



RECENSIONI

Michael KONRAD

Amore e amicizia: un percorso attraverso la storia dell'etica

Mimesis, Milano 2009, 128 pp.

Nell'*Introduzione*, l'Autore – docente di filosofia morale nella P. Università Lateranense – afferma che con questa «raccolta di “frammenti della storia dell'etica”» vuole offrire un «suo contributo alla riscoperta del volto originario dell'amicizia». Mediante l'apporto di vari maestri, egli si propone di mostrare che «l'uomo è sempre alla ricerca della felicità compiuta, e di essa trova un anticipo nell'amore»; per questo l'etica non deve *dimenticare o censurare* «il fenomeno umano dell'amicizia» (p. 8). Il solipsismo moderno ha ottenebrato l'autocomprensione dell'uomo come “animale sociale”, chiudendolo al rapporto con l'Altro e con gli altri. Occorre pertanto approfondire la tematica dell'amicizia, fondamentale per la felicità umana. Il libro, però, non propone un vero e proprio percorso: i nove capitoli si presentano sotto forma di saggi (i primi cinque sono riadattamenti di pubblicazioni precedenti) e si avverte la mancanza di una conclusione.

Il I capitolo è dedicato ad “Agostino e le aporie dell'amicizia”. In esso l'A. mostra come l'evento cristiano abbia consentito all'Ipponate di chiarire l'essenza dell'amicizia e di risolvere alcune questioni lasciate insolute dai filosofi antichi. Anzitutto: l'amicizia deve esser motivata dall'altruismo o dall'egoismo? Agostino unifica le prospettive: Dio causa la possibilità di amare se stessi e l'amico. L'amicizia sarebbe «la strada maestra per l'amore di Dio» (pp. 14-15). La *carità* e l'*amore del prossimo* si configurano come *amicizia* giacché con il cristianesimo il concetto si è aperto alle *dimensioni dell'universalità*, fino all'amore dei nemici, senza perdere però la caratteristica propria della *preferenza*. Dio non è solo la *fonte* dell'amicizia tra gli uomini, ma anche il *fine*: amiamo veramente l'altro soltanto se cerchiamo di condurlo all'amore di Dio. Ancora, Agostino risolve la questione circa la possibilità dell'amicizia tra Dio e l'uomo, negata da Aristotele per la mancanza di uguaglianza tra i due: per Agostino essa si manifesta proprio in tale sproporzione, rivelandosi come amore gratuito.

Nel II capitolo Konrad affronta la nodale questione se il precetto dell'amore per i nemici debba intendersi in senso *letterale* o *spirituale* e rinvie nel concetto di *praeparatio animi* – che Tommaso d'Aquino mutua da Agostino – «la chiave di volta per risolvere i problemi derivanti dalla ra-

dicalità dell'etica cristiana» (p. 33). Sarebbe una perversione e contro la natura della carità volere amare i nemici in quanto nemici; tuttavia, a motivo della comune natura umana, il nemico è un prossimo e perciò stesso meritevole di amore. Ciò, sebbene non obblighi ad un affetto speciale, richiede tuttavia una *predisposizione dell'animo* nel caso in cui ve ne fosse bisogno (p. 26). L'amore per i nemici ricade sotto il *precetto* per quanto riguarda gli atti interiori del cuore, assume invece la forma di *consiglio* per quanto riguarda gli atti esteriori, eccetto per circostanze particolari.

Oggetto del III capitolo è la disputa in merito alla perfezione cristiana: se questa consista nell'obbedienza ai precetti del decalogo oppure all'adesione ai consigli evangelici (atti supererogatori). Il tema venne affrontato ampiamente nel XIII secolo. I maestri secolari ritenevano che la perfezione consistesse nell'osservanza dei precetti, i francescani – in specie Bonaventura – sostenevano che si realizzasse mediante i consigli. Ad entrambi Tommaso contrappone una concezione di perfezione che si realizza nel precetto dell'amore: precetti e consigli sono mezzi per conformare il cuore all'amore. La polemica di Lutero contro i consigli evangelici fu causata dall'aver ignorato l'apporto tommasiano in merito alla giusta interpretazione dei consigli.

Il IV capitolo è intitolato: “Il peccato è solo una minaccia per l'amicizia, oppure la uccide?”, tuttavia ha per oggetto lo sviluppo storico della dottrina degli *intrinsece mala*. Nella riflessione dell'Aquinate, il peccato mortale è l'atto che si oppone alla carità, il peccato veniale è l'atto che, sebbene contenga un qualche disordine, non si oppone ad essa. Tuttavia entrambi sono sempre da evitarsi. Risulta interessante a questo proposito la riflessione di Konrad secondo cui l'identificazione, realizzata da molti moralisti moderni, di qualunque mancanza con atti *intrinsece mala* sarebbe dovuta alla perdita della dimensione teleologica della carità e alla concentrazione sull'osservanza della legge.

Il V capitolo è dedicato alle “tre regole per una morale provvisoria” di Descartes, che segnerebbero un cambiamento radicale del riflettere etico. Descartes taglia il rapporto che lega la morale alla felicità, intesa come fine ultimo dell'uomo che trascende le sue capacità, stravolgendo il significato classico di felicità e aprendo le porte all'interpretazione kantiana e utilitarista. Il tema è alquanto ampio, ma viene trattato in uno spazio molto esiguo.

Nel VI capitolo, l'A. critica tre tesi fondamentali della morale kantiana, che ritiene condivise sia dalla filosofia contemporanea sia dalla mentalità comune: il “rigorismo” che separa nettamente la morale dalla felicità, il

“formalismo aprioristico” che separa l’ambito metafisico e quello morale, e l’“assoluta autonomia della legge” che separa quest’ultima da qualunque mediazione storico-culturale.

Nel VII capitolo l’A. si sofferma sul concetto di “esperienza umana”, ritenendo che esso possa costituire una risposta al problema della frammentazione antropologica della modernità; in modo particolare egli considera la riflessione di Wojtyła. “Esperienza” per Wojtyła ha un significato analogo a quello di “saggezza” per l’epoca classica: tale termine include la consapevolezza del nesso che congiunge la propria esistenza a quella delle cose. Anche qui il contenuto del capitolo non corrisponde perfettamente al suo titolo: “Wojtyła e l’esperienza morale dell’amore che si accresce”.

Nell’VIII capitolo l’A. parte dalla constatazione che la dottrina del diritto naturale si fonda su di un duplice presupposto: che esista una verità pratica e che questa possa essere compresa dalla ragione umana. Il fondamentalismo e il liberalismo, invece, negano ora l’uno, ora l’altro aspetto. L’A. si sofferma sul riduzionismo liberalista e sostiene che una tappa fondamentale nella formazione di tale mentalità sia da rinvenirsi nel celebre assioma groziano: “Etiamsi Deus non daretur”. Entrambi i riduzionismi, fondamentalista e liberale, possono essere superati, secondo l’A., dal tentativo dell’allora cardinale Ratzinger, di rinnovare la dottrina della legge naturale mediante il rovesciamento dell’assioma groziano: “Veluti si Deus daretur”.

Infine, nel IX capitolo l’A. riflette sul terrorismo della violenza fondamentalista in quanto malattia provocata dal divorzio di ragione e fede (p. 121).

Scorrendo le pagine di questo libro, ci si accorge che all’amicizia propriamente detta non è riservato un grande spazio; tematicamente essa è presente nel primo e, indirettamente, nel secondo capitolo; per altro, il secondo risulta in alcune sue parti ripetitivo giacché considera *ex novo* la tematica dell’amore ai nemici in Agostino, già affrontata nel primo. Non siamo dunque davanti ad una trattazione dell’amicizia in rapporto all’etica, quanto piuttosto a una raccolta di riflessioni su questioni morali diverse, affrontate con un metodo capace di suscitare talvolta un notevole interesse e i cui contenuti risultano essere certamente arricchenti.

Angela Monachese

PINO SCABINI

Costruire la Chiesa come pietre vive

a cura di Nicola Ciola

Dehoniane, Bologna 2010, 132 pp.

