



JOSÉ ANTONIO PAGOLA
Annunciare Dio come buona notizia
EDB, Bologna 2017,
pp. 158, € 14,50

Viviamo in mezzo ad una società indifferente e miscredente. Che cosa deve avvenire perché il mistero di Dio possa essere sperimentato come qualcosa di nuovo e di buono? Come deve agire la Chiesa in una stagione attraversata da profonda crisi religiosa? Come va intesa e vissuta la missione evangelizzatrice nelle parrocchie? Il lavoro di J.A. Pagola è parte di un progetto elaborato per dinamizzare le comunità cristiane rispondendo all'appello di Papa Francesco che invita tutti a dare impulso ad una nuova tappa di evangelizzazione, segnata dalla gioia di Gesù (cf *EG* 1). Prima di cercare chiavi per orientare l'azione evangelizzatrice, occorre porci con grande fiducia nel Dio rivelato da Gesù e con realismo davanti ad una crisi senza precedenti che ci sta scuotendo. Il primo capitolo del libro volge lo sguardo al complesso momento attuale, pieno di tensioni e contraddizioni. È necessario prendere coscienza delle nuove condizioni nelle quali la Chiesa ha da portare a termine oggi la sua missione evangelizzatrice, condizioni insospettate solo alcuni anni fa. Dentro la crisi globale che si vive nella società occidentale, l'A. colloca la crisi della religione e, in concreto, la crisi del cristianesimo: il calo della pratica religiosa, la diminuzione delle vocazioni al ministero presbiterale e

alla vita consacrata, l'allontanamento diffuso dei giovani, l'invecchiamento delle comunità. L'indifferenza diventa sempre più generalizzata e Dio è per molti una "parola fossile", testimone della fede di altri tempi, però quasi priva oggi di significato reale. La situazione religiosa si va facendo sempre più complessa (cf 15): non siamo più in quella società nella quale praticamente tutti erano battezzati, in maggioranza erano cristiani praticanti e quasi tutti si sottomettevano al magistero della Chiesa. L'esperienza religiosa è confinata all'interno della Chiesa e va occupando un posto sempre più piccolo nel quotidiano: la vita è vissuta e organizzata senza un riferimento abituale a Dio. La fede religiosa appare "inoperante". «In che cosa si converte la fede se non è capace di ispirare il senso globale della vita, né gli atteggiamenti davanti all'amore, le relazioni sociali, il comportamento etico, la morte...? Che cos'è questa fede cristiana se non dà motivazioni, né mette in moto la persona?» (16). La crisi religiosa scivola verso un'indifferenza sempre più grande: «è un'indifferenza senza ostilità nei confronti del religioso; un'indifferenza tranquilla, aliena da ogni posizione nei confronti di Dio» (21). I cristiani sono chiamati a vivere e ad annunciare la fede in Gesù nella cultura secolare dei nostri

tempi; la Chiesa deve tornare a Gesù per incentrare la fede con più verità e più fedeltà nella sua persona, nel suo messaggio, nel suo progetto del regno di Dio. Se questo non avviene, la fede cristiana corre il rischio di estinguersi nei prossimi anni e il cristianesimo si convertirà in una religione del passato. Quella che è una “crisi religiosa” va letta con spirito profetico come un “segno dei tempi”. Nel secondo capitolo, l’A. si chiede: «Come vivere l’esperienza di Dio nel mezzo di una notte così oscura? Come invocare chi pare essere così assente? Come annunciare e comunicare la presenza di chi appena interessa?» (27). Due convinzioni sottostanno alla riflessione di Pagola. La prima: senza esperienza di Dio non vi saranno credenti; il futuro della fede è legato alla coltivazione dell’esperienza personale di Dio. L’esperienza di Dio è un “movimento trascendente” che porta la persona a cessare di vivere davanti a se stessa e davanti al suo desiderio per esistere davanti a Dio e a partire da Dio (cf 29). La seconda: il nichilismo moderno che mette in crisi Dio può segnare un avvicinamento più autentico al suo mistero, perché mette a nudo le false immagini di Dio e le diverse manipolazioni del divino. Occorre cercare Dio nel Crocifisso. È ancora diffusa nell’immaginario religioso di molti cristiani l’immagine di un Dio sovrano, Signore onnipotente, Re semipiterno. «Oggi questo Dio, Signore onnipotente, non attrae né innamora. Non fa paura, però neppure affascina. Non è giunto il momento di tornare al Dio della croce?» (35). Dio è Amore crocifisso e l’apertura al mistero del

Dio crocifisso rimanda all’amore, al servizio, alla responsabilità, ci invia fino ai crocifissi, chiede alla Chiesa di non deviare davanti al ferito della strada. Nel terzo capitolo, l’A. segnala alcuni comportamenti che vanno coltivati nelle comunità per poter annunciare Dio da un orizzonte nuovo: la fiducia assoluta nell’azione salvatrice di Dio; la necessità di promuovere un nuovo inizio della fede; l’importanza di accogliere il Vangelo prima di annunciarlo agli altri, il modo di camminare con gli uomini e le donne di oggi, aprendo vie al Regno di Dio; l’attenzione alla fede come adesione al cammino aperto da Gesù; la costruzione di una Chiesa “segno di salvezza” per tutti, ossia della comunità dove si può fare l’esperienza della salvezza che Dio offre in Gesù. Il quarto capitolo del saggio espone la necessità di dare impulso a una nuova tappa di evangelizzazione per attuare nei nostri giorni quella esperienza originaria che vissero con Gesù i primi discepoli che si incontrarono con lui. L’azione evangelizzatrice deve essere orientata a risvegliare l’adesione viva a Gesù Cristo, deve poter creare comunione mistica con il Figlio di Dio incarnato in Gesù, deve poter risvegliare l’esperienza dell’incontro vivo e sorprendente con lui. Occorre abbandonare un lavoro pastorale segnato in maniera predominante dall’attività, dalla pianificazione e dall’organizzazione, con una chiara svalutazione del contemplativo e una mancanza a volte allarmante di “attenzione all’interiorità” (cf 68), che finisce con favorire lo sviluppo e il sostegno della mediocrità spirituale.

