



FIORENZO FERDINANDO MASTROIANNI
Fratelli cappuccini in Campania
Cinque secoli di storia (1529-2020)

6 voll., Edizioni Cappuccini Napoli,
Napoli 2019-2022

L'opera si compone di cinque volumi che ripercorrono la storia della presenza cappuccina in Campania e di un sesto volume di fonti, bibliografia, indici e altro materiale documentario. Si tratta di volumi ponderosi, che superano complessivamente le 5000 pagine, con i quali, sottolinea l'autore nell'introduzione all'opera, si intende colmare un vuoto di pubblicazioni di carattere generale sull'intera storia cappuccina della provincia napoletana. Essa fa seguito ai due volumi del *Dizionario Bio-bibliografico dei cappuccini di Napoli (1530-2018)*, edito dalla stessa casa editrice nel 2019.

Ad ognuno dei cinque volumi corrisponde un secolo di storia, a partire dal primo insediamento a Napoli, quando la fondatrice dell'ospedale degli Incurabili e poi delle Clarisse cappuccine, Maria Lorenza Longo, volle in città la presenza dell'ordine cappuccino. L'opera si conclude oltrepassando la soglia degli anni 2000 per giungere fino al 2020. Ogni volume si compone di una sintetica introduzione generale al secolo, con brevi cenni, quasi a spot, della storia generale, successiva focalizzazione sulla realtà locale e alcune indicazioni storiche generali sulla provincia cappuccina, sebbene l'ordine non risulti esatta-

mente riproposto, e con lo stesso sviluppo, in tutti i volumi. Segue poi la ricostruzione della storia dell'Ordine, seguendo una trattazione di tipo analitico. Lo schema generale seguito dall'autore, il criterio di narrazione che ha scelto di adottare per ogni secolo – più precisamente a partire dal Seicento –, è, dopo una ulteriore introduzione storica che, però, non è sempre presente, quello di focalizzare l'attenzione sui Padri provinciali – che egli definisce «pietre miliari» (II, 8) –, sulle loro vicende biografiche e sui capitoli, soffermarsi sui conventi e su singole figure di frati, registrando poi avvenimenti ritenuti particolarmente significativi e inquadrando, infine, la storia cappuccina nel contesto delle diocesi, elemento non trascurabile dal momento che, pur essendo esenti i conventi cappuccini dalla giurisdizione dell'Ordinario del luogo, tuttavia i frati hanno operato nel contesto diocesano e sono entrati in relazione con i vescovi del luogo. Ogni capitolo raggruppa la materia secondo un certo numero di padri provinciali, ma questi capitoli sono talvolta inframmezziati da altri che presentano un taglio tematico. A esempio, nel secondo volume, un intero capitolo è dedicato al Convento della Concezione che, avviato nel 1572, divenne il centro della

vita cappuccina napoletana, ospitando la curia provinciale, la biblioteca, lo studentato, l'infermeria. Anche qui si dà ampio spazio alla ricostruzione delle singole biografie di frati che vi operarono. Nel terzo volume un capitolo è dedicato a due frati elevati agli onori degli altari: Francesco Mercurio da Maddaloni e Francesco Scaldarone da Lagonegro, dei quali si racconta in maniera più diffusa il processo canonico. Nel quarto volume si dà spazio alla storia dell'effigie della Madonna dei Sacri Cuori, detta "del Brasile" per la sua provenienza, scritta da padre Romualdo Gambale. La statua si venera nella chiesa di Sant'Eframo Vecchio. Ancora, nel quinto volume, si incontra una trattazione biografica specifica riservata a padre Bonaventura Gargiulo da Sorrento che praticò – come scrive Mastroianni – il giornalismo come forma di apologetica.

Il volume dedicato al Cinquecento si discosta per alcuni versi dagli altri perché presenta un maggiore sviluppo iniziale della ricostruzione delle vicende storiche relative all'ordine cappuccino e all'arrivo e allo stabilirsi dei cappuccini a Napoli. Inoltre, pur essendo la materia raggruppata secondo la successione dei padri provinciali e presentando figure di frati, l'andamento all'interno delle sezioni appare più libero in quanto l'autore inframmezza la trattazione con digressioni su temi di cui vuole sottolineare la rilevanza come, a esempio, il ruolo dell'Inquisizione a Napoli, tra quella di Roma e quella spagnola (I, 238-243).

I volumi sono corredati in alcuni casi da appendici varie o da postfa-

zioni. Nel primo volume l'appendice riguarda le «limosine e legati che si ricevono» (I, 920) da enti di assistenza napoletani, con la Santa Casa dell'Annunziata o gli Incurabili, a testimonianza dei legami intessuti dai cappuccini nel primo periodo di vita napoletana. Fa da appendice al secondo volume una serie di appunti storici sulla formazione dei giovani nel Seicento. L'appendice al quinto volume contiene una testimonianza sulla visita di Madre Teresa di Calcutta a Sant'Eframo vecchio, avvenuta nel 1980. La postfazione del quarto volume è una sorta di *excursus* circa un convegno del 2018 sul cappuccino dell'Ottocento padre Ludovico Acernese.

L'ultimo volume, il sesto, è come già accennato un testo di "servizio", funzionale agli altri cinque. Oltre a ripetere l'indice dei precedenti volumi, presenta una bibliografia abbastanza nutrita di fonti, sia edite che inedite, e di studi di cui Mastroianni si è servito per la sua ricostruzione. Segue un molto corposo indice dei nomi e della materia che occupa molto spazio nel volume e che in parte si presenta anche come un *errata corripge* rispetto a quanto riportato nei volumi precedenti. Nei volumi, inoltre, è riportata un'avvertenza relativa alle possibili inesattezze o contraddizioni relative ad alcune datazioni, conflitti che l'autore dichiara di aver sciolto laddove ha potuto. A seguire, un elenco dei conventi, in ordine cronologico di erezione, e una cronotassi dei ministri provinciali dei cappuccini di Napoli.

La storia dei cappuccini nel na-

poletano, non comprende, però solo il ramo maschile. Mastroianni inserisce, a partire da Maria Lorenza Longo, cenni alle vicende delle monache cappuccine. Certo, le monache e i loro conventi appaiono una striminzita minoranza rispetto ai frati e ai conventi dei cappuccini. Si tratta di monache, dedite alla vita claustrale, certo più povera di “imprese” da raccontare rispetto alla vita religiosa maschile. Eppure, colpisce la sproporzione tra il ruolo, il peso e la significatività di Maria Lorenza Longo e il seguito della storia delle cappuccine, sporadiche donne a cui

si accenna. Forse nuovi studi potrebbero far più luce su questo sommerso monastico femminile.

Il lavoro di Fiorenzo Mastroianni è il frutto di una instancabile ricerca durata diversi decenni. Opera di consultazione, ampia miniera di notizie che costituisce il riferimento di base per chi voglia approfondire e ricostruire le vicende relative alla Provincia napoletana dei cappuccini ma anche le relazioni che in cinquecento anni si sono create tra l'Ordine e altre realtà religioso-assistenziali ma anche civili presenti nel napoletano.

Anna Carfora



ALFIO GIOVANNI CRISTAUDO

Giustino e la protortodossia giovannea.

*Il superamento della cristologia pneumatica
e la nascita della teologia del Logos*

Augustinianum-Nerbini, Firenze 2023,
pp. 647, € 80,00

La ricerca delle origini è, sovente, faticosa ma affascinante. A. Cristaudo, con questo corposo volume – parte della sua tesi di dottorato conseguita presso l'Istituto di studi patristici Augustinianum di Roma – accompagna il lettore in questo viaggio verso le origini della teologia del Logos.

