



GIANCARLO VERGANO

Ragione e fede, dalla distinzione all'armonia
Una ricerca... non dimenticando Louis Billot

Cantagalli, Siena 2021,
pp. 308, € 21

Il volume intende affrontare lo studio della metodologia nella teologia del XIX secolo e in particolare offrire il frutto della ricerca, in riferimento alla “Scuola romana” – operante non solo nel Collegio Romano e quindi nella Pontificia Università Gregoriana – in ascolto e in dialogo con il suo tempo. L'autore che ha già al suo attivo una ricerca dal titolo *La forza della grazia. La teoria della causalità sacramentale di Louis Billot* (2008), ora continua la sua investigazione sulla Scuola romana e su un grande autore gesuita, teologo e cardinale francese Louis Billot SJ (1846-1931). Egli è stato l'unico cardinale del XX secolo a rinunciare alla dignità cardinalizia, perché criticò aspramente la condotta di Pio XI nei riguardi dell'*Action française*, un'associazione tradizionalista fondata da Charles Maurras e condannata dalla Santa Sede nel 1926. La sua opera teologica rimane fondamentale all'interno della Scuola romana e i suoi manuali teologici furono utilizzati e studiati fino agli anni '50 in tante Università e Facoltà pontificie (si veda a esempio il suo *De Verbo incarnato. Commentarius in tertiam partem S. Thomae*). Di solito ci si riferisce e si parla della Scuola romana come una realtà conservatrice e decadente, non aperta, ma chiusa al dialogo con le al-

tre scuole di pensiero. In effetti l'autore – come scrive nella prefazione P. David Koonce – «offre una lettura dei fatti che è distinta e originale, basata sull'analisi di testi primari [in latino: ndr], spesso poco conosciuti e di non facile accesso. Proprio qui si trova la vera originalità di questa ricerca che si muove su due piani, l'uno storiografico, l'altro metodologico» (7). È su tale punto che la Scuola romana, invece, viene vista come «in ascolto della cultura del suo tempo e in dialogo con il suo tempo» (*ivi*).

Lo studio è suddiviso in due parti; la prima presenta il contesto storico-teologico, prima e intorno a Billot, in ben quattro distinti capitoli. Si passano in rassegna alcuni autorevoli scrittori, a cominciare da Giovanni Perrone SJ (1794-1876), per poi esaminare Tommaso Maria Zigliara OP (1833-1893), Johann Adam Möhler (1796-1838), Carlo Passaglia (1812-1887) e Clemens Schrader SJ (1820-1875). L'intero terzo capitolo è dedicato al grande convertito dall'anglicanesimo, cardinale e oggi beato John Henry Newman (1801-1890), ma anche a Johannes Baptiste Franzelin SJ (1816-1866) e Mattias Joseph Scheeben (1835-1888). Il quarto capitolo affronta il delicato tema della metodologia teologica di fronte al

magistero, con particolare riferimento alla costituzione *Dei Filius*, al contributo di Leone XIII con l'enciclica *Aeterni Patris* (1879) e all'enciclica *Depuis le jour* (1899). Secondo l'autore un modulo che potrebbe illustrare il rinnovamento cui nell'Ottocento la metodologia è andata incontro potrebbe essere formulato in questi termini: da una teologia prevalentemente scolastica a una teologia più positiva. Scrive infatti nell'introduzione: «A due principali metodi i teologi si sono affidati: innanzitutto il metodo storico e, a supporto, i procedimenti della logica razionale. L'uno è positivo, perché ha come oggetto il vasto complesso dei fatti la cui esistenza gode di una chiara e documentata certezza; l'altro ha come oggetto una serie di verità tra loro concatenate da nessi prettamente teoretico-logici, offerti dal pensiero e non da una puntuale documentazione» (12). Al di là della periodizzazione che di solito si adotta per classificare il XIX secolo, in cui si vede il primo trentennio (1800-1830) come fase decadente, mentre l'ultimo trentennio registrerebbe un considerevole progresso della scienza teologica (1870-1900), c'è da evidenziare la fatica e lo sforzo di questi teologi per aprirsi ai movimenti biblico, storico-critico e filosofico. «In particolare poi la scienza teologica, che era per lo più contraddistinta dall'impiego della speculazione, ha avvertito la convenienza e addirittura la necessità di avvalersi del metodo positivo» (14). Vergano conclude la prima parte del suo attento lavoro osservando che nella seconda metà del XIX secolo il metodo teologico ha visto un lento

ma sicuro progresso, soprattutto in riferimento alle risorse della teologia positiva, come aveva insegnato Schrader, secondo cui non si deve vedere una contrapposizione tra due differenti teologie speculative e positiva: *non est neque debet esse divisio duarum theologiarum, sed duarum partim* (cf 153).

La seconda parte del volume affronta direttamente l'opera di Billot, *La teologia positiva in un teologo speculativo*, studiando in special modo alcune opere specifiche del teologo (*De virtutibus infusis, De immutabilitate traditionis, De inspiratione sacrae Scripturae, De Gratia Christi*). Una indagine a tutto campo, che denota una familiarità non comune con testi manuali scritti in lingua latina, che vengono decifrati e interpretati, riferendo a piè pagina sempre il testo originale. Nei suoi studi Vergano era partito da una teoria considerata minore di Billot, ovvero quella sulla fisionomia della causalità sacramentale, intesa come dispositivo-intenzionale, atto che prepara la disposizione del soggetto e aiuta a essere aperto, teso, addirittura proteso (vedi "in-tenzionale") all'accoglienza della grazia sacramentale. Tale dimensione non riguarda Cristo causa del sacramento, ma chi riceve il sacramento (l'autore chiarisce questo aspetto in una sua ultima recensione del volume di A. Lameri – R. Nardin, *Sacramentaria fondamentale*, in *Alpha Omega* 24 [2021] 184-189).

Prendendo le mosse dallo studio del *De fide*, che costituisce il primo capitolo della seconda parte del *De virtutibus*, l'autore sostiene che un atto di fede "teologica" non è un

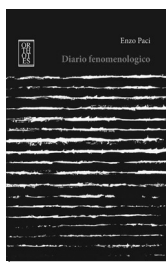
atto della scienza teologica e quindi si chiede, in ordine al metodo adottato, di quale tipo di evidenza sono fornite le sue conclusioni. «Billot risponde che una verità di fede non può essere caratterizzata da un'evidenza intrinseca, ma solo estrinseca e perciò imperfetta, mentre è intrinseca e perfetta quell'evidenza che ha come strumento l'intelletto che, argomentando, opera una sorta di costrizione sul conoscente. Diversamente avviene per l'evidenza imperfetta che può essere indebolita dal dubbio. Nella fede, si vedrà, il minor peso dell'evidenza è ampiamente supplito dalla più forte certezza» (159). Anche per quanto riguarda l'esame del tema della tradizione, Billot si sofferma in particolare su due qualità di essa: l'immutabilità e l'estraneità a ogni evoluzione, soprattutto in riferimento alle posizioni del modernismo. Proprio per questo il *De immutabilitate*, sulla scia di Denis Pétau SJ e di Franzelin, si colloca nel contesto immediato della sua condanna. Billot si avvale di studi fatti direttamente sull'opera di Alfred Loisy (*Autour d'un petit livre e L'Évangile et l'Église*), allo scopo di preparare il senso e la lettera del pronunciamento pontificio *Pascendi dominici gregis* di Pio X (1907), di cui egli fu il principale estensore (cf 171). A tale proposito Billot affronta un tema alquanto impegnativo, quello del rapporto tra verità e storia, ma facendolo con l'apparato dell'antica scolastica e mostrandosi alquanto perentorio e comminando agli interlocutori dissenzienti l'anatema di eresia e quindi non favorendo il dialogo con questi. Ma anche dall'altra parte non si ri-

scontra alcuna buona disposizione a dialogare, richiamandosi apertamente a posizioni filosofiche della fine del XIX secolo, contrarie a qualsiasi conoscenza della realtà che non sia quella solo fenomenica (176). Come emerge da un articolo di A. Cozzi (*La crisi modernista*, in G. Angelini – S. Macchi (ed.), *La Teologia del Novecento*, 2008, 55), riportato da Vergano, la posizione di Billot e della Scuola romana esprimono «una tendenza tipica della teologia fatta a Roma, ove mancavano veri esperti di metodi critici e studi positivi e dove più forte era l'attenzione alle deviazioni dottrinali, a porre l'accento sulla necessità di criteri teologici per risolvere i problemi della critica [...] Bastano questi accenni a documentare il conflitto tra esegesi critica e teologia tradizionale e a legittimare l'affermazione di G. Genocchi che annovera Billot tra i maggiori nemici della critica biblica» (177-178). Secondo Vergano, è da tenere in considerazione che lo scritto di Billot sulla tradizione «risenta del clima acceso del dibattito sul modernismo e del coinvolgimento stretto che fu richiesto a Billot nella valutazione del fenomeno da parte del magistero e più immediatamente del Santo Ufficio in vista della sua condanna» (189). Anche circa l'ispirazione della Sacra Scrittura, Billot è preoccupato di sottolineare il senso del dogma e di tutelare la Parola di Dio dagli incombenti pericoli modernistici con una nuova e rinnovata esposizione della retta nozione di ispirazione scritturistica (cf 194). Dall'esame del *De gratia Christi* emerge il grande rilievo che vi ha la Scrittura, come anche le pre-

ferenze patristiche, in cui ha un posto privilegiato Agostino. In particolare, «Billot non rifiuta la speculatività in teologia, ma le assegna un ruolo non primariamente teologico. Il luogo ove Billot manifesta la sua originalità speculativa è senza dubbio quello dell'ultima fase della costruzione di una tesi: *ratio theologica*» (259-260). L'autore si chiede se Billot sia stato studiato, dal punto di vista del suo apporto

metodologico, come testimone non passivo, in un'epoca di trapasso per la metodologia teologica. Gli studi di Hocedez, Congar e Chenu non hanno dedicato all'opera di Billot l'attenzione che questa, probabilmente, meritava e merita a tutt'oggi (cf 260). Il percorso delineato termina con una densa e nutrita conclusione, in cui sono condensati i risultati del lavoro.

Giuseppe De Simone



ENZO PACI
Diario fenomenologico

Orthotes, Napoli-Salerno 2021
pp. 136, € 16,00

In una nota del suo *Diario fenomenologico*, datata 30 ottobre 1958, E. Paci si interroga sulle modalità e sulla possibilità stessa di insegnamento della fenomenologia (82). L'insieme di riflessioni raccolte nel suddetto testo, di cui quest'anno è stata proposta una nuova edizione, sembra rappresentare la più concreta ed eloquente risposta a tale quesito. A catalizzare l'attenzione del filosofo, tra i principali e più appassionati lettori italiani di Husserl, è proprio l'impossibilità di esaurire l'eccentricità e la radicalità del pensiero fenomenologico in una trattazione sistematica. Quest'ultimo, infatti, richiedendo la dismissione del proprio *habitus* naturale al fine di assumere un atteggiamento del tutto nuovo, si configura come un vero e proprio *Streben* (cf *Tempo e verità*

nella fenomenologia di Husserl, 1961), a un tempo teorico e pratico, che può essere restituito soltanto da un concreto esercizio filosofico, come quello realizzato e accuratamente annotato da Paci tra il marzo 1956 e il giugno 1961.

Tuttavia ci si potrebbe domandare come possa una scienza rigorosa, come si voleva la fenomenologia husserliana, dirsi attraverso la forma diaristica. Per rispondere a questo interrogativo è possibile rifarsi alla risposta che lo stesso Paci fornisce alla domanda del '58, riportata in apertura. L'autore riconosce che la fenomenologia preveda «molti avvii» (82), ciò nonostante il senso più pregnante dell'atteggiamento fenomenologico è da riscontrare nell'invito alla descrizione, in quel semplice *esercizio* che consiste nel fer-

marsi e limitarsi a descrivere quel che veramente si vede (cf 82) a cui il suo maestro, Antonio Banfi, lo aveva esortato nel guidarlo alla comprensione della filosofia di Husserl. Il *Diario* risponde esattamente a questa esigenza; non si traduce in una narrazione fantasiosa, ma in uno slancio descrittivo che assume piena dignità filosofica, ergendosi a vero e proprio strumento fenomenologico attraverso cui poter analizzare un «pensiero in movimento» (58). Come sottolineato da Merleau-Ponty nel saggio *Il romanzo e la metafisica* (1945), la cui pubblicazione in italiano, nella raccolta *Senso e non senso* (1962), fu promossa dallo stesso Paci, il *journal intime* costituisce una di quelle *espressioni ibride* in cui filosofia e letteratura pervengono a un legame indissolubile, che sono capaci di «fissare una certa posizione rispetto al mondo», espletando una funzione in cui converge il proposito fenomenologico di formulare un «un contatto con il mondo che preceda ogni pensiero sul mondo» (45-46).

