

**LUCIO SEMBRANO**

*Gesù interprete dei Salmi*

*Fedeltà alla tradizione e novità di senso*

Città Nuova, Roma 2022

pp. 100, € 14,90

**S**i intitola così un interessante ed arricchente volumetto di don Lucio che riguarda il libro dei Salmi, il cui termine ebraico *tehillim* richiama le lodi rivolte a Dio dal suo popolo Israele, mentre la traduzione greca è *psalmòi*, in riferimento ai canti usati per strumenti a corda. Il libro è conosciuto anche come “Salterio” (dal greco *psaltèrion*) che indica lo strumento a corda che accompagna i Salmi. Si tratta del Libro della preghiera del cristiano e della comunità anche di oggi, ma quello che interessa Sembrano è soprattutto il rapporto che Gesù ha avuto con queste preghiere dei Salmi, come egli li ha pregati, interpretati e vissuti nella sua esistenza terrena. Il testo è arricchito dalla prefazione del Card. Kurt Koch, Presidente della Pontificia commissione per i rapporti religiosi con l’ebraismo, il quale sottolinea tra l’altro come l’Autore ci aiuti concretamente a comprendere in qual senso «Gesù di Nazareth abbia pregato i Salmi, e come li abbia interpretati, dando loro compimento» (5). Inoltre «il fascino del Salterio e delle Scritture ebraiche in generale per noi membri di tutte le confessioni cristiane dipende dal fatto che in esse troviamo come una profezia della Pasqua di Gesù, culmine della storia della salvezza» (8). E come ci rendiamo conto alcune preghiere dei Salmi posti in bocca a Gesù acquistano un particolare significato, hanno una singolare intensità, per cui fin dall’inizio la Comunità cristiana ha dato una lettura cristologica

a tutto il Salterio ed in questa linea alcuni Padri della Chiesa, in particolare, hanno visto in esso la presenza viva di Cristo e della sua Chiesa, lo svolgersi della vita del pio israelita, ma anche del cristiano di ieri e di oggi. Come il nostro Autore evidenzia nella Premessa «c’è un *continuum* tra Israele e la Chiesa, tra i rami innestati e l’albero, che sono nutriti dalla stessa radice (*Rm* 11, 17). Per mezzo di queste antiche preghiere ebraiche, noi cristiani manifestiamo la consapevolezza di essere innestati nell’antico olivo che è Israele (*Rm* 11, 17-25)» (9). È la Chiesa che ha accolto questi inni e queste preghiere di lode, supplica, ringraziamento nel canone biblico dell’Antico testamento ed in questo senso viene prima la Chiesa e poi vengono le Scritture. Ma «a unire le Chiese con Israele è Cristo. Perché mai dovrebbero interessarci le antiche Scritture ebraiche? Quale collegamento avrebbero con noi se Cristo non facesse da ponte? La nostra storia comincia con Cristo: egli non è solo il mediatore tra Dio e l’uomo, ma anche tra l’Antico Testamento e la Chiesa. Come cristiani riceviamo le Scritture perché appartengono a Gesù. Se non fosse così, sarebbero per noi un libro dell’antichità tra tanti altri. Accettiamo la Bibbia perché è la Bibbia di Gesù» (10). Ora Gesù ha pregato i Salmi, alcuni di essi, in particolare, li ha applicati a sé e vi ha dato una sua lettura ed interpretazione ed in questo senso hanno trovato in lui il compimento. Il testo che

abbiamo tra le mani si compone di 16 brevi capitoli, abbastanza accessibili e schematici e ci aiuta ripercorrere la vita degli apostoli ed evangelisti, come ben precisa l'Autore, «in quella fase della vita della vita della Chiesa in cui ancora non esisteva il corpus del Nuovo Testamento. Le Scritture erano solo quelle ebraiche, rilette o citate a memoria in traduzione greca o aramaica» (11).

Sembrano parte dall'affermazione di sant'Agostino, che commentando il Salmo 122, scrive che Cristo ha cantato i Salmi con la voce, con la vita e con il corpo, per cui ne diventa l'ermeneuta, l'interprete. E secondo don Lucio l'interpretazione dei Salmi si configura come un movimento di andata e ritorno. Da un lato essi vengono interpretati da Gesù. Dall'altro, nei versetti dei Salmi, diversi aspetti del mistero di Cristo sono espressi ed approfonditi, così essi stessi si prestano ad essere "interpreti" del mistero di Cristo, servendosi di un linguaggio simbolico, piuttosto che concettuale (cf 14-15). Tutta la vita di Gesù è stata scandita dalla preghiera dei Salmi come ci testimoniano i Vangeli, in particolare quello di Luca, a livello sia personale che comunitario nella sinagoga, ha pregato lo *Shema* e ha cantato l'*Hallel* alla fine della cena pasquale. In queste composizioni vi sono una pluralità di voci che non è sempre facile riconoscere, l'uomo si rivolge al Padre, ma anche noi stessi parliamo a Lui con la voce di Gesù e Cristo parla di noi al Padre. Per cui occorre chiedersi quale persona (*prosopon*) sta parlando. È la domanda che l'eunuco rivolge a Filippo, sulla via di Gaza: «Ti prego, di quale persona il profeta dice questo? Di se stesso o di qualcun altro?» (At 8,34). Egli aveva in mano il brano di Is 56, 4-5 e Filippo gli spiega che l'Agnello condotto al macello è il Signore Gesù. A questo punto l'e-

nuco può ricevere il Battesimo e iniziare una nuova vita. I discorsi di Pietro, Stefano e Paolo che troviamo fedelmente raccolti negli Atti degli Apostoli sono una testimonianza di prima mano di quella rilettura cristiana delle Scritture che vede in Gesù il compimento delle promesse dell'Antico Testamento, ma questa è fondata nell'uso che Gesù stesso ha fatto dei Salmi (cf 28-29). Troviamo alcuni Salmi che si riferiscono alla vita di Gesù e soprattutto alla sua passione e morte, come il Salmo 16, in cui Davide profetizza la risurrezione di Cristo ("previde la risurrezione di Cristo e ne parlò": At 2,29-31), mentre 21 brani dei salmi sono posti sulle labbra di Gesù, almeno quelli espliciti, soprattutto al momento della passione, a cominciare dalla cena pasquale (vedi schema 36-37). I Salmi presi in esame sono il Salmo 8, il Salmo 22 (in cui ricorre il famoso "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato"), il Salmo 110, applicato all'esaltazione gloriosa di Cristo risorto ed il Salmo 118, citato nel racconto della morte e risurrezione di Gesù. Inoltre si sofferma sul Salmo 41 («Colui che mangia il mio pane, alza contro di me il suo calcagno») e sul 42, al momento dell'agonia al Getsemani («Ora l'anima mia è agitata»). Troviamo anche uno specifico capitolo dedicato al *Salmo 22*, quando sulla croce Gesù pronuncia le cosiddette "sette parole". L'A. così scrive: «Facendo proprie le parole di *Sal 22*, 2 Gesù si identifica con il giusto sofferente. A prescindere dai ritocchi matteani è significativo che gli evangelisti riportino il testo aramaico del grido di Gesù. Se non è in se stesso un indice di storicità, non si può negare che l'affermazione che Gesù si sia sentito abbandonato dal Padre vada in senso contrario rispetto alla tradizione antica, che ha sempre affermato la vicinanza di Gesù al Padre, anche