Uomo di Dio, uomo di Chiesa, uomo di profonda umanità. Potremmo tratteggiare così rapidamente la figura di credente, di prete e di uomo di don Pino Scabini, a due anni circa dalla sua scomparsa. Nato in provincia di Pavia nel 1926, prete della diocesi di Tortona, ha speso grande parte della sua vita a Roma come animatore instancabile di una Chiesa sempre più a misura di Concilio. Alla sua morte, occorsa il 1° Aprile del 2009, sono stati numerosissimi coloro che ne hanno ricordato e manifestato la sua autentica passione evangelica, che ha trovato modo di esprimersi nei suoi consistenti e molteplici incarichi. Basti qui ricordare il suo servizio presso l'Azione Cattolica Italiana e la sua diocesi, il suo ministero di padre spirituale del Seminario Lombardo in Roma, e ancora la sua docenza e presidenza presso l'ISSR "Ecclesia Mater" di Roma. Senza dimenticare il suo particolare ministero di *prete itinerante* praticamente in tutte le diocesi italiane.

Proprio per onorarne la figura, è stato pubblicato di recente presso le Edizioni Dehoniane di Bologna un suo testo, sinora inedito, di introduzione all'ecclesiologia. L'origine del manoscritto è presto detta. A metà degli anni '80, il *Centro Pastorale per l'Evangelizzazione e la catechesi* del Vicariato di Roma decise di avviare un itinerario di formazione dei catechisti dell'Urbe, con una piccola collana di sussidi, a mo' di dispense. All'interno di questo orizzonte, prese corpo il saggio di don Pino Scabini, *Costruire la Chiesa come pietre vive*, che ora è stato edito. E va detto subito che il testo, proprio perché nasce dalla mente e dal cuore di una persona profondamente ispirata dalle costituzioni conciliari e singolarmente sensibile al vissuto concreto delle comunità ecclesiali, non risulta per nulla datato, anzi può efficacemente rispondere ancora oggi all'esigenza per cui venne stesso originariamente: spiegare la natura e la missione della Chiesa in mezzo alla storia.

Il libretto che qui presentiamo, tuttavia, non si limita a pubblicare il testo di don Pino Scabini. Contiene infatti una lunga e coinvolgente introduzione del curatore, il prof. Nicola Ciola, ordinario di teologia sistematica presso la Pontificia Università Lateranense, nella quale è tratteggiato il profilo umano e teologico-spirituale di don Pino Scabini. La scelta si rivela oltre misura azzeccata, non solo per favorire la conoscenza di questo

“prete secondo il cuore del Concilio” a coloro che non hanno avuto la possibilità di conoscerlo, ma soprattutto perché la riflessione teologica di quest’ultimo non è mai stato un lavoro di tipo accademico in senso puro o formale: l’Università non è stata per lui né il punto di partenza né l’unico orizzonte di ministero. Sottolinea appunto Ciola: «Come per altri ministeri da lui [da don Scabini] espletati, ha attraversato il mondo universitario dando il meglio, come sempre, ma anche distaccandosene per andare oltre. La sua riflessione è stata significativa e benefica, capace di mediare teoria e prassi e soprattutto di inverare quel principio imprescindibile che intende la teologia come atto secondo, rispetto all’atto primo che è la vita della Chiesa, nelle sue multiformi espressioni di annuncio, spiritualità, celebrazioni, prassi di carità: il vissuto ecclesiale quindi come punto di partenza della teologia!» (14).

Ora proprio il vissuto ecclesiale di don Scabini riverbera come sfondo fecondo nelle pagine che egli stese per introdurre i catechisti e gli annunciatori della parola della città di Roma al mistero della Chiesa, che è mistero di Cristo e della Trinità, e che chiama ogni credente all’impegno di una presenza e di un’azione come pietra viva.

Il lavoro di Scabini si articola in un prologo e tre parti. Ogni sezione focalizza e illustra alcune questioni elementari che rientrano nel capitolo teologico dell’ecclesiologia: la prima parte (*Quando la Chiesa interroga e ascolta*) propone una rilettura, affatto ripetitiva, ma originale della costituzione conciliare *Lumen Gentium*, riflettendo sulla natura della Chiesa, alla luce soprattutto della categoria di popolo di Dio; la seconda (*La Chiesa e la sua autocoscienza*) si propone di esplorare la finalità della missione della Chiesa, ponendo l’accento sull’annuncio della Parola; la terza infine (*La Chiesa non è lontana, è in mezzo a noi*) declina più puntualmente il significato di Chiesa “locale”.

Dato l’intento primariamente didattico, il linguaggio risulta molto preciso, ma anche particolarmente limpido, l’argomentazione è piana, ma non riduttiva né eccessivamente semplificatrice. Don Scabini ha chiaramente in mente l’urgenza di tradurre operativamente le grandi intuizioni conciliari nel contesto della Chiesa italiana, ma non vuole perdere nulla di esse.

Provando a portare a sintesi l’intuizione ecclesiologica di fondo di don Scabini, il curatore del volume ricorda la sua tesi di una “ecclesiologia totale”, che non è da intendere come una sorta di assorbimento totale del mistero cristiano da parte della Chiesa, quanto piuttosto quale sottolineatura della necessità di tenere insieme molteplici coordinate per pensare corret-

tamente il mistero della Chiesa: la quale, infatti, «è detta *mistero* (in relazione alla Santa Trinità), *sacramento* (in relazione a Gesù Cristo), *comunione* (in relazione al suo essere profondo), *popolo di Dio* e *comunità* (in relazione alla sua forma storica)». Per queste ragioni, ricorda appunto Ciola, don Scabini ha sempre insistito sul fatto che la realtà ecclesiale è anche un “farsi”, cioè un processo in atto che coinvolge sempre i credenti: «Nella vicenda della Chiesa è compresa anche la nostra vicenda personale. Come la Chiesa è mistero perché dono gratuito, così esiste una collaborazione degli esseri umani a questo “farsi della Chiesa”, la Chiesa si edifica in noi e noi contribuiamo a edificarla; si tratta dell’accoglienza umile e stupefatta di quanto Dio opera» (19).

Ne emerge dunque una rilettura sapiente della figura di Chiesa voluta e immaginata dal Concilio, una rilettura ancorata a una profonda e robusta spiritualità cristocentrica, la quale ha ancora molto da dire anche a noi. Quella Chiesa disegnata dai padri conciliari quale popolo di Dio, compagnia affidabile dell’umanità, nutrita alle fonti della Parola e della Liturgia, segnata dal vincolo della comunione, pur nella diversità dei carismi e dei ministeri, in ascolto costante della voce di Dio che la raggiunge attraverso i segni dei tempi, è compito ancora da “farsi” e che attende pure l’impegno di ciascuno. Come pietra viva, appunto.

Armando Matteo

JEAN PAUL LIEGGI

La cetra di Cristo. Le motivazioni teologiche della poesia di Gregorio Nazianzeno

Herder, Roma 2009, XII-305 pp.

L’autorità di Gregorio di Nazianzo nella riflessione teologica è attestata dal fatto che la tradizione lo definisce “il teologo” (cf. DH 556). Dopo la Bibbia, Gregorio è il più citato nella letteratura ecclesiastica bizantina, e i due poli tematici della sua riflessione, poesia e ineffabilità, ne lasciano intravedere la duplice ricchezza: da un lato, la vastissima produzione in versi del teologo (se ne contano complessivamente 17.533 e rappresentano un terzo della sua produzione letteraria; dall’altro la questione dell’ineffabilità di Dio, inseparabilmente legata a quella della conoscibilità di Dio, centrale nella riflessione teologica del Nazianzeno. Su questi due poli tematici, che possono

significativamente offrire elementi o prospettive utili ad una nuova e puntuale lettura dell'opera e del pensiero di Gregorio di Nazianzo, Padre e Dottore della Chiesa, si muove il volume di Jean Paul Lieggi che presentiamo.

La produzione poetica gregoriana è spesso trascurata in ambito teologico, e questo crea maggior sorpresa se si confronta sia la vastità della sua opera poetica, che la fama di cui essa ha goduto già a partire dall'antichità, come testimonia la notizia biografica che ci offre Girolamo nel *De viris illustribus* 117. È tutto questo che ha orientato l'Autore a porre come oggetto della ricerca la poesia di Gregorio, investigando la profonda relazione tra la poesia e i contenuti teologici dell'apofatismo, della relazione tra teologia e spiritualità e del rapporto tra forma e contenuto. Si deve precisare, del resto, che il discorso circa la poesia del Nazianzeno potrebbe essere non solo circoscritto alle sue opere in versi, ma all'intera sua opera in prosa, non di rado ritenuta una sorta di poesia in prosa. Lo studio di questi temi, oltre al progresso nella conoscenza del Cappadoce, può aiutare a delineare il suo ruolo nell'elaborazione della forma apofatica del fare teologia: nella poesia, più che altrove, il Cappadoce vive il suo essere teologo «secondo l'insegnamento caro agli Orientali, codificato da Dionigi Areopagita, [per il quale] lo stato del teologo doveva assomigliare in certo modo a quello degli angeli, la cui occupazione, più rispondente alla loro natura, è l'inno» (G. Del Ton, citato a p. 24).

