



GIACINTO MANCINI
Sinodalità
Esercizi per la parrocchia
Effatà, Cantalupa 2020,
pp. 93, € 10,00

La cifra che contraddistingue l'agile libro di G. Mancini è la declinazione del fondamentale tema della sinodalità nel contesto della vita parrocchiale. Il libro propone, infatti, attraverso, *un camminare e decidere insieme*, un concreto e valido tentativo per compiere "esercizi di sinodalità" nella comune partecipazione di tutti i fedeli. L'obiettivo è quello di creare, nella parrocchia degli spazi di partecipazione che siano espressione di tutta la comunità e non solo di "alcuni" suoi membri. La prassi sinodale, in verità, è una decisiva chiave ermeneutica in ecclesiologia. Svolgere un "cammino sinodale" non significa tanto cedere alla prassi democratica, quanto dichiarare la fedeltà della Chiesa alla propria vocazione. Il tema della Chiesa sinodale è correlato al *sensus fidei* del popolo di Dio e al suo valore sociale che «non si fonda sulla semplice unanimità, bensì l'unanimità rende manifesta l'azione dello Spirito Santo che garantisce l'infalibilità» (S. Pié-Ninot). La radice profonda della difficoltà di rapporto fra i diversi soggetti ecclesiali, che si vive oggi nella comunità cristiana, va ricercata innanzitutto nell'inefficace assimilazione ed attuazione del principio di ministerialità, come realtà riguardante non solo i ministri ordinati, ma tutta la Chiesa. Solo così ogni credente, nell'orizzonte sinodale,

potrà sentirsi "pietra viva" nell'edificazione dell'unico Corpo di Cristo, che è la Chiesa.

Il libro propone, sulla scia di questo dibattito, una sorta di esercizio sinodale per la parrocchia a partire dalla stretta connessione tra Scrittura, Liturgia e Magistero; l'*incipit* del testo prende, infatti, avvio dal tema della ricapitolazione in Cristo, nella rilettura di *Efesini*, dove si mette in risalto come il progetto della rivelazione trovi in Cristo unità e salvezza (cf 16). Tutta la prima parte del volume esprime il senso profondo dell'esperienza sinodale delle prime comunità cristiane, che si richiamano al fondamentale fattore della "comunione-condivisione", cioè quella "struttura" o "forma" che rende riconoscibile la loro nuova identità. Questa identità si fonda sull'annuncio della fede, quale intimo legame con Cristo. Da questa densa e breve premessa, in chiave cristologico-ecclesiologica, scaturisce il valore dei ministeri nella Chiesa che «non sono invenzioni della Chiesa [...] ma sono doni che lo Spirito Santo distribuisce con generosità perché la Chiesa possa attuare efficacemente i compiti che le ha affidato il suo Signore» (54). L'autore del libro mette in risalto come l'annuncio della fede, che costituisce l'essenza della comunità cristiana, sia

una caratteristica di tutta la comunità ecclesiale e non solo del protagonismo di pochi. Don Giacinto Mancini è anche consapevole che nella comunità ecclesiale sono presenti i segni di “una iniziazione carente” (cf 52), ossia di laici-adulti che non sono pienamente consapevoli del loro impegno e della loro missione, ma anche di parroci che perseguono logiche individualistiche.

In seguito, nella seconda e terza parte del libro, l'attenzione si sposta sulla necessità di elaborare un preciso piano pastorale ben organizzato evitando di scadere in forme di “spontaneismo” (cf 69) che sono lesive per la crescita della comunità. Per questi motivi occorre studiare e definire un progetto pastorale, «che serve a fornire un ordine tra le tante possibili iniziative pastorali, un ordine che, pur lasciando sempre aperta la porta alle imprevedibili mozioni dello Spirito Santo, bandisca ogni forma di spontaneismo» (69). Quest'aspetto messo in luce nel libro è molto importante sia perché si fonda sul cammino magisteriale della comunità ecclesiale sia perché ammonisce quei progetti pastorali che vengono interpretati in maniera solipsistica. Inoltre, il progetto pastorale diocesano non può essere riportato *tout court* nella propria realtà parrocchiale senza le dovute contestualizzazioni (cf 68). Questo studio, nella spontaneità di chi lavora sul campo, bandisce quelle forme di democraticismo che non hanno nulla da spartire con la sinodalità. In questo senso il termine comunità, per la Chiesa, che richiama la categoria di comunione dovrebbe essere riletto in

una nuova chiave. «L'identità di una comunità è la somma delle modalità spiccatamente contrassegnanti con cui sono stati attuati i caratteri fondamentali della vita cristiana» (79). Il concetto di *comunione* non è, infatti, univoco e scontato: non significa abolire le differenze e le distinzioni; né tantomeno può identificarsi «in un unico soggetto: il parroco» (83). Il caso del cambio del pastore in una parrocchia è anche il caso emblematico di cambiamenti strutturali, ossia di una ministerialità arroccata in una logica filosofica dell'Uno-molti che perde di vista il legame intrinseco che vi è tra i vari soggetti ecclesiali.

Gli “esercizi di sinodalità” possono svolgere il decisivo ruolo di dare strutture all'esperienza in ragione del suo elemento fondativo (*Vorbild*) che è – e resta sempre – quello cristologico-trinitario. Il libro è consapevole di quest'importante premessa, che è sviluppata nella sua dinamica pastorale (cf 17-34). Infatti, la sinodalità come pratica ecclesiale della comunione che accomuna la totalità dei battezzati, non può essere esplicitata secondo alcuni desueti criteri burocratici o, peggio ancora, organizzativi. La dedizione totale al prossimo nel “decidere e camminare insieme” è il centro del messaggio di amore e di donazione di Gesù; quest'ultimo non si riflette solo nelle scelte di “alcuni”.

In questo cammino di “uniformazione” all'evento Cristo, tutti i soggetti della comunità cristiana sono coinvolti nella comune partecipazione di tutti i fedeli, all'interno di un unico e condiviso “protagonismo ecclesiale”.

Nicola Salato



GIANNI MANZONE
Morale artificiale.
Nanotecnologie, intelligenza artificiale, robot.
Sfide e promesse
EDB, Bologna 2020,
pp. 244, € 25,00

Un quadro concettuale delle principali sfide generate dalle nanotecnologie, insieme alla delineazione delle fondamentali questioni etiche connesse, costituisce il nucleo tematico del libro qui presentato (dal titolo significativo) che articola e svolge in otto capitoli la sua riflessione epistemologica a livello fenomenologico ed ermeneutico. La natura e il metodo della ricerca condotta partono dal presupposto che la tecnica non è un'attività neutra, ma dà espressione responsabile a quei progetti, significati, istanze, che – in linea con il paradigma antropologico della tradizione cristiana – riesce a inquadrare all'interno della cultura delle nanotecnologie l'agire tecnologico nelle sue fasi (ricerca, sviluppo, produzione, consumo, scambio, ecc.) quale esplicitazione pratica ragionevole di quell'autenticamente umano che procede dalla dignità della persona umana. A quest'ultimo caposaldo fondativo siamo chiamati a restare fedeli, utilizzando visioni e giudizi pragmatici da interpretare nei multiformi ed effettivi contesti, in modo da discernere, nella sua oggettiva e realistica complessità, quella qualità buona dell'attività tecnica che consente di orientare significati e fini desiderabili e pertinenti nel breve, medio e lungo termine.

Con l'applicazione della tecnologia al livello "nano" (piccolo), si agisce

sulla materia fisica e chimica realizzando nuove forme di artefatti e prodotti molto competitivi, mediante processi tecnico-ingegneristico-industriali sempre più avanzati, tali da coagulare l'interesse personale e comunitario verso la loro realizzazione e accelerando trasformazioni così rapide e pervasive da concretizzare una originale "rivoluzione" (si pensi all'intelligenza artificiale e alla robotica).

Questa innovazione influenza e trasforma la società, a partire dalle relazioni sociali/professionali/istituzionali coinvolte in ambiti come l'economia, il lavoro, la politica, l'educazione, la scienza, l'assistenza medica, la logistica e il trasporto, l'ambiente, ecc. In una parola, è la realtà stessa – in progressione crescente, tutta la realtà – ad essere coinvolta, al punto che la manipolazione introdotta non resta qualcosa di meramente accessorio o secondario, o solo funzionale a determinati utilizzi, ma entra a formare la comprensione stessa della natura in cui noi tutti siamo inseriti.