nel momento della passione, attestata nei Vangeli di Luca e Giovanni» (76). A mo' di conclusione l'ultimo capitolo ha come titolo: «In Gesù si compiono le Scritture». Tale idea di compimento, in verità, è già presente nelle parole di Gesù al Getsemani, quando dice: «Si compiano dunque le Scritture», nel senso che Gesù riempie di significato (*pleroo*) le parole della Scrittura, le riempie di realtà (cf 83), ma tale idea richiama nella Chiesa primitiva anche il compimento escatologico. L'Autore conclude dicendo che le sue indagini sull'uso del Salterio da parte di Gesù, così come attestato dai Vangeli, mettono in evidenza non solo la difficoltà di avere un riscontro esatto di tutte le citazioni, che spesso sono implicite e difficili da riconoscere, ma soprattutto che

il linguaggio dei Salmi e delle Scritture ebraiche, nel loro insieme, ha ispirato il modo di esprimersi di Gesù, presente nei vangeli. Tale risultato – confida l'Autore – non era affatto scontato all'inizio dello studio (cf 85). La fonte da cui è scaturita la preghiera di Gesù, degli apostoli e delle prime comunità cristiane sono proprio i Salmi, letti e riletti nel contesto della tradizione vivente di Israele e quale anello di congiunzione tra Antico e Nuovo Testamento. Insomma, si potrebbe concludere che senza i Salmi non solo non è possibile comprendere la preghiera di Gesù e della Chiesa, ma anche lo stesso Nuovo Testamento, a cui possiamo e dobbiamo avvicinarci attraverso “la lente del Salterio” (cf 86-87).

*Giuseppe De Simone*



**PIERANGELO SCARAVILLI**

*Celebrare le «investigabiles divitias Christi» (Ef 3, 8)  
Analisi storica, liturgica e teologica delle Messe del  
Sacro Cuore di Gesù*

CLV-Edizioni Liturgiche  
Roma 2022, pp. 629, € 63,00.

**L**e oltre 600 pagine del volume 201 contengono la poderosa ricerca del presbitero messinese Pierangelo Scaravilli, che conclude il suo ciclo di studi liturgici con il dottorato alla Pontificia Università di Santa Croce in Roma. L'avvio della lettura si rivela avvincente e invoglia a inoltrarsi sul tracciato ben delineato dall'A., sotto la sicura guida di Angelo Lameri, ordinario alla Pontificia Università Lateranense, ma anche docente presso la Facoltà di Liturgia nella Pontificia Università di Santa Croce.

Il percorso si snoda lungo diciotto capitoli, incorniciati da Introduzione e

Conclusioni e impreziositi da un indice dei nomi, dieci appendici e una ricca e appropriata bibliografia. Tre costituiscono la prima parte: «Il Cuore di Cristo nella Sacra Scrittura, nella Tradizione e nel Magistero della Chiesa». Nel primo, «Il Simbolo del “Cuore” nella Sacra Scrittura», il lemma *leb* svela il suo profondo significato nel contesto dell'antropologia biblica, con la visione unitaria dell'uomo colto nel suo intimo rapporto con Dio. Dal Primo al Nuovo Testamento, dalla promessa di un cuore nuovo/di carne (*Ez* 36,26-27), al Gesù “mite e umile di cuore” (*Mt* 11,29), al Costato trafitto da cui

sgorgano Sangue e Acqua (*Gv* 19,34), alle viscere di misericordia, il cuore è il segno, il luogo rivelativo dello “sproporzionato amore” con il quale il Padre ama “consegnando” il Figlio unigenito (cf *Ef* 2,4, *Gv* 3,16, *Rm* 8,3b). Nel capitolo secondo, «Il Cuore di Cristo nella Tradizione della Chiesa», si percorrono gli scritti dei primissimi Padri, Origene e sant’Agostino e il grande filone medioevale da san Bernardo alle scuole francescana e domenicana. Si passa poi a san Giovanni Eudes, santa Margherita Maria Alacoque, per finire con l’opera di apostolato della Compagnia di Gesù, menzionando l’Apostolato della Preghiera, oggi Rete Mondiale di Preghiera per il Papa. Il terzo capitolo, «Il Mistero del Cuore Trafitto nel Magistero della Chiesa», accosta tre encicliche: *Annum Sacrum* di Leone XIII (1899), *Miserentissimus Redemptor* di Pio XI (1928) e *Haurietis Aquas* di Pio XII (1956), l’Esortazione apostolica *Investigabiles divitias Christi* (1965) e la Lettera apostolica *Diserti interpretes facti* (1965), entrambe di san Paolo VI, senza omettere richiami sparsi al magistero di san Giovanni Paolo II, di Benedetto XVI e di Francesco.