Il contributo dell'Autore al progresso degli studi su Gregorio di Nazianzo è innegabile, nonché il suo apporto alla conoscenza di alcune questioni teologiche di particolare interesse nell'ambito del confronto tra la teologia occidentale e quella orientale, e saranno del tutto evidenti alla fine della lettura di questo volume impegnativo e documentato.

Lieggi intende offrire un contributo allo studio della poesia di Gregorio, cercando soprattutto di individuarne una "visione d'insieme" e di cogliere le motivazioni che l'hanno ispirata, l'intenzione artistica e teologica che hanno guidato l'attività poetica di Gregorio di Nazianzo e giungere ad elaborare un giudizio complessivo in merito ai motivi sottesi alla sua produzione poetica. L'Autore si è chiesto se poesia e ineffabilità di Dio possano essere poste in relazione tra di loro, studiando cosa la poesia dica a proposito dell'ineffabilità, e in che modo il tema dell'ineffabilità possa offrire una nuova chiave di comprensione e di lettura globale e armonica della poesia del Cappadoce e delle sue motivazioni.

Il volume si divide in quattro capitoli: dopo la presentazione dello *status quaestionis*, che si trova nel primo capitolo, il secondo ed il terzo capitolo

esaminano rispettivamente le intenzioni artistiche e teologiche di Gregorio: il secondo capitolo presenta lo scopo e le caratteristiche della sua poesia, mentre nel terzo vengono presentate le linee della sua riflessione in merito alla teoria della conoscenza di Dio. Nel quarto capitolo, infine, mostra come poesia e teologia siano tra loro profondamente legate, osservando come Gregorio ponga la poesia, i *logoi* del poeta, al servizio del *Logos* di Dio.

La ricerca dell'Autore si caratterizza in primo luogo per l'attenta e puntuale analisi della letteratura critica sulla poetica del Nazianzeno. Lieggi ha cercato di mettere ordine nel cospicuo materiale a disposizione, partendo dall'osservazione che gran parte dei critici ha mostrato un significativo interesse per il carme II, 1, 39, nel quale lo stesso Gregorio enuncia le ragioni che l'hanno condotto a comporre dei versi. È per questo che il carme viene definito il «manifesto poetico» di Gregorio di Nazianzo, il suo «poema programmatico», «una specie di *Ars poetica* che espone i motivi ispiratori delle sue composizioni metriche» (rispettivamente: A. Garzya, F. Gautier, F. Trisoglio, citati a pagina 12), e quindi punto di partenza per ogni analisi che voglia risalire allo scopo della poesia gregoriana e alle ragioni che l'hanno ispirata.

Dopo aver presentato la lettura che i critici hanno riservato a questo «carme programmatico», o meglio ai vv. 33-57 dello stesso, Lieggi ha tentato di dare un ordine ai diversi giudizi emersi, cogliendo quattro prospettive di lettura della poesia: quella didattica, che vede nella poesia uno strumento pedagogico; quella romantica, preoccupata di individuare gli elementi che caratterizzano la vera poesia da quella che non lo è; quella filologico-retorica, che ne ricerca i legami con la tradizione classica; ed infine quella retorico-formale, che fa emergere le peculiarità della poesia nei confronti della prosa. Questa classificazione è risultata particolarmente preziosa perché ha consentito di prendere posizione nei confronti dei giudizi sulla poetica di Gregorio, facendone emergere pregi e limiti. Avremmo preferito una riduzione di questa parte sintetica, in favore di uno sviluppo più unitario del resto del lavoro, dove si trovano peraltro pagine più ispirate e pregnanti: d'altra parte dobbiamo riconoscere all'Autore che è proprio questo primo capitolo che consente di raggiungere conclusioni tanto importanti nel prosieguo nel lavoro.

Emersa, dunque, in questa prima parte l'importanza del carme II, 1, 39 e la sua natura di «carme programmatico», e tenuto conto della mancanza di una sua lettura globale, Lieggi sceglie di sviluppare tutto il secondo capitolo come ampio e articolato commento del carme. Ne presenta dunque

la struttura, soffermandosi anzitutto sui vv. 33-57, proseguendo poi al resto. Gli intenti di Gregorio, per essere ben compresi, vanno collocati nel contesto polemico che caratterizza il componimento: esplicitandoli, il Nazianzeno pone il suo avversario di fronte alla constatazione che non sono possibili discorsi incontestabili. Di fronte a questa considerazione, tuttavia, il Teologo non si chiude nel silenzio, sceglie bensì di aprirsi al linguaggio della poesia.

Nel terzo capitolo Lieggi intende riflettere sul problema della conoscenza di Dio, ritenuta principio architettonico di tutta la teologia di Gregorio. L'Autore sceglie di limitare il campo di indagine soltanto a due testi: la *Fi-localia* di Origene e le cinque orazioni teologiche, monumento della produzione gregoriana, riscontrando elementi di prossimità tra l'Alessandrino e il Nazianzeno. Viene presentata, anche in forza della considerazione della polemica, rispettivamente di Origene con Celso e di Gregorio con Eunomio, una significativa esaltazione del paradosso della rivelazione, nel quale l'inconoscibile si fa conoscere e l'ineffabile sceglie di farsi dicibile.

Al termine di questo percorso, dopo aver considerato i *logoi* di Gregorio, la sua poesia, e la riflessione sul *Logos*, la sua teologia, nell'ultimo capitolo l'Autore ha tentato di mostrare quanto stretto sia il loro rapporto, come la poesia sia per Gregorio al servizio della teologia, e come la teologia sia profondamente legata, se non debitrice, alla poesia. In altre parole, la poesia e l'Ineffabile sono tra loro legati. Ha così commentato alcuni carmi, attento soprattutto a coglierne la prospettiva teologica. Meraviglia che l'Autore scelga di adoperare in questo capitolo pochissima letteratura critica di commento, soprattutto dopo averne fatto un uso massiccio nei capitoli precedenti, ma l'intento è quello di offrire suggestioni in merito alla ricchezza teologica della poesia.

Il lettore viene accompagnato alla scoperta di una profonda relazione tra poesia e ineffabilità di Dio: la poesia è linguaggio teologico per eccellenza, via per esprimere l'Ineffabile, e questo sia in ragione della possibilità che offre di *dire-e-non-dire*, sia perché chiama in gioco e favorisce il coinvolgimento pieno di tutto l'uomo e dei suoi sentimenti. Non è un caso che nei carmi di Gregorio si intreccino contenuti dogmatici con richiami alla vita personale. Si può dunque affermare che per il Nazianzeno ciò che è chiamato a parlare di Dio non è solo la parola, ma tutta la vita del teologo, sicché la conoscenza di Dio risulta esperienza da vivere, più che nozione da apprendere. La poesia viene così ad essere linguaggio teologico di altissimo valore: i versi si fanno preghiera, e l'espressione

più alta della relazione tra Dio e l'uomo consiste proprio nella lode e nell'adorazione.

La motivazione teologica della poesia non inficia, ovviamente, la bontà dell'arte metrica di cui Gregorio si serve, perché essa è la «misura» alla propria lingua e alla propria vita nel cammino della virtù, nonché strumento didattico validissimo, «medicina» antiereticale e «addolcimento» per l'amarezza dei precetti, occasione per gareggiare con i pagani nella ricercatezza formale dell'arte, tendendo però sempre alla vera bellezza che è il Cristo ed, infine, dono di cui godere nelle fatiche e nelle sofferenze bisognose di sollievo.

La relazione tra poesia e ineffabilità consente anche di giungere ad una concezione di apofatismo più attenta al paradosso del mistero e alla dignità della ragione umana: in tale prospettiva apofatismo non significa soltanto assenza di parola, ma apertura al linguaggio dell'Ineffabile. Questo può essere inteso in due modi: uno oggettivo, nel senso che attraverso quel linguaggio si parla dell'Ineffabile, o meglio si parla a lui, tenuto presente il valore orante della teologia; e un altro soggettivo, nel senso che la poesia è il linguaggio con cui parla l'Ineffabile. La prima vera poesia, pertanto, è quella di Dio, è Gesù Cristo. L'uomo altro non è che la cetra sulla quale lo Spirito suona la poesia di Dio. E la poesia dell'uomo diviene riflesso della poesia di Dio.