I primi discepoli vissero con Gesù l'esperienza di un Dio amico dell'essere umano. Non apriremo vie che avvicinano gli uomini e le donne di oggi al mistero di Dio se non impariamo a vivere e a comunicare l'esperienza di un Dio amico. L'esperienza cristiana letta in chiave di amicizia è il nucleo centrale del capitolo quinto. Senza testimoni non è possibile oggi l'esperienza di Dio vissuta intorno a Gesù. Chi è il testimone del mistero di Dio? Cos'è che comunica agli uomini e alle donne di oggi? Come lo fa? Con quale linguaggio e con quale stile parla di Dio? A queste domande Pagola risponde nel capitolo sesto in cui traccia il volto del testimone del Dio della vita e dell'amicizia di Gesù. Il saggio si chiude con un capitolo dedicato alla necessità di recuperare la spiritualità di Gesù. In una cultura del rumore e della superficialità che pone difficoltà all'apertura alla trascendenza bisogna riannunciare il silenzio come cammino verso Dio, silenzio attratto da Dio, silenzio che cura la persona, silenzio per ascoltare il fratello. La proposta di Pagola si mostra particolarmente interessante perché

mette in luce una verità spesso dimenticata: annunciare Dio come buona notizia oggi significa fare una nuova esperienza di lui, per essere testimoni che vivono nella società seguendo Gesù. La capacità della Chiesa di introdurre e comunicare la buona notizia di Dio in questa società sta nella qualità di vita dei testimoni che credono, che vivono la loro fede in Gesù in maniera convinta e autentica. I testimoni credibili irradiano lo Spirito di Gesù con la loro maniera di credere, di vivere, di seguirlo giorno dopo giorno; comunicano quello che li fa vivere, contagiano fiducia in Dio, aprono vie al Regno. Dalla qualità testimoniale dei credenti dipende il futuro delle nostre comunità. «Non sappiamo come sarà la Chiesa tra alcuni decenni: quanti templi saranno chiusi? Quanti continueranno a praticare in maniera regolare? Dove saranno i giovani? Chi si interesserà delle cose religiose? Non lo sappiamo del tutto, però la fede in Gesù Cristo potrà rinascere solo se in mezzo alla crisi attuale emergono tra noi autentici testimoni di Gesù Cristo» (54).

Agostino Porreca



LEONARDO PARIS
Teologia e neuroscienze
Una sfida possibile

Queriniana, Brescia 2017,
pp. 334, € 21,50

Il teologo e psicologo L. Paris in questo saggio sviluppa un itinerario di ricerca che pone a confronto contenuti e stili della teologia e delle neuroscienze (cf 5), precisando che

lo studio delle neuroscienze può aiutare anche la teologia ad appropriarsi di nuovi strumenti concettuali e sviluppare ulteriori modelli. «Tropo spesso infatti la teologia – che lavora

con sistemi complessi e con le relazioni – tende a pensare in modo lineare, essenzialistico, non sistemico, senza accorgersi di possedere più strumenti di altre discipline per affrontare queste sfide» (42).

L'A. individua i caratteri essenziali del nuovo ateismo scientifico post-moderno nella sua manifestazione non aggressiva e di completa autonomia nei confronti della religione (cf 45).

Nella ricerca attuale di Dio, secondo l'A., all'interno di una riflessione teologica che voglia davvero entrare in dialogo con le neuroscienze, andrebbero utilizzati specialmente due stili di ricerca: trascendentale e dialettico.

Per il primo stile, quello trascendentale, si «*tende a vedere Dio come il compimento della realtà della creazione, e la sua condizione di possibilità* [...]». In questo senso Dio è il *necessario*: alla comprensione, alla vita, alla possibilità del mondo» (60; corsivo dell'A.). Il cammino che conduce a Dio, così, partirebbe dalla relazione dell'essere umano con la realtà e ogni aspetto di essa potrebbe rappresentare un riferimento a Dio.

Per il secondo stile, quello dialettico, anche se il cammino che conduce a Dio può sempre avvenire per libera iniziativa di Dio, all'essere umano è lasciato uno spazio di autonomia. In altre parole, nello stile dialettico, il mondo funzionerebbe anche senza Dio. «Scoprire che le cose funzionano senza Dio significa vivere come se Dio non ci fosse, e questo è il mestiere della scienza» (65). I due stili teologici, trascendentale e dialettico, non

sarebbero antitetici o alternativi, ma complementari nel cercare di comprendere Dio (cf 70).

A questo punto, Paris si sofferma su alcune tematiche di grande interesse interdisciplinare, in particolare sia in scienza che in teologia.

Sul tema della coscienza e della libertà, dopo una rapida carrellata delle posizioni più accreditate in prospettiva neuroscientifica e in filosofia della mente, Paris evidenzia che la maggior parte dei risultati ottenuti scientificamente va nella direzione di una totale naturalizzazione dell'essere umano nella sua materialità. A detta dell'A., l'ipotesi intellettualmente più stimolante anche per la teologia attualmente sarebbe quella di un materialismo non deterministico. Ciò significherebbe per la teologia ripensare l'antropologia teologica, in particolare la coscienza e la libertà, in termini di un complesso processo biologico di natura sistemico-relazionale (cf 92-96). Inoltre, «una naturalizzazione completa dell'uomo chiede alla teologia di spiegare in che modo la dimensione processuale ed evolutiva dell'uomo si possa incontrare con la sua antropologia e più in generale, con le idee di evoluzione, progresso e pellegrinaggio verso la pienezza del Cristo, che pure fanno parte della sua stessa tradizione» (94-95).

In modo molto semplice e fruibile anche per i non esperti (cf 106), Paris presenta una sintesi delle nuove conoscenze acquisite negli ultimi secoli sul funzionamento del sistema nervoso centrale, del suo sviluppo caratterizzato sia da fattori di tipo genetico (ad esempio, nella prima fase della sinap-

togenesi) che esperienziale (e quindi in rapporto all'*environment*), delle sue potenzialità di evoluzione e adattamento (cf 102-107). Infatti, la componente genetica e quella esperienziale nello sviluppo del sistema nervoso centrale non sono in competizione, ma si sostengono vicendevolmente dando luogo a una elevata plasticità.