Ne consegue un modo "nanotecnologico" di leggere lo sviluppo umano singolo e di tutta la realtà coinvolta, e poiché il punto di riferimento diventa ciò che da tali applicazioni scaturisce per la vita buona e ordinata di ciascuno e di tutti, emerge il livello etico delle molteplici questioni implicate: ciò che

nano-tecnicamente si presenta fattibile, è moralmente perseguibile? Quale moralità dello sviluppo ne consegue? E a beneficio di chi? È chiamato in causa il significato antropologico di queste nuove modalità che sollevano alcune fondamentali esigenze etiche: giustizia ed equità, autonomia e libertà responsabile (ad es., la privacy), sicurezza e salute, bene comune, ecc. Da qui, la necessità di fermarsi a riflettere sulla portata, sulla qualità e sugli effetti (rischi e benefici, potenziali e reali) da valutare circa il miglioramento/peggioramento che le nanotecnologie inducono in termini di incremento/diminuzione del bene da realizzare a vantaggio dell'uomo/ogni uomo/tutta l'umanità/tutto il creato in prospettiva integrale.

Non basta formulare principi e norme che guidino legalmente e moralmente le applicazioni della nanotecnologia, dal momento che essa ha alterato, sta alterando e in futuro altererà ulteriormente l'identità umana: che rapporto viene a crearsi tra ciò che è vivente naturalmente e ciò che è vivente nella realtà cibernetica? Cosa, e quale è "veramente" materiale vivente? Che giudizio poter dare delle crescenti potenziate ibridazioni tra uomo/men-

te e macchina, i cui confini diventano sempre più attenuati, al punto da considerare in prospettiva l'essere umano come un grande cervello artificiale capace di vincere ogni limite e sofferenza, fino a conseguire una immortalità techno-sapiens?

Problemi culturali, psicologici, economici, politici, sociali vanno tenuti presenti e correttamente inseriti nel dialogo pubblico da favorire, attraverso una comprensione pluralista e inclusiva, personalista e dialogica, dove anche la riflessione teologica può recare il suo imprescindibile contributo nell'aiutare a contestualizzare e strutturare un umanesimo idoneo a configurare un agire collaborativo tra gli umani e i sistemi intelligenti, ponendo sullo sfondo il rapporto tra coscienza umana (limite/finitudine/perfettibilità) e trascendenza. In tutta questa evoluzione, resta ancora uno spazio – e di quale natura – per Dio, il Dio cristiano, per la creazione di Dio, e come la teologia è – e sarà – capace di dialogare con le scienze (ad es., con la biologia sintetica) e le culture tecnologiche radicali (ad es., quelle postumaniste e transumaniste)?

Domenico Santangelo



CARMELO DOTOLO

Dio, sorpresa per la storia.

Per una teologia post-secolare

Queriniana, Brescia 2020,

pp. 280, € 22,00

Il cambiamento d'epoca nel quale ormai siamo consapevoli di abita-

re, ha mostrato come la categoria di secolarizzazione, nelle sue molteplici

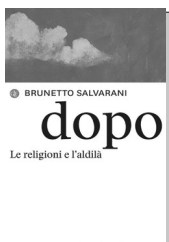
metamorfosi, rimane ancora interpretativa del presente. Siamo ben lontani dall'idea di una scomparsa del religioso dalla vita privata e pubblica come esito della constatazione della irrilevanza e inutilità se non dannosità di Dio nella vita, secondo quella dinamica tipicamente moderna di ostilità a tutto ciò che costituisce una "alterità" rispetto al dominio nomologico della *ratio*. Ma la crisi di Dio e della questione di Dio nel tempo del pluralismo e della crisi del monoteismo violento a cui si preferisce la forza euristica del politeismo soprattutto neopagano, non significa affatto il congedo dall'orizzonte più ampio entro il quale si colloca Dio, ovvero il sacro. Il sacro si configura come il trascendentale della post-modernità ridando forza e conferma a quanto Heidegger sosteneva. La crisi dell'essere, il suo oblio, vittima dell'ontoteologia che nel suo delirio oggettivizzante ne ha cancellato la differenza ontologica riducendo Dio al *summum ens* della tradizione metafisica occidentale, impone un nuovo inizio del pensiero in cui la "non-entità" di Dio (cioè il suo essere ni-ente) la rende di nuovo pensabile come sacro. C'è dunque ancora spazio per il sacro e il religioso diversamente ri-configurati in una nuova verbalizzazione, dove il religioso sussiste anche senza Dio (cf la tesi di Dworin), perché un pensiero libero da Dio garantisce una configurazione di senso più aperta. In questo contesto di morte del problema di Dio si colloca l'interrogativo dell'A.: «se l'attuale congiuntura epocale spinga il cristianesimo ad una sua trasfigurazione, al ritrovare forme e figure

d'una identità essenziale in grado di attraversare passaggi storici e teoretici complessi e contrastanti rispetto alla persistenza di una certa tipologia del religioso» (19-20), un ripensamento del religioso a partire dalla differenza introdotta dall'evento Gesù Cristo. I primi tre capitoli del volume potremmo definirli "contestuali", in quanto ricostruiscono e offrono significative chiavi di lettura della contemporaneità. Interrogandosi su "quale religione", l'A. mette a tema nel cap. 1 la secolarizzazione, un processo e una *querelle* che appaiono inconcludibili. E dall'esperienza religiosa postmoderna emerge la "categoria" del sacro che la post-secolarità ha reinventato «sulla linea di una incessante creatività capace di valorizzare una spiritualità più flessibile, ariosa, slegata da qualsiasi riferimento a principi e norme» (48), dando vita così a quella "religione senza Dio" più capace di inerire al quotidiano. Il cristianesimo ha contribuito al congedo dal Dio della religione determinando per la religione un mutamento di senso in cui è possibile un diverso approccio al dire Dio, non più quello della religione ma quello della rivelazione che trova nel principio dell'alleanza e nella categoria di creazione «un luogo teoretico determinante per cogliere diversamente Dio (cf 56). Il carattere a-teologico della religione post-secolare accompagna l'inattesa ripresa di istanze atee nella contemporaneità, e ciò malgrado la prevalente decostruzione del paradigma illuminista radicale. In verità alla base del neoateismo vi è la metafisica basata su un naturalismo scientifico che anima il sistema biologico e il te-

orema dell'evoluzione quali unici paradigmi conoscitivi, muovendo verso un palese riduzionismo ontologico ed epistemologico che riduce la religione a mero ornamento privandola di qualunque valore interpretativo della realtà. L'A. riferendosi al già evocato Heidegger si chiede se ateismo e nichilismo non siano lo spazio aperto per un nuovo inizio del pensare oltre le maglie del teismo quale forma di rappresentazione idolatria di Dio (cf 86). La provocazione dell'ateismo è l'invito a superare un essenzialismo oggettivante di Dio, una visione onto-teologica incapace di salvaguardarne l'eccedenza misterica. Ad un'analisi più approfondita dell'esperienza religiosa contemporanea è dedicato il cap. 3; religione del me, buddismo e religione senza Dio, spiritualità atea, progettualità antropogenica della mistica ecc. ne scandiscono le pagine. Rispetto a un Dio misurato dal solo bisogno di una terapia dell'anima surrogatoria ed anacronistica, sta il valore di critica permanente delle rappresentazioni di Dio da parte della narrazione cristologia del Dio-per-gli-altri (cf 132-133). Il cap. 5 presenta il paradosso del monoteismo biblico. E qui diventa necessario il confronto anzitutto con la serrata critica contemporanea del monoteismo e il ritorno robusto del politeismo nella forma del (neo)paganesimo e della svolta neomitica. La fede biblica e soprattutto l'evento della kenosi, decostruiscono il monoteismo ontoteologico donando un significato nuovo all'idea di Dio e di uomo. Il paradosso

dell'evento cristologico (incarnazione e mistero pasquale) oltrepassa qualsiasi riduzione idolatrica di Dio perché «introduce una diversa e inesauribile domanda metafisica, espone la ragione all'impensato e la vita alla nostalgia di un totalmente Altro» (166); non è più quindi possibile pensare Dio "etsi Christus non daretur". L'ipotesi dell'A. è poter accettare l'inammissibilità di Dio quale *chance* per una ricerca che si rende conto dell'impensabilità del mistero ma riconosce l'evento e l'avvento di senso che scaturisce dalla rivelazione, dalla decisione libera di Dio di uscire dal suo mistero per divenire provocazione ad un pensare meno certo dei propri assoluti, nella garanzia che «il senso è donato all'uomo, lo precede come ciò che consente la domanda e l'eventuale risposta» (184). Ora la specificità del cristianesimo risiede nello svelamento di Dio (presenza) come mistero ovunque (trascendenza) che interpella l'uomo; solo questo evento di libertà permette di pensare e parlare di Dio come una risorsa e come senso per l'ininterrotto cammino dell'uomo nell'interpretazione della vita e del mondo, capace di intercettare l'inquietudine radicale che ogni pensare è (cf 232). Il volume è concluso da articolate considerazioni conclusive (cf 225-240) e da un'ampia bibliografia (cf 242-269). Si tratta di un testo ricco di suggestioni e di provocazioni che permette di orientarsi in quella realtà complessa e difficile da interpretare che è la contemporaneità.