Il testo si articola in tre capitoli preceduti da una introduzione e seguiti da una conclusione. Nella “Prefazione” di Giuseppe Caruso, si

puntualizza che «il gruppo degli apologeti, seppur ridotto, è un ambito troppo vasto perché il lettore possa assumere senza vertigine i risultati dell'analisi a cui li sottopone l'acribia del ricercatore Cristaudo» (15). In premessa, si può aggiungere che tale acribia non origina, tuttavia, una scrittura ostica, mantenendo al contrario un tono piano nel corso dell'intera opera, nonostante l'esuberante apparato critico.

Nell'Introduzione, l'autore chiarisce bene la scelta del metodo di ricerca adottato sullo sfondo del dibattito sul processo di de-ellenizzazione del *kerygma* cristiano negli ultimi decenni del secolo scorso. Per evitare letture ideologiche del processo di ellenizzazione è necessario «comprendere meglio la natura del fenomeno della cosiddetta ellenizzazione del cristianesimo, chiarendo in che misura la formazione del dogma cattolico, che trova la prima elaborazione germinale nella teologia degli apologeti, sia stata condizionata dall'influenza delle categorie concettuali della filosofia greca, o se, al contrario, la forza dirompente del cristianesimo abbia svuotato le categorie greche del proprio significato originario per piegarle a esprimere le realtà professate dalla nuova fede» (20).

Il primo capitolo è dedicato ai presupposti della teologia di Giustino (cf 25-84), per questo si trattengono sinteticamente le indagini sulla formazione del prologo del Quarto Vangelo, insieme alla ricezione gnostica della teologia giovannea. L'indagine considera non solo l'origine dell'apologetica cristiana e la natura degli scritti di Giustino, ma anche approfonditamente le regole della retorica classica, utilizzate per dar forma alla riflessione teologica che dà conto della nuova fede. L'indagine storica qui condotta si avvale, ovviamente, non solo delle fonti letterarie, ma anche delle conoscenze fornite dalle fonti archeologiche, con particolare riferimento all'epigrafia e all'iconografia.

Il secondo capitolo descrive il

contesto della teologia di Giustino, la sua formazione intellettuale e lo scenario ecclesiale (cf 85-320). L'autore ricostruisce le coordinate storiche che fanno da sfondo alla genesi e alla cronologia dell'opera di Giustino. Vengono esaminate le idee filosofiche dell'Apologista prima della sua conversione al cristianesimo, senza escludere, anzi sostenendo, la conoscenza diretta degli scritti platonici da parte di Giustino. La formazione di Giustino è desunta dai suoi scritti, che evidenziano l'influenza delle due fondamentali correnti filosofiche del suo tempo, vale adire lo stoicismo e il platonismo. Di particolar interesse è anche la descrizione della comunità romana alla metà del II secolo. Si studiano le idee cristologiche che in essa si professavano. Infine, si considera la vicenda di Marcione e la presenza di gruppi gnostici, in particolare di Valentino e Tolomeo. Circa le fonti della teologia di Giustino, l'autore pretende a considerare come testi distinti le due *Apologie*, scritti a breve distanza l'uno dall'altro. La posizione di Giustino, rispetto alla comunità di Roma, si caratterizza per la recezione del vangelo secondo Giovanni, non ancora avvenuta a Roma, con la conseguenza di una sua marginalità in quel contesto ecclesiale.

Il terzo capitolo presenta «la costruzione teologica di Giustino» (cf 321-560) nella sua interezza. Attraverso la «rassegna delle regole o professioni di fede che affiorano in diversi punti degli scritti di Giustino» (321) si mostra l'originalità del suo sistema dottrinale, che risulta così non «perfettamente sovrapponibile

alle convinzioni professate dalla maggioranza dei cristiani del suo tempo, soprattutto agli articoli di fede professati nella Chiesa di Roma» (*ib.*). Questa difformità non deve, però, meravigliare perché in epoca precostantiniana vi è una molteplicità di confessioni di fede battesimali, con elementi comuni e altri che caratterizzano le diverse comunità cristiane. Nella stessa opera di Giustino si nota un accento diverso quando i destinatari della sua riflessione sono giudei e quando sono pagani (ne è esempio l'uso di formule ternarie nei Simboli rivolti ai pagani e l'insistenza sulla dimensione messianica di Cristo con i giudei). Cristaudo offre una articolata esposizione dello sviluppo dottrinale di Giustino riguardo ai Simboli (cf 324-328).

Per comprendere il metodo teologico di Giustino, il lettore troverà particolarmente utile le pagine dedicate al presupposto della teologia del Logos. Si mostra, infatti, come l'Apologista accoglie «la fede nel Dio personale della Scrittura giudaica, senza abbandonare il patrimonio concettuale maturato durante il tempo della sua frequentazione dei maestri di filosofia, sicché le categorie metafisiche assimilate durante il periodo della formazione filosofica agiscono da filtro ermeneutico nel processo di comprensione della rivelazione biblica, con il risultato che a volte le strutture concettuali del pensiero greco vengono svuotate e piegate alle esigenze primarie dei dati scritturistici, altre volte è la stessa concezione giudaica di Dio che risulta alterata o modificata» (328).

Così, per es., se la trascendenza che caratterizza il Dio biblico è preservata dalle categorie della filosofia medio-platonica, «annullando il pericolo monistico o panteistico dell'identificazione del principio divino con il cosmo» (334), viene meno, invece, «l'esperienza dell'intervento personale, costante, appassionato e dinamico di Dio nelle storia» (*ib.*) che caratterizza la religiosità giudaica. In verità, come nota Cristaudo, questo aspetto veniva reinterpretato già nel sistema filosofico-esegetico di Filone con l'assunzione dello schema medio-platonico dell'assoluta trascendenza del primo principio. Trascendenza e intervento di Dio nel cosmo e nella storia degli uomini si compongono, secondo Filone, con «l'introduzione dell'azione del Logos e delle Potenze mediatrici (δυνάμεις), considerate infinite per numero quanto è infinita la potenza di Dio» (340)

In questo contesto, di particolare interesse e attualità è il proposito di Cristaudo di proporre una lettura "alternativa" della locuzione *logos spermatikos* (cf 403-427). Lo fa analizzando i tentativi fatti per dirimere «uno dei problemi più controversi e che hanno maggiormente diviso gli studiosi del pensiero di Giustino riguardo il rapporto che sussiste tra il Logos personale e trascendente e la ragione umana: entrambi gli aspetti vengono infatti designati con il medesimo sostantivo» (403). Potrebbe stupire il lettore contemporaneo il fatto che la ricostruzione del pensiero di Giustino evidenzia la sua posizione marginale nel contesto della comunità cristiana di Roma nella

prima metà del II secolo (cf 218-251). Questo a motivo della sua costante ripresa anche nelle vicende ecclesiali recenti, specialmente a proposito della dottrina dei *semina verbi*. Opportunamente Cristaudo si sofferma su questo aspetto, chiarendone i termini. L'autore sottolinea, infatti, che Giustino non usa espressioni come *logoi spermatikoi*, come talvolta gli viene attribuito con una retroversione della categoria teologica di *semina verbi*. Un'unica volta ricorre l'espressione *sperma aletheias*. L'operazione di Giustino tende a riconoscere ciò che nella cultura pagana si può ricondurre all'insegnamento di Cristo. Queste osservazioni dello storico delle origini cristiane dovrebbero aiutare a evitare anacronismi teologici.

A proposito della situazione della Chiesa romana del I e II secolo, potrà far discutere la ricostruzione che se ne dà. Si afferma, infatti, che la natura guidaizzante del cristianesimo della comunità romana «spiegherebbe la graduale strutturazione delle istituzioni della Chiesa romana sui modelli di quelle veterotestamentarie, insieme alla sua stessa tendenza conservativa» (218). In maniera significativa, la progressiva strutturazione in episcopato monarchico è accompagnata da una visione cristologica «fortemente imparentata con la teologia giudeocristiana», come per esempio nella cosiddetta *Lettera ai Corinti*, attribuita a Clemente, o il *Pastore di Erma*. Queste affermazioni sono, in realtà, ben documentate con un puntuale riscontro nelle fonti che ad oggi conosciamo.

