (2015) 265-284.

Nell’insieme il lettore si trova persuaso dalla tesi di fondo: la necessità di porre la nozione teologica e la prassi pastorale della sinodalità al centro dell’agire ecumenico.

Carlo Lorenzo Rossetti



GIORGIO INGUSCIO

Dio è Padre

*La riflessione teologica e morale
di François-Xavier Durrwell*

Aracne, Canterano 2018,

pp. 636, € 32,00

Il libro di G. Inguscio espone in modo sistematico e in parte anche critico gli sviluppi e gli esiti della riflessione teologica di François-Xavier Durrwell sulla Prima Persona della Trinità. Questa esposizione, però, non si limita all’ambito teologico-sistematico, ma si apre anche a quello antropologico e teologico-morale, mostrandone,

con originalità, la reciproca e feconda correlazione. La meditazione sul Padre appare in numerose e significative opere del teologo francese, ma ancora non era stato registrato uno studio che organizzasse in modo puntuale e acuto tale prezioso materiale.

L’audace tentativo di presentare una esposizione sistematica delle ar-

ticolate riflessioni teologiche di Durrwell sul Padre appare ben riuscito; lo stile piano e argomentativo impiegato da Inguscio rivela una particolare sensibilità didattica. Egli, infatti, cerca di accompagnare il lettore nella comprensione degli scritti e delle idee durrwelliane in modo progressivo ed efficace. Ciò è evidente, per esempio, nelle numerose “anticipazioni” che costellano l’intera opera. Quando conduce l’esposizione di un particolare aspetto del pensiero del teologo francese, Inguscio non esita ad aprire delle parentesi, che verranno approfondite nel prosieguo dell’opera, al fine di aiutare il lettore a intendere fin da subito i presupposti, gli sviluppi e in parte anche le conclusioni della trattazione dei singoli argomenti. Non è qui possibile proporre una sintesi del testo di Inguscio. Per questo ci si limita a due esempi del modo di ragionare del nostro autore, tratti rispettivamente dal campo teologico-dogmatico e quello teologico-morale.

La dottrina della “paternità essenziale” di Dio è uno dei contributi più originali e al contempo più delicati apportati da Durrwell allo sviluppo della scienza teologica. Come anche in altre occasioni, Inguscio non esita a scendere nei vari dettagli della teoria, avendo presente e schivando il rischio sempre incombente di scendere in aride e talvolta facili astrazioni. Per “essenziale”, Durrwell intende «l’idea secondo cui nella prima Persona non c’è nulla di *proprio* che si possa annoverare al di fuori della sua paternità» (105). Egli giunge alla tesi della paternità essenziale, dopo aver

sviluppato la teoria della filiazione essenziale e aver maturato la sua meditazione del mistero pasquale. Nella Pasqua del Figlio, infatti, Durrwell scopre un agire assolutamente paterno della Prima Persona, che segue il suo essere paterno in senso assoluto. Secondo Inguscio, il significato che Durrwell attribuisce all’aggettivo “assoluta” in riferimento alla paternità «sembrerebbe equivalere [...] a “totale”, “piena”, “senza riserve”» (102). Dal punto di vista economico, dunque, Dio è Padre in quanto dona e ri-dona costantemente la vita; questo si evince, in modo sommo, nel mistero pasquale del Figlio. Ciò vale anche nella prospettiva immanente, dal momento che lo Spirito Santo è spirito di verità e di comunione. Afferma Durrwell, citato da Inguscio: «Nella riflessione sullo Spirito Santo non si può distinguere, dissociandoli, il mistero in se stesso e l’“economia”» (102). Il nostro autore riporta in modo chiaro, preciso e profondo le argomentazioni e i risultati delle posizioni durrwelliane, ma è anche capace di porle in questione, in modo stimolante. Durrwell ritiene che la paternità, nel senso vero e pieno del termine, sia propria soltanto di Dio e non dell’uomo; al contrario, l’uomo è padre, in quanto partecipa della paternità di Dio. Tale asserzione è fondata sul mistero della creazione: tutte le creature viventi partecipano, in qualche misura, alla vita donata dal Creatore, l’unico a possederla in pienezza, ma soprattutto «l’indiscutibilità di tale affermazione si basa sul principio dell’*auktoritas* della testimonianza

veritativa del Figlio e dello Spirito» (108). Inguscio, tuttavia, non esita ad asserire che questa partecipazione non è «sufficientemente fondata da Durrwell dal punto di vista teologico», dal momento che per spiegare la tesi egli adotterebbe più un procedimento d'autorità che d'argomentazione. Il rilievo di Inguscio appare paradigmatico del suo modo di procedere nell'argomentazione: un'analisi attenta e onesta dei testi durwelliani, una notevole capacità di sintesi teologica dei risultati raggiunti e una apprezzabile tenuta critica riguardo alle posizioni meno convincenti.