L'idea dell'uomo quale strumento sul quale Dio suona viene proposta quale significativa di Gregorio, al punto da diventare titolo dell'intero volume. Va precisato tuttavia che essa ha una storia precedente a Gregorio: se ne trovano tracce già a partire dal secondo secolo, tanto per fare qualche esempio, in uno dei detti di Montano (riferito da Epifanio in *Panarion* 48, 4; GCS 31, 224-225), e Clemente di Alessandria più volte e in maniera qualificata ci ritorna (*Pedagogo* 2, 4, 41, 4; SChr 108,90 e *Stromata* 6, 11, 88, 3-5; SChr 446, 238).

Il contributo originale offerto dal presente lavoro si trova nella lettura teologica delle motivazioni sottese all'opera poetica gregoriana: mancano, infatti, studi che restituiscano la motivazione teologica quale chiave ermeneutica, ad illuminare non soltanto la produzione in versi, ma tutta l'opera del Cappadoce. L'Autore va oltre, sostenendo che la relazione tra poesia e teologia non vada intesa solo come ricerca di temi teologici nella poesia, bensì che la teologia sia il motivo stesso della composizione di versi. Se originale è questo concetto di fondo, originali sono anche alcuni elementi puntuali del volume. In primo luogo la lettura complessiva del "poema program-

matico” offerta all’interno del secondo capitolo: la critica aveva concentrato la riflessione solo su una ventina di versi (vv. 33-57), sui 103 complessivi. Inoltre, è originale anche la risoluzione dell’apparente contraddizione gregoriana tra conoscibilità e inconoscibilità di Dio, sua dicibilità e ineffabilità in riferimento al paradosso della rivelazione, la cui portata è stata sottolineata nel cogliere gli influssi esercitati dal pensiero di Origene sul Nazianzeno e con la distinzione tra comprendere e conoscere, maturata nell’ambito della controversia eunomiana. Infine, è originale l’analisi dei carmi presentati nel quarto capitolo, a saggio della forza teologica dei carmi gregoriani. Si tratta dunque di un volume importante, di sicuro valore e riferimento per la lettura di Gregorio, arricchito dalla prefazione di Innocenzo Gargano, alle pp. VII-X, che offre tutte le coordinate per apprezzarlo, soprattutto in rapporto alla ricezione del pensiero teologico orientale odierno.

Lieggi traccia una pista che non toglie spazio ad ulteriori ricerche: potrebbero ad esempio essere studiati gli influssi esercitati su Gregorio non solo dal pensiero di Origene, ma anche da tutta la letteratura filosofica e teologica (si pensi a Platone, medio e neo-platonismo, Filone e tutta la tradizione patristica), o la rilevanza di alcuni temi come quello della teologia trinitaria o della relazione tra οὐσία ed ἐνέργεια, il cammino dal *περὶ αὐτόν* al *κατ’ αὐτόν* (pp. 193ss), centrale nell’approccio apofatico della teologia orientale al mistero di Dio.

Armando Genovese

Governatorato dello Stato della Città del Vaticano (a cura del)

Lo Stato della Città del Vaticano.

Atti del convegno sugli 80 anni (12-14 febbraio 2009)

Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 332 pp.

Il volume, celebrativo dell’80° anniversario della nascita dello Stato della Città del Vaticano, raccoglie le relazioni presentate al convegno organizzato su iniziativa del Governatorato dello Stato della Città del Vaticano, durante i giorni 12-14 febbraio 2009. L’articolazione dei lavori del convegno parte dal postulato fondamentale dell’esistenza della Chiesa nella storia: la garanzia della propria originaria libertà e del *principatus civilis* del Pontefice. Il riferimento politico e geografico, aveva rappresentato, nel 1929, una forma di garanzia per l’attività “*in hoc mundo*” della Santa Se-

de e per le concrete articolazioni della propria sovranità. Il motivo principale del convegno è stato quello di presentare una omogenea visione della dinamica storica, tornante in cui la sovranità e la giurisdizione dello Stato vaticano sono nati e si sono consolidati. I contributi contenuti nell'insieme del volume, pur nella loro apparente eterogeneità, hanno un comune denominatore: lo stretto legame tra l'ordinamento canonico (cf. can. 361 CJC), la Santa Sede in quanto "soggetto governante al vertice della stessa Chiesa" (Cardia) e lo Stato della Città del Vaticano. Tale rapporto, che il Cammeo definiva "un fenomeno unico nel mondo giuridico", avviene in due ambiti distinti: normativo e strutturale (Dalla Torre). Infatti in relazione al piano normativo v'è una sensibile compenetrazione tra i due ordinamenti, come si evince dal disposto dell'art. 1, primo comma della Legge sulle fonti del diritto n. LXXI, entrata in vigore il 1 gennaio 2009. In relazione al piano strutturale, organi della Santa Sede sovente coincidono con quelli dello Stato della Città del Vaticano. I lavori del convegno, da questo punto di vista, ci forniscono una visione complessiva di quella unione stabile "necessaria ed inviolabile" (D'Avack) che deve intercorrere tra lo Stato vaticano e la Sede Apostolica, e al tempo stesso ricostruiscono la nascita di un ordinamento giuridico, quello vaticano, "minimo e flessibile" (Clementi). La peculiare natura di un tale vincolo, costituisce la chiave interpretativa dei contributi raccolti nel volume, a partire dall'introduzione del Cardinale Tarcisio Bertone, Segretario di Stato, in cui si segnalano i legami di carattere storico e normativo esistenti tra la Santa Sede e lo Stato della Città del Vaticano, nella funzione del Governo vaticano. Chiaro esempio di tale collaborazione è la struttura funzionale e organizzativa che lo Stato vaticano pone a servizio dell'attività della Chiesa universale e della Santa Sede; basti pensare ai servizi di trasporto, sanità, sicurezza, comunicazioni che lo Stato offre all'attività svolta dalla Curia Romana. Rispetto a tale forma di collaborazione, espressione di quella speciale unione organica esistente tra i due enti, assumono un rilievo particolare sia la funzione legislativa che quella esecutiva, esercitate dal Governatorato in concerto, "nelle materie di maggiore importanza" (Legge fondamentale del 2000), con la Segreteria di Stato, in quanto poteri funzionali alla dimensione *ad extra* dello Stato vaticano. La prima parte dei lavori si sofferma su aspetti storico-istituzionali connessi alla nascita del nuovo ordinamento giuridico-statuale e alle ricadute di tale evento sui rapporti tra i due poteri. L'intervento di Andrea Riccardi, in merito alla soluzione concordataria della "Questione romana", vuole rappresentare il carattere

dinamico della progressiva evoluzione della sovranità “politica” del Papa. Non più in funzione di una ecclesiologia come strumento di insopprimibili interessi del potere secolare, ma espressione della libertà della missione del Pontefice. La costituzione di uno Stato sta a dimostrare questa esigenza originaria ed insopprimibile che vede il Papa come padre comune della cattolicità (p. 27). L’A. pone in evidenza come tale esigenza sia stata oggetto privilegiato dagli accordi del 1929, ma al tempo stesso un ulteriore riconoscimento, sul terreno del diritto internazionale, dell’intreccio esistente tra la storia millenaria della funzione spirituale e l’esistenza politica di uno stato nascente. La relazione di Mons. Giorgio Corbellini ricostruisce fedelmente, anche sul piano storico, attraverso la scansione del *Diario della Conciliazione* del Pacelli, sia la fase delle consultazioni bilaterali che, a partire dall’anno 1926, avrebbero condotto alla definitiva stesura del testo finale del Trattato Lateranense, sia l’aspetto della delimitazione del territorio dello Stato e delle aree esterne, che quello della consistenza giuridica dello SCV come soggetto di diritto internazionale. L’apporto dell’A. si estende, nella seconda parte del lavoro, alla descrizione, in chiave storica, delle funzioni espletate dagli organi legislativi, esecutivi e giudiziari dello Stato della Città del Vaticano. Fondamentale è la accurata rassegna della successione cronologica delle fonti legislative costituzionali, che presiedono al funzionamento dello stesso Stato. Si pongono in evidenza tutte le fasi del governo dello SCV: dall’esercizio della piena sovranità del Papa, al governo della Sede vacante da parte del Collegio Cardinalizio, fino al potere esercitato dal Cardinale Segretario di Stato, non solo su delega del Pontefice o in ordine alla trattazione degli affari esteri, ma anche rispetto «i poteri e le responsabilità inerenti alla» sua «sovranità temporale sul medesimo Stato» (art. 25 della Cost. Ap. *Regimini Ecclesiae Universae*). Si va dalla prima Legge sull’ordinamento del Governatorato del 1 dicembre 1932, n. XXXII (con il regolamento per gli Uffici e Servizi del 5 dicembre 1932, n. XXXIII) – con cui si delineavano le figure del Governatore, del Consiglio Centrale e dei tre Uffici Centrali con i relativi Direttori generali (Monumenti, Musei e Gallerie, Servizi tecnici), e della Segreteria con a capo il Segretario Generale – alla situazione attuale regolata, alla luce dei principi contenuti nella Legge fondamentale del 26 novembre 2000, dalla Legge sul governo SCV del 16 luglio 2002, n. CCCLXXXIV. Tutto questo facendo riferimento all’istituzione, in data 20 marzo 1939 della “Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano” che sostituiva il Consiglio Centrale, senza l’indicazione precisa dei