Nel suo insieme, questa ampia indagine ci consegna un quadro esaustivo dell'uso delle categorie prese in considerazione, innanzi tutto *pneuma* e *logos* e insieme a esse *nous* e *psyche*. La ricerca tende a dimostrare la forza trasformatrice della fede cristiana quando assume le categorie culturali del tempo per conciliare i dati della rivelazione cristiana con quegli elementi della filosofia pagana che contengono una parte di verità. Avviene così un processo di risemantizzazione del termine *pneuma*, processo che l'autore definisce di "smaterializzazione"; negli scritti del canone neotestamentario, infatti, *pneuma* non aveva un significato univoco. A volte si riferisce alla trascendenza di Dio, altre volte si tratta dell'agente che santifica i credenti, dopo il ritorno di Cristo al Padre.

La ricerca dell'autore è scevra da tentativi apologetici, tipici di una certa letteratura "controversistica" che ignorava la pluralità delle posizioni teologiche nel contesto del cristianesimo delle origini, riconducendole alla categoria di "eresia". La ricostruzione storica è condotta, invece, con rigore scientifico restituendoci lo scenario vivo delle primitive comunità cristiane e adottando un linguaggio che già in sé denota l'atteggiamento dello studioso che cerca la plausibilità storica delle fonti e non già la conferma di posizioni preconcepite. Ne abbiamo un esempio significativo nelle pagine dedicate al giudeocristianesimo e a Socrate. In questo contesto mai, per esempio, si usa il termine "setta" per indicare il giudaismo da cui proviene la prima

generazione di cristiani, diversamente da come si poteva leggere in testi dell'inizio del Novecento (tra i tanti, si veda il volume di Giovanni Natali, *Socrate nel giudizio dei Padri Apologeti. Contributo alla storia delle relazioni fra Paganesimo e Cristianesimo nascente*, 1912).

Cristaudo spiega la marginalità di Giustino nella capitale dell'impero del suo tempo con il fatto che non era stato ancora recepito a Roma il IV Vangelo, fonte ispiratrice di Giustino. La sua dipendenza dalla tradizione giovannea lo induce a utilizzare il termine *logos* come titolo personale di Cristo. Ci troviamo di fronte a un interessante caso di inculturazione/contaminazione della fede. Giustino, infatti, fonde il dato giovanneo con lo schema del mediatore cosmico, tipico del medioplatonismo. Anche l'uso del termine *logos* nello stesso Vangelo di Giovanni è considerato da Cristaudo un esempio del dialogo con la cultura greca tentato dalle prime generazioni di cristiani. L'autore del IV Vangelo ha la possibilità di incrociare la tradizione filosofica medioplatonica, secondo cui *logos* può essere inteso o come mente divina o come strumento di mediazione per la sua azione nel cosmo, con la tradizione giudaica anticotestamentaria della *parola* creatrice di Dio perché la versione greca della *Septuaginta*, traduce il termine ebraico *dabar*/parola con *logos*.

Lo studio in esame aiuta il lettore a conoscere alcune delle tappe iniziali dello sviluppo della cristologia, in particolare attraverso la complessa vicenda che affonda le sue radici nella

radicalizzazione operata da Giustino della teologia giovannea, seguendo il modello della filosofia medioplatonica. Ciò coerentemente con il tentativo del cristianesimo nascente di dialogare con la cultura greca.

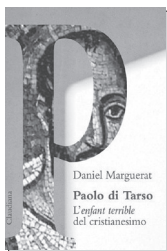
Altro punto significativo che Cristaudo opportunamente evidenzia è il progressivo venir meno della tensione escatologica della comunità cristiana, con la conseguenza di collocare la cristologia non più in una prospettiva escatologica, ma protologica. Da ricordare pure la ripresa della «fisionomia prosopopeica della sapienza personificata, sostituendo il sostantivo femminile *sophia* con il maschile *logos*, ritenuto più idoneo a designare la persona dell'Unigenito, anche a motivo del condizionamento dettato dalla cultura dei generi» (564). In verità, in Giustino vi è ancora un riferimento alla dimensione escatologica della fede cristiana perché tenta «di conciliare la prospettiva apocalittica dell'economia storica della salvezza con l'elaborazione di una prima forma di cosmologia cristiana, dove la convergenza con i valori etici dell'ellenismo viene fatta risalire all'azione universale del Figlio di Dio unico Λόγος e Νόμος e per tutti i popoli» (*ib.*).

Alcuni rilievi critici, pochi peraltro, si possono muovere a proposito dell'«esuberante» apparato critico, di cui si è detto introducendo questa recensione. Alcune note occupano lo spazio di metà della pagina o anche un'intera pagina (per esempio le note delle pagine 66, 67, 81; quelle delle pagine 90 e 92; ancora 198-199; infine la nota 345 di pagina 202 che si chiude nella pagina seguente). Si po-

trebbe anche notare l'uso di vocalizzare il Tetragramma (cf 27, 28 [2x], 30). Ciò, naturalmente, non sminuisce in nulla il valore del volume. Il suo pregio risiede non solo nella meticolosa ricostruzione del contesto in cui matura la conversione di Giustino e si forma la sua teologia, ma anche nell'aver consegnato allo stu-

dioso uno strumento utile per evitare dannose semplificazioni teologiche con conseguenti dannose applicazioni pastorali. L'indice scritturistico e dei nomi arricchiscono il volume, come la bibliografia che consente di avere una panoramica pressoché completa degli studi sulla questione.

Maurizio Aliotta



DANIEL MARGUERAT

Paolo di Tarso.

L'enfant terrible del cristianesimo

Claudiana, Torino 2023,

pp. 391, € 29,00

Daniel Marguerat (1943), professore emerito di Nuovo Testamento all'Università di Losanna, è un noto specialista della ricerca su Gesù e delle origini del cristianesimo. Le sue pubblicazioni gli hanno meritato una fama internazionale. In questo libro, rilegge Paolo. Per ritrovare Paolo, è necessario attraversare due millenni di letture, in quanto le interpretazioni che si intrecciano sono caricate ideologicamente, più che per qualsiasi altro argomento del Nuovo Testamento. «Protestanti e cattolici, dopo la Riforma protestante, hanno letto Paolo sotto una lente diversa. Il protestantesimo ha fatto di lui un'icona teologica, ponendo l'accento sulla giustificazione per fede, il cattolicesimo ha riletto Paolo a partire dalle lettere tardive, scritte

dai discepoli, e ha fatto di lui l'avvocato di un conservatorismo sociale» (11). Marguerat rilegge la storia e i testi di Paolo, strutturando il suo lavoro in tre parti: la biografia, i testi, Paolo dopo Paolo. Gli scritti di Paolo sono il frutto di un percorso di vita tumultuoso e appassionato che lo ha fatto maturare, l'ha modellato, influenzato, trasformato. Il suo pensiero è nato da un percorso di vita. «Dal crogiolo della sua storia movimentata scaturisce la riflessione teologica dell'apostolo. Dietro ogni grande teologo c'è un uomo che ama, fatica e soffre» (8). Chi è l'uomo Paolo? Che cosa ha vissuto, sperimentato, sofferto?

La prima parte ha per titolo: *Un uomo al crocevia di due culture* (13-67). Paolo dice ben poco della sua

biografia. Sarebbe impossibile scrivere la sua biografia se non disponessimo degli Atti degli Apostoli. Nel corso del XX secolo gli esegeti sono stati severi con Luca ritenendo che egli abbia tradito il pensiero del maestro. In realtà le cose sono ben più complesse di così. «Rinnegare l'affidabilità degli Atti è un approccio brutale». La biografia di Luca viene in nostro soccorso riempiendo i vuoti delle epistole.