La forma diaristica del testo possiede, inoltre, il vantaggio di offrirsi a una pluralità di letture. Innanzitutto esso può essere consultato come un'importante traccia biografica, utile per la ricostruzione dell'itinerario filosofico dell'autore perché capace di restituire una mappatura delle sue matrici e l'ampia cornice di interessi che quest'ultimo abbraccia. Le note di Paci consentono di mettere in rilievo alcuni elementi fondamentali che determinano il pensiero del filosofo: i maestri (Banfi), le figure di riferimento (Husserl, Hegel), gli incontri (Ricoeur, Merleau-Ponty, Van Breda, Sartre,

Gurwitsch), le fonti di attingimento (i manoscritti husserliani dei gruppi E, D, K) e le incursioni in altri ambiti disciplinari (antropologia, estetica, psicologia, letteratura) condotte in un'ottica sincretistica che assume la fenomenologia come costante pietra di paragone. Quest'ultima, infatti, non comporta la sola adesione a una specifica cornice speculativa ma l'assunzione di un *modus operandi*, o meglio di un *modus vivendi*, attraverso cui approcciare ogni ambito del sapere e il mondo stesso. In questo modo le note paciane possono essere lette come il manifesto non soltanto di una fenomenologia vissuta ma di un vero e proprio vivere fenomenologico che consente di calare l'indagine filosofica nel quotidiano e nei suoi anfratti, analizzandone gli aspetti più umbratili e dimenticati perché ovvi e dati per scontato. Le annotazioni di Paci sembrano comporsi in una filosofia "impressionistica", capace di preservare la vivacità dell'esperienza descritta dal rischio di cristallizzazione del significato. Contro il muro dell'astrazione, eretto dalla coscienza insidiata dalla ricchezza e dalla forza degli stimoli che abitano il mondo della vita (cf 26), le riflessioni del filosofo si abbattono con la stessa irruenza delle onde della poesia di Valéry (58) che l'autore evoca per la loro capacità di infrangersi sui significati positivi irreggimentati nelle forme del dato per scontato. Le osservazioni del *Diario*, infatti, lasciano che le cose si presentino (26), esortando a porsi in ascolto del loro ritmo (20), a "prenderle" nel loro nesso intenzionale, nel proprio orizzonte di sensatezza, e non "afferrarle", si potrebbe dire adoperando un lessico sartriano. Il motto husserli-

no zu den Sachen selbst sembra quindi riecheggiare nel monito paciano a prestare attenzione al terreno che affonda sotto i propri passi (48), alle percezioni attraverso cui camminiamo (107). Il *Diario* traccia un itinerario attraverso i sensi: suoni, odori, sensazioni tattili, figure che sembrano uscire da un quadro di Bosch (64), ma anche ricordi e progetti a cui questi rinviano, affollano le pagine del testo, confluendo in ossimori, sinestesie e chiasmi che ben esprimono l'analisi fenomenologica dell'esperienza. Tra le figure dicotomiche cui Paci dà rilievo, la più significativa è rappresentata dalla diade veglia/sonno (15; 43) in cui trova espressione il senso profondo dell'*epoché* husserliana. Lungi dall'allontanarsi dal mondo, la sospensione fenomenologica è, secondo Paci, da intendere come la messa tra parentesi del mondano, concepito in termini di «concretezza mal posta» (44) e di feticizzazione, mediante la quale poter ridestare e ridestarsi alla correlazione co-originaria che lega indissolubilmente il soggetto, o meglio l'intersoggettività, al mondo. Esercitare l'*epoché* significa rivivificare il nesso intenzionale e indagare le stratificazioni di senso che si sedimentano nel senso comune mediante lo scavo archeologico offerto dalla riflessione fenomenologica. Da qui il ricorrere nel lessico paciano di immagini chiaroscurali che alludono al dormiente, al latente, al potenziale, a ciò che è nella modalità dell'attesa, pronto a offrirsi a uno sguardo nuovo, di chi ha contezza di dover ancora «imparare a vedere» (45), di chi sa stupirsi dinnanzi al «paesaggio del mondo» (44). Non a caso, nel *Diario*, Paci tratteggia una «feno-

menologia del fanciullo» (101) capace di incarnare lo spirito dell'*immer wieder* fenomenologico e di avere occhi sempre nuovi e vigili, aperti sull'orizzonte del possibile (65).

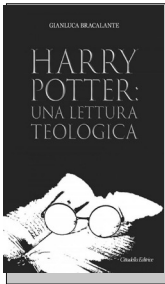
Il *Diario*, infine, offre uno spaccato delle principali tematiche del pensiero di Paci i cui snodi fondamentali sono rappresentati dalle nozioni di *eidos*, *telos* ed *eros*. Tale triangolazione consente di concepire quel progetto di un «Rinascimento per tutta l'umanità» (14) che Paci eleva a fine ultimo della fenomenologia. La verità per il filosofo italiano diventa un «compito che nega il mondo già costituito per ricostruirlo, per renderlo vivo» (*ib.*): l'*eidos* si fa *telos*. L'essenza dell'umanità è dunque da intendersi in termini di *entelechia* razionale raggiungibile solo se si ritorna all'originaria intersoggettività costitutiva, capace di instaurarla (28). Il rapporto con l'alterità si presenta come il *fil rouge* che attraversa le osservazioni del *Diario* che, non a caso, sono inaugurate dalla riflessione sui «legami con tutte le cose», sulla «relazione con tutti i soggetti» (13), ricavati dalla mediazione relazionale dello sguardo fenomenologico, per poi concludersi con la nota sull'incomprensione (116) in cui convergono gli appunti sull'impossibilità di sottrarsi al vincolo intersoggettivo, di rendersi insensibile allo *Stimmung* dell'altro senza perdere e annullare se stessi (46), e di non riconoscersi semplicemente con l'altro ma anche, nell'altro (103).

A sessant'anni dalla loro apparizione, le pagine del *Diario* preservano la propria straordinaria attualità esaltata, nel suo portato etico, dall'introduzione di Pier Aldo Rovatti e, nella propria

spendibilità, dalla postfazione di Massimo Cerulo, dando prova di come, interagendo con altri ambiti e con le sfide del presente, il pensiero di Paci si

mostri una fonte inesauribile cui attingere *sempre di nuovo*.

Giulia Salzano



GIANLUCA BRACALANTE

Harry Potter: una lettura teologica

Cittadella, Assisi 2021,
pp. 208, € 15,50

La saga di Harry Potter rappresenta per certi versi uno spartiacque non solo e non tanto nella letteratura dell'infanzia o nel genere "fantasy" ma nella letteratura tout court. Per quanto il valore di un'opera non si può sempre misurare dalle copie vendute, certo *Harry Potter* con cinquecento milioni di copie vendute e oltre ottanta traduzioni e un interesse mai sopito sia tra gli studiosi sia soprattutto tra i lettori giovani e non solo, dopo quasi venticinque anni dalla pubblicazione del I volume, ci mette di fronte a qualcosa di straordinario, irriducibile ai fenomeni di moda. Le ragioni di questo successo, come ha indicato L. Macor, che alla saga ha dedicato uno dei libri più intensi e profondi, risiede nel fatto che essa ci aiuta a capire gli elementi che ci costituiscono, e ad acquisire consapevolezza della condizione umana, delle sue ricchezze ma anche dei suoi limiti. Non è mancato in questi anni l'interesse della filosofia verso Harry Potter ma anche della teologia, non più sospettosa verso il genere e la storia raccontata nella saga.

Diverse opere hanno cercato "tracce di cristianesimo" in un'epopea che appare post-cristiana o quanto meno priva di espliciti riferimenti alla fede cristiana. In questo filone, con una evidente originalità, si colloca il volume di G. Bracalante che dialoga con la storia, ne dimostra una conoscenza profonda e riesce a far interagire questo mondo letterario con la declinazione cristiana di alcune parole decisive che definiscono il romano-mondo di Harry Potter.

Il volume consta di due capitoli ampi e intensi in cui i richiami continui ed espliciti ai testi della saga – che permettono anche a chi non conosce o non ha letto i libri della Rowling di introdurvisi con profondità e senza pregiudizio – si alternano e sono accompagnati da paralleli, confronti con l'universo cristiano e le sue voci oltre che con quella disciplina che in quanto luogo che fa delle domande di senso il suo oggetto – la filosofia – rimane sempre punto di riferimento. Nel primo capitolo i paragrafi ruotano attorno ai grandi temi che innervano la saga e nella cui scelta l'auto-

re dimostra di essere perfettamente entrato nell'universo di senso della saga; temi non "cristianizzati" ma rilette teologicamente come luoghi dove oggi sono rinvenibili i semi del verbo che lo Spirito sempre dissemina nella storia. Dunque ai frammenti della rivelazione cristiana è dedicato il I capitolo. I temi della saga sono presentati evidenziando il riverbero e la loro collocazione nell'orizzonte dischiuso dalla rivelazione cristiana. Anzitutto la questione del senso nel cui dono risiede la felicità dell'uomo poiché la «felicità è trovare il Senso della vita e la pace dell'anima che fanno sentire pienamente realizzati» (16), come ci attesta lo specchio delle Emarb nel quale si riflettono i desideri più profondi dell'uomo e dove solo l'uomo felice vede il riflesso di sé stesso. La questione del senso come felicità è tanto decisiva, che i dissennatori con il loro bacio provocano un dolore più grande della stessa morte, dal momento che tolgono la possibilità che la vita abbia un senso e quindi che si possa essere felici. Un tema che richiama l'apologetica esistenziale di agostiniana memoria. Accanto al senso/felicità incontriamo il primo luogo dove questa possibilità diventa realtà: l'essere per gli altri soprattutto nella forma dell'amicizia, «lo spazio agapico-antropologico in cui sperimentare la salvezza ed esercitare Vita» (35). Nell'amicizia avviene il dono di sé che compie e realizza il senso dell'esistenza, quel dono che diventa ringraziamento. In terzo luogo l'essere per la vita ovvero l'amore, la cui lezione s'incarna in due volti della saga: la madre di Harry, il dono della vita per salvare il figlio, la purezza

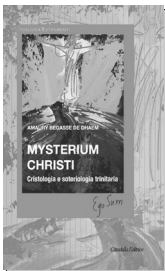
dell'amore (ampie pagine sono dedicate alle diverse figure di madri che con sfumature molteplici illustrano nella saga il senso plurivoco della maternità) e il prof. Severus Snape, «che rappresenta la fedeltà a quel "per sempre" che rende eterno l'amore» (58). Infine il grande tema della morte che è il tema centrale di tutta la saga, e non a caso chi possiede i tre doni della morte diventa "padrone della morte". Ebbene si diventa signori della morte non in ragione del potere che rende invincibili (*elder wand*), non in ragione della possibilità di poter richiamare i morti (*resurrection stone*) ma in ragione del dono totale di sé per salvare gli altri, un dono che non sfugge alla morte ma che attraverso la consegna volontaria alla morte, come farà Harry con la sua decisione nella foresta proibita, si carica di tutta la potenza immane del negativo e con il suo sacrificio si compie "la morte della morte", con risvolti evidenti di ordine soteriologico e cristologico che sono innegabili nella figura e nel dono che Harry fa di sé offrendosi alla morte consapevolmente (egli sa che deve morire) per salvare dal male. Infine il tema della libertà, della scelta e dell'atto etico; nessuna predestinazione, pur essendo Harry il *chosen one*, il predestinato, ma la fatica della libertà che quotidianamente costruisce la persona scegliendo tra ciò che giusto e ciò che è facile, avvertendo la fatica della scelta del bene e la permanente tentazione del male presente in tutti, nessuno escluso, tanto che nella saga non esistono solo buoni o solo cattivi o meglio esistono solo cattivi e buoni che sono tali non perché non abbiano conosciuto il

male ma perché hanno salvato la loro libertà scegliendo il bene o spiando la propria colpa (come Dumbledore o Snape). Il secondo capitolo è “uno sguardo di teodicea” che rilegge la saga di Harry Potter nell’orizzonte di un’etica-politica-critica (come la chiama l’autore). In particolare la dimensione etica richiama la questione delle virtù incarnate dalle quattro case di Hogwarts dove vengono assegnati gli studenti che si preparano a diventare adulti nello spazio aperto della “convivialità delle differenze” (cf 122): l’onestà del coraggio (Griffindor), la pazienza della giustizia (Hufflepuff), il sapore della ragione (Ravencrow), l’ambizione astuta (Slytherin). Quasi venti pagine sono dedicate alla figura di Voldemort, il luogo della morte dell’amore, la malvagità estrema cui conduce una vita senza amore quando incontra intelligenza, ambizione e amoralità, la cui unica ossessione è poter sopravvivere alla morte costi quel che costi, l’egoismo estremo che subordina tutto e tutto al proprio delirio. Attorno al male incarnato ruotano schiere di discepoli che per ignoranza,

per viltà e paura si mettono a servizio del male, ma c’è sempre possibilità di redenzione come accade a Draco Malfoy.

Il volume di Bracalante ci introduce nella saga ma soprattutto declina quell’attenzione al fantasy che sta diventando un filone significativo della teologia fondamentale, la disciplina di frontiera che con sguardo attento a tutto ciò che accade al di fuori dell’universo teologico non si stanca mai di rinvenire i segni della presenza del Verbo anche in ciò che appare più distante se non estraneo alla rivelazione. L’autore dimostra di conoscere bene l’oggetto e anche l’ampia letteratura di supporto. Vi è solo una certa fretta che ha impedito di correggere diversi errori redazionali ma che non nuoce alla lettura del testo. Il volume è introdotto da una densa prefazione di G. Lorizio che offre le coordinate teologico-fondamentali del confronto con l’ambito liminare della letteratura fantasy e concluso da una postfazione di Bruno Forte.

Antonio Sabetta



AMAURY BEGASSE DE DHAEM

Mysterium Christi

Cristologia e soteriologia trinitaria

Cittadella, Assisi 2021,

pp. 682, € 36,50

Il corposo studio di A. Begasse de Dhaem si segnala per l’originalità dell’approccio. Apprezzabile è già solo il fatto di aver tentato di unire cristo-

logia, trinitaria e soteriologia, spesso vittime della parcellizzazione nell’insegnamento della teologia. Tentativo svolto in modo convincente e originale

a partire da quella che l'autore stesso definisce la «svolta trinitaria della cristologia» (633), che viene strettamente connessa a un approccio storico-salvifico, che si prolunga poi in una teologia della storia in grado di valorizzare anche alcune intuizioni di Gioacchino da Fiore. Inoltre, in questo tentativo l'autore non si sottrae al necessario confronto, teologicamente critico, col più diffuso approccio storico-critico e antropologico. Un confronto che interseca la complessa relazione tra storia e dogma, ben visibile nell'attuale dibattito sulla teologia del pluralismo religioso. Qui infatti, come lo stesso autore sottolinea, la fecondità di un «inclusivismo cristocentrico trinitario» (636), si scontra con la drammatica rinuncia a un concetto teologico di rivelazione di Dio nella storia, a tutto profitto di un pluralismo teocentrico che riprende alcuni temi cari alla teologia neoplatonica e che pretende sovrastare, includendolo in sé, il dato biblico e rivelato.

È sarà proprio la coerente fedeltà all'approccio storico-salvifico a spingere invece Begasse de Dhaem ad ampiamente valorizzare la relazione uno-molti sottesa a quella tra Israele e le nazioni, poi ricapitolata in Cristo (cf 77-120). Una relazione che oggi viene spesso stemperata, riconducendola all'interno di una nozione di «confessione religiosa» più storico-sociologica che non propriamente teologica.