Antonio Sabetta



BRUNETTO SALVARANI

Dopo.

Le religioni e l'aldilà

Laterza, Roma-Bari 2020

pp. 224, € 18,00

La ricerca di Salvarani parte dalla domanda posta in introduzione: il futuro è stato abolito? C'è carenza, afferma l'autore, della virtù teologale della speranza. In pericolo, così, è la stessa vita umana, privata di futuro. E qui arriva il virus, al punto da poter affermare, parafrasando un famoso detto: "in virus veritas"! Con esso, è tornata la discussione sul "dopo", magari confinando il *dopo* alla fine del *lockdown*, senza vedervi nessuna prospettiva escatologica. Appare chiaro, allora, l'obiettivo dell'opera: provare a fare i conti con la morte e con il dopo-della-morte all'interno di una riflessione credente che non prenda le scorciatoie come quella di ridurre «questo mondo e questa terra a un puro e semplice banco di prova per l'aldilà [...] sopporta quaggiù tanto sarai ricompensato lassù!» (XXI). Un messaggio cristiano costruito sulla paura, sulla ricompensa, sulla vita "dopo" come premio per le fatiche di "adesso" tradisce il messaggio della risurrezione. Occorre, questa la preoccupazione dell'A., tornare a risignificare quelli che la teologia classica definisce i "novissimi". Occorre, detto in termini "laici", non far scomparire il futuro.

Mentre rimandiamo alla lettura del testo per la storia del dibattito sulle "cose ultime", scegliamo di ri-

prendere il filo della discussione contemporanea al riguardo. Esiste, certo, un'eredità ecumenica novecentesca da cui partire. Il secolo breve, cioè, ha visto il ritorno dell'escatologia nella teologia cristiana (e non): insieme ai teologi protestanti quali Barth (escatologia come esistenza cristiana), Bultmann (la demitologizzazione evidenzia il carattere escatologico del messaggio evangelico), anche alcuni pensatori ebrei riprendono il tema. Così Rosenzweig, che insiste sull'importanza di "prendere sul serio il tempo", come scrive nella sua opera *La stella della redenzione*. Al dibattito partecipano anche teologi ortodossi come Bulgakov, al quale la ripresa del tema escatologico serve per meglio dire l'apocatastasi finale, quando l'intera creazione sarà redenta. I teologi cattolici, poi, che rileggono il cristianesimo in chiave escatologica ricordati da Salvarani sono Teilhard de Chardin e il suo *punto Omega*, Balthasar che firma un'opera intitolata *I novissimi nella teologia contemporanea* ancora negli anni '60 e, nella decade successiva, Rahner che scriverà un testo dal titolo *Il morire cristiano*. Più recentemente, la teologia della speranza di Moltmann, in cui si afferma che "il cristianesimo è escatologia dal principio alla fine", e la teologia politica di Metz, con

la nozione di “riserva escatologica”, sono riflessioni importanti capaci di aiutare i padri conciliari durante il Vaticano II a fare propria una nuova sensibilità escatologica. «La Chiesa vive nella tensione fra *già e non ancora*, nel quadro di una realtà futura ma già avviata e operante nella storia, in una prospettiva insieme *pasquale, cosmica e trinitaria*» (143). Si arriva così alla consapevolezza che «se l’escatologia non è tradotta in termini credibili per l’uomo contemporaneo, trascina con sé, come una valanga, l’intero sistema dogmatico e morale del cristianesimo» (*ib.*).

Discutere dell’aldilà in tempi di pandemia non è un esercizio teorico da lasciare a quei teologi che definiscono verità che non “servono” a niente. Ne va, invece, della credibilità della proposta cristiana che, davanti alle domande sulla vita e il suo senso gridate da una umanità sofferente e impaurita, è chiamata a dare risposte all’altezza, se ne ha. Iscriviamo in questa ricerca, allora, il testo di Salvarani: esso è un contributo a ripensare il rapporto con la morte anche in chiave teologica. Occorre, cioè, conservare parole per “dire la morte”, de-sacralizzata e de-socializzata nel nostro tempo attuale. Eppure essa dà significato alla vita, dà valore e importanza al tempo che perderebbe il suo senso se fosse senza fine. Solo la coscienza di saperci mortali, fragili, vulnerabili, ontologicamente deboli (tratti che la filosofia della cura ci ricorda) ci può aiutare a riscoprire la vita come un evento insieme originario, ma a termine. Per questo da

vivere fino in fondo. “La mortalità fa nascere l’umanità”. Ma cosa aggiunge il discorso cristiano a questa evidenza tutta umana? Per provare a dare una risposta non più evasiva, capace solo di trasportare aldilà i drammi vissuti nell’aldiquà, l’A. richiama la figura del teologo protestante Bonhoeffer quando scrive: «solo quando si ama a tal punto la vita e la terra, che sembra che con esse tutto sia perduto e finito, si può credere alla risurrezione dei morti e a un mondo nuovo» (*Resistenza e resa*). Se il messaggio gesuano ha l’obiettivo non di fondare una nuova religione, ma di generare una nuova umanità, quello che Bonhoeffer testimonia con la propria vita e la propria morte è che si può essere insieme fedeli alla terra e a Dio, alle cose penultime non meno che a quelle ultime. Insomma: saper dire la morte come parte della vita. Questa la grande lezione che ci viene da una visione di fede capace di generare vita fintanto che la vita muore. La fede sa che “forte come la morte è l’amore” (*Ct* 8,6) e che quindi questo è l’unico antidoto al non-senso, all’angoscia contemporanea di una umanità che si pensa immortale o di una società che si vive come *post-mortale*. La proposta credente circa il discorso del “dopo”, allora, non è quella classica del premio o castigo, dell’inferno o del paradiso. Continuare a credere non all’immortalità dell’anima, ma alla risurrezione dei morti significa, come riportato dall’A., ritenere che “la vita ha senso solo se riesce a trasformare la morte in vita” (R. Madera).

Marco dal Corso



GIORGIO SGUBBI

Itinerari verso Dio.

Filosofia e teologia in dialogo

EDB, Bologna 2020

pp. 184, € 20,00

Nel primo capitolo di questa stimolante raccolta di articoli, G. Sgubbi si confronta con le obiezioni oggi più correnti contro la possibilità di poter dire Dio da parte della ragione umana. E trova il punto di forza per questo confronto critico nell'originaria e incontrovertibile relazione della ragione con un Infinito indisponibile, che dona all'uomo lo spazio per un vero e libero ascolto di un Altro sottratto alle prese della volontà di potenza dell'io. Nel secondo capitolo l'autore si impegna a mostrare, in modo sintetico ed efficace come, contrariamente a quanto si possa pensare, «la cristologia istituisce e contiene la necessità della filosofia» (28), poi come proprio la concentrazione cristologica della rivelazione salvaguardi la permanente irriducibilità della filosofia alla teologia. E come la stessa rivelazione cristiana «implica la tensione-soluzione del rapporto tra ontologia ed ermeneutica» (*ib.*). Dal discorso emerge come, contrariamente al discorso comune, «“necessità” e “libertà” sono due volti dell'unico agape» (33), in quanto la filosofia è intimamente implicata nella libera scelta dell'uomo di appartenere a Cristo e al suo mistero. Nel terzo capitolo Sgubbi vuole mostrare, sulla base di suoi scritti generalmente poco con-

siderati, come «l'intera teologia di J. Ratzinger, cristologia compresa, è una lunga e organica meditazione sulla Parola di Dio quale evento e storia di Dio con l'uomo» (36). Qui viene evidenziato il principio dialogico-sacramentale della Parola di Dio quale evento personale che coinvolge e suscita la corrispondenza umana mediante la fede. Essa si dà concretamente nel contesto della vita ecclesiale e della sua tradizione, concepita quale «espressione dinamica della cristologia» (50). E dopo un capitolo dove l'intento dell'enciclica *Lumen fidei* viene individuato nel «presentare la fede come coincidenza di amore di Dio e umanizzazione dell'uomo» (*ib.*), Sgubbi consacra poche, ma dense e profonde pagine alla missione teologica della filosofia secondo H.U. von Balthasar. Qui mostra bene come, proprio dal concreto lavoro di questo teologo emerga una metafisica dell'amore, capace di integrare anche l'apporto di Tommaso. E questo perché è «solo a partire dall'evento storico e concreto di Gesù Cristo che è possibile osare l'affermazione che essere è amore. È il Dio come amore storico e crocifisso che istituisce la positività teologica dell'essere; ed è ugualmente l'essere del mondo che, impregnato di mistero, garantisce all'amore divi-