Paolo è un cittadino dell'Asia minore, un uomo di città e di mare aperto. Nel suo profilo specifica «quanto alla legge fariseo» (*Fil* 3,5). Il distintivo del fariseo «era la cura meticolosa dedicata all'osservanza della Torah orale nei minimi gesti della vita quotidiana» (26).

Un evento ha provocato la svolta nella vita di Saulo-Paolo: la spettacolare caduta da cavallo, folgorato da una luce accecante e poi condotto dai compagni di viaggio a Damasco, dove Anania lo guarisce e lo battezza (*At* 9,1-19; 22,6-21; 26,12-18). È il caso di parlare di conversione o possiamo parlare di vocazione? D. Marguerat non ricorre al termine «conversione»; parla di «capovolgimento» di Paolo, secondo i parametri della conversione religiosa: «il modo in cui Paolo descrive questo ribaltamento di valori provocato dall'evento di Damasco corrisponde alla definizione di un cambiamento di sistema di significazione» (39-40). In *1Cor* 15,8-9 san Paolo parla di una «svolta», di un'esperienza visionaria, rientrando nella definizione della conversione mistica: ha visto il Cristo vivente e quindi può testi-

moniarlo (40). Paolo parla di una «rivelazione». Paolo è stato travolto dall'evento di Damasco come un'apocalisse. Questa stessa apocalisse, inoltre, si serve del linguaggio della vocazione profetica di Isaia (49,1) e Geremia (1,5), Rivelando a Paolo che Gesù è suo Figlio, Dio lo ha fatto entrare nella successione dei profeti. La vocazione di apostolo delle nazioni risale a Dio.

La seconda parte s'intitola: *Un pensiero in costruzione* (69-286). Paolo e i suoi compagni si sono fermati in tutte le capitali delle Province dell'Oriente romano: Antiochia sull'Oronte, Salamina nell'isola di Cipro, Tessalonica, Corinto, Efeso. Diffondono il vangelo nei grandi centri commerciali dell'impero; favoriti da una efficiente rete stradale individuano i crocevia dei poli regionali da cui irradiarsi. La cristianità paolina si presenta come un insieme multipolare, composta di entità urbane che diffondono il vangelo nella loro periferia in relazione le une con le altre.

Paolo non si presenta come un «colportatore del vangelo», non si limita ad attualizzare un catechismo immutabile, ma, con genialità, coglie gli imperativi del tempo per inserire il vangelo nella complessità della vita. «Innanzitutto, Paolo scrive» (74). A lui dobbiamo i primi scritti cristiani. Paolo scrive tra il 50 e il 60. Deliberatamente sceglie la comunicazione epistolare come sostituto di presenza per coltivare il legame con la comunità, per istruirla, per rispondere ai suoi interrogativi, e anche (*2Cor*) per dire quel che non

oserebbe affermare in presenza. «La lettera non è solo una veste letteraria, ma un fattore determinante per la natura stessa del pensiero di Paolo. [...] Il suo pensiero è di natura dialogica, in costante movimento, mai fissato una volta per tutte. Paolo non è un *magister* che enuncia una dottrina eterna o, peggio, un teologo radicato» (82). Gli esegeti, in Italia a es. G. Barbaglio, sottolineano la contestualità della riflessione teologica paolina. Lo stesso Marguerat non propone l'esposizione di un sistema paolino invariabile, ma il racconto diacronico del suo percorso. La scrittura epistolare si perfeziona fino a raggiungere l'apogeo nella Lettera ai Romani (cf 83).

Infine, la terza parte ha per titolo: *Paolo dopo Paolo* (287-362). Il movimento nato da Paolo, dopo la sua morte, ne ha fissato il ricordo, seguendo tre direttrici, non ha scelto un unico modo di fissarne il ricordo; Marguerat le precisa nel modo seguente. Il *percorso documentale* prende in considerazione il Paolo scrittore, il teologo polemico: raccoglie i suoi scritti, li copia e li riconfigura, li riunisce in una collezione che successivamente confluisce nel canone del Nuovo Testamento. Il *percorso dottrinale*: Paolo come dottore della Chiesa; si scrive in suo nome, si imitano le sue massime, si estende e corregge il suo insegnamento. Così nascono le Lettere deuteropaoline (*Tessalonicesi, Colossesi, Efesini*) e le Lettere pastorali (*1-2 Timoteo, Tito*). Il percorso biografico celebra Paolo come araldo del Vangelo, missionario delle nazioni e così nascono gli *Atti degli apostoli*

e l'agiografia degli *Atti di Paolo* nel II secolo.

Paradossalmente, la morte dell'apostolo innesca la sua resurrezione letteraria nella forma delle epistole, di nuove lettere e di racconti biografici. Questo è «il dopo Paolo, là dove il suo pensiero viene, trasmesso, ampliato, interpretato, magnificato dagli uni, combattuto dagli altri» (286).

Marguerat sostiene a più riprese che un certo numero di lettere scritte a nome di Paolo non sono frutto dello stesso apostolo (le appena citate deuteropaoline e pastorali), ma nell'antichità, ricorda l'esegeta, prima dell'invenzione della stampa, l'attribuzione di un testo a un autore mette l'accento sull'autorità che gli viene riconosciuta piuttosto che sull'identità dello scrivente. Più dell'autorità viene rivendicata l'autorità. Richiama le parole di Regis Burnet, «fra la veridicità del nome e la fedeltà del messaggio, si sceglie la fedeltà al messaggio». Quando un autore contesta l'opera di un contraffattore, lo fa per denunciare uno scritto che non si colloca nella sua linea di pensiero (301). Il grande apostolo ha avuto numerosi discepoli e varie, dunque, sono state le eredità. Ciascuno a suo modo ha testimoniato le formidabili ripercussioni generate dal suo pensiero agli albori del cristianesimo (cf 329).

In conclusione Paolo è stato il portavoce e l'interprete di Gesù di Nazaret. Il suo pensiero risulta esplosivo. A tal proposito l'Autore traccia alcune caratteristiche.

In primo luogo l'universalismo.

L'universalismo di Gesù ha scandalizzato i suoi contemporanei contrapponendosi sistematicamente all'esclusione. Gesù accoglie i peccatori e mangia con loro (*Lc* 15,2). L'apostolo ha creato comunità miste, plurali, dove ciascuno godeva di eguale valore grazie al battesimo: «Non c'è né giudeo né Greco, non c'è né schiavo né libero, non c'è neppure maschio o femmina: tutti voi, infatti, siete uno in Cristo Gesù» (*Gal* 3,28). L'abolizione delle discriminazioni sociali e religiose si basa anch'essa sull'esperienza di Dio: in Gesù Cristo sono riconosciuti giusti tutti coloro che credono in lui (*Rm* 1,16) Questo è quello che Paolo ha sperimentato, quello che ha trasmesso (356). La pluralità della chiesa è una conseguenza essenziale del principio della giustificazione per fede, che riconosce un fratello, una sorella in ogni battezzato, senza tener conto della loro storia, del loro passato, del loro orientamento politico o sociale: «Tutti voi, infatti, siete uno in Cristo Gesù» (*Gal* 3,28). Paolo ha aperto all'universale (all'inizio ci sono gli ellenisti di Antiochia), diversamente il cristianesimo sarebbe sprofondata nel settarismo. Il cristianesimo gli deve questo grande merito.

In secondo luogo l'etica del discernimento. Paolo non risolve mai una questione morale fissando una regola, ma facendo appello al discernimento (*Rm* 14,20: il problema di

mangiare le carni offerte agli idoli). Ciò che occorre discernere dipende dalla situazione in cui si colloca la scelta e se s'inscrive nell'imperativo superiore dell'amore per gli altri. Il principio cardine è l'amore per gli altri dove si focalizza la legge di Cristo (*Gal* 6,2). Per Paolo l'etica consiste nell'offrire al prossimo uno spazio di accoglienza (*1Cor* 13,2-4).