Per quanto concerne la coscienza, Paris richiama la distinzione tra coscienza primaria, che ha tre componenti funzionali fondamentali, percettiva, connotativa e mnemonica (cf 133-146), e quella di ordine superiore, caratterizzata dal pensiero, dal linguaggio, dall'uso di strumenti sociali e dal senso del sé (cf 133-146).

La libertà, invece, viene presentata dall'A. in prospettiva relazionale (cf 144-169), come decisione di sé che si realizza grazie agli altri (cf 146-149), segnata dalla contingenza e come caratteristica della costruzione intenzionale di sé (cf 150-152). In prospettiva neuroscientifica vengono anche richiamati i risultati ottenuti nelle ricerche sui neuroni-specchio e, in particolare, la teoria della simulazione incarnata di Vittorio Gallese (cf 156), per affermare che la capacità umana di simulare rende liberi (cf 160). Il desiderio costituirebbe «*la dinamica relazionale con cui il soggetto si rivolge a qualcosa/qualcuno per coinvolgerlo nella costruzione di sé*» (162; corsivo dell'A.), concetto sviluppato all'interno di una riflessione metafisica del desiderio stesso, in grado di fornire gli strumenti concettuali più adeguati per parlare di libertà (cf 166).

Spostando la propria attenzione a un ambito teologico di discussio-

ne, Paris discute sull'importanza che il concetto di anima esercita nella fede cristiana, tentando di sviluppare una prospettiva materiale sistemico-relazionale, in cui possono essere individuate tre funzioni: cosmologico-antropologica (cf 177-184), che sottolinea il posto che l'essere umano occupa nella creazione, il suo essere unitario e parte della creazione, antropo-teologica (cf 184-191), che evidenzia maggiormente la relazione di reciprocità tra Dio e l'essere umano dalla quale ha origine la dignità di quest'ultimo, ed escatologica (cf 191-197), che riguarda la possibilità di immortalità dell'anima dopo la morte, in relazione alla risurrezione e alla vita eterna.

Alla luce di una visione sistematica di matrice neuroscientifica che evidenzia l'autonomia creaturale, il passo ulteriore dell'A. è quello di ripensare la libertà relazionale, con cui l'essere umano «dispone della propria soggettivazione, cioè del modo in cui sceglie di diventare un soggetto con un nome e un'identità» (222), avendo come modello la libertà di Gesù Cristo (cf 233). Tale libertà del Figlio di Dio è da intendersi adulta, cioè come libertà «di ereditare, ovvero di farsi carico del nome e del volto non solo proprio, ma anche di colui che ci ha generato» (233). In particolare, la croce sarebbe la massima espressione della libertà del Figlio, in quanto Egli liberamente dona la sua vita al Padre per amore degli esseri umani, considerati tutti suoi figli (234).

Intesa nella sua connotazione relazionale, la considerazione della libertà viene utilizzata dall'A. per compren-

dere la dinamica trinitaria, in cui emerge anche la ipostasi dello Spirito Santo, «che definisce la relazione di corrispondenza in direzione della novità. *Lo Spirito è colui che esprime la libertà divina non nell'affermazione della pluralità dei volti* – già presente nelle due prime persone della Trinità – *ma piuttosto nell'affermazione della pluralità delle relazioni*» (256, corsivo dell'A.). Anche sulla croce, la relazione con lo Spirito Santo consentirebbe al Figlio di sostenere l'apparente assenza del Padre, donandogli la libertà di esprimere pienamente la propria dimensione filiale (cf 258).

In conclusione, per Paris «non soltanto la libertà nasce dalla relazione ma trova anche nella relazione il proprio senso» (260); l'essere umano,

come del resto l'intera creazione, va collocato nello spazio della Trinità (cf 311), e il proprio sviluppo è caratterizzato da una pluralità di relazioni, come avviene fra le tre persone divine. In tale contesto di riflessione, l'autonomia naturale, come acquisizione neuroscientifica contemporanea, può essere riconosciuta come dono di grazia, inquadrata nella relazionalità di una figliolanza adulta in grado di esprimere la propria libertà (cf 311-314). Pur mancando di una ampia documentazione scientifica sugli argomenti trattati, la proposta di Paris va segnalata come tentativo di dialogo interdisciplinare fondato su una visione sistemico-relazionale della realtà, sia immanente che trascendente.

Edoardo Cibelli



ERICH PRZYWARA

Che "cosa" è Dio?

Eccesso e paradosso dell'amore di Dio: una teologia

Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2017,

pp. 187, € 15,90

La traduzione della piccola *summa* (questo il sottotitolo originale: *Eine Summula*) scritta da E. Przywara nel 1947 è degna di attenzione per molteplici motivi. Innanzi tutto, a dispetto del genere letterario apparentemente retaggio di una teologia e di un discorrere d'altri tempi, il testo è di una bellezza certo impegnativa ma anche disarmante, attraversata da un afflato spirituale genuino seppur mediato da un linguaggio denso. Verrebbe da dire una sorpresa, visto che la scrittura dell'autore è da sempre riconosciuta ostica e arcaica.

Przywara (1889-1972) è un gesuita tedesco nato nell'Alta Svevia (padre polacco e madre tedesca) che ha attraversato dal di dentro, in modo discreto ma incisivo, un secolo ricco di tensioni e contrasti dal punto di vista sia ecclesiale sia teologico (basti pensare a realtà così diverse quali la polemica contro il modernismo e il Concilio Vaticano II). È soprattutto in ambito culturale e teologico che la figura di Przywara è stata apprezzata, sebbene in ritardo, in modo particolare per il lavoro di redattore con R. Guardini presso la ri-

vista *Stimmen der Zeit*. Il fatto che due teologi così importanti e così diversi come K. Rahner e H.U. von Balthasar l'abbiano considerato maestro la dice lunga sulla qualità della sua proposta in cui la filosofia classica si pone in dialogo con quella moderna in modo incisivo ed originale.