no diritto di cittadinanza nella storia dell'uomo» (89). Si spiega così come, in questa reciproca e feconda compenetrazione tra filosofia e teologia, si imponga la centralità del *bonum* quale *dramma* della libertà e della differenza quale luogo della comunione. Qui la differenza ontologica tocca così la dimensione cristologica, dove l'*actus purus* si svela quale libertà originaria di Dio che crea lo spazio all'altro. Qui sarebbe forse stato opportuno un cenno anche all'originale rilevanza, teologica e filosofica, che in von Balthasar ha la distinzione sessuale, in perfetta coerenza col fatto che «l'uomo è libero in quanto creato dalla libertà divina come capace di scegliere liberamente l'autodonzazione di Dio a lui destinata» (99) e di viverla nel rapporto con l'altro/a. In questo modo la cristologia lascia allora emergere un'ontologia della libertà. E lo fa a partire dall'assoluta singolarità storica di Cristo nella sua relazione con ciascun essere umano, perno attorno al quale in Balthasar tutto ruota, poiché «nell'evento di Cristo è la singolarità che precede e crea l'universalità» (103). Non solo, ma si crea un'interrelazione tale per cui «nell'orizzonte dell'agape, la libertà dell'uomo, che include l'esercizio della ragione, è assolutamente e irrinunciabilmente richiesta» (106).

Nei rapporti tra teologia e filosofia da ciò consegue non solo che la ragione viene inclusa originariamente nel progetto cristocentrico. Ma pure la sua autonoma configurazione dialogale ed esistenzialmente responsoriale, proprio in quanto «espressione del carattere libero e intelligente dell'uo-

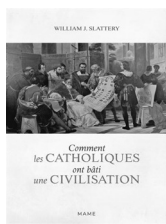
mo» (110). Nel sesto capitolo l'Autore vuol mostrare come l'approccio filosofico all'anima, malgrado alcune apparenze, non sia oggi per nulla obsoleto. E lo fa dapprima attraverso un serrato confronto critico col pensiero di V. Mancuso, «alquanto deficitario» (cf 129) in quanto l'anima in esso funge «da cifra liquidatrice dell'efficacia storica dell'incarnazione» (*ib.*). In Mancuso si rileva «l'assenza dell'azione storica di Gesù Cristo e della sua forza redentiva» (130) e la grazia salvifica è resa superflua, così come l'azione dello Spirito. Da qui allora l'esigenza di interrogare la questione dell'anima non in superficiale opposizione, ma in stretta correlazione con la cristologia, la soteriologia e l'escatologia. Dopo aver sottolineato che nell'antico testamento la *nefesh* dice il dono della vita donato da Dio all'uomo, che gli rende possibile entrare con tutto se stesso in relazione dialogante con Lui, Sgubbi mostra come il NT assuma l'idea dell'immortalità dell'anima, mai però come principio della natura, ma sempre nell'orizzonte soprannaturale del Cristo e della sua resurrezione dai morti, quasi come una sua «traccia ontologica» (137). Dal recente dibattito teologico, egli evidenzia anzitutto come l'essenziale dimensione relazionale dell'anima unisca la storia delle relazioni umane con la condizione beatifica, contribuendo non poco a superare il diffuso e problematico individualismo escatologico. In poche, ma dense e preziose pagine, Sgubbi mostra poi come l'anima costituisca una soggettività relazionale dove la persona umana esprime non solo una natura spirituale profondamente le-

gata al corpo, ma costituisca, proprio come tale, la condizione di possibilità della sua vocazione soprannaturale. Con Ratzinger egli parla allora di «immortalità dialogica», nella quale si riconosce «l'accordo originario di questa natura con il progetto divino [...] il cui compimento è Gesù Cristo» (146-147), il cui mistero pasquale segna il passaggio dall'eternità di Dio a quella dell'uomo. L'anima andrebbe pertanto concepita come condizione di possibilità dell'evento gratuito della resurrezione, che essa non può certo darsi da se stessa. Detto sinteticamente, l'anima «è immortale al fine di poter risorgere» (150). E lo può fare per grazia insieme a tutte le relazioni vissute all'interno della sua storia. E sarà la stessa morte biblicamente intesa a fornire un ulteriore esempio della «reciproca coappartenenza di cristologia e immortalità dell'anima» (*ib.*) che guida tutto l'argomentare dell'autore. In questa prospettiva l'immortalità dell'anima dell'uomo costituisce infatti «una traccia indelebile della sua situazione originaria di relazione a Dio» (151), alla quale il Creatore non si rassegna a rinunciare. È in perfetta coerenza con queste premesse che l'autore mostrerà infine come la questione dello stato intermedio sia da affrontare in chiave ecclesiale. E più precisamente «come intima comunio-

ne con il desiderio divino che il corpo di Cristo, il pleroma totale, sia compiuto tutto in tutti» (155), cioè come immortalità comunitaria.

Dopo aver così ben documentato l'ineludibilità e l'irrinunciabilità del tema dell'anima anche oggi, Sgubbi termina il suo prezioso volume con un bel inedito capitolo che, dal confronto tra Bernardo e Tommaso, vorrebbe suscitare quello stupore e quella meraviglia teologica oggi purtroppo non sempre garantita dagli studi accademici. Ed anche qui trova conferma la prospettiva cristocentrica che caratterizza tutti i testi dell'autore. Egli non teme di affermare qui che «la scientificità della teologia coincide con il suo carattere cristocentrico» (163), espressione di un Amore sperimentato e gustato in una vita di santità, la quale nasce dalla meraviglia e dallo stupore suscitate da questo stesso Amore. In questa prospettiva l'adorazione attesta dunque la piena maturità della ragione di fronte al Mistero, che altro non è se non lo stesso Amore rivelato in Gesù Cristo. E ciascun teologo lo testimonia poi col suo specifico stile personale. Unica osservazione critica: non si tratta qui della teologia del solo secolo XII, come erroneamente affermato, ma anche del XIII secolo.

Mario Imperatori SJ



WILLIAM J. SLATTERY

Comment les catholiques ont bâti une civilisation

Mame, Paris 2020

pp. 382, € 34,90

Questo volume (con bibliografia e indice onomastico) espone il contributo civilizzatore del cattolicesimo. Dieci capitoli, in tre parti, descrivono i principali momenti culturali e le maggiori personalità. La prima parte dice la tesi: la civiltà occidentale è incomprensibile senza l'apporto cristiano. La seconda parte, la fondazione della nuova civiltà. La terza, i tratti distintivi della civiltà occidentale apparsi sin dall'Antichità tardiva.

Il c. 1 tratta dell'influsso storico-sociale della chiesa, specie del sacerdozio, come canale di linfa vitale culturale. Seguono alcuni "jalons" della lotta per una nuova civiltà tra il 200 e il 1300. La chiesa fu la traghettatrice di civiltà dall'antichità tardiva fino ad oggi. La progressiva conversione dell'Europa avviene in particolare tramite vescovi insigni (che riempiono il vuoto politico-amministrativo lasciato dalla Roma imperiale) e l'istituzione della parrocchia (c. 2). Quattro figure esemplari ("padri della cultura occidentale"): Ambrogio difensore della città; Agostino di fautore di autentica metamorfosi culturale; Leone Magno capace di porre Roma, col suo carisma spirituale, al centro di un mondo in crisi; Gregorio Magno per la sua prudenza pastorale e lungimiranza nell'aprirsi verso i Barbari (c. 3). Il c. 4 ("Mino-

ranze creative") verte sull'inestimabile influsso del monachesimo: Benedetto, Colombano e Bonifacio. I monaci irlandesi, motore di rinnovamento socio-culturale, con la confessione individuale e la "cura animae", inducono una "rivoluzione silenziosa nella chiesa" (cf 125), che diventa educatrice di coscienze esaltando l'importanza di ciascuna persona (cf a p. 196 la citazione di F. Fukuyama). Eredi di questo sforzo evangelizzatore saranno, nei secc. VIII e IX, i chierici della corte - davvero internazionale - di Carlomagno (c. 5) con la figura insieme umile e luminosa di Alcuino di York e dei suoi compagni, designati (un pò anacronisticamente) come "idealisti". Non privo di limiti morali e culturali Carlo, si sottomise comunque all'ideale (di giustizia, umiltà e clemenza) del "princeps" cristiano additatogli dalla lettura di Agostino. Malgrado le tensioni intrinseche ad una ierocrazia (con l'imperatore quasi assimilato ad "episcopus episcoporum"), l'apporto dei carolingi (Teodulfo, Paolino di Aquileia, Paolo diacono, Eginardo...) fu determinante: la riforma del clero, la scolarizzazione, gli interventi presso Carlo (p.e. in merito alla questione dei Sassoni) o per smussarne le tendenze radicali "fondamentalistiche". Con l'era carolingia inizia la Cristianità europea.