In terzo luogo la morte sulla croce. Secondo l'apostolo il nucleo della fede cristiana va cercato nella morte di Gesù. In *1Cor* 1,18-25 il catechismo di Paolo si ricompone intorno alla croce, rivelazione di un Dio che offre la sua grazia a chi ha fiducia in lui.

Infine la politicizzazione del messaggio. «Il battezzato con il suo gesto di fiducia in Dio è diventato una persona nuova. La sua identità è stata rifondata. Non ha soltanto acquisito un nuovo modo di credere, è diventato qualcuno di nuovo, dotato di un'identità che sovrasta il suo rapporto con il mondo. Questa identità nuova è quella di figlio di Dio, amato, perdonato, libero, responsabile» (361). Poco importa che uno sia schiavo o libero, uomo o donna, giudeo o pagano; l'identità del figlio di Dio prevale su queste etichette e le priva di significato. La parola definitiva è risuonata per l'individuo: Dio ti ha adottato, non c'è nulla da aggiungere.

Pietro Zarrella



GERARD MANLEY HOPKINS

Il naufragio del Deutschland e altre poesie

a cura di F. Marucci, Testo inglese a fronte,
Milano, Mondadori 2023,
pp. LVI/349, € 12,00

Lacerato dal conflitto tra vocazione poetica e religiosa, Gerard Manley Hopkins (1844-1889) è una figura conflittuale e controversa nella vita come nella storia letteraria. Ne traccia un ritratto Franco Marucci nella introduzione alla sua recente edizione de *Il naufragio del Deutschland e altre poesie* (cf v-XLIX), che insieme a una bibliografia dei testi e della critica precede la traduzione delle principali poesie del poeta con testo inglese a fronte.

Decisione cruciale ed enigmatica del giovane Hopkins fu infatti, dopo la sua conversione al cattolicesimo nel 1866 e la scelta della vita sacerdotale nel 1868, l'entrata nella Compagnia di Gesù. L'impegno concreto richiesto allora ai gesuiti inglesi attraverso la predica, la divulgazione, l'insegnamento e la formazione del laicato contrastava con la personalità non solo riservata ma quasi ascetica di Hopkins, che, in una lettera a Richard Watson Dixon, a ridosso del ritiro spirituale prima della pronuncia degli ultimi voti gesuitici, avrebbe confessato di voler «vivere per tutta la vita, se possibile, a questa o anche a una maggiore distanza dal mondo» (v-vi). Erudito, cultore dell'arte e della bellezza poetica, inclinazioni di per

sé non condannate dalla Compagnia di Gesù, ma da lui ritenute passioni che lo distraevano dall'impegno di servire Dio, Hopkins pareva essersi autocondannato a una vita dilaniante. Non è inverosimile che, incantato, se non addirittura sedotto dal gesuitismo martirologico di figure sacrificali come quelle di Edmund Campion e Robert Southwell di cui era costellata la storia dell'Inghilterra di fine Cinquecento, il giovane Hopkins avesse optato per un ordine che lo forzava all'abnegazione dimostrata da quelli e altri martiri inglesi. Quale maggiore sacrificio può chiedersi infatti a chi vive di poesia, se non di rinunciarvi?

Può leggersi così non soltanto il rogo, peraltro simbolico, dei suoi manoscritti giovanili, ma anche il silenzio poetico da lui rispettato tra il 1868 e il 1875, nonché, successivamente, il persistente rifiuto di pubblicare le sue poesie malgrado gli apprezzamenti e le sollecitazioni in tal senso dell'amico Dixon. A sua volta poeta e sacerdote, ma anglicano, Dixon faticava a comprendere gli scrupoli del suo interlocutore, scrupoli che comunque prevalsero, tanto da ritardare la prima pubblicazione del libro poetico di Hopkins al 1918, quasi trent'anni dopo la sua morte, grazie all'edizione

curata da un altro amico, Robert Bridges.

Significativamente, il settennale silenzio poetico di Hopkins fu interrotto dalla richiesta dei superiori di scrivere un testo che commemorasse il naufragio del piroscifo-veliero Deutschland. Il 6 dicembre 1875, a causa di un errore di rotta aggravato dal maltempo, la nave si incagliò in un banco di sabbia nel Mare del Nord due giorni dopo la sua partenza da Brema. Diretta negli Stati Uniti, ospitava cinque suore cattoliche in fuga dalla Germania a seguito della politica bismarckiana che aveva costretto alla chiusura molti monasteri e conventi cattolici. Le suore morirono durante il naufragio insieme ad altri sessantaquattro passeggeri. L'ingegno poetico di Hopkins, da lungo soffocato, poté così finalmente riprendere a cantare. Non a caso, il poemetto dedicato al Deutschland è il testo più lungo non solo della raccolta qui recensita ma dell'intera produzione poetica dell'autore. Diviso in due parti e in trentacinque stanze, Hopkins vi celebra la prosodia, la ritmica e la lingua a cui deve la sua fama letteraria – oltre che lo scarso apprezzamento dei pochi lettori contemporanei che, come ricorda Marucci, «confessarono di “non averne capito nemmeno un singolo verso”» (232).

Lo *sprung rhythm* che ha reso Hopkins famoso aspira a una prosodia vicina alla lingua parlata, più prossima al *pathos* che all'*ethos* (cf 233): il ritmo è scandito dagli accenti anziché dal numero delle sillabe, e la composizione poetica hopkinsiana richiede

di essere recitata a viva voce. Viene da pensare che Hopkins tentasse di espri-
re il suo culto per la poesia attraverso una pratica di scrittura che gli consentisse di adempiere quegli obblighi di predicazione e quindi di coinvolgimento che, impostogli dall'ordine, era ostacolato dal suo temperamento.

Nella sua traduzione di 58 poesie di Hopkins, Marucci compie uno straordinario lavoro di cesello per rendere giustizia ai tratti distintivi di questa lirica. Di volta in volta costruisce una struttura rimica, ritmica e accentuativa capace di avvicinarsi al sapore della poesia hopkinsiana. Tra i tanti, ne è esempio la traduzione di *The Starlight Night* (*La notte stellata*), dove un preciso lavoro sulle rime e sugli accenti restituisce lo stupore dell'io poetico, incantato dalla spettacolare luminosità della volta celeste: «Guardate per l'aria le sparse facelle! / Fari di borghi, tonde cittadelle! / Nei boschi lampi, occhi di fate! / Nei prati grigi oro, oro fuso mirate! / Foglie al vento di pioppi in fiammelle! / Colombe fuggenti nell'aia, lamelle!» (95). Nella pur riconosciuta impossibilità di riprodurre fedelmente gli originali in inglese, costellati da trasgressioni sintattiche e grammaticali, salti di registro, e creatività linguistica nati dalla sua viscerale passione per la letteratura in antico inglese, e attraverso assonanze, consonanze e scelte metriche *ad hoc* il traduttore riesce a sollecitare le emozioni e la complessità semantica della poesia hopkinsiana, ben al di là di quella «sbiadita fotografia in bianco e nero» (XLVIII) di cui parla nell'introduzione.

Cosetta Veronese



MARCO LORA

*Il matrimonio in Giovanni Paolo II.
Corpo e liturgia, una realtà nuziale*

Editoriale Romani, Savona 2023,
pp. 393, € 28,00

Risulta difficile sopravvalutare l'importanza, per la teologia del sacramento del matrimonio, di questa ricerca dottorale condotta sotto la direzione di J. Granados. E questo tanto dal punto di vista storico, quanto da quello più strettamente teologico-dogmatico. Uno studio tanto più significativo in quanto realizzato da un laico, felicemente coniugato, padre di famiglia e impiegato dal 1995 presso la CEI.