Il titolo e il sottotitolo dell'opera indicano bene il contenuto: una breve sintesi teo-logica. Dio è il cuore del discorso, l'unico, assoluto centro di un teocentrismo appassionato e totale. Già dall'articolazione dei cinque capitoli (*Dio, Dio in Cristo, Dio nella Chiesa, Dio nell'uomo, Maria*) si capisce subito che però l'impostazione di Przywara non è affatto monolitica: la comprensione di Dio si sviluppa in una serie di tappe in cui – in ogni caso – Dio rimane il cardine. Il discorso assume un andamento circolare o meglio a spirale, con la continua ripresa di temi e concetti che danno al pensiero un ritmo, come un cammino che, passo dopo passo, progredisce e si approfondisce insieme. Ogni capitolo ha uno sviluppo simile, in sei “livelli” che sono altrettante tappe che insieme danno una visione piena di teologia e che si traducono in cinque “forme” (*directa positiva, indirecta dialectica, negativa, eminentiae, excessus*). È evidente, in questo impianto di fondo, la matrice neoplatonica, confermata nell'ultimo paragrafo di ogni capitolo (*Dionigi Aeropagita, Agostino, il Vangelo*) in cui viene fatta una sintesi del cammino percorso attraverso delle pertinenti citazioni dell'Aeropagita, di Agostino e di alcuni passi evangelici ma, ancor di più, da quell'afflato mistico a cui si accennava sopra. Sia da un punto di vista

linguistico che più prettamente filosofico la tensione ascensionale è sottolineata dal continuo ricorso all'avverbio dionisiano “oltre” (*über*) che sfocia in una teologia dell'“eccesso”: Dio è sempre oltre. Nello stesso tempo – quasi un controcanto – è fondamentale il movimento discensionale, quello che va da Dio all'uomo, quello di Dio che sprofonda, si annulla nell'uomo. Un altro elemento ricorrente, di matrice profondamente agostiniana, è il ritmo trinitario, quasi un respiro che scansiona, approfondendoli, i vari momenti argomentativi.

Tra le pagine più belle – anche qui quasi un refrain che torna ad ogni capitolo – sono sicuramente quelle a proposito della vitalità prorompente ed “eccessiva” di Dio che si esprime in un assoluto amore che è oltre pure l'amore e l'odio (“il dramma di tale vitalità: Dio che si adira senza motivo e senza motivo ama”) nella immagine biblica – pure essa ricorrente – del “fuoco divorante”. Il discorso teologico e filosofico è qui supportato e innervato di continue citazioni bibliche, spesso veterotestamentarie, quasi ad indicare come riflessione filosofica e meditazione biblica si sostengano a vicenda. Le pagine sul Dio che lotta e tace, e quelle sull'amore nuziale sono da questo punto di vista emblematiche: la precisione del dettato assume il testo biblico ma spogliandolo di ogni sentore antropomorfo, elevandolo a teo-logia, scansando con cura ogni deriva narrativa o sentimentale, riuscendo nello stesso tempo a proporre uno stile di teologia che sia propriamente toccante, che abbia il senso di Dio e che sia quindi sperimentata esperienza salvifica di Dio.

Rilevanti sono pure le pagine sulla Chiesa che non vengono dopo la trattazione di Cristo: già da subito (senza nessun prurito apologetico, anzi con un candore che sembrerebbe ingenuo se non fosse assolutamente convinto della propria verità) il discorso su Cristo – nel secondo capitolo – è un discorso sul suo corpo che è la Chiesa. Nello stesso tempo, Cristo maestro, pastore, amico, sposo, fratello è Dio fatto creatura, ma non Dio un astratto. Molto attuali sono alcune riflessioni sul farsi finito di Dio Infinito nell'incarnazione (“questo Cristo: nato da un popolo delimitato..., nato da una famiglia delimitata..., delimitato in un tempo di – al massimo – trentatré anni; delimitato, in quello stesso tempo, nella delimitata terra di Galilea e Giudea; delimitato infine nell'averne un «piccolo gregge») ma anche per la Chiesa.

Difficile fare un riassunto dei capitoli per la densità e l'articolazione stringente ma nello stesso tempo fluida dei concetti, ma pure per il carattere ellittico del pensiero. È quindi meglio ribadire solo alcuni degli elementi ricorrenti che strutturano questa piccola *summa*: un vigoroso teocentrismo che mentre evidenzia l'Assoluto di Dio (il suo essere infinito, oltre la nostra comprensione, fino ad punto di essere paradossale) nello stesso tempo lo collega alla realtà creata che da Lui proviene; una insistita cadenza trinitaria che esplicita in senso cristiano il discorso su Dio; l'intrecciarsi del movimento discensionale di Dio con quello ascensionale dell'uomo (non per sua forza, però, ma elevato da Dio stesso) che ha il suo culmine nell'incarnazione, in cui si chiarisce che i livelli del cammi-

no verso Dio corrispondono ai modi di manifestarsi di Dio; le suggestioni della teologia apofatica; il richiamo continuo alla storia della salvezza (uno dei refrain è “prima della fondazione del mondo”). Sintetico ma esaustivo il confronto con il cammino dell'uomo, espresso nelle sue forme storiche concrete in modo particolare nella filosofia, specialmente nel quarto capitolo (“Dio nell'uomo”) in cui tale percorso viene mostrato quasi come intimo alla fede, non estraneo o alieno anche contro le sue stesse intenzioni, quando sembra porsi come antagonista alla fede. Il capitolo finale mariano è intessuto di memoria viva (le Madonne nere) unendo un discorso poetico (la conclusione è una poesia dello stesso Przywara) con profonde suggestioni apofatiche in cui la teologia è insieme narrativa, didascalica e simbolica.