La terza parte si apre con l'impor-

tanza della celebrazione della Messa (c. 6) e il suo contributo ad instillare il senso dell'amore come dedizione sacrificale anche mediante una ricchezza rituale e simbiosi tra natura e grazia (cf Jungmann, Dix e Dawson). Il c. 7 descrive l'immane sforzo di monaci cattolici per "inculturare" la fede e i suoi valori in un contesto ferino e bellicoso: "battezzare delle belve" per creare la sagoma del soldato cristiano. Santi come Bernardo di Chiaravalle delineano il 'miles Christi' e l'ideale cavalleresco cristiano ("forza sottomessa allo spirito") che troverà nei Templari e in s. Luigi storiche concretizzazioni. Il c. 8 ("Clandestini del Romanticismo"): la valorizzazione cristiana e talvolta l'idealizzazione della femminilità nei secc. XII e XIII: approdo medievale di una "lotta millenaria a favore delle donne" (cf 265ss) che va dal divieto di infanticidio delle bimbe al contrasto del maschilismo atavico (cf R. Pernoud). Coeva a questo la nascita dell'amore romantico cavalleresco che giungerà al trionfo di un "romanticismo sublime e durevole" (cf 281-286). Il c. 9 porta sulla nota estetica del medioevo: l'architettura gotica (arte totale, ampia, ineguagliata, debitrice dell'Abbé Suger, promotore dello slancio "anagogico" dello stile fiammeggiante); la grandezza del canto gregoriano. L'ultimo c. ("Fondatori dell'economia di mercato") dimostra che l'ideale cattolico di libera proprietà e solidarietà sia una matrice del progresso economico. Economisti moderni (Schumpeter e Hayek) elogiano il pensiero sociale di Tommaso e degli scolastici dei secc. XVI e XVII (Molina e Lugo). La *Magna carta li-*

bertatum (1215) deve molto al vescovo Langton e il can. 22 del concilio Lateranense III (1179) offre, *in nuce*, le basi per la futura libertà di mercato. La visione di un Dio creatore e della positività del lavoro manuale sono due capisaldi cristiani per un approccio favorevole al benessere economico e ai primi germi dell'economia di mercato. I tomisti F. de Vitoria e J. de Mariana, che pensano il "profitto commerciale", la libertà riguardo al potere politico relativizzato e la libera impresa, sono pionieri della scienza economica moderna. Con J.H. Newman (*The Intermediate State*) e Leone XIII (*Longinqua Oceani*), la conclusione dice i giovamenti della religione cattolica non solo per la vita dell'aldilà, bensì già per questa vita terrena.

Si tratta di uno studio ben documentato, con ampio ricorso a testi e fonti. L'ispirazione globale sta nel discorso di Benedetto XVI all'*Ecole des Bernardins* (2008). Forse più rilievo si poteva dare ad autori come Boezio e Cassiodoro o Isidoro e Leandro di Siviglia e all'apporto francescano oltre che alla tradizione benedettina e domenicana. Il c. 10 si limita all'economia e non affronta *in recto* l'influsso cristiano sulla teoria politica e la cultura dei diritti.

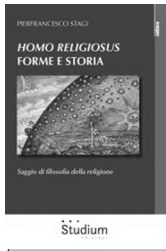
Questo lavoro, da porre accanto ai saggi di R. Stark e E. Böckenforde, M. Schlag, ma anche di J.L. Harouel o i due volumi *Christianity and Freedom* (Cambridge, 2016), partecipa ad una possibile (e forse necessaria) "apologetica sociale". Onde evitare però una sgradevole impressione di "marcia trionfale" del cattolicesimo si ricordino, come altrettanti "virus culturali"

veicolati anche da ecclesiastici, il temporalismo, il clericalismo e le forme di maschilismo, spiritualismo “otherworldly” e anti giudaismo (cf su questo i lavori di R. Bultot e J. Delumeau).

Siamo grati per questa bella sintesi che confuta l’oblio delle radici cristiane del nostro mondo con i suoi acqui-

sti di civiltà, di rispetto della dignità e di attenzione ai più deboli; essa è illuminata dalla sapienza di autori classici (Montalambert, Pirenne, Chesterton, Daniel-Rops, Leclercq, Gilson), ma anche di studiosi come St. Jaki, R.W. Southern, Th. Woods.

C. Lorenzo Rossetti



PIERFRANCESCO STAGI

Homo religiosus. Forme e storia.

Saggio di filosofia della religione

Studium, Roma 2020

pp. 297, € 29,00

P. Stagi aveva già affrontato i nodi essenziali della filosofia della religione in *La nascita del sacro. Teorie della religione* (Studium, 2015); *Homo religiosus* si presenta come un lavoro più vasto e sistematico che cerca di rendere conto degli sviluppi del tema nella modernità. La struttura del libro prevede una prima parte fenomenologica e una seconda storica, perché l’intento dell’autore è mostrare come le forme caratteristiche del religioso e le diverse figure storiche descrivano un tessuto, la trama e l’ordito del fenomeno religioso: «Lo storico e il sistematico hanno il compito di intrecciarsi costantemente, perché nell’esistenza stessa senso e suo compimento non procedono mai separatamente ma sono articolazioni dello stesso radicamento nella vita» (10).

Il modello di riferimento è individuato nel metodo delle analisi filosofico-religiose giovanili di Martin

Heidegger che, secondo Stagi, «costituiscono un modello insuperato della riflessione sul fenomeno religioso» (8). Si tratta di un’esplicita presa di distanza dallo storicismo tedesco, perché considerato inadeguato per un’impostazione teorica che, a partire dal lavoro di Wilhelm Dilthey, sviluppa un approccio al religioso dall’esterno. Secondo Stagi, invece, «sia lo sguardo filosofico sia l’oggetto religioso appartengono a una stessa *dinamica*, che in ultima istanza è da ricondursi al contenuto di vita effettiva» (8-9).

Alla luce di questo impianto teorico si comprende anche, dunque, la scelta di non prendere in considerazione quelle prospettive sulla religione che, poco empaticamente, tendono in modo più o meno esplicito a farne un oggetto di riflessione se non di critica. Stagi raccoglie questi approcci (“positivisti, marxisti, psicanalisti”)

sotto il cappello di “modello subordinazionista”, uno schema che non rende ragione dell’“autoevidenza” del fenomeno religioso sottoponendolo a determinate condizioni spirituali, storiche o culturali; il fenomeno religioso, invece, «dipende solo da sé stesso» (cf 26). Molte delle teorie moderne della religione che non riconoscono questa “autoevidenza” si basano sul principio “autocontraddittorio” «per cui la religione sarebbe l’espressione di qualcosa che non è religioso», ma «cercare la ragione del religioso fuori dalla religione significa fraintendere l’essenza automanifestativa del sacro» (cf *ib.*). Coerentemente con il metodo e la prospettiva scelti, Stagi esclude per esempio dal suo percorso attraverso la filosofia della religione moderna un autore del peso di Hegel, perché interpretato come colui che «ha sottratto violentemente la religione all’attività rischiaratrice della ragione filosofica, l’unica autorizzata a parlare della verità e a nome della verità» (123).

La prima parte del libro, dunque, è dedicata alle *Forme* del religioso. L’analisi fenomenologica procede secondo il modello teorico delineato da Edmund Husserl, ma, ovviamente, prende in considerazione il lavoro di coloro che, a partire da Rudolf Otto e Heidegger, sulla scia di Husserl hanno sviluppato una fenomenologia specifica del fenomeno religioso.