L'obiettivo della ricerca, secondo noi pienamente raggiunto, è quello di mostrare l'importanza non soltanto storica ma anche teologica della catechesi svolta da Giovanni Paolo II il 4 luglio 1984 sul sacramento del matrimonio, parte integrante del suo famoso ciclo sull'amore umano. Merito dell'autore è innanzitutto quello di aver mostrato, nel primo capitolo del suo lavoro, come la diversità tra il testo inizialmente pronunciato dal pontefice e la sua versione scritta definitiva e ufficiale, attesti un pensiero in corso di maturazione da parte dello stesso pontefice. E sarà proprio la storia degli effetti di questo testo nel suo successivo magistero che Lora si incarica di dimostrare nel secondo capitolo della sua ricerca. Egli non mancherà poi di valutarne la portata mettendolo a confronto critico anche con l'insegnamento tradizionale

della Chiesa, profondamente segnato dall'accentuazione agostiniana del ruolo negativo esercitato dalla concupiscenza nell'atto sessuale degli sposi, visto perciò quasi solo come *remedium concupiscentiae*. E questo avviene all'interno di un ampio, terzo capitolo che studia la problematica di quello che Wojtyła chiamava il *linguaggio del corpo*. Il punto cruciale qui in questione riguarda infatti lo statuto *teologico* dell'esercizio della sessualità all'interno del matrimonio. Detto in termini canonici, lo statuto teologico della consumazione del matrimonio rato. Ma Lora va qui ben oltre la prospettiva più strettamente canonica. Dopo una breve messa a punto dei risultati finora raggiunti, egli mostra infatti come qui ne vada in realtà della dimensione pure *liturgica* di questa stessa consumazione, argomento oggetto del quinto capitolo della ricerca, dove troviamo un interessante confronto anche con l'autorevole liturgista salesiano A.M. Triacca. E si tratta di una liturgia peraltro non limitata al solo puntuale atto della prima consumazione. L'Autore ritiene infatti di poterla e doverla estendere, sempre seguendo l'insegnamento del Papa, anche a tutti gli atti successivi che ogni coppia vivrà nel corso della sua vita coniugale. Già da quanto appe-

na detto emerge subito l'ampiezza della ricerca di Lora, che ha necessariamente dovuto toccare i molteplici aspetti della complessa sacramentalità del matrimonio, della sua celebrazione liturgica, così come la non meno complessa, indissolubile e feconda vita di coppia che da essa prende forma per i coniugi battezzati che a essa hanno dato il loro libero e sacramentale consenso. E che continuano a darlo proprio continuando a celebrare la loro *liturgia domestica*, di cui è *parte integrante* anche il dono personale di sé e aperto alla vita che gli sposi stessi si scambiano attraverso il linguaggio dei loro corpi sessuati, continuando così a esercitare nella loro vita quotidiana il loro ministero di sposi battezzati. Non senza il sostegno anche dell'Eucarestia, vissuta nella sua dimensione nuziale di memoriale del Mistero grande della relazione che unisce il Cristo sposo alla Chiesa sua sposa. Mistero che porta a compimento, illuminandolo, quello che Giovanni Paolo II chiamava il *sacramento primordiale* della relazione uomo-donna, esposto in *Gen 1-2*.

Alla luce di quanto appena detto, il rischio della dispersione della ricerca risulta evidente. Costituisce perciò ulteriore merito dell'Autore l'averlo saputo evitare. E di farlo lasciando per di più emergere chiaramente da questa stessa complessità come l'insegnamento di Giovanni Paolo II su questo specifico punto della sacramentalità del matrimonio

rappresenti un vero e proprio *sviluppo dottrinale*. Uno sviluppo di cui molti, a ormai quarant'anni di distanza da quella prima catechesi papale rimangono, oggi come già allora, del tutto inconsapevoli. E questo nonostante la sua perfetta coerenza con l'insegnamento di Benedetto XVI espresso nella *Deus Caritas est* e una seppur rapida sua ripresa al n. 215 di *Amoris laetitia* di Francesco. A tutti, in sede conclusiva, Lora ritiene perciò di poter «affermare senza ombra di dubbio che l'unione dei corpi degli sposi è un atto che appartiene alla Chiesa e alla liturgia, un atto in cui non sono solo implicati i due coniugi, *ma Dio stesso*» (374, sott. nostra). Il che apre così le «prospettive per un'azione pastorale proficua a favore delle coppie di sposi, che possono (e devono) essere stimolate e accompagnate nell'intraprendere un percorso di purificazione e di illuminazione, che le conduca ad assumere in modo sempre più profondo la propria identità sessuata, per vivere con sempre maggiore gioia l'unità tra di loro e con Dio, che l'atto sessuale simboleggia e realizza» (*ib*). A nessuno sfuggirà inoltre la portata che questa ricerca può avere anche per una migliore comprensione cristiana della sessualità umana, oggi messa da più parti e in vario modo in discussione all'interno della stessa comunità cristiana.

Mario Imperatori SJ



CRISTIANO MASSIMO PARISI

Il Vangelo... in streaming.

Otto serie TV al vaglio della teologia

prefazione di mons. Antonio Staglianò,

Città Nuova, Roma 2023,

pp. 137, € 16,90

Si può dire Dio oggi? Se sì, in che modo? Queste sono le domande che con maggiore frequenza vengono poste a teologi e filosofi i quali, ben consapevoli della necessità di integrare la metafisica classica con le nuove forme di sapere e di divulgazione dello stesso, convergono in linea di massima sull'idea che si possa parlare di Dio attraverso le categorie linguistiche della filosofia. Non a caso, Dio è il *Logos*, quella Parola che incarnandosi si è fatta storia, tenda tra gli uomini, e che abbracciando la natura umana ne ha assunto anche il linguaggio. A fronte di ciò, ritengo che il libro in oggetto, oltre a fornire una coerente lettura teologica, si presti a una molteplicità di applicazioni pratiche in ambito pastorale ma anche e soprattutto pedagogico-didattico. Tali applicazioni possono avvicinare al discorso di fede, aprire lo spazio del dialogo sul tema religioso, o molto più semplicemente costruire una relazione di senso con le giovani generazioni. La provvisorietà di affetti e figure di riferimento in un orizzonte di senso frammentato come quello attuale, attraverso un tessuto linguistico ed esperienziale a loro familiare, quale appunto è quello dei *media*, rende questo lavoro molto significativo.

Letto nell'ottica dello spazio linguistico come luogo di incontro, di condivisione, di di-svelamento del divino e soprattutto di circolarità ermeneutica, il volume di Parisi si colloca nel solco di quell'apertura promossa già dal decreto conciliare *Inter Mirifica* (4 dicembre 1963), per il quale il mondo della comunicazione contribuirebbe sul piano sociale a promuovere ed arricchire le menti, mentre partecipa all'opera creatrice e redentrice di Dio. Non a caso, la serie tv *God friended me*, la cui analisi occupa le pagine centrali del volume, mostrando un Dio digitale e iper-connesso in «un orizzonte socioculturale [che] sembra diventato un insieme di frammenti che non riescono a dare una sensazione di ordine e di senso, ma solo di casualità» (55), evidenzia l'urgenza di riflettere sui temi dell'accoglienza, dell'aiuto e della reciprocità. Temi che vengono ripresi, seppur in un'accezione diversa nell'ultima delle serie proposte, *The silent sea*, in cui un'umanità messa in ginocchio dalla mancanza di acqua, riflette come le facce di un prisma «la sensibilità morale, la compassione, l'empatia, l'amore solidale che si traduce in gesti filantropici e nella dedizione disinteressata verso gli altri» (125). Una dedizione verso gli altri che

nelle sue estreme conseguenze può diventare «collera e perdono, ma anche amore solidale, fragile, instabile» (75), così come emerge dalla lettura teologica de *Le fate ignoranti* – *La serie*, nata dall'omonimo film di Ferzan Özpetek e da lui stesso diretta, o ancora quell'amore verso se stessi e quel bisogno di «affrontare i problemi piccoli e grandi della vita, nonché quella necessità di imparare a conoscersi» (103), propria dei personaggi di *Strappare lungo i bordi*, rendono il libro di una stringente attualità.