Przywara non solo dialoga con la filosofia e la teologia che lo ha preceduto. Nelle sue riflessioni è possibile trovare alcune suggestioni che poi saranno sviluppate da altri teologi. Le pagine su “Dio come umana contraddizione” non possono non richiamare le meditazioni abissali di Balthasar sul mistero pasquale nel cuore della *Teodrammatica*, così come le pagine sul Crocifisso senza forma o quelle sulla figura femminile della Chiesa. Ma molte sono le suggestioni che si possono trovare in questo testo suo malgrado lungimirante: la struttura trinitaria della Chiesa nella sua considerazione trascendentale già annuncia Rahner, così come (poche pagine dopo) si potrebbe richiamare l'inizio della *Lumen Gentium* (LG 2-4). La dinamica finito-infinito sarà poi fondamentale nella teologia di Pannenberg. Già nel

primissimo dopoguerra lo sguardo di Przywara non si lascia intrappolare in una ottica chiusa al proprio ambiente (nonostante tutto quanto successo in quel frangente in Germania) ma sa cogliere una apertura allora non scontata: “Chiesa dei continenti asiatico-americano-africano che sorgono all’orizzonte della storia”. Il richiamo alla “tentazione storica di auto-porsi e di interpretare, nelle differenti fasi storiche, queste delimitazioni come assolute e universali” offre la possibilità di fondare la visione della Chiesa “poliedrica” di Francesco.

Merita, a questo riguardo, la lettura della presentazione della collana che invita a riflettere in modo più ampio sulla presenza dei cristiani nel mondo contemporaneo. In questa linea c’è uno sbilanciamento decisivo nella lettura della proposta teologico-pastorale di papa Francesco. Se ne fa carico l’*Introduzione* a cura di F. Mandreoli e M. Zanardi che, dopo una succinta introduzione che contestualizza l’opera all’interno delle pubblicazioni del gesuita (ma da un punto di vista storico sarebbe stato auspicabile qualche accenno in più sul contesto generale)

e uno sguardo d’insieme, si concentra sull’attualità del presente testo. Da un punto di vista ermeneutico è, sicuramente, la parte più interessante del progetto. Vengono rintracciati cinque “orizzonti” considerati attuali “nei giorni di Bergoglio”: la polarità, la fattività della fede nella sua forma cattolica, il principio pasquale, la Chiesa come corpo di Cristo nella storia, il vocabolario biblico della passionalità divina. Si intrecciano citazioni di Przywara e dell’attuale vescovo di Roma. Il rischio tuttavia di una tale operazione è quello di sembrare fin troppo rudemente strumentale, come se si avvertisse la necessità di fare esempi e applicazioni in un percorso fin troppo veloce, rischiando di sembrare quello che non si vuol essere: apologetici.

La suggestiva *Postazione* di J.L. Narvaja sembra – al contrario – seguire una articolazione che parte forse troppo da lontano per arrivare in modo compiuto a *questa* opera di Przywara, quasi come pensieri ai margini che arrivano a sfiorarsi, sebbene in un dialogo troppo conciso.

Girolamo Dal Maso



EBERHARD SCHOCKENHOFF

Fermezza e resistenza

La testimonianza di vita dei martiri

Queriniana, Brescia 2017, pp. 220, € 24,00

Al termine del suo percorso sul senso della testimonianza di vita dei martiri, E. Schockenhoff – uno dei teologi morali più noti, anche grazie a diverse opere divulgative – riassume in

quattro punti il “guadagno spirituale” che si può ricavare dalla memoria dei martiri. Anzitutto nel sacrificio della loro vita è contenuto il richiamo al realismo nei confronti del mondo, nel

senso che il regno di Dio si trova continuamente confrontato con le potenze del male, con strutture inique, con un mondo dominato da logiche di potere e di violenza. In secondo luogo la memoria dei martiri è fonte di guarigione per la comunità, che si sente provocata a una testimonianza elevata ed esigente, da scegliere in modo coerente senza farsi tentare dalla via comoda del compromesso. In terzo luogo la testimonianza dei martiri mostra che la speranza cristiana non è semplicemente quella del miglioramento delle situazioni e delle istituzioni di questo mondo, ma è orientata verso Dio: rende presente la forza di Dio nella debolezza umana. Infine la memoria dei martiri è espressione del fatto che ancor oggi è necessario continuare la causa per la quale i martiri morirono, senza desistere (cf 241-246).

Dinanzi alla bruciante attualità della questione del martirio – spesso erroneamente inserita nel quadro della violenza religiosa e dell'intolleranza in nome di una fede concepita in modo fondamentalista – è necessario ripercorrere le ragioni teologiche che stanno alla base della concezione cristiana del martirio. Il testo di Schockenhoff si muove entro due coordinate storiche essenziali: la testimonianza delle origini cristiane di quelle che provengono dal Novecento, a ragione definito il “secolo del martirio” (A. Riccardi). Sono queste le due epoche in cui il fenomeno del martirio ha conosciuto la sua più ampia estensione e in cui ovviamente maggiori sono le testimonianze. Nella consapevolezza che molto diversi sono le forme e i contenuti in cui la testimonianza dei

martiri si è espressa in questi due momenti della storia, Schockenhoff cerca tuttavia di istituire un confronto fra di essi, individuando alcuni tratti comuni, alcuni “motivi” che emergono dalla testimonianza dei martiri. Questi motivi, ampiamente accettati nella teologia del martirio, sono così elencati: il disprezzo dei dolori corporali; il disprezzo della morte; la speranza della vita eterna; la serenità, la tranquillità interiore e la calma del martire; la conformità fra convinzione e vita; il coraggioso comportamento del martire a sostegno della propria causa come segno di suprema libertà; il martirio come espressione di amore perfetto; la via della virtù e dell'ascesi come martirio incruento (cf 44-152).