Ulteriore merito dello studio è costituito dall'articolazione storico-salvifica della svolta trinitaria, in grado di strutturare tutta l'opera. Nelle prime due parti (cf 37-76) lo sguardo è infatti rivolto al seno del *Padre* e all'atto

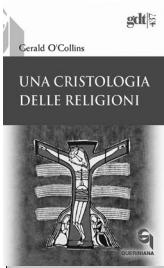
creativo di Dio, di cui da subito viene sottolineato il suo essere fin dal principio ordinato all'incarnazione del Figlio. In questo modo il peccato originale si svela già da subito come una «de-creazione contro Cristo», a proposito della quale l'autore non esita a menzionare il peccato degli angeli, altro tema oggi da molti abbandonato (cf 64-76). I capitoli successivi del testo ruoteranno invece tutti attorno alle diverse forme storico-salvifiche del *venire di Cristo*. A quello dell'*attesa* del messia di Israele e luce delle nazioni, farà seguito il suo *avvento* nell'umiltà della carne (cf 123-186), che culminerà poi nel mistero della sua *Pasqua*, sigillo del suo transito dal mondo al seno del Padre (cf 187-216). A esso farà poi seguito la venuta di Cristo nella Chiesa apostolica grazie allo *Spirito*, il cui frutto più importante sarà il Nuovo Testamento, dallo stesso Spirito ispirato per mettere il sigillo all'avvento del Figlio del Padre nella nostra carne. Dalla Trinità alla Trinità, dunque. E si aprirà così il tempo della venuta di Cristo nel *tempo ecclesiale* intermedio, dove la storia della salvezza si fa teologia della storia. Un tempo in cui lo Spirito dà vita, in analogia e stretta connessione con quelli cristologici, ad altri misteri e dove «la storia ecclesiale nasconde un'analogia trinitaria, al modo di una «appropriazione»» (257). Qui, a un tempo della generazione della fede nel tempo della Chiesa dei *Padri* (cf 265-412), succede infatti una venuta di Cristo nella Chiesa dei maestri, che lo contemplanò e interpretano come il *Verbo* (cf 413-450), per poi aprire le porte alla sua venuta moderna, caratterizzata dall'interiorizzazione spirituale e dalla messa in questione mo-

derne della fede e nella quale i teologi svolgono un ruolo importante (cf 451-630). In relazione al momento estremo di questo tempo, quello postmoderno, l'autore parla della particolare presenza di «quattro “misteri” della teologia della storia» (258) che sono «la Chiesa come “piccolo resto”, la presenza delle altre religioni, l'apostasia silenziosa e la grande tribolazione, il divampare del male» (*ib.*), manifestatosi già nel XX secolo proprio in paesi e culture segnate dal cristianesimo. Se con Guardini si può chiamare la crocifissione di Gesù un secondo peccato originale (forse sarebbe stato meglio parlare della sua manifestazione estrema), questa apostasia costituirebbe a sua volta una nuova colpa originale che «avrebbe creato una sorta di nuovo statuto di umanità decaduta, che spiegherebbe lo stato attuale del mondo e la sua resistenza a lasciarsi permeare e trasformare dalla presenza del Risorto» (261). Ciò determinerebbe l'intensificarsi di una lotta spirituale che culminerà nell'avvento parusiaco di Cristo nella gloria, che sigillerà la fine degli ultimi tempi inaugurati dalla sua incarnazione, morte e risurrezione (cf 625-630). A questo terzo tempo

della venuta di Cristo nel tempo della Chiesa, l'autore appropria la letteratura profetica e, per la sua fase attuale, l'*Apocalisse*. Oggi infatti, «perse le sue ultime illusioni mondane, la Sposa con lo Spirito, davanti al trono del Padre e dell'Agnello, può allora pronunciare l'ultima supplica della rivelazione biblica a Colui che è la via, la verità e la vita (cf *Gv* 14,6): “Amen. Vieni, Signore Gesù”» (*Ap* 22,20) (639). Un piccolo cenno agli innovativi nn. 673-677 del *Catechismo della Chiesa Cattolica* poteva qui risultare opportuno.

Prima della ricchezza dei contenuti dei singoli capitoli, di cui fanno fede le tredici pagine di bibliografia, così come delle singole tematiche ivi ampiamente trattate e delle soluzioni di volta in volta prospettate, dobbiamo essere grati all'autore per la coraggiosa provocazione implicata dalla rigorosa, ma non artificiale, strutturazione del suo studio, con l'intelligente articolazione tra storia della salvezza e teologia della storia. Essa già da sola pone infatti sul tappeto questioni teologiche di prim'ordine, ricche di implicazioni anche pastorali.

Mario Imperatori SJ



GERALD O'COLLINS
Una cristologia delle religioni

Queriniana, Brescia 2021,
pp. 273, € 28,00

Il gesuita australiano Gerald O'Collins, per vari anni docente di teologia dogmatica alla Pontificia

Università Gregoriana di Roma, presenta in questo saggio non tanto una teologia quanto una cristologia delle

religioni. Secondo l'autore il limite della riflessione teologica di Karl Rahner e Jacques Dupuis è stato che si sono interessati a elaborare una riflessione sul fenomeno della varietà delle religioni, senza mettere a fuoco quelli che secondo l'autore sono aspetti decisivi della cristologia e della pneumatologia in dialogo con le altre religioni: la teologia della croce, il sacerdozio di Cristo, l'intercessione della preghiera di Gesù Cristo e la presenza universale dello Spirito.

Il saggio di O'Collins intende colmare questa lacuna nella teologia delle religioni, offrendo spunti di riflessioni per una cristologia nello Spirito che sappia integrare dal suo interno la pluralità dei modi con cui nella storia si è realizzata l'auto-rivelazione di Dio.

Il testo è suddiviso in sette capitoli. Il primo capitolo è dedicato al recupero di una teologia della croce per il dialogo interreligioso. Il secondo e il quarto capitolo trattano della intercessione di Cristo, sommo sacerdote, per tutti, e della preghiera di petizione della Chiesa. I capitoli terzo e sesto evidenziano la dimensione pneumatologica della presenza di Cristo dentro e fuori della Chiesa visibile. Il capitolo quinto è una valutazione critica del n. 8 della Dichiarazione *Dominus Iesus* che prescrive di distinguere la fede teologale dalla credenza religiosa. L'autore rimanda a quanto affermato dalla *Lettera agli Ebrei* al cap. 11 e ai documenti conciliari di *Nostra aetate* e *Ad gentes*. L'ultimo capitolo, il settimo, si concentra sul dialogo e le relazioni con i musulmani e gli ebrei, così

come sono stati presentati nei documenti del Concilio Vaticano II e nel Magistero successivo al Concilio, in particolare durante il pontificato di San Giovanni Paolo II, il quale all'indomani dell'evento di Assisi (ottobre 1986) venne ad affermare che «ogni autentica preghiera è suscitata dallo Spirito Santo» e che lo Spirito «è misteriosamente presente nel cuore di ogni uomo» (119).

Il modello cristologico con cui O'Collins interpreta la pluralità delle religioni è quello dell'inclusivismo. Gesù Cristo è la piena manifestazione della rivelazione di Dio e questa pienezza di Gesù Cristo attribuisce capacità salvifica *anche* alle altre religioni. Tale prospettiva cristologica costituisce anche il criterio con il quale l'autore rivisita la figura storica di Gesù. Dal punto di vista della ricerca storico-critica ci sembra presuntuoso affermare, però, che Gesù abbia interpretato «la propria morte come un evento in qualche modo salvifico per tutti» (48); oppure che la sua morte fu interpretata da Gesù «come una missione redentrice per tutti gli esseri umani, una missione che avrebbe stabilito una nuova alleanza tra Dio e l'umanità» (49).

L'aspetto *sacrificale* e *sacerdotale* della croce di Gesù Cristo ha rilevanza per il dialogo con le altre religioni. Se l'incarnazione del Figlio di Dio ha il suo compimento sulla croce, questo evento diventa salvifico per il carattere oblativo dell'essere di Dio, unito ipostaticamente all'umanità di Gesù, sommo sacerdote. È strutturale a tale assunzione la portata solidale (essere-in-relazione)

della salvezza realizzata dal Verbo. “Gli altri” e “le altre religioni” sono parte integrante di questa solidarietà di Cristo nel perenne esercizio del suo sacerdozio.

Nella sezione dedicata alla preghiera di intercessione l'autore ricorda che la preghiera di Cristo e della Chiesa hanno valore efficace – non solo morale e finale – per la salvezza *degli altri* ma anche delle *loro* culture e religioni. «La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni» (*Redemptoris missio*, 28).

La preghiera dei cristiani per gli altri è il modo con cui Dio «vuole realizzare che tutti gli uomini siano salvati» (*1Tm* 2,4). «La preghiera può e di fatto va ad influire sui modi in cui Dio agisce amorevolmente sugli “altri”, anche se dobbiamo essere cauti nello stabilire quando, come e per chi questo accade» (146). In questa importante riflessione sull'intercessione l'autore non accenna a quanto Tommaso d'Aquino afferma a proposito della preghiera di petizione. «La nostra preghiera non è ordinata a cambiare le disposizioni divine, ma a ottenere con le nostre preghiere ciò che Dio ha disposto. Dio nella sua liberalità ci dà molte cose anche senza che glielo chiediamo. Ma è per il bene nostro che alcune le condiziona alle nostre preghiere» (*Summa theologiae*, II-II, q. 83, art. 2; cfr. I, q. 105,

artt. 6-8). L'agire di Dio trabocca il nostro chiedere e non è sempre condizionato dalle nostre preghiere per compiere ciò che vuole. Tale distinzione tra ciò che Dio compie senza di noi e ciò che compie attraverso di noi è dovuta in Tommaso al fatto che Dio non sempre agisce attraverso le cause seconde: a volte Dio agisce senza di esse per supplire la mancanza dell'efficacia di queste. Potrebbe Dio salvare l'umanità senza la Chiesa e la sua preghiera di intercessione? A tale domanda l'autore non dà una risposta chiara. Tuttavia, parlando della fede teologale, e correggendo la *Dominus Iesus*, O'Collins riconosce che *anche* senza fede esplicita in Cristo è possibile essere graditi a Dio (cf 194).

Il pregio di questo saggio sulla Cristologia delle religioni è di aver ampliato l'orizzonte entro cui comprendere la portata salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, includendone la dimensione sacrificale e sacerdotale. Rimangono ancora lacune e tentennamenti in merito al riconoscimento delle religioni degli altri come salvifiche. Il motivo è che anche questa opera si muove – come molte altre che seguono il modello inclusivista – all'interno di una logica dell'identico, cioè si assume come criterio per il riconoscimento dell'identità religiosa altrui quello della propria identità confessionale.

Paolo Gamberini SJ



FRANCESCO MIANO
Spirituale e storico nell'etica
Studi su Romano Guardini e Emmanuel Mounier

Orthotes, Napoli-Salerno 2020,
pp. 104, € 17,00

La trattazione di Francesco Miano, prima ancora che chiamare in causa il significato dell'azione e delle condotte etiche, ha il merito di interpellare gli strumenti che la vita morale adopera per dispiegarsi. Tra questi, la ragione è l'elemento primordiale che impegna il soggetto alle proprie decisioni.

La strada tracciata da Miano, attraverso l'analisi di Guardini e Mounier, ci conduce alla scoperta di un tipo di ragione «che sa lasciarsi interrogare da quanto accade e che è in grado di riflettere sulla vita, è una ragione che non fa prevalere, in modo esclusivo, aspetti formali, tecnici, procedurali; è una ragione che è capace di includere, di comprendere, di seguire i percorsi della vita» (12).

Come ha dimostrato Jaspers, autore di cui Miano è tra i massimi studiosi, la ragione non è in contrapposizione all'esistenza. L'esistenza, infatti, è vita e al contempo spazio di ricerca e comprensione del sé. È questo il percorso scelto dall'Autore che va nella direzione di una riconciliazione tra questi due elementi.

La ragione supera l'intelletto e restituisce le condizioni per la riflessione e la comprensione dell'esistenza stessa. Da ciò ricaviamo un quadro

epistemologico nel quale l'esercizio della razionalità è includente, si sforza di cogliere e unificare. La ragione possiede, insomma, una qualità relazionale intrinseca.

La speculazione di Miano ci restituisce non solo il senso di un nuovo paradigma di ragione, ma anche la significatività della complessità dell'umano. Guardini, infatti, aveva avvertito del pericolo di un'errata metodologia per indagare l'uomo che procedeva con l'esclusione della sua complessità, della sua concretezza vivente fino a considerare il soggetto come dotato di una ragione calcolante indipendente dalla vita e dalla storia. Dire il tipo di ragione equivale a esaminare anche i compiti e i doveri cui essa richiama. Non si tratta solo di individuare uno strumento funzionale allo scopo conoscitivo, ma di comprenderne la portata alla luce del suo valore etico. La riduzione epistemologica dell'umano a un'unica dimensione rappresenta, quindi, una falsa pista d'indagine. Di contro, occorre considerare l'uomo nel suo essere corpo pensante: unione di spirituale e storico, profondità e orizzontalità. Miano ravvisa in questa logica che definisce *intreccio inscindibile* tra *spirituale* e *storico* il sentiero

privilegiato per giungere al nucleo della vita etica. L'elemento spirituale è «profondità di motivazioni e di riflessioni razionali e poi, contestualmente, luoghi, esperienze, vita in cui mettersi alla prova», (14). Allo stesso tempo, l'elemento storico è condizione fattuale attraverso la quale lo spirituale può esprimersi e incidere nella realtà. Leggere l'esperienza etica attraverso questa tensione vuol dire riportare alla luce l'irriducibilità dell'umano e la sua espansione verso il trascendente. Nell'interpretazione dei temi cari a Guardini e Mounier, l'Autore ci conduce alla comprensione della relazione tra esistenza e azione oltre il dato empirico a favore di quella «sporgenza di senso che ha bisogno di essere colta e interpretata» (25).

L'approccio di Miano parte, quindi, dalla problematizzazione del dato epistemologico poiché intende rispondere agli interrogativi che riguardano le possibilità della conoscenza e procede nella ricerca di ciò che ne riveli anche «l'intrinseca normatività dentro la tensione valoriale che l'attraversa intimamente» (26).

Miano rileva nella fenomenologia guardiniana come l'essere umano porti con sé delle *determinazioni essenziali* che nella libertà può scegliere di seguire o negare. La libertà per Guardini, dunque, non è un campo desolato, ma è terreno di incontro tra storico e spirituale, tra tensioni e visioni anche opposte. La concezione guardiniana della persona riposa sulla sua intrinseca libertà e relazionalità. L'umano, quindi, è qualcosa che non si definisce autonomamente: l'identità stessa della persona deriva

dallo scambio sempre vivo tra le differenti determinazioni della realtà. Nonostante i tentativi del biologismo e di visioni antropologiche radicali, la comprensione della vita etica non può prescindere dal paradigma della relazione.