Inoltre, prendendo ispirazione da Roger Caillois, Stagi sceglie l’antinomia – considerata «la forma più adatta per trattare le forme religiose» (13) – come schema di questa prima parte del lavoro. Di volta in volta, infatti,

l’autore individua coppie di concetti contrapposti, per mostrare come il senso del religioso si origini «in e per contrapposizione a ciò che non è religioso» (*ib.*), per esempio sacro e profano, realtà e parola, realtà e irrealtà, vita e morte, sacrificio e uso, verità e falsità. Un ampio spazio di questa prima parte è dedicato all’analisi e alla fenomenologia del mito, qui contrapposto alla mitologia.

La seconda parte del libro, quella storica, prende le mosse da Thomas Hobbes e Baruch Spinoza, individuati come i protagonisti del passaggio «in cui le credenze dell’uomo religioso diventano nella modernità l’oggetto di una ricerca disciplinare dal punto di vista filosofico» (14). L’autore fondamentale in questa ricostruzione storica è senza dubbio Schelling. Anche in questo secondo tratto del percorso assume una rilevanza notevole la riflessione sul mito, a partire da Schelling, appunto, passando per Friedrich Creuzer e Johan J. Bachofen, per approdare infine a Furio Jesi e Hans Blumenberg.

Chiudere il percorso storico con il capitolo *Blumenberg. Leggere il mito/compiere il mito* significa riandare a una delle fonti di senso che hanno alimentato la tradizione e che ancora oggi – anzi, secondo Stagi, soprattutto oggi – possono svolgere ed è opportuno che ancora svolgano questa funzione: «Tornare a leggere il mito significa per Blumenberg lasciarsi aperte delle risorse di significato, che sono anche e soprattutto risorse etiche, in un’epoca in cui l’impoverimento delle risorse di senso ha condotto all’erosione dei principi di coesione su cui si

fondano le moderne società, sempre più ricche di scambi culturali, etnici e religiosi ma sempre più povere di senso, di un significato che unisca e legittimi il loro stare insieme» (16). Si tratta di una lettura fortemente critica della modernità e della secolarizzazione che non a caso richiama le tesi di Ernst-Wolfgang Böckenförde sulla separazione delle dimensioni politica e religiosa (qui, nello specifico, si tratta della dimensione del “mito genu-

ino” contrapposta a quella del “mito tecnicizzato”): «L’universo politico e comunitario è una sfera senza forza, decontestualizzata, se è privata della sua motivazione religiosa. Soltanto l’evento religioso, rivissuto dal singolo all’interno della sua comunità, diviene motivo di ispirazione per l’intera esistenza, per l’esistenza nella sua integralità, e quindi anche per la vita politica» (73).

Claudio Belloni



MARCO BERNARDONI

Scenari dalla fine del mondo.

Teologia e scienza nell’opera di Robert John Russell

EDB, Bologna 2021

pp. 162, € 15,00

Nel corso della modernità la questione del rapporto fra scienza e teologia è lentamente passata da una posizione di sufficienza epistemologica, avanzata da entrambe le discipline, a quella di una coltivazione del confronto e del dialogo delle reciproche e differenti letture del mondo e dell’universo. Molto sentita e coltivata soprattutto in ambito anglosassone, e in particolare negli Stati Uniti, la necessità della definizione non solo di un corretto rapporto, ma anche di un intreccio reciproco che sappia ampliare l’orizzonte epistemologico e di indagine di scienza e teologia si è fatta spazio anche nella teologia italiana a partire dagli anni Ottanta del XX secolo.

Per un effetto di trascinamento si è finito poi per considerare la diade

scienza-teologia come questione di second’ordine, concentrandosi sempre più su quella delle nuove tecnologie e delle possibilità da esse dischiuse. Non per niente, il meglio che si è riuscito a produrre in merito ha più a che fare con l’etica che con la teologia, con l’utilizzo che con la novità che chiede di riscrivere le proprie cartografie epistemologiche.

Il volume di M. Bernardoni sull’opera del fisico statunitense R.J. Russell appare in questo senso una sorta di passo indietro. Un salutare passo indietro, però, perché ricentra la gravità di entrambe le discipline sul perno condiviso della questione del sapere. Fisica e teologia generano sapere che, a sua volta, si riferisce a un dominio su cui entrambe avanzano

una pretesa (epistemologica, ma anche semantica).

Qui sta il perno originale della lettura critica che l'autore fa delle tesi di Russell: le conoscenze cosmologiche dicono qualcosa sull'universo e sul mondo e, stante le conoscenze attuali, quello che dicono non ha solo una sua normatività ma anche una sua forza di spiegazione comprensiva; stante questo, la teologia non può fare a meno di assumere sistematicamente quanto la scienza fisica sa in merito all'universo e al mondo umano. Inoltre, se per lungo tempo scienza e teologia hanno prima combattuto e poi dibattuto soprattutto sulla questione dell'origine, a Russell va riconosciuto il merito di aver spostato l'asse del contendere verso il tema altrettanto fondamentale della destinazione – di qui il titolo accattivante del libro, "Scenari dalla fine del mondo".

Il sapere della cosmologia, correttamente inteso, rispetto alla destinazione non predice, ma dice la fine. Ora, questa fine (del mondo) interroga il sapere propriamente teologico della destinazione (del mondo e dell'umano). Le sfaccettature dell'impianto di Russell vengono indagate con precisione, met-

tendone in risalto la pertinenza scientifica e le sfasature teologiche (il quarto capitolo merita una lettura approfondita, perché avanza le riserve ma anche le prospettive più originali nel dialogo con Russell).

Oltre al merito di introdurre al pubblico teologico italiano l'opera di R.J. Russell, il volume ricentra la dialettica di scienza e teologia sul sapere come dinamica perpetua dell'intelligenza umana; e, quindi, spinge scienza e teologia alla scoperta del nuovo, nel momento stesso in cui entrambe sono chiamate a formulazioni della fine/destinazione che hanno una loro pretesa di definitività. E per una volta, la teologia potrebbe apprendere dalla scienza: lasciarsi avvincere dalla meraviglia per qualcosa che fino a oggi non sapeva (perché si ha spesso l'impressione che la teologia sappia già tutto e si limiti a spostare qualche tassello del già noto per far tornare sempre di nuovo i conti).

A tutto questo invita il saggio di Bernardoni: il libro annuncia più che una passione sporadica, lo attendiamo in altre imprese che raccolgano le intuizioni offerte qui.

Markus Schwarz



GIANFRANCO CALABRESE

Ecclesiologia sinodale.

Punti fermi e questioni aperte

EDB, Bologna 2021

pp. 163, € 15,00

La sinodalità, questione centrale nell'insegnamento magisteriale e nell'esperienza episcopale e primazia-

le di Papa Francesco, non è una modalità ministeriale o un modo di agire della Chiesa, ma una sua dimensione

costitutiva, una dimensione sostanziale del suo mistero e della sua missione, del suo essere e del suo manifestarsi come popolo di Dio pellegrinante, comunità dei figli di Dio nella storia e sacramento universale in Cristo di salvezza e profezia di unità del genere umano (cf 12). È questa la prospettiva fondamentale che l'Autore, con il suo recente saggio, sviluppa e intende offrire alla comunità ecclesiale e alla riflessione teologica. La sinodalità non è la realizzazione di una strategia pastorale o semplicemente una struttura e un'istituzione ecclesiale, né una questione teologica tra le altre, ma è il modo stesso di essere e di agire del cristianesimo nel tempo e nello spazio; essa appartiene all'essenza stessa della Chiesa. Il percorso tracciato da Calabrese fa emergere il valore teologico, il fondamento biblico e patristico della sinodalità, ne indica la rilevanza magisteriale e l'incidenza pastorale, al fine di rileggere l'intero impianto ministeriale, comunionale e gerarchico della Chiesa in prospettiva sinodale e di elaborare proposte di riforma e strutturazione istituzionale della Chiesa in senso sinodale. Nel primo capitolo troviamo le premesse ermeneutiche e teologiche della sinodalità. Vengono approfondite le dimensioni costitutive della sinodalità connesse alle dimensioni fondamentali che caratterizzano la Chiesa nel suo mistero e nella sua missione e che declinano la sua realtà complessa e messianico-salvifica, la sua testimonianza, la sua liturgia e la stessa carità (cf 21). Il secondo capitolo mette a fuoco la dimensione sinodale del popolo di Dio. Particolare spazio viene dato alla

trattazione del sacerdozio comune dei fedeli ("persone sinodali") come epifania e fondamento della sinodalità "in mysterio" (sinodalità come evento liturgico-celebrativo). La sinodalità anima e modella ogni carisma e ogni ministero. È questo il nucleo centrale del terzo capitolo che declina sinodalmente la ministerialità della Chiesa popolo di Dio: ogni dono carismatico e ministeriale non può essere letto in termini privatistici/individualistici; esso ha una propria tensione sinodale ed ecclesiale. Il quarto capitolo sviluppa la natura sinodale del ministero ordinato nella Chiesa, che va compreso ed esercitato in una logica agapica e in una tensione sinodale (cf 117). Particolarmente interessante è l'articolazione che, a partire da LG 10, l'Autore fa della sinodalità comune e della sinodalità ministeriale e gerarchica. Quest'ultima può essere adeguatamente compresa solo se vissuta come servizio della vocazione comune della Chiesa e della santità e della chiamata universale alla salvezza di tutti gli uomini, nel rispetto della sinodalità comune ed ecclesiale, nell'ascolto del *sensus fidei*.