L'originalità del testo di Schockenhoff consiste però nel tentativo di mostrare un'immagine nuova dei martiri a noi contemporanei (la più consapevole ricerca della pace e della giustizia, un ambiente familiare diverso rispetto a quello delle origini, l'apertura ecumenica, cf 153-208) e soprattutto nel proporre un “allargamento” del concetto di martirio nel senso già proposto da K. Rahner nel suo articolo del 1983 «Dimensioni del martirio. Per una dilatazione del concetto classico» (cf 209-236). Si tratta di un tentativo molto interessante che si può compendiare in tre dimensioni che dilatano il concetto tradizionale del martirio *in odium fidei*: l'impegno per il regno di Dio; la confessione dell'unico Dio creatore del mondo; l'unità dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo. Mi pare che il testo di Schockenhoff appaia più interessante nella parte dell'analisi della testimo-

nianza dei martiri (soprattutto quelli da noi poco conosciuti del Novecento tedesco) che nella sintesi teologica, non sempre persuasiva fino in fondo, anche se sempre molto stimolante. L'allargamento del concetto di martirio non solo è possibile, ma auspicabile, tenendo però presente che – come scrivevo nel mio testo sul martirio – si può parlare di martirio “inclusivo”

«solo nel senso in cui al centro assoluto sta la Croce gloriosa del Figlio, la quale illumina ogni autentico dono di sé e giunge a estendere i suoi raggi anche su chi, pur ignorando la Croce di Cristo, muore per ogni giusto diritto dell'uomo» (*Chiamati a seguire l'Agnello. Il martirio compimento della vita morale*, EDB, Bologna 2007, 338n).

Stefano Zamboni



PIETRO SCHIAVONE
Discernere la volontà di Dio
Paoline, Milano 2018,
pp. 160, € 14,00

In un precedente volume dal titolo *Il discernimento. Teoria e prassi* (Cinisello Balsamo 2016) (D), il gesuita P. Schiavone, trattando delle regole per sentire con la Chiesa, a proposito della *Chiesa gerarchica*, indica la possibile influenza dello Pseudo-Dionigi su Ignazio: lì dove il primo vede l'universo come un «grandioso processo triadico di discesa-ascesa [...] per la divinizzazione delle intelligenze mediante l'amore» (D, 482). Schiavone si domanda quindi: «Aprire e inserire in tale organica, armoniosa realtà, con riferimento al grandioso processo triadico di discesa-ascesa, rientra tra gli scopi degli *EE*?» (*ivi*). Intendo la domanda retorica. Schiavone stesso immediatamente dopo cita la “sapienza architettonica” ricevuta da Ignazio nella visione del Cardoner (cf D, 483). E afferma che «negli *EE* il nostro santo presenta la

SS. Trinità, che si *autocomunica* nella creazione, nella redenzione e nella santificazione e che tutto coordina in maniera che il credente instauri un processo di ascesa verso il Padre». Ancora, mette in evidenza che la *contemplatio ad amorem* è «l'esercizio che *tutti gli EE sintetizza*» (D, 484) con il quale Ignazio «invita a vedere come *tutto discende dall'alto*, e a *offrire a Dio quanto si è e si ha*» (*ivi*).

Dunque il discernimento ignaziano non è arte del *planning* o del *management*: in alcun modo può diventarlo. Esso si dà all'interno del percorso degli Esercizi spirituali che, come afferma R. de Gasperis citato da Schiavone all'inizio di questo nuovo volume dal titolo *Discernere la volontà di Dio* (D₁), mirano ad «addestrare l'essere umano in questo discernimento e renderlo perfetto» per il “nuovo culto” (*Rm*12,1-2)

ossia «l'oblazione del corpo del cristiano in un'esistenza secondo la Parola, quale sacrificio vivente, santo e gradito a Dio» (D₁, 12). J. Melloni, nel libro *Gli Esercizi di sant'Ignazio e le tradizioni dell'Oriente*, Lindau, Torino 2016 (E), ricorda che meta degli Esercizi, percorso che conduce alle “vette più alte cui l'essere umano possa aspirare”, è “l'incontro personale con Dio tramite Gesù”, e che “c'è stato un impoverimento degli Esercizi quando la capacità di raggiungere tali vette è stata negata o guardata con sospetto, riducendoli a metodo razionalistico mirante semplicemente alla scoperta della volontà di Dio per la propria vita, o a una mera azione etica per compiere un'elezione permanente” (E, 67). A tal proposito nota come José García De Castro Valdés abbia validamente argomentato che «la consolazione senza precedente causa è costitutiva e non eccezionale nell'esperienza degli *Esercizi*» (*ivi*). Il discernimento interno agli Esercizi – ricorda Schiavone – mira alla divinizzazione dell'uomo: qui «tutto [...] risulta stupendamente *armonioso e concatenato, ordinato e finalizzato*» (D, 487), «momento in cui, pervenuti allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo, vivremo in perfetta, definitiva comunione con l'eterno Amore» (D, 487).

È a questa meta che guarda Schiavone nel volume *Discernere la volontà di Dio*, ed è in questo orizzonte-inclusione che colloca il discernimento ignaziano: nel “sacrificio” o “culto spirituale” di *Rm* 12 reso possibile dall'azione dello Spirito Purificatore

e Santificatore invocata nelle epiclesi consacratrice e comunione della preghiera eucaristica. Benedetto XVI, anch'egli citato da Schiavone, specifica che trattasi di “liturgia della vita”: «noi stessi, il nostro corpo; *noi nel nostro corpo* e come corpo dobbiamo essere liturgia», in Cristo che «offre se stesso e sostituisce così tutti gli altri sacrifici» (D₁, 22-23). Ancora, dice Benedetto «culto nel quale l'uomo stesso nella sua totalità di essere dotato di ragione, diventa adorazione, glorificazione del Dio vivente» (D₁, 27). Il cardinale A. Vanhoye commenta che «l'offerta sacrificale è un atto che valorizza immensamente una realtà o una *persona, impregnandola di santità divina*» (D₁, 28). È questo il significato – afferma Schiavone – della formula chiave della *contemplatio ad amorem*: «In tutto amare e servire sua divina maestà» (D₁, 34). Il culto spirituale è così visto da Schiavone nominare una grande inclusione tra inizio e fine del percorso degli Esercizi, tra *Principio e fondamento* e *contemplatio ad amorem* (D₁, 35). Il culto spirituale richiede conoscenza interna del bene che discende dall'Alto da cui il *Sume et suscipe* che tutto restituisce: effusione dello Spirito Santo, «che – dice il Lera citato da Schiavone - grazia in-creata, in Dio, è amore» (D₁, 44). È il cercare e trovare Dio in tutte le cose. Così Schiavone: «colori, sapori e melodie, alba e tramonto, firmamento e mare, silenzi e mormorio di sorgenti, vita che pullula e amore che tutto muove» (D₁, 47). Il discernimento è diventare consapevoli del mistero della creazione e della storia della salvezza, realizzando la propria presenza