Lo studio di Miano affronta un altro grande tema che rivela la sollecitudine di Guardini per il futuro dell'uomo integrale nella sua irriducibilità storico-spirituale. Si tratta della dimensione politico-culturale che in questo caso è quella europea. L'Europa descrive uno spazio di inclusione geografico e storico e per questo anche culturale e spirituale. Ritroviamo qui le caratteristiche che ricalcano il funzionamento della stessa vita etica. Infatti, vita morale, esistenza, vita politica e vita sociale nella concezione guardiniana si dipanano allo stesso modo. La teoria dell'opposizione polare è un modello che interpreta ogni ambito dell'esistente; essa «consente di comprendere l'essere come vita, come opposizione e insieme come unificazione degli opposti: l'unità nasce dalla relazione e non dall'appiattimento, dalla sopraffazione di un opposto sull'altro» (55).

Spirituale e storico sono anche elementi essenziali della riflessione di Mounier secondo il quale ogni interpretazione sull'esistente non può fare a meno di una visione d'insieme e cioè di «una lettura spirituale del tempo laddove per *spirituale* si intende un complesso di valori, criteri di giudizio, visioni del mondo, prospettive; una comprensione del proprio tempo» (91). La lettura del proprio tempo e l'impegno nella storia procedono

di pari passo con la capacità di essere unificati e unificare: un processo reso possibile dal riconoscimento delle aspirazioni anche spirituali insite nel destino dell'uomo. Mounier restituisce, in altri termini, piena dignità alla profondità sovrastorica: è solo una lettura integrata che «spiana la strada a una *civiltà nuova* a un *uomo nuovo*» (93). Un metodo e una prospettiva che, sostiene Miano, «deve poter valere sia per i grandi processi storici e le loro lente ma inesorabili evoluzioni, sia per le nostre microstorie individuali e per le vicende sociali e politiche del momento presente in cui tutti siamo immersi» (94). Il percorso di unificazione affonda nella concezione stessa della persona: essa «è esistenza incarnata e non è altra cosa rispetto al suo corpo». Come il pensiero e la ragione non possono esistere senza la corporeità, i processi storici non si reggono senza lo spirituale. La persona si costruisce attraverso il *movimento di personalizzazione* che la rende aperta e dialogica; essa è al centro di una confluenza tra il sé e l'altro: un procedere tra *interiorizzazione ed esteriorizzazione*.

L'incessante procedere della persona che realizza sé stessa deve fare i conti con tutto il mondo dell'*impersonale* che è ciò che vuole irrigidire, cristallizzare il suo anelito all'unificazione. Come osserva Miano, la libertà non è certamente assenza di condizionamenti. Il dato della corporeità, il dato storico, la stessa origine di per sé lo sono, ma ciò che davvero è importante è che, come per Guardini, il tutto avvenga in una «compenetrazione tra condizionamenti e libertà» (76).

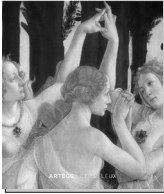
È in questo movimento che consiste la fatica della vita morale: accostarsi ai problemi e ai dilemmi non in modo soverchiante, ma «lasciando aperta la dialettica uomo-natura». Dunque, è solo «custodendo la distanza, ossia rispettando l'alterità della natura stessa, che il processo di personalizzazione e di trasformazione del mondo in una prospettiva personalistica può costruirsi» (77). La vita etica è un impegno incessante, ciascuno di noi è già *impegnato*, quasi necessitato a dover rispondere alle sollecitazioni della realtà nella quale si trova.

Il pensiero di Mounier appare ricco di suggerimenti e stimoli soprattutto all'interno di un quadro etico segnato dalla frammentazione; una situazione che si è andata consolidando a tal punto che nel discorso pubblico appare sempre più arduo rintracciare degli elementi accettati come intrinsecamente normativi. Mounier offre, dunque, «una lettura attenta e partecipe del reale, una forte tensione spirituale, un'esigente passione per la persona e per la vita della comunità, una chiara e determinata scelta per la libertà» (90).

Dal canto suo, la riflessione di Miano, a partire da Guardini e Mounier, arricchisce questo quadro, arriva al cuore dei problemi posti dalle etiche post novecentesche e suggerisce un'interpretazione solida del rapporto tra il soggetto e le sue azioni; apre nuovi squarci ermeneutici su questi due importanti autori e traccia un cammino irrinunciabile per gli studiosi che si confrontano con i dilemmi del tempo presente.

Antonio Scoppettuolo

Philippe-Marie Margelidon
DE LA GRÂCE
À LA GLOIRE
Quinze leçons sur la grâce



PHILIPPE-MARIE MARGELIDON

De la grâce à la gloire : quinze leçons sur la grâce

Artège-Lethielleux, Paris 2021,
pp. 645, € 32,00

Ecco un poderoso trattato sulla grazia in stile classico, cioè aderente alla grande teologia tomistica, offerto da un ottimo conoscitore dell'Aquinate, il domenicano Ph.-M. Margelidon professore a Tolosa e a Roma, direttore della *Revue thomiste*. Questi fa parte, insieme a confratelli quali Brugues, Durand, Torrell, Emery, Bonino, di quella vivace scuola francese sollecita nel riproporre le ricchezze del pensiero di Tommaso.

Il volume riattualizza la teologia dell'Angelico sintetizzando la sua dottrina della grazia, ampliando però notevolmente lo spettro rispetto alle celebri questioni in cui la *Summa* ne tratta *in recto* (I,II, 106-109). Margelidon propone quindi ben quindici lezioni disposte in questa sequenza.

La prima studia il rapporto tra natura e grazia (21-67): la grazia come dono trascendente, «principio infuso di atti liberi e meritori, qualcosa di soprannaturale nell'uomo che tocca la sua natura, la perfeziona e le dà di accedere alla vita stessa di Dio» (66s).

La seconda lezione verte sulla necessità della grazia, la quale inerisce all'anima e la sopraeleva in tutto ciò che essa è. Durante la vita terrena, la grazia prelude alla gloria e alla pienezza della filiazione escatologica. In un

aperçu circa l'essenza e la causa della grazia, l'autore ricorda che essa «è partecipazione al mistero riservato di Dio» (112), la sua capacità a deificarci.

Segue un'appendice sui carismi in san Tommaso: le *gratiae gratis datae*.

La quarta lezione espone la grazia della filiazione adottiva muovendo dal dato antropologico dell'anima come *imago Dei*, per poi presentare l'adozione filiale per grazia con le sue peculiari caratteristiche secondo l'economia salvifica. Si rileva qui il "salto" qualitativo tra la natura umana e la nuova condizione di figliolanza che attesta che la grazia non è mera riparazione della nostra nativa condizione, ma vera e propria fonte trascendente di vita divina che dice radicale elevazione e divinizzazione soprannaturale (150). Dal punto di vista cronologico, la giustificazione per grazia (di cui parlerà la nona lezione) precede l'adozione, la quale dischiude a una maggiore eccellenza (153).

Tutta l'economia della figliolanza muove dal Padre mediante il Figlio e lo Spirito. Sono di fatto le missioni del Figlio e dello Spirito a compiere il disegno del Padre. Proprio alle missioni divine e alla grazia divinizzante è dedicata la quinta lezione, in cui si espone la dottrina tommasiana dell'inabitazio-

ne, ovvero della presenza della Trinità divina in noi. Notiamo l'accento posto sulla "conoscenza sperimentale" delle Persone divine per grazia (181-188). L'inabitazione avviene per modo di conoscenza e di amore e le due cose sono indissociabili perché l'amore deriva dalla conoscenza (179). L'unione divino-umana avviene soprattutto per amore di carità e tale realtà non è oggetto di teoresi quanto di esperienza spirituale: il *divina pati* dionisiano o il "venite e vedete" di *Gv* 1,38s che Tommaso commenta citando *Ap* 2,17: «*experiendo et intelligendo*». Siffatta intimità mistica è chiamata a crescere durante la vita terrena.

Al peccato originale è dedicata la sesta lezione (193-246) in cui si richiama la dottrina sulla giustizia originale, la natura e gli effetti del peccato delle origini. La sua principale caratteristica è la superbia e le sue conseguenze sono un deterioramento della natura specie come deficit di conoscenza (di Dio) e di soggezione alle concupiscenze. Esso si trasmette come tara insita alla natura dell'unica umanità compresa in Adamo. Oltre a Tommaso, l'autore si rifà a Giovanni Paolo II (la catechesi del 1986) e al Catechismo della Chiesa cattolica.

Al peccato delle origini segue, nella settima lezione, un ragguaglio circa "la grazia e il peccato dell'angelo" (247-272) in cui si ricordano i principali temi circa la prova dell'angelo e la natura del suo peccato.

L'ottava lezione verte sul rapporto tra grazia, libertà e peccato (273-300). Si espone qui l'intreccio misterioso che combina causalità divina e umana nell'agire del credente, sviscerando al-

quanto le diverse forme che assume la mozione divina.

La nona sezione, assai ampia, è dedicata alla giustificazione (301-364) e ripercorre la dottrina tradizionale, ma anche l'ormai *incontournable* "Dichiarazione congiunta" cattolico-luterana del 1999. La giustificazione segna l'inizio della vita cristiana e avvia all'adozione filiale (363s).

Nella decima lezione, su "Grazia e predestinazione (365-414), l'autore, alla luce di GS 22, prende le distanze dall'agostinismo radicale penetrato pure in certo tomismo in cui i predestinati erano la piccola parte rispetto alla *massa damnata*.

L'undicesima lezione espone la riflessione tommasiana sulla "grazia di Cristo" (415-448). Il tema risale ovviamente alla grazia "di unione"; la grazia di Gesù è dovuta alla sua unione ipostatica; se ne rileva la perfezione e pienezza in quanto *gratia capitis*. L'autore si avvale qui di vari commenti all'Aquinata, specie quelli di Giovanni di san Tommaso e Cajetano, ma anche del card. Journet. Allo studio cristologico fanno seguito due capitoli dedicati rispettivamente alla Vergine Maria e alla Chiesa (dodicesima e tredicesima lezione).

Nella lezione seguente vi è un lungo trattato riservato alla grazia dei sacramenti (495-574). Gli autori seguiti e discussi sono Journet e i domenicani J.-H. Nicolas e J.-Ph. Revel.

La quindicesima e ultima lezione espone la dottrina del rapporto tra grazia e merito (575-608) con la classica distinzione tra merito *de condigno* e *de congruo*. I meriti di Cristo e del cristiano sono posti in rapporto l'uno con

l'altro e inseriti in un percorso di progresso spirituale. Opportunamente, Margelidon ricorda la celebre frase di Teresa di Lisieux che voleva presentarsi alla fine della vita "a mani vuote": attestato di una tersa coscienza che il merito stesso è mero frutto della grazia.

Nell'Epilogo si evince il nesso in-scindibile tra grazia e vita spirituale. La Conclusione è dedicata alla Gloria come pienezza preparata da tutta la vita di grazia.

In modo pedagogico, ogni sezione termina con una conclusione e in coda al volume si trova un Indice dei nomi (prevalentemente francesi e di scuola tomista).

La riconoscenza va all'autore per questo notevole sforzo di sintesi e di completezza. Va dato atto del coraggio nel riproporre talune tematiche spesso tralasciate quasi del tutto dalla manualistica recente. Si veda quanto si dice circa il peccato angelico.

Sia lecito fare alcuni piccoli rilievi critici. Come mai bisogna aspettare l'undicesima lezione per parlare direttamente della *gratia Christi*? Sappiamo che il ri-centramento cristologico è

proprio uno dei migliori acquisti della teologia del XX sec. Così anche il tema della predestinazione poteva essere trattato in modo prioritario e con un impianto più biblico e positivo (cf *Rm* 8, *Ef* 1 e *Col* 1). Anche il tema del peccato originale – che per Tommaso è ferita, colpa, malignità e ignoranza – avrebbe potuto essere presentato in modo più cristocentrico, proprio come il Catechismo invita a farlo (cf CCC 359; 388). L'autore sottolinea comunque opportunamente il famoso detto di Pascal per cui esso è una infermità comprensibile solo alla luce del "rimedio" che è Cristo (cf *Pensieri*, n. 556 Br.).

Crediamo pure che avrebbe giovato una lezione dedicata *in recto* alle virtù teologali; il che avrebbe offerto al testo la possibilità di una maggiore densità pneumatologica.

Detto questo salutiamo con favore tale volume di teologia tomistica che ben pone in rilievo la centralità della grazia ("tutto è grazia"), il nesso tra grazia e spiritualità e il raccordo tra queste e la Gloria della visione perfetta (cf 619-623).

Carlo Lorenzo Rossetti



ROSA LUPOLI

Dal grido degli ultimi al silenzio di Dio

Biografia della Beata Maria Lorenza Longo fondatrice dell'Ospedale Incurabili di Napoli e delle Monache Cappuccine (ca. 1463-1539)

Colonnese Editore, Napoli 2021,
pp. 284, € 16,00

Il volume su Maria Lorenza Longo di Rosa Lupoli costituisce un interessante tentativo di ricostruzione

della vicenda esistenziale di un notevole personaggio della Napoli del Cinquecento. La Longo, di origine

spagnola, dalla Catalogna raggiunse la città partenopea a seguito del marito che era a servizio della Regia Cancelleria, ma decise per sua autonoma scelta di farne la sua città, e può essere considerata a pieno titolo un'esponente particolarmente significativa di quel protagonismo femminile di matrice religiosa che ritroviamo nella prima età moderna. Si tratta di una donna che intervenne con un decisivo contributo nello sviluppo della compagine cittadina sia dal punto di vista religioso sia da quello delle istituzioni assistenziali con le due fondazioni di cui dà conto il sottotitolo del volume. Questo studio si aggiunge alle precedenti ricostruzioni contenute in due saggi a opera di Giuliana Boccadamo e Alda de Luzenberger (entrambi pubblicati in *Campania Sacra* 19 [1999]), ma possiede una sua spiccata fisionomia per diverse ragioni. L'autrice appartiene alla famiglia religiosa fondata da Maria Lorenza Longo ed è la badessa del Monastero delle Clarisse Cappuccine dette Trentatré di Napoli, il protomonastero di Santa Maria in Gerusalemme che sorge proprio a ridosso del complesso degli Incurabili. Come scrive l'autrice nella premessa, la biografia è stata scritta in ordine al processo di beatificazione di Maria Lorenza Longo e successivamente è stata pubblicata come opera storica. L'autrice, dunque, è coinvolta in maniera non nascosta in ciò che ricostruisce, ma la sua non appare una compartecipazione apologetica e agiografico-celebrativa, come invece non di rado si riscontra nel taglio di non poche biografie dei fondatori

scritte da membri degli ordini o delle congregazioni da questi fondate. Si tratta, piuttosto, di una forma consapevole di assunzione della propria storia, delle proprie radici. Rosa Lupoli, infatti, dimostra una straordinaria passione archivistica e una notevole padronanza nell'uso delle fonti, attentamente e ampiamente vagliate, fornendo una ricostruzione molto puntuale e su diverse questioni chiarificatrice.