Dodici capitoli costituiscono la seconda parte: «L’evoluzione storica, teologica, liturgica e culturale delle Messe del Sacro Cuore di Gesù». Tra il quarto dedicato alle premesse metodologiche e il quindicesimo dedicato alla sintesi, si snodano dieci capitoli, ciascuno, seguendo l’ordine cronologico, dedicato a uno dei dieci formulari di messa del Sacro Cuore: 1. la messa *Gaudeamus* di san Giovanni Eudes (1668); 2. la messa *Venite exultemus* di Giuseppe Galliffet SJ (1688); 3. il formulario *Gaudeamus* di Besançon (1694); 4. la messa votiva alla Passione del Signore *Humiliavit* (1696); 5. la messa *Miserebitur* del Cardinale Al-

bani (1765); 6. il formulario *Venite ad me* della seconda metà del XVIII secolo; 7. la messa *Egredimini* del Cardinal Boschi (1778); 8. il formulario *Cogitationes* voluto da Pio XI (1929); 9. la celebrazione attuale della Solennità del Sacro Cuore (1970); 10. La messa votiva *De Sacratissimo Corde Iesu* (1970). Segue l’esame puntuale e rigoroso di eucologia e letture bibliche di ciascun formulario, collocando ciascuno nel suo contesto storico. Il testo completo di ciascuno è riportato nelle dieci appendici. Con l’evolversi di una devozione, emerge anche l’affinarsi del pensiero teologico e l’individuazione del fondamento liturgico. A riguardo, le stesse avversioni e ostacoli costituiranno un volano. Non va dimenticato che contemporaneamente, grazie alla scoperta delle fonti antiche, si va enucleando un primo abbozzo di scienza liturgica. L’instestazione, con gli aggettivi “teologico” e “liturgico” porta anche “culturale”. L’analisi, infatti, evidenzia come la stessa temperie culturale non appaia e di fatto non sia e non rimanga indifferente.

Al lettore il gusto della scoperta dei contenuti dei singoli formulari con i loro elementi di originalità. Le posizioni del Magistero pontificio vengono scandite in quattro periodi. Nel primo, dallo schema di S. Giovanni Eudes (1668) a quello del Cardinale Albani (1765), con la prima concessione della festa per la Polonia e per l’Arciconfraternita romana, prevale una posizione *scettico-difensiva*. Il periodo successivo, che si conclude con l’estensione della festa alla Chiesa universale ad opera del beato Pio IX nel 1856, vede ora un atteggiamento di apertura *apologetico-affermativa*, in risposta all’atteggiamento ostativo dei giansenisti. Nella fase successiva si ha un incremento del culto e della devozione al S. Cuore, con due momenti significati-

vi: la consacrazione del genere umano al cuore di Cristo (Anno Santo del 1990) e l'introduzione della nuova messa voluta da Pio XI (1929). Il quarto è il periodo dell'approfondimento scientifico dottrinale, con il fulcro nell'enciclica di Pio XII, *Haurietis Aquas* (1956) e quindi con la riforma liturgica del Vaticano II. Si valorizzano molto i fondamenti biblici e della Tradizione ecclesiale.

La terza parte, «Il Cuore di Cristo tra *lex orandi* e *lex credendi*», in tre capitoli affronta la questione a partire dalle istanze della teologia liturgica. Le acquisizioni sviluppatesi nella seconda metà del secolo scorso, intorno al Vaticano II, vengono raccolte e proiettate verso il futuro. Il primo capitolo: «La celebrazione del Cuore di Cristo: una “festa di idea”?», concentrandosi sul tema della festa “liturgica”, ne ricerca la legittimità e ne traccia la fisionomia. Con Ratzinger/Benedetto XVI, viene compresa come festa di “sintesi”. Si tratta di una particolare “lente” per contemplare l’“oggetto” costante del celebrare cristiano, il Mistero Pasquale, ovvero, detto con i termini dell'eucologia romana, l’“Opera della Misericordia”. La festa del Sacro Cuore compendia in sé i due misteri principali della fede, Incarnazione e Redenzione. Qui si verrebbe a congiungere lo scopo della devozione al Cuore di Cristo con l'effetto primo della partecipazione liturgica all'evento salvifico: la conformazione a Cristo. Particolare interesse riveste il capitolo XVII: «Il Cuore di Cristo: *simbolo* di amore e misericordia». L'Autore parte dall'umano, per passare poi al religioso, in particolare alle tre religioni monoteiste, al filosofico e, infine, al teologico, focalizzando l'attenzione sulla “scuola gesuitica”. Due sono le interpretazioni tradizionali per determinare l'oggetto

del culto al Sacro Cuore. La prima, legata alla visione antropologica corrente, vede nel cuore il simbolo dell'amore. La seconda, radicata nelle fonti bibliche, vede nel cuore quell'organo che tende a designare l'intero soggetto della vita interiore (ovverosia la cosiddetta teoria del *cor ethicum*). A partire dal p. Galliffet (sec. XVII) fino a Calveras (metà sec. XX) molti nomi di gesuiti escono fuori dalla penna dell'estensore. Tra tutti eccelle Karl Rahner, con il suo contributo veramente innovativo sull'oggetto del culto liturgico al Sacro Cuore. Attenzione viene data pure a von Balthasar e a Theillard de Chardin, e a Jean Galot. Infine, dalle fonti liturgiche l'a. trae due indicazioni: Il Cuore di Cristo come a) simbolo che rivela la natura di Dio e veicola emozioni e b) il “cuore” come simbolo dell'amore del Verbo Incarnato.

Su «Una giusta comprensione del termine *riparazione*» si sofferma il capitolo XVIII, passando l'argomento al vaglio della teologia biblica del Primo e del Nuovo Testamento, dei Padri, dei teologi e degli Autori spirituali medioevali e moderni. Da sant'Ignazio di Loyola viene ripreso il tema della *redamatio*. La *riparazione* è centrale nell'esperienza di san Giovanni Eudes e di Santa Margherita Maria Alacoque. Tra i teologi più vicini a noi, si accosta Rahner, Ratzinger e Kasper, e von Balthasar.

Un grazie all'A., che offre al mondo accademico questo pregevole risultato, frutto di lavoro diuturno e portato avanti con rigore scientifico, riuscendo a comporre insieme un vasto mondo che va dal liturgico al teologico, senza omettere lo spirituale-mistico e il devozionale, oltre che l'antropologico. L'augurio è che il volume abbia le migliori meritate fortune.

Giovanni Di Napoli



**JÜRGEN WERBICK**

*Dio - umano*

*Una cristologia "elementare"*

Queriniana, Brescia 2022

pp. 336, € 41,80

Il teologo fondamentale Jürgen Werbick, docente emerito dell'Università di Münster, presenta in questo recente volume una cristologia che ha l'intento di dare ragioni e motivare la fede in Gesù Cristo nei nostri tempi. Basandosi sulla testimonianza biblica, l'Autore vuole comprendere quanto la Scrittura ci attesta di Gesù Cristo e cosa può ancora dire questa testimonianza apostolica agli uomini del nostro tempo.

Questo testo di "cristologia elementare" cerca di rendere comprensibile la fede in Gesù Cristo, così come è stata tramandata nel Nuovo Testamento. In questi testi si dà testimonianza di quella autocomunicazione in cui Dio non solo si avvicina agli uomini, ma si dà pienamente a quell'uomo – Gesù di Nazareth – che risponde pienamente al dono che Dio fa di sé, donando se stesso nell'amore.