poteri, attuativa di una sorta di diarchia con il Governatore e che, dal 1952, esercitava pienamente il potere legislativo ed esecutivo. Per quanto riguarda il potere giudiziario, il fondamento fu dato dall'impulso di Papa Ratti nel 1932, il quale istituiva tre commissioni, una per redigere il progetto di legge sull'ordinamento e la procedura civile, le altre due rispettivamente per la trattazione delle cause civili, di competenza del foro ecclesiastico, di natura patrimoniale od economica, e la trattazione di cause civili di competenza del foro laicale. Tutto questo fino all'entrata in vigore della nuova normativa sull'ordinamento giudiziario voluta da Pio XII nel 1946. Articolata è anche la riflessione dell'A., sui contenuti della nuova Legge fondamentale del 2000, per quanto riguarda il potere legislativo della Commissione dei Cardinali (in cui spiccano l'esercizio del potere esecutivo del Cardinale Presidente in quanto "Presidente del Governatorato" e i compiti del Segretario Generale e del Vice Segretario Generale, nonché quelli espletati dal Consigliere Generale e da alcuni Consiglieri). L'innovazione della Legge fondamentale dell'anno 2000 ha portato anche alla scomparsa di figure ordinamentali contemplate nella prima Legge fondamentale del 1929, come quella del Governatore (e anche di figure di "governo" come il "Delegato speciale" e il "Segretario" della Pontificia Commissione SCV). Speculari a tale intervento sono quelli, in cui si guarda in modo ravvicinato una parte delle funzioni di governo esplicate nello SCV. Il primo è costituito dal contributo di Antonio Paolucci, direttore dei Musei Vaticani, che non si sofferma solo sulla storia del patrimonio artistico museale (la costituzione e gli allestimenti che si sono succeduti nel tempo) ma anche sulla funzione di tutela e di conservazione che lo Stato vaticano esercita sul proprio patrimonio culturale. Il secondo contributo è costituito dallo studio di Antonio Martini, vale a dire la storia dei Corpi Armati Pontifici, le strutture militari sopravvissute dopo la caduta del potere temporale. Infatti se la Legge fondamentale del 1929 negli artt. 2 e 7 faceva riferimento alle Guardie Nobili, che assunsero poi il nome di Guardia Nobile Pontificia, Palatine e Svizzere, nella Legge fondamentale del 2000, resta in vigore solo la Guardia Svizzera. Rilevante, in un tale contesto, è la decisione di Paolo VI, che nel 1970 scioglieva i Corpi militari ad eccezione della Guardia Svizzera, unitamente ad un rafforzamento dell'Ufficio Centrale di Vigilanza, trasformato in seguito in Corpo di Vigilanza e poi nella Gendarmeria Vaticana. Il contributo raccoglie anche una interessante storia dei Corpi Armati Pontifici, con una attenzione particolare alla legislazione militare (tradizioni degli antichi Corpi soppressi; regolamenti).

Joaquín Navarro Valls, contribuisce con il suo intervento a delimitare meglio la portata storica, culturale ed ecclesiologica della conclusione degli accordi del 1929. L'A., nel suo articolato ragionamento, vede nella soluzione concordataria dei rapporti tra lo Stato italiano e la Chiesa cattolica, non solo la fine dell'annosa questione del potere temporale della Chiesa, ma una cassa di risonanza formidabile posta a servizio della libera missione della Chiesa. Il coagularsi novecentesco di una opinione pubblica che esprimeva pareri contrastanti sull'evento dei Patti Lateranensi, avrebbe rinsaldato e vivificato il modello concordatario, nel momento in cui quest'ultimo entrava nel circuito mediatico dei mezzi di comunicazione di massa. In tal modo, il sistema dei rapporti tra i due poteri si andava trasformando: da un clima di sostanziale "persecuzione" ad un ordine in cui i rapporti erano contrassegnati dalla "sana" collaborazione reciproca.

La seconda sezione della prima parte dei lavori, nell'alveo dell'ecclesiologia e del percorso organizzativo costituzionale dello Stato della Città del Vaticano, definisce l'apporto al consolidamento dello SCV, fornito dai pontefici che si sono succeduti a partire da Pio XI. In apertura della sezione, v'è il contributo di Marcello Pera che ritorna sul significato del Concordato del 1929, inteso come strumento per assicurare alla Chiesa una vera libertà, come insieme bilanciato di valori e manifestazione significativa del riaffiorare della "questione cristiana" (p. 160), patrimonio morale e civilizzatore, posto di fronte all'ordinamento statale laico e separatista. Il percorso storico ed ecclesiologico, compiuto dallo SCV, visto attraverso lo sguardo pontificio, si apre con l'apporto di Emma Fattorini, che pone in risalto la concreta e lombarda formazione giovanile di papa Ratti, base di quell'interesse personale alle nuove addizioni architettoniche, sia in territorio vaticano, alla stregua di una "città nella città", (p. 164) che nella stessa Roma. Interessante ci sembra anche l'uso di fonti inconsuete come quelle che derivano dalle memorie di Leone Castelli, l'ingegnere che aveva realizzato il nuovo volto dello Stato vaticano. Nello stesso senso, Philippe Chenaux, analizza il tornante storico della Seconda guerra mondiale e del dopoguerra, focalizzando il farsi concreto del rapporto funzionale esistente tra la Santa Sede e lo SCV. Tutto questo attraverso la pervicace difesa di Pio XII, non solo nei confronti della pace, ma anche della neutralità e libertà del territorio vaticano, unitamente al concreto riferimento alle disposizioni contenute nel Trattato del 1929 e al riconoscimento costituzionale dello Stato vaticano da parte della Repubbli-

ca italiana. L'A. coglie dunque una linea di continuità tra la fermezza dei presupposti magisteriali pacelliani (il contributo della civiltà cristiana alla rinascita della comunità delle nazioni dopo il conflitto mondiale) e la fermezza con cui erano perseguiti dallo stesso Pontefice: l'internazionalizzazione dell'attività della Santa Sede attuata anche attraverso l'ordinamento sovrano e indipendente dello Stato vaticano (p. 181). La nascita e il rafforzamento dell'identità statale del Vaticano attraversa anche il pontificato di due grandi Pontefici, Giovanni XXIII e Paolo VI, di cui Philippe Levillain, nel suo contributo, pone in risalto l'apporto a tale processo dinamico. Roncalli, già prima di ascendere al soglio, ha ben chiara davanti a sé la funzione internazionale del nuovo Stato, specie riguardo agli accordi che potevano essere intrapresi con le chiese cristiane ortodosse, in preparazione dell'aggiornamento in senso ecumenico della Chiesa del Concilio Vaticano II. Tutto questo stante l'atteggiamento di continuità amministrativa esercitato da Giovanni XXIII nei confronti del governo pacelliano dello SCV, specialmente nei confronti della gestione delle finanze dello Stato vaticano. Per quanto riguarda Papa Montini, il legame con la struttura giuridico amministrativa della Città del Vaticano era stato filtrato dalla sua collaborazione con la Segreteria di Stato, e questo gli aveva permesso da un lato di continuare l'aggiornamento conciliare della Chiesa e delle strutture del governo universale, e dall'altro di aggiornare la struttura del governo dello SCV attraverso la firma della Legge sul governo dello Stato del 1969 (n. LI). Questa data segna l'avvio della seconda fase del consolidamento ordinamentale dello SCV, attuata mediante apposite modifiche alla legislazione, dopo il periodo 1932-1939. Una tale visione d'insieme dei fondamentali contributi dei Pontefici del novecento al consolidamento amministrativo e di governo dello SCV, contraddistingue lo studio di Marco Impagliazzo sul pontificato di Giovanni Paolo II. La principale novità del pontificato è stata, dal punto di vista dell'ordinamento vaticano, l'approvazione della nuova Legge fondamentale del 2000, in cui si ribadisce la sovranità del pontefice sullo Stato vaticano. L'A. cerca di fare luce sulla interpretazione che, della sovranità, ci ha fornito Giovanni Paolo II. Il significato "carismatico" della sovranità esercitata da Papa Wojtyła, è senza dubbio l'elemento portante per capire il percorso magisteriale del Pontefice, attraverso le chiese nazionali, e con una benefica ricaduta su quella universale. In tal modo lo Stato vaticano, unitamente alla Santa Sede, assume agli occhi del Papa la configurazione di "luogo simbolo di pace e di carità" (p. 198).