La biografia è ricostruita ripercorrendo tutte le fasi documentabili dell'esistenza della Longo, a partire – nei primi tre capitoli – dal periodo spagnolo, dalla malattia e dalla vedovanza fino al cambiamento interiore, con il pellegrinaggio a Loreto e la straordinaria guarigione, che introdusse la svolta della sua esistenza. Alle grandi iniziative a cui diede vita e prese parte, sono dedicati il quinto, il sesto e il settimo capitolo del volume. Segue poi, nel capitolo ottavo, un *excursus* sulla morte e sulla causa di beatificazione; una panoramica sulle ulteriori vicende storiche di una istituzione radicata nella vita cittadina come gli Incurabili, nel capitolo nono; una storia delle vicende dell'Ordine delle Monache Cappuccine nel decimo capitolo. La trattazione è sviluppata innanzitutto con una grande attenzione ai contesti storici in cui si inserisce l'esistenza della Longo, in particolare relativi alla Napoli del tempo e alla presenza dei religiosi che si realizzò e radicò in quegli anni, con l'arrivo in particolare di teatini e cappuccini, ricostruendo le relazioni tra la Longo e questi religiosi, ma anche i rapporti

che ella ebbe con i poteri locali, così come con figure significative della spiritualità e dell'iniziativa caritatevole di impronta laicale quali i Bianchi della Giustizia e soprattutto con Ettore Vernazza, collaborazione dalla quale prese vita l'ospedale degli Incurabili, un tipo di struttura dedicata all'accoglienza prevalente dei malati di sifilide: una malattia doppiamente temuta perché inguaribile e spesso devastante e perché infamante e che la condusse, inoltre, a svolgere il suo apostolato con le prostitute. L'autrice si sofferma anche sul rapporto di collaborazione con Maria Ayerba: due donne che trovarono nella vedovanza un'occasione per emancipare le loro esistenze. Successivamente alla fondazione degli Incurabili, Maria Lorenza Longo si dedicò alla fondazione del Monastero di Santa Maria in Gerusalemme e Rosa Lupoli, che rivela nella sua scrittura una notevole sensibilità di genere, intesa come avvertita decostruzione dei paradigmi neutrali con cui di solito si approccia la storia delle donne, anche a questo riguardo pone in evidenza il particolare contributo che la Longo diede all'affermazione delle donne. Infatti, se la fondazione prima e la gestione dell'ospedale poi vanno ascritte alle sue doti di leadership, anche nell'ide-

are la nuova regola delle Cappuccine la Longo evidenziò notevole lungimiranza e anche originalità. Innanzitutto, il fatto stesso di occuparsene direttamente, cosa che solo a fatica e con i secoli le donne potranno fare, e poi la scelta, riprendendo la variante di Santa Coletta della osservanza claretiana stretta, di aprire le porte della comunità a donne senza dote e il grande peso dato alla dimensione della sororità. Non pochi problemi, inoltre, Maria Lorenza Longo dovette affrontare perché fosse accettata e riconosciuta la atipicità del suo profilo. Scrive l'autrice della biografia: «poteva una laica divenire superiora di un monastero? Una vedova poteva guidare un cenacolo di vergini? Una vecchia e malata poteva avere questa responsabilità?» (91).

Il volume si presenta corredato di alcune appendici documentarie e di una ragionata e minuziosa bibliografia di fonti e studi e rappresenta, al momento, l'opera di riferimento per chi voglia accostarsi alla conoscenza di Maria Lorenza Longo e delle istituzioni napoletane a lei riconducibili ma anche il punto di partenza e di imprescindibile confronto per chi voglia addentrarsi nel prosieguo delle ricerche sull'argomento.

Anna Carfora



FILIPPO D'ANDREA (ED.)

*Un mendicante di felicità per la sua gente
Studi e testimonianze in onore di monsignor
Vincenzo Rimedio, vescovo della diocesi di Lamezia
Terme (1982-2004)*

Edizioni Sanpino, Pecetto Torinese 2021,
pp. 288 € 18,00

Questo volume miscelaneo raccoglie nella prima parte studi e saggi e nella seconda contributi e testimonianze, dedicati a Vincenzo Rimedio, vescovo emerito della diocesi di Lamezia Terme. La *Presentazione* è del vescovo della diocesi di Lamezia Terme, Giuseppe Schillaci, mentre l'*Introduzione* è firmata dal curatore Filippo D'Andrea, che propone anche il profilo bio-bibliografico del vescovo Rimedio. Il volume si chiude con la *Postfazione* di Domenico Battaglia, arcivescovo di Napoli e Gran Cancelliere della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli.

Nella *Presentazione*, Schillaci ricorda in apertura il motto scelto da Rimedio nel momento dell'elezione a vescovo di Nicastro, da parte di Giovanni Paolo II nel 1982. Il motto è *In veritate et caritate*, che rappresenta la direttiva fondante del lungo servizio pastorale del festeggiato. Mentre nell'*Introduzione* il curatore, sottolineando e ringraziando gli autori e i vescovi che hanno incoraggiato e sostenuto questa pubblicazione, quale tributo di riconoscenza nei confronti del vescovo emerito Rimedio, sottolinea come il presule «ha saputo guidare il suo popolo, con docilità allo Spirito di Dio, nell'ascolto degli uomini, con prudenza e fermezza in

situazioni difficili, pazienza verso la fragilità umana» (9). Il vescovo Rimedio, sottolinea D'Andrea, «ci aiuta a guardare la storia e il mondo con gli occhi della teologia e della filosofia cristiana» (22).

La prima parte del libro «Studi e Saggi» si apre con un contributo del mariologo Giuseppe Fazio, che si sofferma sulla bellezza e sulla profondità degli interventi mariani di Rimedio. Nei 22 anni di ministero episcopale il presule ha avuto molte occasioni per presentare la Vergine di Nazaret in relazione alla Chiesa e il suo magistero «ci fa comprendere che il compito di Maria è quello di introdurci nella logica superiore di Dio, di farci entrare nel suo pensiero: Lei offre all'uomo la sua vera comprensione secondo il piano di Dio» (pp. 39-40). Mentre Luigi Mariano Guzzo appronta un'interessante e inedita correlazione tra Rimedio e Eugenio Corecco, vescovo di Lugano dal 1986, «i quali condividono, dal punto di vista storico, una stessa stagione ecclesiale, pur operando in contesti sociali ed economici profondamente diversi [...] si inserisce nel quadro filosofico e teologico tracciato dal magistero di Rimedio» (57). Un approccio biblico è offerto da Vincenzo Lopasso, che propone uno studio molto interessante che mette

a confronto Paolo e Geremia, i quali hanno molto in comune. «Paolo e Geremia – sottolinea il biblista – sono legati indissolubilmente alla Parola del Signore di cui sono annunciatori e testimoni» (67).

Carminé Matarazzo, nel suo approfondito e articolato studio, affronta invece l'intreccio tra teologia pastorale e antropologia, ponendo in rilievo l'attenzione che Rimedio ha riservato a tale peculiare rapporto sia nelle lettere pastorali e sia nei suoi numerosi volumi. La linea scelta è la lettura della cura dell'umano come elemento fondamentale del processo di evangelizzazione di cui si ha riscontro anche nei pensieri del vescovo filosofo. Matarazzo scorge nel Meridione d'Italia una risorsa fondamentale per trasformare tale area geografica da "questione" a "laboratorio". Un ulteriore studio è quello firmato da Filippo Ramondino, che tratteggia la storia del ministero pastorale di don Vincenzo Rimedio prima di essere vescovo: «l'uomo, il bene, l'universo sono nel cuore della missione della Chiesa, mandata a umanizzare la terra, in Cristo *homo novus*» (119). Alberto Scerbo inizia con una premessa che è sintesi completa del suo pensiero e del suo rapporto con il vescovo emerito di Lamezia Terme e sottolinea: «Ho conosciuto S.E. Mons. Rimedio nelle vesti di Presidente della Commissione *Giustizia e Pace* della Conferenza Episcopale Calabria e ne ho apprezzato la sapienza e l'equilibrio» (123). Scerbo offre un contributo molto interessante alla conoscenza storica della presenza, nel suo profilo di formazione filosofico-teologica e ri-

cerca intellettuale di Tommaso Campanella nell'allora diocesi di Nicastro. Ennio Stamile, referente regionale di Libera Calabria, esprime il suo apprezzamento verso l'approccio di Rimedio al fenomeno della 'ndrangheta nel lametino, così come la sua capacità di analisi, citando il corposo scritto in due volumi di mons. Rimedio *In veritate et caritate*. In linea con questo approccio e con quello di Matarazzo, lo storico della Chiesa Sergio Tanzarella nel suo contributo pone in risalto il mistero nell'uomo tendente nella sua ansia di infinito, nel suo anelito verso la trascendenza, ma con un particolare sguardo all'anelito della testimonianza del martirio, come espresso nell'esperienza cristiana da figure quali Pino Puglisi o Peppino Diana. «Il martire come autentico testimone di Gesù Cristo assolve innanzitutto il compito della condivisione con il popolo» (150). Mentre un altro storico, Vincenzo Vilella, ha posto in luce l'analisi che mons. Rimedio ha proposto della realtà della diocesi, prospettando di volta in volta gli antidoti alla luce del magistero della Chiesa e della lezione della storia (cf 177).

La seconda parte del volume «Contributi e Testimonianze» si apre con un contributo di Francesco Bevilacqua. L'autore si sofferma sulla libertà di esprimere alcune sue opinioni quale sollecitazione ad approfondire ulteriormente il senso di responsabilità, di "reciprocità responsabile" dell'uomo nei confronti del Creato in tutti i suoi componenti e guardando la testimonianza di Francesco d'Assisi (cf 208-210). Segue una testimonianza ragionata di Gio-

vanni Cozzolino, religioso minimo, che pone in risalto la spiritualità di Francesco di Paola tanto ricercata nella persona di Rimedio, durante la sua azione pastorale (cf 212-213). Il dirigente scolastico e giornalista Teobaldo Guzzo ha richiamato l'attenzione sull'interesse di Rimedio sulla scuola e sulla comunicazione sociale. «Per impulso del vescovo sono stati promossi e organizzati, nelle diverse scuole d'ogni ordine e grado della diocesi, concorsi e premi, per una sempre maggiore sensibilizzazione degli studenti verso le problematiche religiose, in particolare quelle cattoliche» (222). Dal canto suo, Giuseppe Fiorini Morosini, arcivescovo emerito di Reggio Calabria-Bova, nell'intervento scrive tra l'altro che «l'episcopato di mons. Rimedio non si è svolto dietro una scrivania o attraverso indicazioni cartacee. Il vescovo Vincenzo Rimedio si è speso per la gente, stando in mezzo alla gente, condividendone i problemi e le difficoltà» (227). Il fondatore della comunità Progetto Sud, Giacomo Panizza, sostiene che «il dialogo e l'amicizia sociale affratellano e costruiscono solidarietà pubblica. Si tratta di due dimensioni che non si fermano alle buone azioni ma che mirano a costruire giustizia e uguaglianza tra le persone, a educare a relazioni rispettose, a emanciparsi il più possibile dalle dipendenze, a costruire dignità umana e sociale» (239). Antonio Staglianò, già docente e direttore dell'Istituto Teologico Calabro e attuale vescovo di Noto, in forma di lettera dona uno scritto tra testimonianza e saggio su un tema che molto caratterizza la vita e la ricerca filosofico-teo-

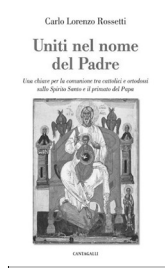
logica del vescovo Rimedio: il dialogo tra ragione e fede. «Tra fede e verità esiste un nesso intrinseco, così come tra verità e amore, perciò fede-verità-amore costituiscono un circolo solido indistruttibile (247).

Il volume presenta un'ultima parte dedicata a un "dialogo tra vescovi". Si tratta di un invito a una narrazione autobiografica di Rimedio, guidata dal vescovo Francesco Milito. Le domande rivolte al vescovo emerito di Lamezia Terme vogliono far emergere alcuni ricordi essenziali della vita del presule. In uno dei passaggi conclusivi dell'intervista, che vale la pena sottolineare, Rimedio riflette sulla questione oggi tanto dibattuta della "crisi della fede" e afferma quanto segue: «È da tempo che è in atto anche una mentalità riduzionista, probabilmente per l'influsso dei suddetti sistemi. È sufficiente osservare come si vive nella società, nella quale abbonda una certa idolatria fondata sugli idoli del denaro, del piacere e del potere. Resta il compito ancora della distanza finché non si recuperi il ruolo della ragione e della logica. Oggi, dove vi è possibilità di riflettere, s'invoca l'urgenza di ricostruire soprattutto l'uomo nella dimensione etica e insieme ricostruire l'umano, dato di vita spesso calpestato. L'uomo nella sua autentica accezione è "Imago Dei" con una immensa dignità; l'umano esige il recupero della conoscenza vera dell'altro e rispettare la particolare identità fatta di doveri e di diritti. La Chiesa avrà modo di concorrere alla luce dell'umanesimo cristiano a una nuova storia dell'uomo e dell'umano» (275-276).

Chiude il volume la *Postfazione* di Domenico Battaglia. Il presule sottolinea come la miscellanea rinvigorisce l'anelito a ricercare la verità, spronandoci a seguire il Signore Gesù in novità di vita, ci avvicina ai problemi

della gente di Calabria, così come ha fatto il vescovo Vincenzo Rimedio con gioia e con profonda umanità che ha accolto e ha incoraggiato tanti che erano ai margini della Chiesa.