Lo studio di Calabrese cerca di far emergere la dimensione teologica della sinodalità della e nella Chiesa. L'Autore offre i riferimenti teologici ed ecclesiologicali della sinodalità nell'orizzonte sacramentale che la caratterizza in ragione della stessa dimensione misterica della Chiesa. Il saggio di Calabrese è la testimonianza concreta che è possibile elaborare una vera e propria "ecclesiologia sinodale", in quanto la sinodalità non è un tema o un capitolo della riflessione sul

mistero della Chiesa, ma ne illumina e caratterizza l'identità originaria, la missione e la finalità escatologica (cf 23-24). La Chiesa è sinodale perché nasce dal dono della comunione divina e ha come fine il "camminare insieme" per realizzare nell'azione dello Spirito Santo la fraternità universale e la comunione escatologica nell'attesa del Regno di Dio alla fine del mondo (cf 143). La sinodalità «rimanda alla stessa realtà della Chiesa, alla sua armonica globalità e alla sua organica identità» (142). Questa prospettiva scardina ogni visione clericale di Chiesa e permette di smascherare ogni uso strumentale e politico della sinodalità, che non è un semplice

modus operandi o una forma istituzionale o pastorale, ma è il modo d'essere della Chiesa, «il cuore del mistero della Chiesa, del suo essere dono di comunione, della sua missione evangelizzatrice, della sua sacramentalità, di ogni struttura e istituzione ecclesiale, di ogni carisma e ministero» (143). La lettura del saggio di ecclesiologia sinodale di Calabrese può essere particolarmente fruttuosa per chi desidera approfondire i temi della riforma della e nella Chiesa in chiave sinodale; le questioni aperte stimolano ulteriori percorsi di ricerca ecclesiologica tesi a disegnare la figura sinodale di Chiesa per il nostro tempo.

Agostino Porreca



GIANLUCA DE CANDIA

Il forse bifronte.

L'emergenza della libertà nel pensiero di Dio

Mimesis, Milano 2021

pp. 172, € 15,00

Può la filosofia dire ancora qualcosa su Dio? Può essa offrire al pensiero teologico qualche indicazione utile in merito al proprio compito di mostrare che è esattamente in Gesù che ci è dato cogliere il volto definitivo di ciò che tutti chiamano Dio? È possibile, insomma, immaginare un qualche tipo di dialogo tra filosofia e teologia, nell'epoca che ci è dato vivere?

La prima risposta che viene in mente a questi interrogativi punta più sul versante negativo che su quello positivo. Nella misura in cui la filosofia resta pur sempre quell'e-

sercizio del pensiero umano in grado di cogliere il senso del presente, si dovrà riconoscere che in un tempo segnato da una fondamentale indifferenza religiosa non potrà che esserci una filosofia essa stessa disinteressata al tema del religioso o, al massimo, impegnata a dichiararne l'inammissibilità.

In un tale clima generale, desta perciò stupore e porta una boccata d'aria fresca il recente testo che G. De Candia ha voluto dedicare alla questione Dio, a partire da una prospettiva prettamente filosofica.

La scommessa teorica che l'A. imbastisce è presto detta: a suo avviso, è necessaria una rilettura della parabola filosofica moderna e contemporanea che metta in luce le vere movenze del pensiero umano che si confronta con la questione di Dio. E per realizzare una tale impresa egli si lascia aiutare da quella che è stata giustamente definita da uno dei suoi maestri, il benedettino Elmar Salmann, la "forza del forse". Ecco le parole programmatiche di De Candia: «La mia tesi è che a partire da Descartes e Pascal si sia posta in modo inequivocabile nella Modernità una revisione profonda del rapporto tra ragione e Dio entro i termini doppi di un "forse maggiore" e di uno "minore". È infatti un "forse" interpretativo quello che guida in modo diversissimo entrambi i filosofi, una sorta di congettura che mentre assicura la possibilità di una prova, vieta nei fatti di applicarla. Questa prospettiva ermeneutica implica, del resto, una revisione di quel mantra storiografico secondo il quale Descartes sarebbe il padre del razionalismo e perciò della filosofia moderna» (17). Insomma, per dirla brevemente e con le parole del sottotitolo del testo che presentiamo, è già in Descartes che è possibile intravedere un'emergenza della libertà nel pensiero di Dio. Quando, insomma, è questione di Dio, la ragione non può fare a meno di confrontarsi con le ragioni della libertà e ultimamente con la sua stessa libertà, che mai come in questo ambito di riflessione emerge prepotente. Questo non vuole dire che essa si apre senz'altro all'affermazione di Dio e al superamento pacifico del finito. Si-

gnifica, piuttosto, che il trattamento di quella questione implica sempre il superamento di un suo esercizio puramente razionale, indifferente appunto alla forza del forse e alla sua stessa libertà.

Sulla base di questa base programmatica, il lettore viene condotto a visitare una suggestiva galleria di autori moderni e contemporanei che si sono lasciati provocare dalla questione di Dio e di volta in volta – mostre bene De Candia – hanno seguito i diversi versanti resi possibili da quel "forse" che non può non accompagnarne ogni volta il venire di Dio al pensiero. Dopo i già citati Descartes e Pascal, il saggio si confronta con Kant, Jacobi e Schelling; il suo itinerario prosegue poi con Derrida, Pareyson, Eco, Vattimo, Perone, Ciancio e si conclude con un intenso e originale confronto con Cacciari.

Possiamo, a questo punto, ritornare ai nostri interrogativi iniziali ed in particolare alla domanda circa gli stimoli che oggi possono venire dalla filosofia alla ricerca teologica. Si tratta, in verità, di una domanda che lo stesso A. affronta nella *Postilla non scientifica* del suo testo. Dopo aver mostrato la forza filosofica del forse, il suo invito è quello di provare a immaginare "una teologia del forse" che sarebbe in grado di meglio corrispondere proprio a quella situazione di agnosticismo e di indifferenza che oggi governa la sensibilità diffusa, soprattutto nel contesto occidentale. Una tale teologia, infatti, a suo avviso, grazie alle risorse del "forse", «non solo si libera dall'atteggiamento dell'autotutela intransigente, ma ritrova il proprio de-

stino ermeneutico, la propria vocazione a pensare l'esistenza come evento dell'alterità» (165).

Si tratterebbe, in verità, di porre finalmente mano ad un esercizio dell'intelligenza teologica istruita da quelle bellissime parole di Bonhoeffer, citate in questo volume, secondo le quali è tempo di imparare a «trovare Dio in ciò che conosciamo, non in ciò che non conosciamo. Dio vuole essere colto da noi non nelle questioni irrisolte, ma in quelle risolte [...] Dio non è un tappabuchi; Dio non deve essere riconosciuto solamente ai

limiti delle nostre possibilità, ma al centro della vita» (122). Si darebbe, pertanto, vita ad una teologia che diventa mistagogia di quel grande mistero dell'essere al mondo dell'uomo che quando viene al pensiero non può non lasciar emergere più di un "forse" e dunque spazi di riflessione che solo una libera ragione ovvero una libertà razionale può dignitosamente attraversare.

È questa a me pare una provocazione che la teologia oggi non deve lasciarsi sfuggire.

Armando Matteo



GIUSEPPE LORIZIO

Semi del Verbo, segni dei tempi

San Paolo, Cinisello Balsamo 2021

pp. 430, € 48,00

Il teologo, amava ripetere Yves Congar, è *homme impossible*. Chi decide di dedicare tempo alla lettura, particolarmente proficua, del recente libro di G. Lorizio, può rendersi pienamente conto dell'espressione un po' enigmatica di Congar. L'impossibilità del teologo consiste nel fatto che egli – muovendosi tra due ordini di realtà – si trova davanti una serie di antinomie di impervia sintesi, ammesso che sintesi esista. È di inane pacificazione risolvere l'*empasse* con l'abbracciare un polo e trascurare l'altro. Lo spessore del libro di Lorizio consiste nel non nascondere le difficoltà, bensì affrontarle a viso aperto accettarle, quasi provarle, e questo, a prescindere dal resto, è una lezione di metodo che rimane.