Possiamo ritrovare un simile modo di procedere in un altro punto dell'esposizione dell'A., ovvero nell'ambito antropologico e teologico-morale. Dopo aver esaminato le teorie trinitarie e cristologico-soteriologiche di Durrwell, l'autore prende in considerazione le diverse ricadute etiche di tali teorie, mediate dalla prospettiva antropologica. In primo luogo, egli mette in evidenza gli aspetti "positivi" della teologia durwelliana, che hanno inciso sulla riflessione morale. Primo fra tutti: la visione paterna, e dunque teologale, di Dio, contro una concezione giuridica, e perciò rigorista. Dall'altra parte, la fondamentale dimensione filiale dell'uomo, all'interno dell'orizzonte della redenzione. Nel medesimo tempo, Inguscio non esita a sottolineare alcuni aspetti in parte discutibili della riflessione di Durwell, riconducibili in ultima analisi alla concezione durwelliana della libertà. A partire da tale critica è possibile porre alcune questioni,

tra le altre possibili. In primo luogo, la sottolineatura della paternità di Dio non dovrebbe offuscare la libertà dell'uomo, e quindi anche la sua possibilità di peccare, in quanto il Padre promuove e non reprime, neppure a fin di bene, la libertà dei figli. Sembra che, talvolta, per enfatizzare il primato della paternità di Dio, Durwell non includa all'interno del suo ragionamento teologico, in modo altrettanto profondo, il dramma umano della libertà e del peccato, rischiando di mettere in ombra, paradossalmente, proprio il volto paterno di Dio. In secondo luogo, Durwell rappresenta la coscienza come «quella dimensione profonda ed interiore della persona in cui il credente, generato dal Padre nello Spirito, condivide col Cristo la conoscenza della propria filiazione» (442). Inguscio condivide tale concezione, ma la considera in un certo senso incompleta, giacché questa "identificazione" tra la coscienza morale del soggetto credente con lo Spirito del Padre e del Figlio che dimora nella persona non tiene conto della libertà e della volontà, oltre che della graduale comprensione e assunzione di tale dono da parte dell'uomo.

Il lettore che desideri conoscere e comprendere un aspetto così importante, eppure così poco studiato, della produzione di Durrwell, quale è la sua "patrologia", troverà un valido supporto nel libro di Inguscio, a patto che non disdegni un lavoro la cui forma letteraria possa in qualche misura avvicinarsi a quella di una *summa*.

Giorgio Diana



LEONARDO MESSINESE

La Verità finita

Sulla forma originaria dell'umano

ETS, Pisa 2017,

pp. 158, € 14,50

Questo libro si occupa di “parole solenni” sulle quali oggi pochi sembrano fermarsi a riflettere, considerandole eredità museale dell’antico “sapere epistemico” ormai collassato. Esse sono: *incontrovertibile, verità, essere* (36). Più in particolare, nel libro vengono messe a fuoco due questioni estremamente rilevanti per la filosofia. La prima è quella di sapere qual è “lo statuto di verità” di quella dimensione intermedia del reale che Platone chiama *μεταξύ* (cf 38), e che, pur non possedendo i caratteri dell’eterna e assoluta stabilità, dell’incontradittorietà e della perfetta identità, non è nemmeno collocabile nell’indefinito regno del non essere. L’altra questione concerne i limiti del sapere scientifico che, bisogna puntualizzarlo, non viene criticato in quanto tale, ma solo nella sua pretesa assolutistica di porsi come *unica* strada per la conoscenza della verità (cf 67). È, quindi, questo libro un’occasione di riflessione filosofica per riuscire ad armonizzare una valorizzazione del mondo fenomenico, e di tutte le scienze che lo indagano, con una concezione “forte” della Verità, che non annulli ma fondi la pluralità dei saperi particolari.