nella presenza del Mistero Santo – direbbe K. Rahner. Schiavone evidenzia come per giungere a tale realizzazione occorre, con le parole di Papa Francesco nella *Evangelii gaudium*, «*lasciarsi portare dallo Spirito*, rinunciando a calcolare e a controllare tutto, e permettere che egli ci illumini, *ci guidi*, ci orienti, *ci spinga* dove lui desidera» (D₁, 55). È nella coscienza – come insegna la *Gaudium et spes* 16 – che la voce di Dio risuona, attraverso consolazioni e desolazioni. Di qui il discernimento delle mozioni degli spiriti secondo Ignazio. Qui Schiavone indugia sulle condizioni del culto spirituale e quindi del discernimento ossia la lotta contro il mondo e la sequela di Cristo.

Schiavone ben illustra come tale realizzazione sia con e nella Chiesa gerarchica, anche grazie al servizio della Gerarchia della Chiesa: servizio, appunto, alla divinizzazione dell'uomo (D, 486). A tal proposito cita la *Presbyterorum ordinis* 16 che riconosce ai sacerdoti il compito di educare i fedeli alla maturità cristiana, rendendoli capaci di leggere nella storia concreta,

luogo teologico, la volontà di Dio. La discrezione qui è virtù principale secondo l'insegnamento di Ignazio: Schiavone vi si sofferma con dovizia di citazioni dalle Costituzioni della Compagnia di Gesù, ad indicare massime attenzione e cura che sono richieste ai responsabili. In particolare, mette in luce la delicatezza del lungo processo del discernimento vocazionale. Qui, come in diversi altri luoghi del libro, non manca di riferirsi al Documento preparatorio al Sinodo sui giovani che sottolinea l'importanza del discernimento e dell'accompagnamento personale. Ulteriore questione ecclesiologicala affrontata da Schiavone è la pratica del discernimento comunitario continuamente e vieppiù raccomandata dal magistero, da san Paolo VI ai nostri tempi. Schiavone, citando san Giovanni Paolo II, precisa che questa pratica necessita approfondimento del senso di appartenenza ecclesiale, spiritualità di comunione, preghiera personale e comunitaria, nonché conseguimento per purificazione dell'indifferenza ignaziana.

Fausto Gianfreda SJ



GIACOMO COSTA

Il discernimento

San Paolo, Cinisello Balsamo 2018,

pp. 142, € 12,00

Un altro gesuita, Giacomo Costa, nel suo testo *Il discernimento* (D), come Schiavone, principia con la dichiarazione secondo cui la risposta alla questione circa «il modo di opera-

re (il) bene [...] non sia l'obbedienza a principi astratti, o l'applicazione di una qualche tecnica di *problem solving*, ma l'ascolto della voce dello Spirito, che parla nella storia e nell'intimo di

ogni uomo» (D_c, 7-8). La risposta sta nella paradossale “voce di silenzio sottile” che Elia ascolta sull’Oreb. Essendo il libretto dedicato al discernimento facendo «cogliere al lettore [...] che cosa è in gioco nelle diverse declinazioni di questa parola chiave dello stile e del magistero del Papa» (D_c, 9), Costa richiama programmaticamente l’affermazione della *Evangelii gaudium* 51, secondo cui il discernimento è un processo descrivibile «con tre verbi: riconoscere, interpretare e scegliere» (D_c, 8). Processo che – precisa Costa – è «stile personale ed ecclesiale» (D_c, 13), rischio – dice Francesco – di «avventura della ricerca dell’incontro e del lasciarsi cercare e lasciarsi incontrare da Dio» (D_c, 14). Anzitutto i futuri sacerdoti – sempre Francesco – devono essere iniziati al discernimento degli spiriti perché «nella vita prevalgono le sfumature di grigio» (D_c, 15). Simone Weil direbbe che occorre sviluppare la facoltà dell’attenzione... Preme al Papa che i sacerdoti possano a loro volta insegnare ai giovani a discernere: di qui – fa notare Costa – la XV Assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi dedicata, appunto, ai giovani e al discernimento vocazionale. Richiamandosi alla *Amoris laetitia* e quindi alla *Gaudium et spes* 16 – passo citato, come abbiamo visto, già da Schiavone – Costa afferma anch’egli la coscienza quale luogo e organo di discernimento. Costa precisa che la coscienza di Gesù è luogo teologico in cui contemplare il mistero del dialogo intimo con il Padre, centro della rivelazione cristiana, e perciò della libertà di ogni essere umano.

Costa si sofferma sulle fonti pros-

sime del magistero di papa Francesco ossia il “discernimento degli spiriti” ignaziano e il discernimento conciliare dei “segni dei tempi”. A proposito del primo, Costa torna ad affermare che esso «non è il prodotto della buona applicazione di una procedura tecnica, ma un dono che si riceve dall’Altro: è esperienza continua dell’alterità» (D_c, 35-36), per cui l’operatività che lo contraddistingue procede da atteggiamento contemplativo. Riguardo al secondo, Costa nota come Francesco abbia invertito la tendenza di fatto nei pontificati postconciliari di san Giovanni Paolo II e Benedetto XVI alla rarefazione del suo uso teologico, riportando in auge l’espressione con riferimento soprattutto all’ermeneutica dell’America Latina da Medellín (1968) ad Aparecida (2007) imperniata sul metodo originario della Jeunesse Ouvrière Catholique belga e sintetizzato da san Giovanni XXIII in *Mater et magistra* nei tre momenti del vedere, giudicare e agire: dove il vedere non è asettico ma sempre di fede. Costa mette in evidenza come papa Francesco originalmente componga i due tipi di discernimento, evitando così i due rischi del “riduzionismo socializzante” e della “ideologizzazione psicologica” (cf D_c, 46-47). Senza la consapevolezza di quest’atteggiamento originale del Papa è «quasi impossibile comprendere lo sviluppo di documenti come *Amoris laetitia* o *Laudato si’*» (D_c, 47). Nel programma del suo magistero, *Evangelii gaudium*, i tre verbi del metodo diventano ermeneuticamente “riconoscere, interpretare, scegliere” onde consentire alla Chiesa di «affrontare contraddizioni e conflitti in maniera

costruttiva, cercando di elaborare un progetto comune» (D_c, 48).