Il pregiudizio dunque che la teologia, in quanto scienza della fede, non possa pensare in modo critico l'umano e le cose degli uomini, perché viziata dal dato di fede, è del tutto inconsistente. Non solo; la teologia e con essa il discorso sul divino appaiono molto più presenti nelle dinamiche narrative di quanto lo si immagini. Tra gli altri, la ricerca di Parisi ne è una prova evidente. Analizzando in maniera critica e puntuale le otto serie tv che compongono i capitoli del libro, divenute nel terzo millennio: «un fenomeno socioculturale e un prodotto *mainstream*» (13), l'autore descrive personaggi, esamina dialoghi e fissa immagini con lo scopo di «scandagliare le molteplici bellezze dei loro personaggi umano-divini» (17). Alla cultura dell'ateismo e dell'agnosticismo, che appaiono così imperanti anche nei prodotti televisivi, Parisi oppone una lettura stratificata, più profonda, particolarmente ricercata, che mostra quanto il bisogno religioso sia presente nella cultura

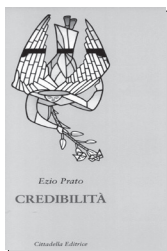
atea del nostro tempo. Non si tratta di una religiosità che trova compimento in una vita futura, ma è qualcosa di immanente, di presente qui e ora, quella che le serie TV raccontate in questo libro portano alla luce: «Fede non è soltanto religione – si legge alla nota 9 della pagina 48 – fede è soprattutto credere in quello che fai, fede sono le persone che tu aiuti [...]». Emerge sicuramente un senso di orizzontalità del discorso religioso che tuttavia risente di un mancato riferimento alla religione cattolica impedendo di fatto il *salto di fede*; il “grande assente”, mi si passi il termine, è proprio quel *Logos* che incarnandosi è diventato «fondamento, fonte e modello della fede dei discepoli in Dio» (48).

Questo è il motivo per cui la presentazione della serie *Dexter* con cui Parisi apre il libro, e il provocatorio accostamento a Gesù Cristo offrono la chiave di lettura dell'intera opera scritta; la figura sinistra del *killer dei killer* è tipologicamente «l'incarnazione della parte più irrazionale di ciascuno di noi» (35). L'importante evoluzione psicologica che caratterizza il protagonista durante le nove stagioni televisive, lo porta a diventare un padre che sperimenta per la prima volta l'amore per un altro essere umano: un amore che trova il suo compimento nella morte per mano del suo stesso figlio. Il sacrificio che il protagonista compie alla fine della nona stagione e la scelta di sconfiggere per sempre il suo *passaggero oscuro*, espando in qualche modo i mali compiuti, non devono indurci a pensare a Dexter come a

un discepolo di Cristo. Egli non è paragonabile al Cristo, il suo non è un atto redentivo ma piuttosto una mera autoespiazione che nulla ha a che vedere con la Salvezza della Croce. Perché paradossalmente è proprio nella Croce che il Dio Pa-

dre «resta accanto ad ogni creatura e agisce, mentre aspetta che quel bisogno di Infinito inscritto nell'essere umano riemerge e divenga spinta a cercare la vita, quella vera, quella eterna, nell'oggi» (17).

Sara Anna Ianniello



EZIO PRATO
Credibilità

Cittadella, Assisi 2023,
pp. 174, € 14,90

Il tema della credibilità rimane uno dei più complessi e “attuali” della teologia, in particolare della teologia fondamentale che si declina come rendere ragione del *logos* della speranza raccomandato da *1Pt* 31,15. In altre parole, per riprendere l'espressione di Dostoevskij, si tratta di ridire costantemente perché un uomo del nostro tempo dovrebbe credere in Gesù Cristo, questione urgente particolarmente oggi in cui da un lato assistiamo a una escurtazione del cristianesimo e dall'altro al ritorno di visioni del mondo pre-cristiane e neo-pagane che sembrano avere più plausibilità di quella cristiana (cf le analisi di Theobald). Il testo di E. Prato, che segue quello molto ben fatto scritto a quattro mani con il compianto B. Maggioni (*Il Dio capovolto*, 2020⁵) ci introduce alla parola credibilità con uno stile essenziale, come è nel senso della collana nella quale si colloca il volume, ma allo

stesso tempo profondo, sul duplice versante della declinazione storica del tema e delle riflessioni sistematiche. Il primo capitolo ripercorre alcuni spunti nel NT sul “rendere ragione” (altro modo per intendere la credibilità). L'autore evidenzia come esso nel NT sia incentrato in una dialettica/tensione di continuità e discontinuità che, in realtà, ripercorre in filigrana tutta la storia del cristianesimo; i termini di riferimento di questa tensione sono da un lato il rapporto fra cultura umana e annuncio cristiano e dall'altro il Dio conosciuto mediante la ragione e la novità discontinua del Dio che si fa conoscere rivelandosi, tensioni esemplificate da *Rm* 1 e *1Cor* 1, in cui Paolo media la novità cristiana nel contesto della ricerca umana di Dio ma nello stesso tempo evidenzia come quello che possiamo dire di Dio è poca cosa, se non addirittura fuorviante, rispetto a ciò che Dio dice di sé nel *verbum*

crucis che rovescia le aspettative e le prospettive del discorso umano. L'autore insiste molto sulla parola/categoria di "capovolto" che richiama, almeno così mi sembra, il *sub contraria specie* di Lutero ovvero il fatto che Dio che si rivela non è tanto o solo l'incastro perfetto delle nostre attese e domande ma è qualcosa che mentre risponde anche sconvolge le domande e ciò che ci si aspetterebbe da Dio. Il secondo capitolo della I parte ripercorre la credibilità nella storia evidenziando quattro forme che corrispondono anche a quattro periodi storici. L'apologia caratterizza l'epoca patristica nel contesto della difesa da accuse mosse dall'esterno e dell'annuncio che accade accanto alla difesa (si veda la letteratura apologetica dai *sermone Verbi* di Giustino all'*Apologeticum* di Tertulliano). Abbiamo poi la teologia, che identifica l'epoca medievale, l'epoca della *fides quaerens intellectum*, della teologia come scienza nell'università e del rapporto tra filosofia e teologia. Ma è soprattutto nella modernità che la credibilità si afferma come apologetica dando vita a un modo di parlare della credibilità che ha rappresentato la forma ufficiale della teologia fino al Novecento. In un contesto segnato dal confronto polemico e durissimo con il mondo moderno da un lato e quello riformato dall'altro, emerge la necessità di difendere l'esistenza di Dio, la storicità della rivelazione, la Chiesa cattolica come l'unica vera Chiesa istituita da Cristo. Il trattato di apologetica legato alle tre *demonstratio (religiosa, christiana, catholica)* in-

troduce la categoria di rivelazione soprattutto per fronteggiare le obiezioni dei deisti e si lega al tentativo di un sapere il più oggettivo possibile in cui dalla necessità della rivelazione si passa alla dimostrazione della sua effettività storica evidenziando come Cristo sia stato il rivelatore in quanto colui che ha compiuto miracoli e ha adempiuto le profezie. Guadagnato così il *fatto* della rivelazione, poiché l'uomo è tenuto all'obbedienza verso Dio in forza del legame creaturale (riconosciuto anche dai deisti), il contenuto della fede, del tutto estrinseco alle ragioni della sua credibilità, veniva affidato alla teologia dogmatica, introducendo così una problematica e drammatica separazione fra il *che* della rivelazione che va provato e il *che cosa* che va creduto (cf 43). Questo orizzonte ben visibile al Vaticano I nel contesto dell'esigenza di contrastare simmetricamente razionalismo e fideismo (si veda in particolare il cap. 3 della *Dei Filius*), continua con la teologia neoscolastica e arriva fino al Vaticano II. Sarà il secolo XX a conoscere un profondo rinnovamento che inaugura la quarta fase chiamata teologia fondamentale. Diversi autori cercarono di superare l'estrinsecismo dell'apologetica classica ricentrando il discorso sulla credibilità sulle esigenze del soggetto chiamato a credere (da Blondel a Rahner), sui contesti (la teologia politica e le teologie contestuali) o sui contenuti stessi della fede (da Barth a Balthasar). Se i modelli antropologico-trascedentali rischiavano di raddoppiare l'estrinsecismo in quanto il contenuto della fede continuava a