Quella che Werbick chiama "cristologia alta", cioè la riflessione della Chiesa primitiva – così come è stata formulata nei concili cristologici dal IV all'VIII secolo d.C. – ha l'intento di farci comprendere questa fondamentale testimonianza del Nuovo Testamento. La riflessione conciliare articola questo *kerygma* a partire dalle questioni affrontate dalla Chiesa nel corso dei primi cinque secoli.

Nel primo capitolo l'Autore affronta la questione della fede in Gesù Cristo così come si presenta nell'attuale panorama culturale segnato dalla secolarizzazione e in particolare dalla svolta post-secolare della religione. In questo capitolo vengo-

no fornite anche le guide ermeneutiche della riflessione cristologica. Dal secondo capitolo al capitolo settimo, Werbick introduce il lettore ad una riflessione teologica sulla vita e la persona di Gesù. Si affronta in questi capitoli la questione dell'origine di Gesù, il suo concepimento da parte dello Spirito Santo. Al capitolo terzo e quarto si affronta il rapporto tra Gesù e Giovanni il Battista, il tema dell'annuncio del Regno di Dio in parole (specialmente le parabole del Regno e le beatitudini) e gesti (le guarigioni miracolose di Gesù e l'annuncio del perdono). Nell'interpretazione del rapporto tra il Battista e Gesù, decisamente Werbick privilegia lo schema della discontinuità: «la radicale apocalittica del giudizio, propugnata dal Battista, viene notevolmente relativizzata [da Gesù], se non mutata nella sua stessa essenza» (71). Al capitolo quinto, l'Autore affronta l'ardua questione del rapporto tra Gesù e la legge (Torà). Anche in questa sede si privilegia il criterio della discontinuità nel comprendere tale rapporto. Il capitolo sesto è dedicato alla morte in croce di Gesù e al significato staurocentrico della salvezza. L'Autore si pone la domanda se la croce di Gesù era necessaria per la salvezza e se è necessario interpretare questa morte come un sacrificio. «La soteriologia staurocentrica, tuttavia, non rimane l'unica possibilità nel Nuovo Testamento per intendere Gesù Cristo quale mediatore escatologico di salvezza» (152). Al capitolo settimo si discute della risurrezione e della novità di

questo evento escatologico. L'Autore ben sottolinea l'aspetto incoativo della risurrezione di Gesù Cristo a opera dello Spirito Santo «punto d'avvio della risurrezione escatologica dei morti» (208). Il capitolo ottavo è dedicato ad alcune riflessioni critiche sullo sviluppo cristologico dei primi concili della Chiesa, in particolare le origini della "cristologia alta" (Nicea e Calcedonia). Werbick si domanda se una cristologia dello Spirito sia meglio capace di innovare l'impianto tradizionale della cristologia conciliare, in particolare comprendendo Gesù come veramente uomo, in cui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità (Col 2,9). In questo uomo, infatti, «avviene la definitiva presenza umana di Dio» (232). Infine, il capitolo nono si focalizza sulle questioni di teologia trinitaria, rese possibili dallo studio della testimonianza biblica, richiamate recentemente anche dalla riscoperta dell'ontologia di relazione con comprendere Dio e la sua auto-comunicazione.

Uno dei temi centrali affrontati nel libro è la rilevanza soteriologica della persona di Gesù. Ciò è in linea con l'intenzione dell'Autore che è appunto di elaborare un significato di Gesù Cristo che possa essere rilevante per la fede attuale. Werbick sostituisce alla logica morale-giuridica del dover pagare un debito e quindi qualcosa di "dovuto" – secondo cui un innocente prende il posto e viene punito al posto di altri, affinché questi siano liberati dai loro peccati – la logica del "dono", cioè della sovrabbondanza e del senza misura. Il *dono* eccede il *dovuto*. In questa prospettiva, la morte in croce di Gesù Cristo non appare più come il sacrificio necessario allo scopo di placare l'ira che Dio nutre verso i peccatori, ma diventa il segno effettivo della riconciliazione, della disponibilità di Dio per il ristabilimento della comunione con Dio stesso.

Anche nell'Antico Testamento, l'espiazione non veniva intesa come il prezzo che l'uomo doveva pagare a Dio per assicurarsi il suo beneplacito (*do ut des*), ma il dono che Dio faceva all'uomo – attraverso il rito dell'espiazione – di ristabilire la comunione con Lui. Pertanto, coloro che offrono sacrifici sono considerati ospiti, a cui Dio concede che siano introdotti alla Sua presenza salvifica. Werbick utilizza questa logica del "dono" come modello per interpretare la morte di Cristo sulla croce. Cristo prende il posto dei maledetti da Dio sulla croce, per ricondurli a Dio e dare loro la comunione salvifica con Lui. In tal modo si realizza la disposizione originaria di Dio di voler essere un Dio "con gli uomini". Secondo il nostro Autore, in questo consiste la volontà salvifica di Dio: condurre l'umanità a se stesso. Lo Spirito Santo opera nei credenti questa presenza salvifica di Dio in Gesù Cristo, affinché anch'essi possano divenire una cosa sola con Dio e vivere così alla Sua presenza.

Werbick elabora la rilevanza salvifica dell'evento di Cristo sulla base della testimonianza biblica – tenendo ben presente il contesto odierno in cui questa fede viene ad essere vissuta – servendosi del paradigma del "dono" e della "sovrabbondanza" di Dio. Questa "cristologia elementare" riesce a ridare un senso teologicamente sano e spiritualmente stimolante al Cristo così come viene formulato e presentato nei dogmi. Senza liquidare le formule della cristologia antica, Werbick è disposto a metterne in discussione i fondamenti biblici e teologici perché siano trasmessi alla comprensione odierna di fede senza che questi fondamenti siano traditi nelle loro più profonde intenzioni. Comprendere Gesù Cristo non significa ripetere "letteralmente" ciò che egli stesso ha detto di sé e ciò che la Chiesa primitiva ha detto di lui, ma comprendere attraverso la te-

stimonianza biblica e dei concili ciò che è l'essenza della fede cristiana. Solo comprendendone l'essenza nella cultura di *quel* tempo si può comprendere il cristianesimo nella cultura di *questo* tempo. La rilevanza salvifica della cristologia, infatti, si dà nell'assumere continuamente – con intelligenza – l'evento della fede, cioè di Dio che si lascia incontrare e comprendere non solo nell'umanità di Gesù di Nazareth ma anche nella nostra umanità.