Costa mette a fuoco il discernimento in azione, studiando tre ambiti di attuazione: la formazione della coscienza, il discernimento in comune e il discernimento come strumento di governo delle istituzioni. Per il primo dà conto dell'esame di coscienza, «rilettura degli eventi e delle dinamiche storiche, con le mozioni che esse suscitano, per riconoscerne i segni dell'azione dello Spirito» (D_c, 52), e della meditazione della Scrittura o contemplazione ignaziana: entrambi strumenti della formazione riconducibili al metodo testé richiamato del magistero di Francesco. Per quanto riguarda il discernimento comunitario, Costa specifica anche qui che esso «non è una tecnica o una procedura formalizzata la cui applicazione garantisce l'esito di un processo decisionale entro tempi prestabiliti» (D_c, 61), bensì un processo di «ascolto rispettoso» e di «autentico confronto tra le coscienze» (D_c, 63) nello Spirito per giungere ad una «integrazione delle differenze» (D_c, 67). Esso cambia «la modalità di esercitare l'autorità» secondo uno «stile di sinodalità». Per papa Francesco – evidenzia Costa – il ruolo del pontefice è proprio quello di garantire l'unità nel rispettare le differenze, lo Spirito essendo «Maestro dell'unità nelle differenze» (D_c, 68). Il processo di discernimento, dunque, esige una figura di leadership in senso soprattutto spirituale che interpreti ciò che la comunità vive (non senza che la comunità stessa approvi tale interpretazione). Il terzo ambito di attuazione del discernimento riguarda la pianificazione strategica e operativa.

Qui Costa nomina uno scarto, che può divenire dialogo, «tra scienze dell'organizzazione e discipline manageriali, da una parte, e spiritualità e teologia dall'altra» (D_c, 85): percorso affascinante per la Chiesa contemporanea.

In conclusione di libretto, Costa riflette su tre snodi teologici riguardanti il discernimento in azione. Anzitutto il rapporto tra norma e coscienza, punto di attrito della pratica del discernimento. Costa invita a superare il dualismo soggetto-oggetto che non aiuta a «comprendere la struttura dell'agire e le sue motivazioni» (D_c, 95). Propone in alternativa un'ermeneutica relazionale della coscienza dove la norma «si dà come rimando alle esperienze di bene di cui è sedimento sociale e culturale» (D_c, 96): la concezione di una norma estrinseca e di una coscienza autoreferenziale costituisce, secondo papa Francesco, il «dramma del nostro tempo» (cf D_c, 97). Il secondo snodo è costituito dalla tensione ineliminabile tra partecipazione e autorità, che va risolta intendendo entrambe nella comunione ecclesiale di una Chiesa sinodale con un modello di leadership «controculturale» (cf D_c, 109). Il terzo snodo è costituito dal rapporto tra discernimento e discipline scientifiche necessarie all'analisi della realtà, di cui il primo ha bisogno. Si dà un problema: le discipline scientifiche fanno riferimento a impianti epistemologici che possono presentarsi incompatibili con una prospettiva di fede. Ebbene Costa vede nella proposta di ecologia integrale di Francesco nella *Laudato si'* un esempio di come si possa affrontare tale problema ossia un dialogo ermeneutico tra le scienze oltre la specializ-

zazione e tra queste e la religione, in modo che “dal riconoscimento della legittima autonomia dei diversi approcci si passa a una situazione in cui ciascuno di essi prende coscienza dei punti di forza e di debolezza propri e di tutti gli altri” aprendo così un “gioco di squadra” (cf D_c, 120).

Chiude il libretto l’indicazione e il commento dei quattro principi usati da papa Francesco nella *Evangelii gaudium* come criterio guida per il discernimento, con i seguenti titoli: 1) il tempo è superiore allo spazio; 2) l’unità è superiore al conflitto; 3) la realtà è superiore all’idea; 4) il tutto è superiore alla parte. “«Avviare processi anziché occupare spazi» – così il Papa – significa sottolineare la distensione temporale e dunque rinviare alla pienezza promessa dello Spirito contro l’assolutezza della contingenza degli spazi, sicché secondo il primo principio il discernimento va contro «la logica del potere sugli spazi» (D_c, 128) in una dinamica di inclusione. Con il secondo principio – spiega Costa – Francesco vuole si assumano i conflitti nel processo di discernimento come “tensione vivificante” per un passaggio a un piano di sguardo supe-

riore di “comunione tra le differenze” (cf D_c, 132). Il terzo principio che teologicamente «custodisce la fedeltà all’incarnazione come principio di lettura della storia», da un punto di vista epistemologico indica «la natura ermeneutica di ogni accesso alla realtà, che non si muove mai in uno spazio vuoto di idee» (D_c, 134). Il quarto principio è rappresentato dalla immagine ormai celebre del poliedro usata da Francesco, a dire l’interrelazionalità e l’interconnessione della realtà così come illustrate nella *Laudato si’*: contro riduzionismo e assolutizzazione di prospettiva, per «l’apertura di uno spazio di dialogo reale, e non solo formale» (cf D_c, 137). Con quest’ultimo principio, Francesco opera una rivoluzione copernicana nei rapporti tra Chiesa e mondo, affermando esplicitamente: «Non voglio una Chiesa preoccupata di essere il centro» (EG 49). Costa chiosa: «Se la realtà è un poliedro, anche la Chiesa non può che concepirsi come una delle facce – è una profonda comprensione della fede trinitaria a chiederglielo -, in una relazione vitale e dinamica con tutte le altre» (D_c, 137).

Fausto Gianfreda SJ