Gli apporti ai lavori del convegno proseguono con una finestra aperta sulle relazioni dello Stato vaticano e sui mezzi di tale dinamica. Pier Paolo Francini, ci offre uno spaccato di tale aspetto con l'esposizione sui vari sistemi monetari e postali che sono stati adottati dall'inizio del XIX secolo e poi con la nascita dello SCV. Si è passati dalla monetazione pontificia in libbra a quella vaticana che, a partire dal 1930, adottava la lira fino al 2001, anno in cui anche lo Stato vaticano adotta la valuta europea. In relazione all'emissione di francobolli, a partire dal primo di questi alla metà dell'ottocento, è rilevante la creazione nel 1929 del servizio postale vaticano. Tutto questo in seguito alla convenzione postale del 29. 7. 1929 tra il Regno d'Italia e lo SCV, atto diplomatico che teneva conto della precedente adesione dello Stato vaticano alla *Union Postale Universelle*. Da questo punto di vista, quello dei servizi forniti dallo SCV, appare di un certo rilievo il soffermarsi, da parte del Padre Federico Lombardi, sulla nascita della Radio vaticana, avvenuto nel 1931 e, in via sperimentale fino al 1937, e ai rapporti che intercorrono tra quest'ultima e lo Stato vaticano. Il Padre Lombardi, pone in risalto non solo l'interesse da parte del Pontefice Pio XI per i sistemi più moderni di telecomunicazioni, ma la collaborazione del Padre Gianfranceschi, gesuita, all'impresa che era stata affidata a Guglielmo Marconi e alla sua Marconi Company (p. 218) per creare un sistema di radiodiffusione internazionale, che fosse al servizio dell'evangelizzazione e delle iniziative umanitarie, specialmente durante e in seguito al secondo conflitto mondiale e alla nuova geografia dell'Europa postbellica. Il contributo si sofferma inoltre sul sensibile sviluppo della radio e dei servizi televisivi dello SCV, a partire dall'impluso dato da Paolo VI, fino ai sistemi digitali di radiodiffusione adottati fin dall'anno 2000.

In chiusura di tale sezione abbiamo due interventi che riassumono le principali problematiche legate alla creazione dell'ordinamento giuridico SCV in quanto ente sovrano e indipendente. Ci sembra interessante la relazione di Joël-Benoît D'Onorio, che esamina i caratteri costitutivi dell'ordinamento statale vaticano: popolo, territorio, sovranità. Si va dalla descrizione dell'extraterritorialità, oggetto del Trattato del 1929, come immunità diplomatica applicata ad alcuni luoghi esterni allo SCV, alla giustificazione del riconoscimento della cittadinanza vaticana, non attraverso i meccanismi tradizionali (*ius soli, sanguinis*), bensì *ius officii*, vale a dire riferirsi ad una sorta di «*citoyenneté de service ou administrative qui, par voie de conséquence logique, se perd, en général, avec la fin de la fonction*» (p. 232). L'A., a proposito della questione legata alla giustificazione della

sovranità dello Stato vaticano, di cui espone le principali posizioni dottrinarie, aderisce senza dubbio alla teoria del rapporto organico, “unione reale” esistente tra l’ordinamento SCV e la Santa Sede. Infatti tale configurazione permette allo Stato vaticano, stante l’esercizio dello *ius legationis* da parte del Pontefice, di intavolare rapporti di diritto internazionale pubblico, sovente multilaterali, con organizzazioni a carattere governativo e non. Il contributo di Giuseppe Dalla Torre, focalizza l’evento della creazione dell’ordinamento SCV e pone in risalto la collaborazione tra l’ordinamento SCV e lo Stato italiano, in quanto elemento strutturale dell’accordo del 1929. La natura giuridico-pattizia dell’accordo, dunque, segue una logica storico evolutiva precisa: la creazione, stante l’apporto della dottrina di Federico Cammeo, della struttura giuridica ordinamentale (Legge fondamentale, leggi sulle fonti del diritto, sulla cittadinanza e soggiorno, sull’ordinamento amministrativo, etc.); unitamente al lavoro di revisione, operato dallo stesso Ministro di Grazia e Giustizia italiano del tempo, della congruità degli elementi normativi di base del nuovo Stato con il Trattato lateranense (p. 247). Tale processo collaborativo si connotava anche per il rinvio della legislazione del nuovo Stato alle fonti codiciali civili e penali, allora vigenti in Italia. La collaborazione, in quanto elemento rappresentativo e giustificativo dell’indipendenza e la sovranità, anche internazionale, dello SCV, assume nella relazione dell’A. un aspetto oggettivamente rilevante, basti pensare all’importanza rivestita dalla risoluzione “italiana” e non internazionale della questione romana. In seguito, lo spirito collaborativo, colto nell’aspetto di principio supremo, sarebbe diventato, attraverso l’inclusione pattizia nell’art. 7, uno dei fondamenti della carta costituzionale italiana. La *ratio* dinamica del principio di collaborazione, viene illustrata dall’A. secondo una scansione temporale in cinque periodi distinti. Nel primo v’è il rilievo delle disposizioni del Trattato lateranense che sono espressione più diretta di tale principio: la tutela del Pontefice, lo *status* giuridico dei Cardinali, e tutte le disposizioni, con le successive convenzioni con lo Stato italiano, sull’organizzazione quotidiana dello Stato vaticano (ciclo delle acque, collegamenti ferroviari, postali, telefonici); le norme sull’uscita e l’accesso dallo Stato; la condizione giuridica della piazza S. Pietro; il regime dei dazi delle merci.

Per il secondo periodo, si pone in risalto il rovesciamento della condizione giuridica internazionale per lo stato *enclave*, prevista dallo strumento pattizio del 1929 per l’Italia, tale onere nel tornante della guerra e dell’occupazione tedesca di Roma era stato esercitato dalla Chiesa e dallo

SCV (nell'accoglienza dei rifugiati nel territorio SCV, nel coordinamento delle misure di difesa della popolazione, razionamento degli alimenti e del combustibile). Il terzo periodo è quello in cui la collaborazione con l'ordinamento italiano è oggetto sia dell'accordo del 1951, circa l'estensione della extraterritorialità per l'espansione della diffusione radio, che di un provvedimento, che non ebbe seguito concreto, preso dalla Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, nel 1951, con il quale si regolamentava la navigazione marittima con bandiera SCV. Il quarto periodo vede la collaborazione tra l'autorità italiana e lo SCV per quanto concerne la tutela del carattere sacro della città di Roma come centro della cattolicità in cui ha sede il Pontefice. A tale riguardo la norma del Concordato del 1929 (art. 1) non aveva avuto applicazione concreta a causa del suo contenuto generico, mentre l'attuale art. 2, 4° comma della revisione del 1984, ha costituito la base degli eventi mediatici del giubileo del 2000 (gestione degli eventi, sicurezza, accoglienza dei pellegrini). In un tale contesto, che vede un numero sempre più alto di persone che transitano nel territorio vaticano (basiliche, musei, udienze) si pongono problemi delicati di diritto internazionale, in tema di polizia giudiziaria, in riferimento a molti ordinamenti statuali. Sono interessati a tale problematica anche i rapporti con l'Italia, specie in relazione ad alcune tematiche: le modifiche del sistema monetario vaticano, le esigenze di tutela dei dipendenti, stante la mobilità di lavoratori tra l'Italia e lo SCV, la delimitazione della giurisdizione vaticana, in ragione della sovranità dello Stato. Speculare a tale contributo, è quello offerto da J. Dominique Durand, in cui si dà conto dello stretto rapporto esistente tra il Vaticano e la città di Roma. Esempio di tale inscindibile legame, sono non solo le evoluzioni urbanistiche della zona circostante lo SCV, poste per facilitare l'accesso e l'uscita dalle mura leonine, ma la visione che si è cristallizzata nell'ecclesiologia novecentesca del papato come centro di tutela dell'integrità morale dell'Italia, cioè l'immagine relativa alla rappresentazione del Papa come *Defensor Urbis* e come *Defensor Italiae*, delineatasi nei momenti più critici della storia del paese negli ultimi 80 anni.