Seguendo questa linea di *ri*-pensamento della cristologia, Werbick si sofferma negli ultimi due capitoli (8 e 9) a comprendere meglio la relazione tra infinito e finito, Dio e creato. La cristologia, infatti, ci offre la grammatica di questo rapporto. Al modello conciliare della *giustapposizione* delle due nature – divina e umana – nell'ipostasi del Verbo, il nostro Autore sostituisce il modello della *reciproca* inclusione (cf 266). Per elaborare questo modello è necessario però ripensare «la metafisica della perfezione di Dio di stampo platonico» (268). L'*infinito* non esclude da sé il finito, ma include quel finito che è reso capace dell'infinito. L'infinito, infatti, è originariamente *capax finiti*. «Un Dio eternamente in sé compiuto è infatti *all'altezza anche della sua alterità*: può *comunicarsi* e consentire la partecipazione a sé,

in modo che gli esseri umani possano prendere parte a lui» (269). Va notato, però, che più che di inclusione reciproca o mutuo confronto tra infinito e finito (cf anche 301), si tratta propriamente di una relazione asimmetrica. Infatti, Werbick tiene subito a precisare che il finito «[è] capace di Dio, però, soltanto perché lo Spirito Santo apre a Gesù, in quanto uomo, la possibilità di diventare la realtà dell'autocomunicazione divina di essere colmato infinitamente da essa nella sua umanità finita e storia» (270). Dunque, è vero che la dinamica autocomunicativa di Dio è essenziale, è “interna a Dio”, poiché «Dio è in se stesso perfetta autocomunicazione [...] Dio accade come relazione, è relazione» (301), ma tale capacità relazionale di Dio di essere “con-altri” – ciò che la dottrina trinitaria intende formulare – è eterna, per cui le critiche avanzate dall'Autore all'idea dell'immutabilità di Dio sono contraddette dallo stesso Werbick. Certamente, Dio è «massimamente *disposto e capace* di entrare in relazione, come colui che non deve escludere da sé l'elemento non divino per preservare la propria identità» (44), ma tale *diposizione e capacità* dice del destino necessario dell'identità divina che è un Dio *non senza* l'uomo Gesù.

Paolo Gamberini SJ



## VINCENZO ANSELMO

«Tu mi scruti e mi conosci»

*L'interiorità dell'uomo nelle pagine della Bibbia ebraica*

San Paolo, Cinisello Balsamo 2022

pp. 211, € 22,00

**I**l testo di V. Anselmo fin da subito si presenta come un lavoro approfondo-

dito, puntuale, capace di coinvolgere il lettore esperto e, allo stesso tempo, di



interessare la curiosità di quello meno provetto, riuscendo a coniugare la difficoltà della materia con uno stile diretto, conciso e sempre accessibile.

L'A., gesuita, vive e lavora a Napoli dove dirige in qualità di scritturista, presso la sezione San Luigi della PFTIM, il settore biblico. Il campo di interesse della sua ricerca è quello narratologico in cui si è specializzato negli studi presso la Gregoriana, sotto la direzione del p. J.-P. Sonnet.

Lo studio ha una architettura lineare e di ampio respiro. In poco meno di duecento pagine, si leggono cinque capitoli, compresi di introduzione e conclusione, siglario, bibliografia, indici (dei nomi e delle citazioni bibliche). Che si tratti di un testo ricco, lo si deve al gran numero di pericopi che l'A. avvicina ed esamina, spaziando per larga parte dell'AT e attirando nella sfera della ricerca non solo i testi di specifico carattere narrativo ma anche quelli strettamente poetici.

Il primo capitolo (cf 9-17), ha la funzione di introdurre il problema, inquadrando la "relazione complessa" che intercorre tra la Psicologia, come scienza che cerca di interpretare l'uomo nelle sue mozioni profonde e interne, e la Bibbia, intesa come un insieme parlante in ogni epoca e in ogni contesto in cui si fa presente il lettore con le proprie richieste e domande. In premessa, si legge una chiara posizione di distanza dai presupposti della metodologia storica, condividendo le osservazioni del noto Eugen Drewermann (cf 9-10). Alla fine del capitolo difatti si afferma: «proprio nella Bibbia il mondo interiore dei personaggi è spesso opaco e i loro pensieri e disposizioni rimangono un mistero per il lettore che non sembra avere accesso ai movimenti interiori delle figure bibliche. Tuttavia, non di rado la Scrittura apre delle fine-

stre che rivelano in maniera significativa l'interiorità e gli affetti dei suoi protagonisti» (16-17). È questa la direzione delle pagine del volume.

Il secondo capitolo avvia l'analisi. C'è anzitutto una premessa metodologica, gli «elementi preliminari di analisi narrativa», in cui si spiega come la figura del narratore – da non confondersi con l'Autore/redattore reale dei testi – sia «onnisciente», «affidabile/attendibile», «anonimo», collocato «dietro il testo» (21), per passare poi ad analizzare, da un punto di vista specialistico, le strategie che questi pone in essere allorquando presenta al lettore il mondo interiore dei personaggi. In effetti, il narratore usa diverse tecniche per raccontare le emozioni: *a*) il punto di vista (cf 23-26), ossia spiega come il personaggio vede, sente, percepisce le cose. Chi narra la storia, infatti, riesce a rendere efficacemente la *mindscape*, ovvero la prospettiva mentale dei suoi protagonisti; *b*) la visuale interiore (cf 26-32), che garantisce l'ingresso nell'interiorità di un personaggio, andando oltre la semplice percezione del mondo reale o degli accadimenti. La compassione della figlia del faraone che vede il neonato Mosè nel cesto di papiro, il timore degli Israeliti dinanzi al volto di Mosè, glorioso dopo l'incontro con Dio sul monte, "il bruciore" di Caino che vede gradita l'offerta di Abele e rigettata la propria, insieme a tanti altri aspetti narrativi, non sono che esempi chiarificatori di come il narratore consenta al lettore di avere accesso alla profondità d'animo, alla forza nuda dei sentimenti dei protagonisti delle storie bibliche; *c*) la drammatizzazione simbolica (cf 32-35), ossia quando si assumono comportamenti specifici che rivelano esteriormente il dramma emotivo che scuote l'intimità dei personaggi, come nel caso

di Ezechia che si volta verso la parete e si profonde in un pianto strambo; *d*) il discorso diretto (cf 35-37 e 42-45), da dove risalta la «ruminazione mentale» degli attori che dialogando tra di loro, aggiungono al racconto un *surplus* valoriale; infine, *e*) i monologhi interiori (cf 37-42). Nell'ultima parte del secondo capitolo, si analizza anche l'interiorità di Dio, come essa viene ad evidenziarsi *dal* racconto sacro. Dio che osserva e vede il lavoro della sua creazione come qualcosa di «bello/buono»; Dio che constata l'antibellezza della solitudine adamica; Dio che prova misericordia e si pente di aver devastato la creazione con la potenza del diluvio, sono alcuni passaggi che permettono al lettore di non rimanere, nei riguardi di Dio, «all'esterno», ma di calarsi *in interiore*, ossia nelle cause nascoste e profonde che sono a fondamento delle azioni sacre.