Antonio Castiglione



CARLO LORENZO ROSSETTI

Uniti nel nome del Padre

Una chiave per la comunione tra cattolici e ortodossi sullo Spirito Santo e il primato del Papa

Cantagalli, Siena 2021,
pp. 308 € 22,00

Nella prima parte del suo studio, ricco, rigoroso e ben documentato, C.L. Rossetti affronta la questione del *Filioque*, mentre nella seconda focalizza la sua attenzione sul *primato del papa*. Il testo ha una *intentio* profondamente ecumenica. Perciò ciascuna parte si conclude con proposte concrete, riprese poi nell'epilogo, in vista di un concilio ecumenico, a suo tempo già auspicato da Congar, in grado di risolvere entrambi i contenziosi. Nell'attesa questo studio potrebbe secondo noi almeno nutrire con opportuna sostanza teologica anche le annunciate celebrazioni giubilari dell'anniversario del concilio di Nicea.

La prima parte dello studio tocca l'articolazione tra la monarchia del Padre e il procedere dello Spirito *Filioque*. E questo con l'intento di indicare una più grande verità in grado di superare le unilateralità del "monopatrismo" orientale e del "filioquismo" occidentale, valorizzando la *particula*

veri contenuta in ciascuna delle posizioni, superandone la forma della reciproca esclusione. E per far ciò, in un primo capitolo Rossetti documenta come la monarchia divina debba venir intesa quale «monoteismo del Padre», illustrando gli sviluppi della teologia della paternità divina, da papa Dionigi fino a Bonaventura, passando attraverso Atanasio, Ilario, i Cappadoci e i concili toledani. Su questa base, il secondo capitolo studia la generazione del Figlio e la processione dello Spirito affrontando, puntualmente e con ampia documentazione, il progressivo radicalizzarsi delle posizioni, nell'intento di superare visioni troppo semplicistiche e schematiche, come la troppo netta separazione tra teologia orientale e occidentale. Da qui la valorizzazione della teologia alessandrina nella sua distinzione da quella di Gregorio di Nazianzo, così come quella agostiniana dal filioquismo essenzialista di Anselmo, evidenziando come in queste differenze

pesi molto il diverso ruolo di volta in volta attribuito alle categorie filosofiche. Rossetti illustra poi la strada per giungere a una visione condivisa. Essa dovrebbe far leva su una concezione paterna della monarchia, coordinata con una adeguata valorizzazione del *per Filium* nella spirazione dello Spirito *principaliter* dal Padre. Il tutto *pericoreticamente* pensato ed espresso. E l'autore lo fa misurandosi coi tentativi di armonizzazione da altri già intrapresi, sia in ambito bizantino che nella teologia cattolica contemporanea. Questo porterà Rossetti a enunciare quattro tesi, che saranno poi alla base della proposta di alcune possibili formule di unione, ben illustrate dall'affermazione che «lo Spirito procede dal Padre del Figlio» (134), prospettando nel contempo un testo più articolato sia sullo Spirito che sul Padre, «capace di interloquire con il nostro tempo e le sue esigenze ecumeniche ed essenziali» (135). In questo modo si avrà una riscoperta della Persona del Padre in grado di presentare il cristianesimo come un «monotesimo del Padre e dell'amore» (130).

Nella seconda parte Rossetti individua nella correlazione tra monarchia e koinonia il nodo da sciogliere in vista di un'adeguata integrazione del primato petrino all'interno della comunione gerarchica. Dopo aver richiamato come il ministero gerarchico sia rappresentanza di Cristo, icona del Padre nella comunione pericoretica dello Spirito Santo, l'autore documenta, in un capitolo storico che si raccomanda per puntualità e precisione delle fonti richiamate, il progressivo sviluppo teologico del-

la coscienza petrina all'interno della Chiesa di Roma nella sua relazione con le altre Chiese. Se la *primità* troverà in Leone Magno la sua massima espressione, in Gregorio Magno la troverà la *comunione* in cui questa stessa primità è radicata. Segue un non meno essenziale dossier circa la recezione orientale del primato romano e petrino visto come verità di fede e non semplice questione canonica. Ben attestata prima dello scisma del 1054, successivamente la riflessione sul primato non verrà completamente dimenticata. A cavallo del nuovo millennio viene segnalato, all'interno della stessa teologia ortodossa, l'emergere della consapevolezza che «il team del primato non è un *optional* ma un elemento intrinseco nella struttura ecclesiale» (192). Dopo alcune importanti notazioni sulla divaricazione, già latente nel primo millennio, che durante il secondo caratterizzerà oriente e occidente, l'autore ne focalizza la sfida teologica, individuandola nella relazione tra primato pastorale e pericoresi ecclesiale. Non senza sottolineare come «condizione indispensabile per la recezione del ministero petrino universale è la sempre più profonda riscoperta della dimensione *penitenziale*, di umiltà cristocentrica a esso intrinsecamente connessa per volontà stessa del Signore» (202). Dopo aver analizzato il primato del ministero apostolico nella Chiesa locale e la sua relazione pericoretica con la comunità ecclesiale, da ricondursi a quella tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune, Rossetti illustra il rapporto tra primato e pericoresi

nella Chiesa universale. Qui l'unità-duale tra Primato e Collegialità viene analizzata a partire dalla reciproca immanenza tra Chiesa particolare e Chiesa universale, tra Capo (Uno) e Corpo (Molti), entrambe fondate nell'analogia col mistero trinitario. Ne conseguiranno tre tesi, che mirano a mostrare come, in prospettiva ecumenica, «comunione e Primato sono reciprocamente ordinati ed esprimono il mistero mirabile della Chiesa *imago Trinitatis*» (252). Se nella prima tesi troviamo la sottolineatura della petrinità quale cifra dell'apostolicità di tutta la Chiesa, la seconda rivolge la sua attenzione a un primato di servizio *pastorale* in senso evangelico, dove con pastoralità si esprime anche un «ripensamento del *linguaggio*» (255) nel dire un primato che vede il papa «al centro del collegio, come garante della sua unità ed espressione del suo unanime sentire» (257). E pertanto «fautore di collegialità e promotore di condivisione», come sostiene la terza tesi, visto che «il primato serve la comunione e la comunione si esprime e si ricapitola nel primato» (258). E questo in tre ambiti precisi: la mediazione dei conflitti in chiave di sussidiarietà, la solidarietà materiale e spirituale tra le Chiese e l'impulso all'evangelizzazione.

Tanto per il *Filioque*, quanto per il primato petrino risulta così, come afferma l'epilogo, «la rilevanza teologica del principio della cor-relazione tra primato e comunione» (261). Avendo poi senza ambiguità individuato nel Padre il Paradigma catalogico per qualsiasi articolazione

ecclesiale tra primato e comunione, Rossetti può in tutta coerenza sostenere che qualsiasi forma di primato ecclesiale vada esercitata non seguendo lo schema del monoteismo neoplatonico, coi suoi addentellati teologico-politici e patriarcali. Infatti «il Padre è il Primo e Più grande di tutti proprio *in quanto dona tutto e rende partecipe* l'Altro della sua stessa sostanza» (264). Qualsiasi forma di primato nella Chiesa andrà perciò esercitata in piena conformità «alla kenosi del Figlio e da attuarsi nella pericorese dello Spirito» (265). Osservazione senza dubbio decisiva, in quanto implica il primato trinitario ed ecclesiologico del *lasciar* essere l'Altro rispetto al *voler* essere monadicamente se stessi. Aggiungeremmo qui che, poiché la sua Persona è tutta e solo *in-esse* nelle Altre, lo Spirito è *pericorese ipostatizzata*. E come tale *lascia* perciò accadere in sé l'eterna generazione del Figlio a opera del Padre, divenendo così grembo che custodisce, con piena e totale trasparenza, la loro relazione. Ne consegue l'importanza, economica e pneumatologica, del *primato mariano* e il suo ruolo, a nostro parere decisivo, nel ripensamento di qualsiasi primato ecclesiale, incluso quello petrino. Cosa che l'autore si augura possa accadere in un concilio ecumenico di unione cattolico-ortodosso, da tenersi «entro e non oltre il 2054» (276), con animo sinceramente penitenziale e di mutua comprensione» (267) e «nel nome del Padre» (270), fonte ultima di qualsiasi forma di primato comunione all'interno della Chiesa.

Mario Imperatori SJ



OLIVIER BONNASSIES – MICHEL-YVES BOLLORÉ

Dieu, la science, les preuves

L'aube d'une révolution

Trédaniel, Paris 2021

pp. 577, € 24,00

Il libro si prefigge di riunire in un medesimo volume lo stato più aggiornato delle conoscenze razionali relative alla possibile esistenza di un dio creatore (cf 27). Si tratta di un lavoro molto significativo, insieme atteso (visto il grande successo di pubblico in Francia con circa 200.000 copie vendute in pochi mesi) e intempestivo (perché propone, di fatto, un modello “apologetico” alquanto politicamente scorretto).

L'opera consta di tre parti. La prima dedicata alle scienze come tali con le “prove” dell'esistenza di un creatore legate alla morte termica, al *big bang*, al *fine tuning* e al principio antropico. La seconda, “fuori della scienza”, ricapitola quello che si può dire razionalmente sulle verità “scientifiche della Bibbia”. Una terza parte verte sulla teologia filosofica o apologetica e scandaglia il ruolo di “dio” nella morale, la valutazione di alcune prove classiche e la refutazione di varie obiezioni all'esistenza di Dio.

La tesi di fondo sostenuta dai due autori, entrambi cattolici laici, ingegneri e imprenditori, è che il paradigma o presupposto ateo-materialista, prevalso gradualmente dal XVIII secolo sino a oggi e che ha dominato tutto il XX secolo, dovrebbe ormai cedere il passo a un nuovo modo di

pensare di tipo spiritualistico e teistico. È quanto si evince in sintesi dalla conclusione che dichiara ormai il materialismo una “credenza irrazionale”.

Il libro si vuole di alta volgarizzazione, preciso nei suoi dati e leggibile da un vasto pubblico; vi abbondano foto, diagrammi, schemi sintetici e tabelle che aiutano non poco il lettore. In coda al volume tre annessi: riferimenti cronologici, di ordini e grandezze in fisica e in biologia. Infine un glossario e una tavola delle materie dettagliata. La bibliografia è disseminata nel testo e non compare un indice onomastico.

La prima parte, consacrata alle scienze “dure” (fisica e biologia) potrebbe intitolarsi *Dall'entropia all'antropia*. Gli autori, suffragati da molti esperti che hanno collaborato alla loro triennale ricerca, sostengono che a partire dall'inizio del secolo scorso, tutta una serie di scoperte scientifiche, e (sia chiaro) del tutto a prescindere da preoccupazioni teologiche o religiose, ha progressivamente messo in crisi il modello dominante (da Buffon a Freud) di impronta ateistico-materialistico. Tra queste scoperte primeggia quella del cosiddetto *big bang*. Tale denominazione (inizialmente alquanto ironica e irriverente) usata da Fred Hoyle, indica la teoria, risalente

agli anni 1922-27 e dovuta al russo A. Friedman, al belga G. Lemaitre e al britannico E. Hubble, nella scia, ma oltre le intuizioni einsteiniane circa l'espansione e l'origine dell'universo.

Con Carnot e poi Boltzmann viene precisato il 2° principio della termodinamica (c. 4) per cui l'Universo è destinato alla dispersione energetica e quindi alla propria consunzione ("morte termica"). Emerge così la teoria dell'Entropia; principio, ormai universalmente ammesso, ma che fu inizialmente contestato. A partire dal 1905, la teoria della relatività di Einstein pone in inscindibile connessione tempo, spazio e materia.

Da qui (c. 5) segue una breve storia del *big bang* (73-102). L'Universo non è più eterno e stabile, ma in espansione a partire da un momento iniziale.

I due capitoli seguenti corroborano il valore della teoria in due modi "negativi": da una parte ricordando "il romanzo nero del *big bang*" (103-155) in cui si scopre come i regimi totalitari sovietico e nazista hanno perseguitato (talvolta condannando a morte) i maggiori teorici dell'inizio del Cosmo. Sia detto, *en passant*, che alla lettura di questa sezione, il teologo non può che essere rafforzato nel considerare quei regimi come generati dal "padre della menzogna" e le loro vittime come autentici "confessori" o "martiri" della verità scientifica. D'altra parte il c. 7 illustra alcuni tentativi (falliti) di ipotesi cosmologiche alternative al *big bang* (163-270).

Il c. 8 è dedicato al "principio antropico, formula breve per dire la meraviglia di quella fenomenale rego-

lazione dell'universo" che ha stupito fisici come Paul Dirac, Robert Dicke e, più vicino a noi, Trinh Xuan Thuan (171-201). Si tratta del prodigioso, quasi "miracoloso" accordo (*réglage fin / fine tuning*) delle costanti che regolano il mondo come quella del rapporto tra quantità d'energia dell'Universo e la sua velocità di espansione, che all'origine doveva essere estremamente preciso (182-187).

Il c. 9 è una breve, ma incisiva refutazione della ipotesi dei "multiversi" (cf H. Everett) quale alternativa al *big bang*. Scienziati come A. Borde, A. Guth e A. Vilenkin ribadiscono la necessità di una "singolarità iniziale" (206).

Le "prime conclusioni" (c. 10) tratte dagli aa. sono le seguenti: se l'Universo è solo materiale, esso non ha inizio né fine, esposto a leggi aleatorie e quindi improbabilmente favorevole alla vita umana (209). Ora le teorie, non falsificate, della morte termica (entropia) e dell'inizio ed espansione del Cosmo (*big bang*) contraddicono tale assunto. Si riapre quindi la possibile considerazione di una Causa trascendente e intelligente ("ciò che tutti chiamano dio").

Ulteriore campo di indagine è quello della Biologia (c. 11), attraverso lo studio del "salto vertiginoso dall'inerte al vivente" (217ss). Il fossato, che in realtà è un abisso, tra la materia inerte e la vita è stato pazientemente validato attraverso una organizzazione e programmazione impressionante che presiede all'emergere della vita. Ora in tale processo la casualità è una ipotesi assai penosa da sostenere.

L'infinitamente piccolo, percepibile oggi dai più avanzati microscopi, ci consente di concepire la straordinaria complessità delle cellule. Il DNA è il vero e proprio unico e necessario "linguaggio della vita"; con la sua struttura a doppia elica (scoperta da Watson e Crick nel 1953) esso risulta il conglomerato di informazioni più elaborato al mondo e rappresenta, insieme alle proteine e ai ribosomi, un codice coordinato di estrema complessità. Tale passaggio dall'inerte al vivente è, a detta pure di scienziati atei (come lo stesso Crick) qualcosa di miracoloso e praticamente irriproducibile. (Si accenna al fatto che l'odierna biologia di sintesi non riproduce il miracolo del sorgere della vita, ma imita quella esistente) (242). Insomma anche la biologia tende a estromettere come principio causale il caso (cf le ammissioni di A. Flew, Ch. Deduve et al.). Con Chandra Wickramasinghe si può supporre che negare Dio come causa dipenda più da fattori psicologici che scientifici (246).