restare estrinseco al perché della fede, quelli fondativi rischiavano di rendere la fede inintelligibile a chi non ancora credeva. La seconda e più ampia parte del volume ci offre delle riflessioni sistematiche incentrate su un principio (come fondamento) e tre orizzonti di verifica della credibilità. Il principio è quello estetico: la bellezza come parola iniziale (Balthasar) e fondativa perché essa dà forza alla verità e valore al bene. L'autore riprende in una sintesi estremamente chiara le complesse (e affascinanti) analisi dell'introduzione del primo volume di *Gloria* e dei primi capitoli di *Solo l'amore è credibile* per evidenziare Cristo come la forma di Dio e in Cristo (meglio ancora nel Crocifisso innalzato) l'emergere del volto nuovo di Dio, ovvero il Dio capovolto, che ha «il volto dell'amore che si dona e salva l'uomo condividendone l'esistenza, la vita e la morte» (72). Emerge a mio parere come il "Dio capovolto" (che ci preserva dall'idolatria e dall'obiezione di Feuerbach) sia una traduzione del *sub contraria specie* di Lutero di cui si diceva prima. Se il principio estetico è il fondamento della credibilità, la storia è il primo luogo in cui il cristianesimo si verifica. Il cristianesimo è un fatto e dunque per quanto irriducibile alla storia non è pensabile senza la storia, il che esige la certezza delle fonti, l'attendibilità delle testimonianze, la conoscibilità della storia di Gesù il rivelatore. Il capitolo dedicato alla "verità storica" ripercorre la ricerca sul Gesù storico, il rapporto storia/fede/interpretazione adducendo la discontinuità come l'elemento più

decisivo che attesta la verità storica di chi ha raccontato la storia di Cristo, proprio perché la novità sconvolgente del volto di Dio rivelato da Cristo, irriducibile e per certi versi alternativo alle altre concezioni di Dio, finanche a quella ebraica, non poteva in alcun modo essere frutto di invenzione. Segue poi l'ampio capitolo sulla verifica esistenziale, una ripresa di tutti quegli elementi che vedono nell'uomo e nelle sue domande un criterio di credibilità. Certamente un Dio indifferente a ciò che l'uomo pensa, desidera, chiede, domanda, al suo bisogno di senso e ai suoi interrogativi più profondi resterebbe irrilevante, tuttavia bisogna guardarsi dal fare della rivelazione la semplice risposta alle domande dell'uomo. Un Dio che risponde a quello che mi aspetto diventa presto un idolo, mentre il Dio capovolto rivelato da Cristo eccede la domanda, la ricategorizza, la rilancia, la declina ulteriormente per cui l'uomo impara a conoscersi conoscendo Cristo secondo l'affermazione di GS 22: solo nel mistero del verbo incarnato l'uomo capisce chi è veramente. Questo non toglie che alcune caratteristiche "trascendentali" del soggetto siano accolte nel rivelarsi di Dio. In fondo Rahner in *Uditori della parola* aveva colto nel segno parlando della necessità in riferimento alla "forma" della rivelazione (non certo al contenuto, poiché nessuno può imporre a Dio di dirci quello che vogliamo sentirci dire): la rivelazione cioè nella forma del dialogo, dell'incontro, della parola, il suo accadere nella storia dentro un'economia di testimonianza.

L'ultimo capitolo è incentrato sul valore universale del cristianesimo, la sua assolutezza e il suo rapporto con le altre religioni nel contesto di quel pluralismo religioso oggi particolarmente avvertito e problematico. Il

volume agile ma puntuale e profondo di Prato ci offre una sintesi ben riuscita di un tema complesso e centrale dell'essere e dell'annuncio della fede cristiana.

Antonio Sabetta



NICOLA ROTUNDO

Intelligenza artificiale.

Un punto di vista etico-sociale

Armando, Roma 2024,

pp. 82, € 10,00

Il saggio di N. Rotundo prende in esame la rilevanza etico-sociale concernente le nuove potenzialità dell'intelligenza artificiale che negli ultimi anni continuano a evolversi a ritmi vertiginosi.

Nel suo elaborato, Rotundo chiarisce fin dalle prime battute che il fine della tecnoscienza deve e dovrà sempre essere primariamente quello di migliorare la vita «delle persone, della società e dell'ecosistema» (12) e ciò resta anche uno dei compiti fondamentali della teologia cattolica, soprattutto per quanto concerne la dottrina sociale della Chiesa (cf 12-13).

Alla luce di questo sfondo, la struttura del presente testo si articola in varie tappe: cenni alle origini storiche dell'intelligenza artificiale, richiami sulle coordinate di un'antropologia cristiana, nozioni sullo sviluppo di etica neuroscientifica, senso e significato sia della coscienza morale che della consapevolezza, e, infine, applicazioni e incidenza

bioetica da parte dell'intelligenza artificiale in svariati settori di ricerca, come l'economia, l'ecologia, il diritto, la giurisprudenza e la politica (cf 13-14).

Rotundo sottolinea, dopo un'introduzione storica sull'affermazione dell'intelligenza artificiale, figlia dell'informatica, della cibernetica e di internet, gli aspetti salienti che caratterizzano la persona umana in senso cristiano. Fra questi spiccano senz'altro razionalità, sostanzialità, coscienza morale e consapevolezza, intelligenza, auto-determinazione, finitezza e libertà, che fanno dell'essere umano un agente conoscente in grado di riconoscere ciò che è vero e ha valore e di agire per attuare il bene che ha riconosciuto consapevolmente. Di fronte alle possibilità di potenziamento umano offerte dai recenti sviluppi dell'intelligenza artificiale è necessario considerare tutte le possibili implicazioni sul piano etico-sociale per far sì che qualsiasi nuova invenzione tecnologica resti al

servizio del bene umano (cf 23-27). A tale proposito l'autore rimarca che, allo stato attuale, un agente intelligente non umano risulta privo sia di coscienza morale che di consapevolezza (cf 31-36) e ciò resta valido anche per le *generative pre-trained transformer* di nuova generazione come ChatGPT4 (cf 39).

Varie criticità emergenti dall'uso dell'intelligenza artificiale nei confronti dell'ambiente, dell'economia (cf 43-50), delle prassi giuridica e sanitaria (cf 51-57) vengono richiamate evidenziando il ruolo essenziale della responsabilità umana nell'uso di tecnologie che hanno un forte impatto sull'evoluzione dell'individuo, in particolare, e della collettività umana, in generale.

Ancora, l'autore, richiamando anche il magistero ecclesiale, specialmente di papa Francesco, discute sull'enorme importanza di un uso

consapevole e intelligente delle nuove tecnologie dotate di intelligenza artificiale, che devono restare precipuamente un mezzo a favore e al servizio non solo dell'essere umano ma della vita biologica terrestre (59-72).

Il breve saggio di Rotundo è di fruibile lettura e offre una panoramica generale per comprendere le questioni più rilevanti di carattere etico-sociale sull'uso e sul potenziamento dell'intelligenza artificiale. Per quanto concerne una riflessione accurata sull'algoritmica e sui principi etici che andrebbero assunti nella costruzione di agenti dotati di intelligenza artificiale, come, a esempio, i principi di trasparenza, di responsabilità, di affidabilità, di sicurezza, di giustizia e di equità, al lettore del testo in esame sarà necessario ricercare ulteriori approfondimenti che proliferano di giorno in giorno.

Edoardo Cibelli