Il terzo capitolo accosta i testi teofanici (cf 67-86). L'esperienza di Dio non è solo «esterna», ma può essere compresa anche dal punto di vista «interno», ossia assumendo la prospettiva dei personaggi che sono raggiunti da Dio attraverso il sogno o la parola. L'A. si concentra su Abramo (*Gen* 15), Giacobbe (*Gen* 28,10-12) e Elia (*IRe* 19,9-18), che richiamano la parola, il sogno, la manifestazione prodigiosa attraverso cui Dio si rende presente nelle loro vite. Allo stesso tempo, le visuali interiori palesano sentimenti quali paura, terrore, disperazione. Tali *Stimmungen* non appartengono esclusivamente ai personaggi, ma anche ai lettori. Il capitolo si chiude con un breve *excursus* sul Battesimo di Gesù, così come riportato dai sinottici (*Mc* 1,10-11; *Mt* 3,16-17 e *Lc* 3,21-22).

Con il quarto capitolo (cf 87-135), l'analisi narrativa travalica lo statuto circoscritto dei testi in prosa e si sposta ad

accostare quelli poetici. La poesia viene accolta come una via maestra, un percorso preferenziale che facilita – forse anche di più rispetto alla nuda narrazione – l'ingresso nell'anima dei personaggi. Se il racconto «narra» il cuore dell'uomo, la poesia ne «specifica» i moti segreti. Dai testi poetici emergono delle prospettive interiori davvero interessanti. Si pensi, nello specifico, all'Ezechia isaiano dei cc. 36-38 (cf 89-108): un re che viene ridicolizzato dall'emissario assiro e che allo stesso tempo, nella prospettiva israelitica, emerge nel tutto tondo di una fedeltà «salda e sicura» (95), capace di passare «dal lamento alla lode, dalla recriminazione al ringraziamento» (102). Dal libro di Isaia si passa al testo di Geremia (108-120), dove «l'Io e la personalità [del profeta] ... emergono in maniera significativa come in nessun altro libro profetico». La vicenda emotiva del profeta, così come appare in particolar modo nelle lunghe *Confessioni*, diventa essa stessa profezia. L'A. prende in esame l'ultima lamentazione (*Ger* 20,7-18), analizzandone il contesto prossimo (*Ger* 19) e favorendo appunto, la lettura interiore del profeta che appare come un uomo «straziato e afflitto» (113) e il dono della parola che – all'inizio dell'attività profetica fu letizia del cuore (cf *Ger* 15,16) -, mentre ora si trasforma in «oltraggio e scherno» (115). Dopo Geremia, si passa al libro di Giona (cf 120-135). C'è un certo dinamismo nel racconto: il protagonista avanza dal rifiuto all'accettazione della parola divina. È la stessa vivacità narrativa a dire che Giona è e rimane un personaggio complesso, difficilmente inquadrabile in uno schema preciso e fisso. Il lettore deve sempre riformulare le sue impressioni man mano che si percorre il sentiero narrativo. Alla fine, si scopre che Giona non è semplicisticamente «im-

maturò”, ma che nel fondo dei testi si muove una dinamica differente: «Il profeta con tutte le proprie idiosincrasie ed egoismi si confronta con un Dio per lui inaccettabile e del quale non vuole essere strumento di misericordia e compassione» (135).

Il quinto capitolo (cf 137-179) si concentra sul libro dei Salmi dove «ogni sfumatura affettiva trova voce» (137) e in particolare sui quei Salmi che rileggono la vicenda di Davide, espressa nei libri storici di *1-2 Samuele*. In questi testi storico-profetici, infatti, sono poche le visuali interiori che consentono al lettore di cogliere ciò che appartiene alle vicissitudini del re di Israele: alcuni testi poetici coprono questo vuoto consentendo un avvicinamento al luogo emotivo del re di Israele. L'A. si ferma alla lettura del *Sal 57.142* (in relazione a *2Sam 22.24*); del *Sal 30* (in contiguità con *2Sam 5-6*); e del *Sal 51* (come voce interiore di *2Sam 11-12*). Questo capitolo è un punto innovativo e originale dell'intero libro. Consente un collegamento non solo tra i testi (in via meramente letteraria), ma anche tra l'esterno (la vicenda narrata) e l'interno (la voce intima dei personaggi della vicenda). Ecco le parole dell'A.: «Legare il testo poetico a vicende concrete permette anche all'orante di identificarsi in quelle stesse parole mentre gli eventi reali della sua vita costituiscono quel *link* che consente al lettore di far sue quelle stesse emozioni e quella stessa preghiera che sale a Dio nel tempo della gioia e della speranza, della tristezza e dell'angoscia» (179).