Il c. 12 offre un interessante dossier di 100 citazioni di cosmologi, fisici e chimici, biologi, matematici e filosofi delle scienze (tra cui molti premi Nobel) che attestano questo notevole *shift* per cui l'ipotesi "dio" lungi dall'essere inutile (cf Laplace!) diventa vieppiù ragionevole.

I cc. 13-15 esaminano il problema della fede o incredulità degli scienziati. Si muove da alcuni sondaggi (da prendere ovviamente *cum grano salis!*) e si spiega il gran numero di atei o agnostici soprattutto a motivo del riflusso, nel 20 sec., del trionfo della mentalità scienziata e ateista (Comte;

Marx, Darwin, Freud) e del carattere assai recente delle scoperte di cui sopra. Seguono due cc. che indagano rispettivamente le personali credenze di A. Einstein e di K. Gödel. Si conosce, del primo, l'adesione a un deismo di stampo spinozista (Dio come Suprema intelligenza impersonale). Più vicino a Platone e Leibniz, Gödel, forse il massimo matematico dello scorso secolo, inventore del teorema della incompletezza, era del tutto avverso all'ipotesi darwiniana ("meccanismo in biologia") circa la formazione evolutiva e casuale del cervello umano. In una lettera del 23 luglio 1961, il logico austro-americano si dichiarava convinto ("come la scienza lo mostra") che il mondo lungi dall'essere caotico e arbitrario fosse il regno della "più grande regolarità e del più grande ordine" e quindi di razionalità. Da qui la sua convinzione anche in "un'altra vita" ove le potenzialità umane avrebbero potuto realizzarsi" (313). È poi assai celebre la sua rielaborazione (edita postuma) della prova ontologica anselmiana. Il suo credo è una testimonianza eloquente di quanto la *mens* scientifica possa sposarsi con la Trascendenza e lo Spirito.

La seconda parte del volume, "Prove fuori dalla scienza" (321-534), sviluppa una serie di argomenti razionali. Il c. 16 si china sulle verità umanamente irraggiungibili veicolate dalla Bibbia (325-350), di fatto inspiegabili visto il sottosviluppo culturale di Israele rispetto ai popoli circostanti. Eppure è da quel popolo (di cui il c. 19 ritracerà la straordinaria e unica sorte) provengono delle idee rivoluzionarie (diremmo "pro-

to-scientifiche”) quali la non divinità del Sole e della Luna, l’unidirezionalità del tempo, la desacralizzazione del cosmo, la comune origine e quindi la fondamentale uguaglianza di tutti gli esseri umani (331-346).

Il c. 17 smonta il pregiudizio circa presunti errori scientifici della Bibbia (351-380). La creazione in sei giorni, il cielo e la terra come prime creature, la creazione della luce prima delle stelle, il ‘terraplattismo’, la creazione immediata dell’uomo.

Nel c. 18 “Chi può essere Gesù?” (381-414) si cerca di dare in sintesi una visione razionale della figura storica di Gesù. Questi non può essere considerato un mito (la sua mitizzazione da parte di ebrei suoi contemporanei è assurda). Né può essere ridotto a un “grande saggio” a causa delle sue parole in verità folli e pretenziose, inapplicabili e apparentemente sacrileghe. Eppure Gesù pur sconcertando con alcune sue parole e richieste è ancor meno assimilabile a un pazzo. L’ipotesi di un Gesù avventuriero fallito è del pari inconsistente. Le risposte positive che lo vedono come profeta o messia, ma solo uomo sono anch’esse, in fondo, incongrue. Infine, la sola ipotesi davvero convincente, anche sul piano razionale, è di vedervi il Messia Figlio di Dio fatto uomo.

Il c. 20 esamina in dettaglio un peculiare miracolo; quello del “sole” avvenuto il 13 ottobre 1917 a Fatima; prodigio inspiegabile, preannunciato da bambini incolti, visto da una folla immensa (costatato da più di 30000 persone radunate per l’occasione), in mezzo all’ostilità dei poteri stabiliti,

documentato da una folta rassegna stampa e il cui unico scopo era suscitare la fede (487).

Con il c. 21, “Tutto è permesso?”, si affronta la rilevanza del divino in ambito morale. Si muove dal tema dostoevskiano, rielaborato e capovolto da Sartre in *L’esistenzialismo è un umanismo* (1946) per cui solo l’inesistenza di Dio pone l’uomo in un’autentica libertà e piena autodeterminazione. Tale scardinamento e relativizzazione dei valori e dei divieti risorge nella visione darwinista di un R. Dawkins o M. Ruse. Eppure gli autori sostengono il permanere di un “divieto assoluto”, insito nella coscienza o anima umana che riecheggia la “voce di Dio” (496).

Il c. 22, “Le prove filosofiche al contrattacco”, è un piccolo ragguaglio storico di teologia filosofica o naturale in cui spiccano gli argomenti che vedono in Dio la suprema Intelligenza ordinatrice, l’Unico Necessario e il Creatore del tempo (506-518).

Il c. 23 confuta una per una venti argomentazioni (spesso ripetute) con cui i materialisti sogliono eliminare la questione teologica: la presunta indecidibilità della esistenza divina; l’inutilità dell’ipotesi Dio per spiegare l’universo; la Bibbia come raccolta di vecchie leggende; l’insignificanza dell’uomo nel cosmo; le religioni come cause di guerre; la co-presenza di molte religioni contraddittorie; la pluralità di divinità segno dell’inesistenza di qualsiasi divinità; il nesso tra crescita di sapere e incredulità; alcuni paradossi e aporie legati all’onnipotenza e bontà divine (poter creare qualcosa di superiore a

Se stesso, poter suicidarsi; non aver creato un mondo perfetto o privo del male e della sofferenza; la non esemplarità dei credenti; l'incompatibilità di Dio col caso e della sua prescienza con la nostra libertà; l'incongruenza di un mondo contingente rispetto a un Dio perfetto e autosufficiente, ovvero l'inutilità di una causa divina per un mondo autosufficiente; infine l'inammissibilità dell'inferno accanto a un Dio buono. Tutte queste difficoltà sono risolte in modo semplice e argomentato in un piccolo armamentario di moderna apologetica ispirata ad autori (soprattutto anglosassoni) come C.S. Lewis, R. Stark, E. Craig.

La coraggiosa conclusione (c. 24) è che confrontandosi con cotante "prove" (che non equivale a prove assolute o dimostrazioni, ma argomenti razionali e di per sé convincenti), di cotanti ordini (cosmologico, fisico, biologico, etico, filosofico e storico) il perseverare in un a priori materialistico è semplicemente una presa di posizione irrazionale. Poca scienza

allontana da Dio, molta vi riavvicina (Pasteur).

Il libro (che ricorda alquanto il volumetto di Guitton con i fratelli Bogdanov, *Dieu et la science* [1991]) va salutato come un'opera di cultura laica ispirata dal fermento evangelico; vi si possono avvertire alcune tentazioni di precipitoso "concordismo". Il rilievo maggiore andrebbe fatto nei riguardi del termine "prova" (vedi su questo il libro-risposta di F. Euvé [con E. Klein], *La Science, l'épreuve de Dieu?*, Salvator Paris 2022). Certo, come detto, Bolloré e Bonnassies si premurano di non identificare prova con dimostrazione, ma la cosa non convince appieno e si presta a malintesi. Proporremmo di usare vocaboli più umili come "indizi" o "segni" dell'esistenza divina. Detto questo l'impianto di fondo va recepito con stima e il lettore (scienziato, filosofo, teologo o semplice *gentil-homme*) non potrà che trarre dalla lettura del libro molte informazioni e preziosi stimoli per il pensiero.

Carlo Lorenzo Rossetti



UGO SARTORIO

Conversione

Un concetto controverso, una sfida per la missione cristiana

Queriniana, Brescia 2021

pp. 218, € 20,00

Il testo che presentiamo non è un trattato classico sulla conversione in quanto non ne esamina il senso scritturistico o né lo declina in re-

lazione alla vita di fede o ai percorsi paradigmatici nella storia (le figure dei grandi convertiti). Piuttosto il volume, come precisa il sottotitolo,

affronta la tematica della conversione in relazione alla missione. Se oggi la parola conversione per certi versi è uscita dal perimetro della teologia e del religioso diventando capace di esprimere eventi mondani in riferimento ad abitudini, scelte e stili di vita (cf 38-40) e per altri rimane centrale quando si tratta di descrivere le dinamiche del cammino di fede (declinabile come un tentativo costante di rispondere all'invito iniziale del vangelo predicato, ovvero la chiamata alla conversione), si deve anche constatare che è stata quasi del tutto cancellata in riferimento alla missione. Il solo dire oggi che lo scopo della missione sia anche (almeno l'auspicio) che altre persone abbraccino la fede cristiana, viene subito derubricato a neocolonialismo e tacciato di violenza ideologica e di attentare alla dignità dell'altro e alla sua libertà. Eppure la figura del convertito è stata nobilitata anche dalla sociologia della religione, se si pensa alla classica opera di D. Hervieu-Léger, *Il pellegrino e il convertito* (1999), che ha individuato in queste due categorie le figure della religione contemporanea in movimento. In quattro capitoli l'autore affronta da angolature diverse ma interconnesse il tema in questione. Il primo capitolo ripercorre la diversità di approcci alla conversione. Se la filosofia antica in quanto sapienza orientata alla costruzione della vita buona della comunità come dell'individuo, compendava non solo la possibilità ma la necessità della conversione, del cambiare vita, la filosofia moderna ha espunto la conversione dalla sua

cornice immanente, abbandonando la sua vocazione a essere un "esercizio spirituale". Ben diverso l'interesse della psicologia nei confronti della conversione, con un progressivo fiorire di studi soprattutto a partire dalla seconda metà del sec. XX. Quanto alla sociologia della religione, l'autore richiama la posizione della citata Hervieu-Léger con riferimento alla dispersione delle credenze (il *believing without belonging* di G. Davies) e alla mobilità delle appartenenze, per cui in un tempo fluido e plurale le credenze variano e la religione del me come realizzazione del proprio benessere globale (dal voler bene allo stare bene) è l'orizzonte delle conversioni in cui la riscoperta del religioso spesso si accompagna a processi di deculturazione. La progressiva secolarizzazione della conversione e il suo studio multidisciplinare permettono anche dei guadagni per la teologia che prende atto dei risultati di tali approcci altri e li fa propri, come, a esempio, il riconoscere nella conversione un processo che coinvolge tutte le dimensioni dell'esistenza umana e che, lungi dall'essere evento puntuale, poiché ridisegna il soggetto dentro un nuovo orizzonte sociale e comunitario, richiede una parabola piuttosto prolungata, oppure l'iscrizione della conversione nella sfera privata del soggetto, configurando così un puro percorso personale di ricerca del senso. Il secondo capitolo ripercorre alcuni periodi e percorsi della conversione al cristianesimo. Sono discusse le posizioni di von Harnack, Nock, Bardy, il prendere forma nel catecumenato della organizzazione

della conversione, fino al battesimo dei bambini quale pratica diffusa con l'instaurarsi di un cristianesimo di massa. Una tappa successiva dell'organizzazione della conversione è il monachesimo dove conversione non è più solo aderire al cristianesimo ma il desiderio di raggiungere la perfezione dello stesso in un particolare stato di vita (cf 68). Se fino alla fine del Medioevo la conversione era una realtà interna al cristianesimo, con la scoperta del nuovo mondo inizia lo slancio missionario, non di rado purtroppo connivente con lo spirito di *reconquista* e di colonizzazione. Infine i nostri giorni, in cui tanto viene meno l'idea di conversione quanto cresce l'attrattiva del convertirsi o della sperimentazione e così siamo passati da una "religione senza conversione" a una "conversione senza religione" (cf 80). Il terzo e più ampio capitolo (cf 83-135) è dedicato al rapporto tra annuncio missionario e conversione. Il nuovo contesto odierno per la missione è rappresentato dal pluralismo religioso che ha modificato molti paradigmi dell'autocomprensione cristiana. Questo ha rimesso al centro le domande sul valore delle religioni e sul rapporto tra cristianesimo e religioni cercando di riconoscere anche nelle religioni un valore positivo (salvifico) e di salvaguardare l'unicità del cristianesimo. Alla questione hanno dato risposta diverse teologie, le più rilevanti tra le quali sono la teologia pluralista di Hick e Knitter e l'inclusivismo (nelle sue forme). Certamente il contesto del pluralismo religioso ha per certi versi travolto l'azione missionaria che a

tratti per salvare la sua legittimità si è ridotta alla sola retorica del dialogo nella totale trascuratezza della questione della verità (cf 90-91). Il contesto chiede anche di ripensare e dire in modo nuovo l'unicità della mediazione cristologica e il ruolo della Chiesa. Ampio spazio viene dedicato alla posizione di Theobald (cf 104-110) con le sue idee cardine di santità ospitale, la distinzione tra fede umana e fede cristiana e la missione come un andare gratuito e disinteressato verso l'altro risvegliando in lui la fede nella vita e creando lo spazio alla possibilità che da questo amore disinteressato la fede umana possa aprirsi e abbracciare la fede cristiana. Vi è poi la questione del dialogo interreligioso e il rischio del proselitismo che è la fine della missione: quando anziché suscitare una fede personale e critica l'annuncio diventa una comunicazione autoritaria con intento egemonico delle proprie convinzioni religiose. Il quarto capitolo infine mette a tema il diritto di convertirsi e, a esso connessa, la libertà religiosa. L'autore ricostruisce se è possibile e cosa significhi e comporti il convertirsi (nel senso di abbandonare e di abbracciare) nell'ebraismo, nell'induismo e nell'islam, nonché nella visione cattolica. Nel congedo (cf 189-194) troviamo una sintesi puntuale del volume che presenta una riguardevole bibliografia (cf 200-216) divisa secondo i quattro capitoli. Certamente il volume fa chiarezza e ci permette di orientarsi su una questione importante per l'evangelizzazione e la teologia del nostro tempo.