Lo stallo antinomico per eccellenza, a cui tutto, in fondo, si riporta, è già presente nel titolo, e riguarda il Verbo, il *Logos*. Non si tratta tanto della questione se di 'semi di Logos' abbia senso parlare anche dopo che il Verbo in persona si è rivelato nella sua pienezza, quanto, più essenzialmente, del ruolo che il *logos* può e deve svolgere nella vita cristiana, ovvero, ancora più in breve, del rapporto fede-ragione.

Da massimo esponente di Teologia fondamentale – "sentinella della teologia" (46) –, Lorizio non può non far perno, nella sua elaborazione, sulla centralità della ragione, di cui, peraltro, egli rimarca l'importanza non solo nella sua funzione di con-

fine-frontiera con le altre forme di sapere, ma anche *ad intra*, a causa di «una situazione talmente decadente e decaduta da richiedere una vera e propria alfabetizzazione cristiana» (236). Il *logos* è basilare per la “vocazione originaria” della teologia, «in quanto chiamata a riflettere ed esprimere le ragioni della fede» (155). A tal punto da intersecarsi e farsi tutt’una con la filosofia: «sul rapporto tra filosofia e teologia, personalmente ritengo che la distinzione sia solo di natura accademica, ossia una questione di aula, di professori e di facoltà, non una distinzione di pensiero» (169). L’importanza del *logos* non è mai sottolineata abbastanza e giunge fino al punto di potersi dire che l’incontro tra Gerusalemme e Atene ha segnato «in maniera decisiva il protocristianesimo e la teologia patristica» (14). Questo è un dato inoppugnabile.

Eppure, appunto, c’è un ‘eppure’, perché, «quando la teologia si sporge speculativamente e si dedica alla riflessione sul *logos*, corre (almeno per quanto mi riguarda) consapevolmente il rischio del logocentrismo» (53), afferma Lorizio, mettendosi in gioco in prima persona. Ed è a questo punto che entrano in scena altri attori oltre alla ragione: come ad esempio l’altra voce, «quella che precede e inaugura la parola, consentendo l’incarnazione del pensiero» (59), che crea dissonanza e dà luogo alla “polifonia sinfonica” di balthasariana memoria, oppure il “paradosso assoluto” o, ancora e soprattutto, l’immaginario del *mythos*.

Al *mythos* – intendendo sia la narrazione antica che le immagini mitologiche della contemporaneità e del

post-umano – sono dedicate pagine particolarmente intense e vivaci del libro. Soprattutto quando esso viene a confrontarsi con il *logos*. Siamo veramente convinti che il *logos* abbia, nell’epoca moderna, soppiantato il *mythos*? E dove mettiamo, allora – si chiede Lorizio –, tutta la mitologia del genere *fantasy* e fantascientifico che inonda i nostri cinema e librerie? Il Faust, il Golem, il Leviathan sono presenti e agenti oggi, con le loro nuove vesti tecnoscientifiche e transumaniste, come mai in nessun’altra epoca. Nell’occuparsi di essi, la scrittura di Lorizio si fa vivida e vibrante, ma non si perde di vista il vero nucleo della questione: per la fede, quale è il punto di equilibrio fra *logos* e *mythos*? Così, tornano in auge – con il premio che solo una solida e pluridecennale riflessione può arrecare – i dibattiti sulla secolarizzazione e la demitizzazione, la frase-simbolo di D. Bohoeffler secondo cui “questa mitologia (la resurrezione ecc.) è la cosa stessa!” (cf 101), la proposta di non annullare, ma trasformare il mito (cf 102), perché esso «rimane sempre veicolo di una ricchezza e di una dignità (storica) del fenomeno-uomo, che si interroga davanti al mistero» (282). Ed è così che si tiene a bada quella “presa totalizzante di un razionalismo tanto devastante quanto improbabile, soprattutto allorché assume forma teologica.

Saremmo, così, dinanzi ad una sorta di rivincita del *mythos*, se tale posizione non gli fosse assegnata da una giuria presieduta proprio dalla ragione, in una dinamica circolare che costituisce la summenzionata ‘impossibilità della teologia’. Sembra mostrarlo a sufficienza la definizione,

assai razionale, che di ‘mito’ viene proposta: «racconto di eventi metastorici con valenza fondativa e paradigmatica (archetipica o eziologica) per l’esistenza presente» (103).

Una simile ‘impossibile’ dinamica circolare si ha anche quando il libro affronta la sfida della molteplicità dell’esperienza religiosa, muovendosi tra il doveroso riconoscimento del pluralismo religioso e la pari necessità di un “inclusivismo cristologico” (cf 18), che salva da quella sorta di metareligione alla Guenon. E la “logica del paradosso” (cf 164) – altra meravigliosa espressione ‘impossibile’ – ricompare inevitabilmente quando si propone la soluzione di una “metafisica umile” (cf 162), ben diversa dal “pensiero debole”, contro l’idolatria del concetto. Oppure, quando si affaccia la proposta di “detradizionalizzare la tradizione” (cf 221), mantenendola viva, tramite un concetto di ‘tradizione’ da intendere come “identità dinamica” (cf 227). O, ancora, nel presentare la vera comunicazione come un “vedere l’invisibile e udire l’inudibile” (cf 244), e nel proporre la logica della fede come una logica in cui “la sincronia nasce dalla diacronia” (cf 224). Per non fare che un accenno, qui, al classico problema della teodicea e al suo improbo compito di dover giustificare la coesistenza del male – ancor più lancinante nei periodi in cui esso si presenta vasto-mondo – con l’infinita bontà divina. Anche ad essa è riservata un’approfondita sezione del volume.

Un’ariosa pagina dedicata a san Tommaso d’Aquino suggella l’intera questione. Sebbene Tommaso as-

surga legittimamente a modello del teologo speculativo, Lorzio riscopre una *quaestio* della *Summa Theologiae* non molto calcata (cf S.Th. I, Q. I, a. 9-10), ove il *Doctor Angelicus*, a precisa obiezione, risponde che la teologia procede, sì, per idee e concetti, tuttavia, questo tipo di conoscenza chiara e distinta non esaurisce la sfera della verità, che è qualcosa di più ampio, ove anche l’immaginazione può contribuire proficuamente a intuire, almeno, quello che alla ragione pura e scientifica è destinato ineffabilmente a sfuggire. *Es ist das Mystische*.

Se, dunque, questa può essere davvero riconosciuta come la struttura portante del libro, straripante è l’entità dei contenuti che tale struttura, appunto, porta. Sono contenuti tratti dal passato (prima parte), dal presente (parte seconda e appendice) e da sprazzi di futuro (parte terza). Si rincorrono tematiche classiche e attualissime; aperture letterarie, artistiche, musicali, cinematografiche; linguaggio teologico tradizionale intrecciato a felici formule contemporanee; domande antiche, sempre presenti. È qui che il testo passa il testimone dai ‘semi del verbo’ ai ‘segni dei tempi’, e della varietà che esso offre – impossibile, qui, da sintetizzare – si lascia il piacere della scoperta al lettore.

Il volume presenta inoltre delle raffinatezze speciali, quali l’apparato iconografico centrale, con immagini ricercate di impatto simbolico; una sorta di biglietto da visita incorniciato che introduce ogni capitolo e offre la chiave di lettura della tematica alla luce del presente; la ricca appendice, che raccoglie una serie di articoli pub-

blicati dall'autore sulle colonne di *Famiglia Cristiana* e *Avvenire* durante il periodo del *lockdown*, nel tentativo di pensare e interpretare la tragedia alla luce della riflessione teologica.

Il valore aggiunto del libro sta nella "vocazione contestuale" che ammantava l'intera riflessione teologica; ciò significa che l'attenzione è diretta contemporaneamente alla Bibbia e al giornale, che la teologia è incarnata nelle vene del reale attuale, non a questioni astratte, ma a quelle che sono le urgenze di oggi. E un corollario che al

postulato della "teologia contestuale" Lorizio aggiunge *sua sponte* è quello della sua presenza costante nel testo, con annotazioni in prima persona, con confessioni della sua prospettiva peculiare, con spiragli su alcune sue stanze di vita quotidiana. Come la teologia vibra veramente solo quando è incarnata nel contesto, così il teologo lascia il segno quando si rende presente nel suo testo. *Semi di Verbo, segni dei tempi* può pregiarsi di entrambe le prerogative.

Andrea Vaccaro