A margine della lettura, c'è spazio anche per un confronto critico su cui sarebbe interessante provocare l'A., partendo da qualche semplice osservazione. La prima di queste riguarda la narrazione in terza persona. Quando chi scrive

la storia attribuisce a dei personaggi sentimenti, emozioni, *etc.*, rimane all'esterno del personaggio o ci permette di entrare nel loro tenore emotivo? Siamo sicuri che nel dire – a mo' di esempio – “Abramo amò Sara”, noi stiamo entrando nell'interiorità del Patriarca? Ciò che è della narrazione, non è propriamente l'interiorità del personaggio, ma è sempre l'idea o il parere di chi scrive la storia (anche se il narratore dice la verità e afferma il giusto). Diverso è Abramo che parla e dice, in prima persona, “io amo Sara”. Solo in questo caso il lettore abita l'interiorità del personaggio. Tutto ciò che non è discorso diretto, anche se esprime i sentimenti dei personaggi, rimane – a mio avviso – una prospettiva esterna, sempre esteriore, sul personaggio, anche se descrive sentimenti, positivi o negativi che possano essere. Si potrebbe assumere, diversamente rispetto alla posizione dell'A., un atteggiamento più intransigente nei riguardi dei racconti: solo il discorso diretto consente al lettore di entrare nell'arcipelago interiore degli attori di una determinata storia, mentre ciò che il narratore esprime, utilizzando i verbi cosiddetti affettivi – e pur esplicitando situazioni emotive –, rimane tuttavia la prospettiva di chi scrive la storia: è sempre frutto di una “osservazione” *ab externo* del protagonista di cui la vicenda narra. La questione la si può semplificare con una domanda: dal punto di vista narrativo quale differenza intercorre tra la voce del narratore e il discorso diretto? Entrambe esprimono una visuale interiore, nello stesso grado e allo stesso modo? Si dà una qualche differenza? E il lettore, percepisce la stessa realtà o ha dell'enunciato esperienze percettive dissimili?

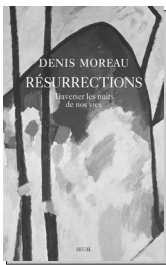
Nel rapporto poi, tra la Psicologia e il testo sacro, il primo capitolo permette di

allargare e approfondire il discorso. Anzi, si potrebbe chiedere all'A. di ritornare su questo argomento. A tema ci sarebbero due grandi questioni: anzitutto, il rapporto tra la “scienza delle emozioni” e, in senso lato, la letteratura (si pensi a mo' di esempio, all'ampio uso della tradizione letteraria nei lavori di fenomenologia psicologica di Eugenio Borgna); e conseguentemente, ri-pensare, ri-orientare, tentando di codificare – anche attingendo agli studi di Dewermann – la

relazione tra Psicologia e testi sacri. Ciò darebbe alle premesse del testo, un respiro più ampio e un quadro di riferimento maggiormente dettagliato.

Al di là di queste (ovvie) provocazioni, il lavoro del prof. Anselmo rimane un contributo interessante e suggestivo per chiunque voglia fare della narratologia un percorso di approfondimento e di ricerca, nonché un punto di riferimento prezioso per lo studio degli antichi racconti.

*Leonardo Lepore*



**DENIS MOREAU**

*Résurrections*

*Traverser les nuits de nos vies*

Seuil, Paris 2022  
pp. 296, \$ 27,19

**M**oreau, che si definisce «un filosofo razionalista cristiano» (24), è professore a Nantes, specialista di filosofia moderna (Descartes e Malebranche sono tra i suoi prediletti); ma, da cattolico, ha scritto pure varie opere assai importanti per il fatto cristiano in genere e per la teologia fondamentale (o se si vuole osare il termine, per l'apologetica) in particolare. Ricordiamo i suoi precedenti *Le vie della salvezza* (2010), *Morte, dov'è la tua vittoria?* (2017), *Come si può essere cattolici?* (2018).

Il volume che qui presentiamo potrebbe sottotitolarsi: “Filosofia della risurrezione, ovvero credibilità e performatività della fede cristiana”. Lo scopo del saggio è infatti quello di dimostrare che non solo la risurrezione di Gesù di Nazareth è intellettualmente plausibile e quindi credibile senza salti mortali razionali, ma ancora, che essa ha una storia degli effetti (in tedesco si direbbe *Wirkungsgeschichte*) degna della più grande considerazione in forza del miglioramento della vita che può suscitare. Di fronte alle possibili tragedie dell'esi-

stenza (lutti, depressioni, naufragi morali, rotture amorose, crolli esistenziali...) che rendono la vita dura, se non addirittura terribile e visto che non si sfugge a l'una o l'altra di queste cadute, il saggio affronta di petto l'unica grande e valida domanda: si potrà riuscire a superare queste notti, ci si potrà rialzare, «si potrà resuscitare?» (12). L'assunto da verificare è di supporre, cristianamente, che l'uomo non sia tanto un “essere-per-la-morte” (Heidegger), quanto piuttosto, e più profondamente, un essere per la vita e quindi per la risurrezione (Ireneo, *Adv. Haer.* III, 18, 7; cit. 20). Moreau ci invita qui a una “*traversée des catastrophes*” (P. Zaoui), illuminata però dalla fede e dalla speranza cristiana.

Il volume è argomentato con numerose e precise citazioni bibliche (spesso oggetto di perspicua analisi filologica), con profonde riflessioni filosofiche e dotte citazioni da svariati pensatori (da Spinoza alla Arendt, da Bergson all'amato Paul Ricoeur) e teologiche (specie san Tommaso).

Il libro si divide in due parti, *Teoria*

(29-108) e *Delle risurrezioni* (109-236), seguite da un'ampia *Conclusione* (237-282).

La prima sezione investiga la credibilità del fatto centrale della fede cristiana (cf *1Cor* 15), ossia il risuscitamento/rialzamento di Gesù dopo la sua morte di croce. In essa si rileva che la risurrezione, che non può essere 'provata' storiograficamente, costituisce innegabilmente un *unicum* storico in quanto realtà attestata storicamente e nel contempo "evento che istituisce una storia" (Léon-Dufour, 37). Dai contenuti della fede nella risurrezione di Cristo (abbandonato e sceso agli inferi), Moreau assume alcuni "principi operatori", cioè capaci di offrire un concreto aiuto in caso di situazione di crisi. Questi principi (richiamati anche in coda al volume, 289-291), sono, in sintesi i seguenti: credere che la morte non sia la parola ultima; credere che ci si possa risvegliare e rialzare da qualsiasi caduta e anche raggiungere uno stato superiore e migliore al precedente;

riconoscere che il corpo e la corporeità sono coinvolti nella risurrezione e quindi non sottovalutare il ruolo delle funzioni ed esigenze corporee; avere coscienza che non ci si rialza da se stessi e quindi aprirsi all'invocazione d'aiuto; nonostante la gravità della nostra derelizione, credere che nulla è definitivamente perduto; credere che la potenza della fede in Cristo come "risuscitante" ci precede nelle situazioni di inferi esistenziali, pur sapendo che tale potenza agisce nella durata ed esige quindi la pazienza; poter rileggere i Vangeli in modo "performativo", cioè vedere all'opera la potenza della risurrezione anche nelle esperienze di colpa, di peccato e di perdono.