I lavori del convegno, si sono conclusi con una tavola rotonda, in cui sono emersi, come elementi che hanno contraddistinto l'offerta tematica delle relazioni e comunicazioni: il legame organico che collega Santa Sede e SCV, attraverso il riconoscimento internazionale della Santa Sede unitamente alla sovranità di quest'ultima sullo Stato vaticano, come si evince dalle parole del Card. Tauran (p. 298). Tale riconoscimento inter-

nazionale, procede di pari passo all'azione concreta della Santa Sede per la "comunità dei popoli": difesa e promozione dei diritti umani, l'impegno per la pace, per lo sviluppo, in una dimensione multilaterale, come è stato posto in luce nell'intervento di Franco Frattini, ministro degli Affari Esteri italiano (pp. 302-303). Un esempio di ruolo attivo nella comunità internazionale, esercitato dalla Chiesa cattolica, attraverso gli organi del governo centrale e periferico, è stato l'oggetto dall'intervento di M. Abdou Diof, che ha ricordato l'impegno vaticano per il consolidamento dei rapporti tra il Senegal e Santa Sede (p. 309-310). Del significato di una tale missione spirituale, alla stregua di un "dialogo con il mondo", esercitata *ad extra* anche attraverso l'ordinamento statutale vaticano, ci parla M. Michel Camdessus. Allo stesso modo Jan Figel, segnala il contributo del Vaticano e della Santa Sede al processo di integrazione europeo, in relazione all'integrazione multireligiosa e alla protezione della libertà di religione. Nelle conclusioni del Cardinale Giovanni Lajolo, Presidente della Pontificia Commissione per lo Stato della Città del Vaticano, troviamo di nuovo il riferimento imprescindibile al significato, materiale e spirituale, della creazione dello SCV, vera "città sul monte": non solo in riferimento alla soluzione italiana e internazionale della questione romana, ma alla «funzione propria dello Stato della Città del Vaticano a tutela dell'indipendenza e libertà del Romano Pontefice da qualsiasi potere civile» (p. 325). In appendice è stato allegato l'indirizzo di augurio di Benedetto XVI all'apertura dei lavori e il discorso del Santo Padre all'udienza concessa ai partecipanti al convegno.

Maurizio Martinelli

G. ALENI, *Opera Omnia. II:*

**G. ALENI – AI RULÜE, *Vita del Maestro Ricci Xitai del Grande Occidente – Daxi Xitai Li Xiansheng Xingji*
a cura di Gianni Criveller, Fondazione Civiltà Bresciana
Centro Giulio Aleni, Brescia 2010, pp. 176.**

Nella storia e nella teologia della missione cristiana si è oggi soliti parlare molto di inculturazione ma la conoscenza degli inizi di questa scelta culturale è, ancora oggi, ben poco conosciuta. Si salva da questo disinteresse il solo Matteo Ricci ma anche la sua conoscenza è abbastanza gene-

rica e comunque non comprende i suoi collaboratori e coloro che verranno dopo di lui. Eppure, in questo campo, l'apporto dei gesuiti si presenta come organico e meditato: lo ricorda con chiarezza lo stesso Ricci quando, scrivendo all'amico Gerolamo Costa nell'agosto 1599, sosteneva che «il tempo in che stiamo nella Cina non è anco di raccolta, anzi né di seminare, ma di aprire i boschi fieri [...]. Altri verranno con la gratia del Signore che scriveranno le conversioni e fervori de' christiani; ma sappi V.R. che fu necessario prima fare questo che noi facciamo. [...] Ci pare il più solido frutto et il più sano consiglio che possiamo pigliare in questa impresa è puoco a puoco vedere di guadagnare credito con questa gente e toglierli ogni sospetto, e dipoi entrare con loro alla conversione». In altre parole, Ricci non mirava a convertire – di fatto convertì poche persone – ma a dissipare ogni diffidenza e ad accrescere la stima verso la nuova religione; in questo modo riteneva che la sua opera fosse «il fondamento che si va facendo per una cosa molto grande».

Entro questo progetto vanno viste le scelte della sua vita: l'andata a Pechino, il passaggio dal buddismo al confucianesimo, la distinzione tra catechismo e dottrina cristiana, la frequentazione di letterati ed il legame di stima e di amicizia che ne conseguiva, l'apostolato attraverso i libri prima che attraverso la parola sono le modalità concrete per la realizzazione di un preciso progetto. Già il Saverio aveva intuito la necessità di simili scelte quando in Giappone, di fronte a culture ben elaborate ma profondamente diverse da quelle europee, chiedeva missionari ben preparati. Dovevano per prima cosa conoscere le lingue: «adesso siamo fra loro come statue – scriveva in una lettera dell'ottobre 1549 – perché parlano e praticano con noi di molte cose; et noi, per non intendere la loro lingua, tacciamo»; in una lettera dell'aprile 1552, aveva poi fatto presente che occorrono missionari «che siano letterati per rispondere alle molte domande che fanno i giapponesi. Sarebbe bene che fossero buoni artisti e nulla perderebbero se fossero sperimentati nella sofistica per pigliare nelle dispute i Giapponesi in contraddizione e che sapessero qualche cosa della sfera perché godono grandemente i Giapponesi di sapere i movimenti del cielo, l'eclissi di sole, lo scemare e crescere della luna...».

L'intuizione del Saverio fu sviluppata e portata a compimento da Alessandro Valignano che, con *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e cantangues de Jappão* (1581) e con il *Catechismus christianae fidei* (1586), fissa i dati fondamentali della missione in Giappone ma anche nelle altre nazioni che erano sotto la sua direzione. Frutto delle riflessioni esposte in

questi testi sarà la teoria dell'adattamento: riprendendo il testo paolino di 1Cor 9,19-23, Valignano esorterà i confratelli ad adattarsi al cibo, ai costumi e agli abiti dei popoli ai quali sono mandati. Da qui il dibattito: alcuni temevano che questo adattamento fosse solo una simulazione e che finisse per portare alla perdita della cultura occidentale e della stessa religione cristiana, altri le ritenevano fondamentali e provvidenziali per la missione in quei paesi. Lo sfondo del dibattito riguardava il carattere occidentale o meno della missione: l'adattamento era per alcuni una colpevole simulazione mentre per altri era una scelta strategica.

Su questo sfondo di idee e di dibattiti sta Matteo Ricci (1552-1610) e va posto il suo rapporto con Giulio Aleni (1582-1649), i protagonisti di questo testo; per dire l'importanza dei due personaggi basterà ricordare che Ricci era soprannominato *Xitai Qiguai*, il Saggio venuto dal Grande Occidente, mentre Aleni era indicato come *Xilai Kongzi*, il Confucio d'Occidente. Le loro vite sono profondamente intrecciate anche se i due gesuiti non si sono mai incontrati: l'anno in cui Aleni arriva a Macao è lo stesso anno della morte di Ricci a Pechino. Nonostante questo, sarà Aleni a raccogliere l'eredità del Ricci dedicandosi lui pure a scrivere di filosofia e di scienza ma anche di Gesù Cristo e della vita cristiana; con ragione, Criveller scriverà che, mentre Ricci aveva dovuto dedicarsi soprattutto a preparare il terreno culturale per l'annuncio del vangelo, Aleni – che eserciterà il suo ministero prima in forma itinerante tra Shanghai e Hangzhou e poi nel Fujian – potrà sfruttare questo lavoro preparatorio. Anche Aleni, però, continuerà quell'apostolato del libro scritto nella convinzione di raggiungere così molte più persone; il frutto più bello saranno i due lavori *Vita del Signore del Cielo incarnato – Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe* (1635) e *Vita illustrata del Signore del Cielo incarnato – Tianzhu jiangsheng chuxiang jilüe* (1637). Come segno del suo legame con l'opera di Ricci, Aleni farà in modo di recarsi a Pechino, sulla sua tomba, per rendergli omaggio.

L'opera qui presentata – la *Vita del Maestro Ricci Xitai del Grande Occidente* – rientra a pieno diritto nel cammino appena tratteggiato. Legata al quarto centenario della morte di Matteo Ricci e pubblicata in quell'occasione, l'opera acquista valore ancora maggiore per la decisione della Fondazione Civiltà Bresciana – Centro Giulio Aleni di Brescia – la città dove Aleni è nato – di procedere alla pubblicazione dell'*Opera Omnia* di questo autore. Di fatto, questo è il secondo volume pubblicato; il primo è stato un testo del 1623, la *Geografia dei paesi stranieri alla Cina – Zhi-fang waiji*, a cura di P. De Troia nel 2009.