Antonio Sabetta



Alla scuola del silenzio
Un itinerario di contemplazione
Antologia di autori certosini

Prefazione di Armando Matteo
Rubbettino, Soveria Mannelli 2021
pp. 534, € 29,00

All'interno della produzione religiosa e filosofica del monachesimo occidentale ciò che è stato prodotto dall'antico ordine dei certosini, fondato in Francia durante la riforma degli ordini monastici dell'XI sec., è piuttosto poco conosciuto. Ciò non è uno degli strani casi della storia del pensiero, ma affonda le radici nella vocazione più autentica di questo ordine, per cui, come ricorda Bernardo da Chiaravalle: *Monachi non est docere sed lugere*, "proprio del monaco non è insegnare ma piangere (ossia vivere in penitenza)". A essa si aggiunge la particolare ispirazione anacoretica dei certosini, che li spinge a fare un'esperienza di Dio da solo a solo e in cui la comunità monastica funge da supporto per sviluppare una propria personale esperienza di Dio, che nasce dalla solitudine e dal silenzio. È proprio dal silenzio e nel silenzio che originano le parole "mute" che legano a Dio l'anima del certosino.

Di questa moltitudine di parole silenziose è testimonianza la raccolta antologica *Alla scuola del silenzio. Un itinerario di contemplazione*, che ripercorre la letteratura spirituale certosina lungo l'intera sua storia: Bruno di Colonia a Guigo I e II, Adam Scott, Ugo de Balma, Marguerite d'Oyngt, Domenico di Prussia, Dionigi

il Certosino, Lanspergio, Innocent Le Masson, Louis M. Baudin, Francois Polien, Augustin Guillerand, Jean-Baptiste Porion. Quest'opera meritoria permette al lettore una doppia via di accesso: l'una che attraversa la storia della spiritualità certosina, permettendo la lettura di testi originali che vanno dall'XI sec. fino all'età contemporanea; l'altra che scende in profondità, mettendo in luce alcuni spunti di meditazione caratteristici della spiritualità della Certosa: la contemplazione di Dio e le sue condizioni, il comandamento dell'amore, i mezzi per giungere alla contemplazione: il dialogo con Dio, l'*opus dei*, la preghiera del cuore, l'unione contemplativa. La corposa antologia di testi è, inoltre, corredata da un utilissimo dizionario della spiritualità certosina, che può aiutare nella ricerca di percorsi personali di approfondimento, e dai profili storico-biografici degli autori antologizzati.

Tradizionale nella spiritualità certosina è il tema della *scala spirituale*, che discende dai Padri Orientali della Chiesa (Giovanni Climaco) e ha trovato la sua più nota definizione nel Medioevo nella *Scala Claustralium* di Guigo II (1192/93), che è riportata interamente nel volume. La vita spirituale è vissuta da Guigo come una

continua ascesa verso Dio, che si articola in quattro momenti: la *lectio*, la *meditatio*, l'*oratio*, la *contemplatio*. L'ascesa inizia con la lettura, con lo studio assiduo delle Sacre Scritture, alla ricerca non della pura erudizione, ma di significati nascosti nelle pieghe del testo, di quella verità che oltrepassa nella *meditatio* l'involucro storico e mette il lettore in contatto con la fonte della Scrittura. Il suo animo, in tal modo, è predisposto non più soltanto a sapere la verità, ma gustarla (è il senso latino di *sapio*, di ciò che ha sapore) nella preghiera, nell'*oratio*. Il fine della predisposizione orante è, tuttavia, di ottenere la *contemplatio*, l'unità con Dio, in cui il divino si fa carico e assume su di sé tutti i

nomi del mondo, come dice Dionigi, lo Pseudo-Areopagita, nel *De divinis nominibus*, proprio nel momento in cui sembra non aver più alcun nome proprio, immergendo il credente in una tenebra luminosissima, dove non si percepisce più nulla, perché non c'è più niente semplicemente da percepire ma soltanto da vivere e gustare. Questo è il culmine dell'esperienza contemplativa certosina, l'unione esistenziale dell'uomo con l'origine del suo stesso essere, che gli consente già ancora in questo modo di "gustare le gioie dell'eterna dolcezza". Di questa dolcezza e di questo sapore questo volume porta con sé il profumo intenso e il ricordo costante.

Pierfrancesco Stagi



ROBERTO GIOVANNI TIMOSSÌ

La fede salverà la scienza

Conoscenza scientifica e credenza religiosa in dialogo

San Paolo, Cinisello Balsamo 2021

pp. 304, € 22,00

Sono tante le cause per cui, in ambito italiano, non sono molti i libri che affrontano il rapporto tra fede e scienza: manca anzitutto un trattato specifico nei corsi istituzionali delle nostre facoltà teologiche, o forse è la teologia che fatica ad accogliere la rinnovata visione del cosmo e dell'uomo plasmata dal sapere scientifico, o forse ancora una certa diffidenza reciproca rende complicato il dialogo tra questi due universi.

L'ultimo trattato di Roberto Timossi vorrebbe contribuire a colmare questa lacuna, cercando di «fornire gli strumenti indispensabili per affrontare e approfondire in modo organico il rapporto tra sapere scientifico e sapere religioso» (8), o, per dirla in maniera più vivace, per operare una «demitizzazione dell'immagine scienziata e acritica del sapere scientifico» e allo stesso tempo «per contrastare l'apatia o la ritrosia di certi credenti a

confrontarsi apertamente con le conquiste della scienza moderna» (19).

A livello di contenuti, il libro presenta gli elementi classici del trattato di *Religion and Science*: si apre con la descrizione critica dei due “saperi”, della loro distinzione e dei punti di contatto (cap. 1), affronta poi la storia del rapporto tra scienza e fede (cap. 2) con una certa attenzione agli snodi critici, ovvero al “caso Galilei” e all’evoluzionismo; segue la descrizione dei modelli proposti per coordinare sapere scientifico e sapere religioso (cap. 3), con una trattazione relativamente ampia dell’ateismo scienziato, tema che Timossi ha affrontato con ampiezza in precedenti saggi. La cosmologia contemporanea e le sue implicazioni per il trattato sulla creazione sono affrontate in un capitolo (cap. 4) dove il taglio divulgativo cede il passo a considerazioni più complesse, mentre nel capitolo conclusivo (cap. 5), vengono presentati in rapida sintesi temi di grande interesse: l’etica della scienza, libertà e responsabilità della scienza e i pronunciamenti magisteriali sull’argomento con particolare attenzione al *discorso di Colonia* di Giovanni Paolo II (15 novembre 1980). Le conclusioni dell’Autore sono contenute esplicitamente nell’ultimo paragrafo (267-274) al quale segue una bibliografia piuttosto impressionante.

Il problema epistemologico è l’attenzione che serpeggia lungo tutta la trattazione, fin dal primo capitolo, dove si presenta anzitutto la necessità del dialogo tra sapere scientifico e sapere religioso e si anticipa la tesi della loro perfetta compatibilità perché, riprendendo la citazione che Timossi

riporta del grande Georges Edouard Lemaître, «esistono due vie per arrivare alla verità. Ho deciso di percorrerle entrambe. [...] Non ho conflitti da sciogliere» (17). Pur senza trascurare la riflessione antica e medievale, Timossi individua la nascita del pensiero scientifico moderno nell’opera di Galileo, in un cammino che lentamente piegherà verso una visione meccanicistica del mondo e, con l’opera di Darwin, a un decentramento dell’uomo nel cosmo.

Si arriva così nell’epoca contemporanea dove il termine “scienza” viene usato con significato non sempre univoco, nella tensione tra chi lo vorrebbe applicato alle sole *hard science* e chi, come lo stesso Timossi, preferisce una definizione più ampia (38) che includa anche le discipline più *soft*. L’esito è molto lontano dalle proposte di certa narrazione scienziato, dal momento che «la scienza si presenta come una forma di conoscenza sempre confutabile e fallibile, perché è il prodotto di una mente umana per sua natura limitata» (39).

Riprendendo un elemento ampiamente affrontato in altre trattazioni, Timossi sostiene che, dal punto di vista epistemico, sia la scienza che la fede – con le dovute distinzioni – siano forme di “credenza”: nota Timossi che ciò non va confuso «con una sorta di resa al relativismo gnoseologico» (49) ma piuttosto come la presa di coscienza che esiste una verità assoluta ma «che a causa della nostra fallibile natura non ci è concesso stabilire con certezza incontrovertibile se essa coincida o meno con le nostre conoscenze. [...] Siamo in sostanza nell’ambito di

un fondazionalismo debole» (49-50), in cui si recepisce la lezione di Popper ma senza dissolvere la potenza conoscitiva del metodo scientifico; conclusione interessante che avrebbe forse meritato uno sviluppo più ampio, integrando più esplicitamente, a esempio, le intuizioni di Michael Polanyi.

Più semplice e lineare è la sezione storica, dove una trattazione sintetica viene arricchita con alcuni avvincenti dettagli di sapore aneddotico che catturano l'attenzione del lettore; sul caso Galilei – affrontato con ampiezza – la posizione di Timossi si allinea con le considerazioni equilibrate della Commissione presieduta dal card. Poupard. Dopo aver affrontato più brevemente la svolta di Darwin, la sezione si chiude con una disamina sintetica ma articolata delle posizioni filosofiche e scientifiche più recenti che attraversando il magistero di Pio XII e di Giovanni Paolo II approda al cosiddetto «evoluzionismo teistico di tipo finalistico» (120), accolto dal magistero stesso di Benedetto XVI.

La trattazione torna a diventare complessa quando Timossi affronta i modelli di equilibrio tra scienza e fede: riprendendo la classificazione classica di Ian Barbour, che stranamente è riportata nel libro a conclusione del capitolo che precede la sezione storica, Timossi declina il modello dell'«indipendenza» e approda al modello dei *Non-overlapping magisteria* di Jay Gould, dal quale lo stesso Timossi prende le mosse per proporre nel capitolo conclusivo la sua posizione originale sull'argomento. Restando sul modello della separazione, in un elenco quasi esaustivo, il libro

presenta in grande sintesi le posizioni dei principali interpreti, di estrazione scientifica, filosofica e teologica, per concludere con una descrizione del «naturalismo» – categoria che malgrado gli sforzi resta leggermente sfuggente – e dell'ateismo di matrice scienziata. Il problema del male è poco più che abbozzato in appena nove pagine (162-170) che si chiudono con un richiamo alla categoria suggestiva ma problematica dello *Tziuntzùm* del cabalista Yitzchàt Luria.

Il capitolo che tratta di «cosmologie moderne e fede nella creazione» (cap. 4) è complesso, non tanto per i riferimenti scientifici che pregevolmente si estendono fino alle ultime acquisizioni della cosmologia – energia e materia oscura, teoria dello stato senza confini (stato di Hartle-Hawking), Multiverso, ecc. – quanto piuttosto per le considerazioni filosofiche che ne conseguono, in particolare l'interrogativo sulla relazione tra l'eventuale eternità dell'universo e la necessità o meno di una causa esterna che lo giustifichi e dunque di un Principio creativo esterno all'universo stesso; Timossi si appoggia sulla distinzione di matrice anglosassone tra «origine» (*origin*) e «inizio» (*beginning*) e giunge a delineare due posizioni contemporanee: il *causalismo*, che nega un principio esterno, e il *teismo*, che invece lo afferma; tornando al versante scientifico – continua Timossi – l'unico causalismo apparentemente sostenibile si appoggia sulla teoria del Multiverso, teoria che Timossi confuta dal punto di vista epistemologico. Pare doverosi dunque concludere per il teismo, anche se l'argomento di Timossi mi

sembra che perda linearità perché arriva a fondarsi anche su un richiamo al *principio antropico*, sulla tesi dominante in ambito scientifico dell'età finita dell'universo e su considerazioni epistemologiche che meriterebbero un certo approfondimento, a esempio quando si dà per scontata la categoria stessa di *causalità*.

Nel capitolo conclusivo, Timossi affronta l'importante argomento di «scienza ed etica» (230-238), oggi generalmente banalizzato nella divulgazione, e riprende la distinzione tra “etica nella scienza” ed “etica della scienza”: se la prima è in buona sostanza la deontologia interna all'ambiente scientifico, la seconda «riguarda invece il dovere morale degli scienziati nei confronti della persona umana e della comunità nel suo insieme» (239); ma nell'applicazione, forse, Timossi declina questo secondo aspetto in ottica eccessivamente individualistica, come “etica dello scienziato”, dimenticando che alcune responsabilità collettive possono andare a costituire in certo senso delle “strutture di peccato” dove la responsabilità del singolo tende a dissolversi ma resta comunque l'orientamento negativo della ricerca specifica.

La considerazione di Timossi che chiude l'opera è che esistono almeno tre livelli di sapere: «il sapere scientifico (le scienze empiriche)», «il sapere speculativo (la filosofia)» e il «sapere sapienziale (la religione, la letteratura, l'arte, ecc.)» (271): i tre saperi sono «complementari perché contribuiscono insieme, ciascuno per la propria

parte, a restituirci l'essere umano integrale, ossia una verità unitaria sull'uomo, che si forma congiuntamente tra scienza, filosofia e religione» (272). Si spiega in questa luce il titolo volutamente provocatorio dell'opera, criticato da Ravasi in una recensione peraltro molto positiva del libro: a una scienza che vorrebbe schiacciare la realtà su una sola dimensione, la “fede” ricorda gli altri due assi che restituiscono all'uomo una visione a tutto tondo; lo stesso Stanley Jaki, del resto, citato da Timossi quasi a conclusione del suo libro, ha potuto scrivere un celebre trattato sul *Salvatore della scienza*.

Volendo proporre una valutazione conclusiva, ci troviamo di fronte a un libro profondo, a tratti complesso, di taglio parzialmente atipico, perché Timossi non ha un retroterra accademico e, più o meno consapevolmente, si tiene lontano da alcune questioni che a tratti polarizzano indebitamente il dibattito su scienza e fede o la stessa epistemologia della scienza. I dati più rilevanti sono l'ampiezza della bibliografia consultata, tipica di trattati “maturi”, la capacità di rendere semplici questioni molto complesse e soprattutto l'arte di sintetizzare, senza perdersi in narrazioni enciclopediche che scoraggiano il lettore; una sintesi, tuttavia, che forse a tratti giunge all'eccesso, ma che lascia comunque il lettore con un sano desiderio di approfondire alcune questioni delicate e – felicemente – con tanti interrogativi non risolti.

Andrea Villafiorita