Se il tema del *μεταξύ* è certamente di origine platonica, ci pare che il messaggio di fondo del libro di Messinese, invece, sia inquadrabile

nella tradizione eleatica, in particolare parmenidea. Pensiamo alla nota interpretazione di L. Ruggiu del poema parmenideo. Essa mostra che, per Parmenide, se è vero che non c’è alternativa tra l’essere e il non essere, e quindi tra la verità e l’errore, è vero anche che il mondo sensibile costituito da *τὰ δοχούντα*, cioè le cose che appaiono, va collocato nella via dell’essere, non del non essere (*Sulla Natura*, fr. 1, vv. 31-32). La *krisis* è tra l’essere e il non essere, e tra essi *tertium non datur*. La verità di ciò che appare va fondata sulla verità dell’essere, cosicché l’apparire venga poi a costituirsi come un momento del disvelamento della verità (*αλήθεια*).

Secondo Messinese il *μεταξύ* non è costituito da “mezze verità”, quasi che fosse una dimensione «mediana tra la verità e l’errore» (121). Questa sarebbe una interpretazione quantitativa del *μεταξύ*, quasi che le cose intermedie avessero una certa dose di verità e una certa dose di errore. Le dimensioni intermedie, «pur essendo distinte da quella della verità incontrovertibile, appartengono all’ordine della verità tenendo conto del fatto che la verità è considerata relativamente a ciò che è implicato nella sua manifestazione finita» (121).

Ma è proprio questa, a ben vedere, la tesi parmenidea, più sopra sinteti-

camente richiamata. Il Fondamento, scrive Ruggiu, non annulla il molteplice, ma lo fonda: il $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\acute{\upsilon}$ è quindi possibile solo all'interno dell'essere, ma non tra essere e nulla. L'A., quindi, individua un problema, cioè quello dello statuto della verità del $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\acute{\upsilon}$, che è platonico, ma lo risolve in modo parmenideo.

Una domanda interessante che potrebbe sorgere durante la lettura del libro concerne l'esistenza del $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\acute{\upsilon}$. Esso, infatti, potrebbe esistere solo in uno scenario platonico, laddove cioè tra l'Essere e il non essere si apre uno iato che porta i caratteri di entrambi i domini (si pensi, per l'appunto, agli enti matematici platonici).

Sarebbe problematico pensare in prospettiva parmenidea ad una dimensione che si interpone tra «l'assoluto "stare" della verità e il movimento che caratterizza la "vita" (in ogni sua forma)» (38), dato che, come lo stesso Messinese sostiene, tale dimensione appartiene già alla Verità del Fondamento, essendo una sua manifestazione. Diremo meglio: la vita, con il suo incessante movimento, non è nell'essere come se fosse nella sua sfera d'influenza, ma è già essere. Dov'è, quindi, il $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\acute{\upsilon}$ in questa prospettiva filosofica?

Crediamo che il percorso speculativo svolto da Messinese ne *La Verità finita* conduca il lettore, passo dopo passo, verso una paradossale

distruzione del concetto di $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\acute{\upsilon}$. Lo scopo del libro, afferma l'A., è «la giustificazione [...] di un senso non nichilistico, e quindi non erroneo, della dimensione del *metaxy*» (73). Sostenere un senso non nichilistico del $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\acute{\upsilon}$, però, vuol dire per ciò stesso parlo nel dominio dell'essere e quindi annullarlo, posto che l'intermedio è autenticamente tale fintantoché lo si pensa davvero secondo i caratteri sia dell'essere sia del non essere. Ciò risulta invece impossibile nella prospettiva parmenidea, essendo l'errore «dei mortali a due teste» proprio questo, cioè il pensare la realtà mescolando l'essere e il non essere.

Ben oltre queste riflessioni, verso le quali il lettore de *La Verità finita* sembra naturalmente condotto, il tentativo di Messinese risulta oggi davvero prezioso nella misura in cui nelle pagine del libro non troviamo mai una critica aprioristica e ideologica del sapere scientifico, ma i limiti di esso vengono messi man mano in luce a seguito di un paziente *percorso bidirezionale*: da un lato, infatti, l'A. si muove verso un recupero della tradizionale idea della Verità incontrovertibile e dall'altro verso un tentativo di armonizzare tale concezione della Verità con la vasta pluralità delle scienze collocate in «"aperture di verità" meno originarie» (74).

Francesco Luigi Gallo