La seconda parte parla invece di casi particolari in cui affiora la potenza della risurrezione. Moreau, che nietscheanamente ignora i problemi meramente intellettuali, non teme di parlare talvolta di sé in prima persona, anche se le storie da lui evocate sono frutto di quella «ingegnosa tessitura di finzioni con la verità» (Corneille).

Egli espone quattro grandi ambiti di

"inferi personali" da cui la fede può liberare: l'esperienza della morte e il lutto (109ss), la depressione («*Out of the blue/into the black*», 127ss), il perdono del male subito (171ss), le crisi coniugali (205ss). L'autore dimostra, in modo semplice, ma convincente, che la fede nella Risurrezione può rivelarsi, in tutti questi casi, potenza e capacità di sostegno e di ripresa inaudita: «la potenza... che Dio dispiega in noi, i credenti è l'energia, la forza, il vigore che ha messo in atto in Cristo quando lo ha risuscitato dai morti» (cf *Ef* 2,19s).

La potenza di risuscitare si manifesta nel conforto di una lenta consolazione, maturata nella grande e fraterna comunità ecclesiale, ma in fondo suscitata dalla grazia (117). O ancora nel recupero di un senso all'esistenza, mediato dall'esperienza della efficacia sempre attuale della preghiera dei Salmi (152). Altra occasione di esperienza di risurrezione è la grazia di ricevere da Dio, mediante l'*aveu* della confessione (180ss), un perdono creduto impossibile; ponendosi però in stato di conversione paziente e continua. Si sperimenta pure lo "spirito del Cristo" (anche nel senso spinoziano!), quando si trova la forza, magari ispirati dalla lettura della Bibbia, di perdonare con sorprendente gratuità un'offesa che ci ha paralizzati; e ciò non dimenticando, ma redimendo il senso dell'accaduto irreversibile (191-199). Si "risuscita" anche quando si ha la forza di chiedere perdono agli altri con una parola o con un gesto (200ss). La capacità di riconciliarsi non necessita in assoluto la fede in Cristo risorto, ma questi è in qualche sorta, il 'dio ignoto' che coloro che si riconciliano venerano, talvolta senza saperlo... (cf *At* 17, cit. 201). Ecco altrettanti segni di quella energia rivitalizzante racchiusa nell'*anastasis* del Messia (cf *Gv* 20,11ss).

La rinnovata e a volte rafforzata comunione coniugale è un ulteriore ambito di riprova esistenziale della potenza risuscitatrice. Moreau mette qui in campo talune coppie moderne paradigmatiche

(simpaticamente chiamate Adamo ed Eva, Abramo e Sara, Davide e Abigale), che, animate dai principi di cui sopra, riescono a uscire dal tunnel oscuro della crisi di coppia. È questo il “vino nuovo” delle nozze di Cana e l’esperienza gioiosa dei discepoli di Emmaus (che potrebbero forse essere Cleopa e sua moglie Maria!).

La conclusione si focalizza sullo stile di vita cristiano tutto segnato dalla speranza che nasce dalla *inchoatio vitae aeternae in nobis* della fede e che potrebbe apparire troppo bella per esser vera. Ma i discepoli stessi non dubitano forse per l’eccesso della gioia? (cf *Lc* 24,41). Eppure tale è la realtà attestata da innumerevoli esempi in cui la Risurrezione si rifrange in concrete e forti storie di rinascita. Si tratta di qualcosa che trascende la resilienza, la rinascita palingenetica o il rinnovamento. Il cristianesimo “veicola l’idea di una vittoria sulla grande morte” e dota quindi i credenti di una «efficacia singolare per aiutare a vincere le piccole» (251).

L’originalità del libro sta forse nelle moltissime testimonianze pratiche (quasi pragmatiche) del vissuto personale che mostrano come la grande risurrezione di Cristo trovi come delle propaggini e vittoriose rifrazioni in quelle tante “piccole resurrezioni” esistenziali. Di fronte agli episodi drammatici dell’esistenza, alcuni solidi apparati metafisici possono aiutare a uscire da essi convertendoli in situazioni di resurrezione. Si rivela così la forza specifica del credo cristiano per superare i disastri della vita. La metafisica cristiana è quella che più di ogni altra può affrontare la tragedia della condizione umana con un *surplus* di speranza. A questa è giustamente (e molto tradizionalmente) associata la *gioia*, quale contrassegno della vittoria della vita (277ss).

La fede nella risurrezione, con la sua capacità di attuarsi nei casi specifici di ‘morte esistenziale’, rende conto della positività di tutto il reale che non può ridursi all’assurdo

e al caos. Sta qui il *bien-fondé* della scommessa pascaliana e del postulato kantiano: «c’è bisogno di un mondo che dia ragione alla ragione, in cui il senso finisce, in qualche modo, per prevalere sull’assurdo» (11).

Il teologo potrà forse avvertire un certo deficit di “pneumatologia esplicita”, ovvero la mancanza di una compiuta trattazione della potenza della grazia come attuazione della caparra del *Pneuma* nel cuore umano. Crediamo però che la *res* trovi sufficiente esposizione. Così, Moreau, nella scia di s. Tommaso (ST I, II, 40, 8, 261), esprime bene la logica ricorrente pure nella *Gaudium et spes*: quanto più si crede nell’aldilà tanto più si opera nell’aldiquà (cf GS 21c; 34c; 39b; 43a; 57a). Nelle parole di Papa Francesco: «la fede è un bene per tutti, è un bene comune, la sua luce non illumina solo l’interno della Chiesa, né serve unicamente a costruire una città eterna nell’aldilà; essa ci aiuta a edificare le nostre società, in modo che camminino verso un futuro di speranza» (*Lumen Fidei*, 51).

Se poi il lettore, colpito dalle storie narrate da Moreau, desiderasse una documentazione ancora più realistica e sociologicamente credibile, raccomanderemmo la lettura del recente libro di G. Paolucci, *Cento Ripartenze. Quando la vita ricomincia*, Itaca, Castel Bolognese 2022. Questa raccolta di autentiche testimonianze da parte del giornalista di *Avvenire* è un perfetto *pendant* di cronaca attuale del saggio filosofico di Moreau e ulteriore riprova della potenza risuscitante attiva nel mondo e nel cuore degli uomini. Tutto ciò verifica quanto scriveva Hemingway: «L’uomo non è fatto per essere sconfitto. L’uomo può essere distrutto, ma non sconfitto»; o H. Arendt «Gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per ricominciare»; o ancora e più vicino a noi, Chiara Corbella: «siamo nati e non moriremo mai più».

Carlo Lorenzo Rossetti