Per una valutazione del lavoro e delle scelte del curatore del testo qui presentato rimando alle pp. 14-17, 22-24: vi si trovano molte informazioni e la precisazione delle differenze che caratterizzano questa edizione rispetto alla edizione cinese del 1919 ed alla traduzione francese del 1924. Va inoltre aggiunto che questo lavoro ha avuto due edizioni: una *editio minor*, pubblicata congiuntamente, nel maggio 2010, con il titolo *La Vita di p. Matteo Ricci scritta da Giulio Aleni (1630)*, dalla Fondazione Internazionale Matteo Ricci di Macerata e dalla Fondazione Civiltà Bresciana – Centro Giulio Aleni ed una *editio princeps*, quella qui presentata che – a differenza della precedente – offre la prefazione di P. De Troia (pp. 9-10) ed il saggio di S. Hon Tai-fai (pp. 25-33), la riproduzione anastatica dell'edizione cinese del 1630 (pp. 89-126), la supplica di Wu Daonan per un terreno per la sepoltura di p. Ricci (pp. 127-133) e l'iscrizione lapidaria in onore di p. Ricci stesa da Wang Yanglin (pp. 135-141). Questa *editio princeps* ha invece mantenuto identiche, salvo poche variazioni, la traduzione italiana della *Vita del Maestro Ricci* (pp. 35-83), la *Postfazione* di Li Jubiao (pp. 85-88) presente anche nella edizione cinese del 1630 e l'apparato critico. Della edizione cinese di quest'opera, datata "Fuzhou 1630", esistono due soli esemplari: quella qui riprodotta è quella conservata presso l'Archivio romano della Compagnia di Gesù, Collezione *Japonica-Sinica*, III, 23. 3b.

Per comprendere il valore del testo di Aleni bisogna richiamare l'importanza che la letteratura morale ed il genere biografico avevano nel mondo cinese di allora: attraverso la vita di personaggi esemplari ed edificanti, Aleni si proponeva di mostrare l'eccellenza morale e spirituale di una autentica vita cristiana. Caro ai cinesi, questo genere letterario era spesso usato, a modo di "esempio", anche nella predicazione; di fatto Aleni scrisse o collaborò a tre lavori di questo tipo: la *Vita del Maestro Ricci Xitai del Grande Occidente – Daxi Xitai Li Xiansheng Xingji* (1630), la *Vita di Michele Zhang – Zhang Mige'er Yiji* (scritta dopo il 1630) e la *Vita di Yang Tingyun – Yang Qiyuan Xiansheng Chaoxing Shiji* (1635). Il primo lavoro è di Aleni, il secondo è scritto da Xiong Shiqi in collaborazione con l'Aleni e con Zhang Fu mentre il terzo è steso da Dang Zhilin sulla base del racconto dell'Aleni, di cui Zhilin era collaboratore. Dei tre, l'unico non cinese era Ricci ma questi non era un santo del lontano Occidente ma il fondatore, il padre della cristianità cinese ed, in quanto tale, apparteneva alla storia della Chiesa cinese. Anche Ricci non era quindi un modello esotico e lontano ma un modello imitabile per il mondo cinese.

Analizzando la *Vita del Maestro Ricci*, S. Hon Tai-fai vi coglie una particolare insistenza sulla amicizia, sulla scienza e sulla saggezza e sulla mistica (pp. 27-32): sarebbero queste le virtù che il lettore dovrebbe sentirsi spinto ad imitare attraverso la lettura di questo testo. D'accordo con lui, vorrei riprendere l'indicazione riconoscendo nelle prime tre di queste virtù il senso del lavoro di Aleni che, in questo modo, ha indicato la strada maestra per capire Ricci; la quarta virtù indicata da S. Hon mi pare legata più ai dibattiti sulla presentazione della fede cristiana da parte del Ricci che non a questo testo.

Per entrare in queste tematiche è utile ricordare che il cinque/seicento è un'epoca di grandi trasformazioni: è l'epoca di Galileo e di Copernico, di Leonardo e di Cartesio ed è l'epoca delle grandi esplorazioni geografiche e delle grandi scoperte scientifiche: da una parte darà un taglio netto alle spiegazioni magiche rivendicando il ruolo della ragione e dall'altra abbandonerà la concezione di un mondo finito aprendosi ad un universo senza confini. In questa epoca percorsa da molte tensioni, la missione potrà – per sua fortuna – disporre di una generazione di giganti: per la sola Cina si va da Alessandro Valignano a Matteo Ricci, da Giulio Aleni a Nicolò Longobardo, tacendone altri. Parlare di amicizia, di scienza e di saggezza, in un simile contesto, significa aprire la missione a prospettive che nemmeno ora abbiamo del tutto compreso.

Jiaoyou lun – Trattato sull'amicizia è il titolo di uno dei primi lavori (1595) di M. Ricci; l'ultima edizione è quella curata da F. Mignini ed edita nel 2010 dalla Editrice Quodlibet di Macerata nella Collana "Quaderni Quodlibet". Il libro è una sorta di autopresentazione di Ricci al mondo cinese; riportando i pensieri di filosofi e santi occidentali sull'amicizia, intende mostrare che anche l'Occidente ha una cultura e che, poiché la conosce e la diffonde, Ricci ha diritto a quel titolo di "letterato" che lo qualificherà nella sua attività: di fatto gli varrà il titolo di *scengen*, saggio ispirato. Il testo vuole inoltre suggerire che Ricci, il saggio venuto dall'Occidente, arriva in Cina come amico e si propone l'amicizia tra i due mondi. I punti toccati sono il rapporto tra amicizia e bisogno, tra amicizia e sincerità, tra amicizia e gioia; «se sei il mio vero amico – 2010: n. 27, p. 73 – allora mi ami per l'affetto, non per le cose». Se poi si ricorda il detto di Gesù sull'amicizia (Gv 15,15), allora questa virtù appare come la capacità di incontrare e abbracciare l'altro, il diverso. In nessun modo una simile apertura di mente e di cuore può essere vista come una perdita della propria identità; al contrario, ne è un arricchimento. Con Savio Hon si può poi ricordare che l'amicizia è

alla base di quella apertura a legami sociali indicata come *guanxi*, cioè a quella rete di rapporti sociali che Ricci – e con lui Aleni – seppero mettere alla base del loro impegno per l’evangelizzazione.

È più difficile cogliere immediatamente il senso dell’apertura della missione gesuita alla scienza; credo però di non sbagliarmi se dico che, al di là dell’interesse immediato che catturava la curiosità e l’interesse dei cinesi, questo tipo di sapere e la stima per chi lo presentava mirava a mostrare il profondo legame tra scienza e religione e ad insinuare la convinzione che la religione che presentava non aveva niente in comune con qualche forma superstiziosa. In questo vi era certo una presa di distanza dal mondo buddista (2010: n. 47, p. 55) ma questo distanziamento era innanzitutto finalizzato alla missione: la presentazione di prismi, mappamondi, orologi e la traduzione di testi di matematica, geografia e astronomia doveva mostrare come l’amore per la scienza si combina benissimo con la fede.

Se gli scienziati del cinque/seicento erano tutti credenti di modo che questa conclusione non era particolarmente originale, resta però il fatto che – già negli ultimi decenni del seicento – comincia la separazione tra scienza e fede; la missione “scientifica”, di cui Ricci e Aleni sono capifila, crede e si muove nella convinzione che l’ordine della natura risponde perfettamente al disegno con cui Dio governa ogni cosa. Vengono in mente le lettere copernicane di G. Galilei, cioè quelle lettere scritte per mostrare l’accordo tra le Scritture e la scienza, tra le quali spicca la lettera *A madama Cristina di Lorena, granduchessa di Toscana*, stampata per la prima volta a Strasburgo nel 1636 con traduzione latina a fronte del testo italiano. In ogni caso presentare la scienza come una virtù cristiana, come una componente della personalità credente, è cosa non da poco anche per i cristiani di oggi.

La terza virtù è quella della saggezza. Va detto subito che la saggezza, caratteristica per eccellenza del Maestro, unisce profondamente l’acutezza dell’intelligenza con la profondità di quell’amore che scaturisce dalla fede. Se la saggezza nasce da una interpretazione unitaria della vita come capacità di orientare il comportamento stabilendo un preciso rapporto tra mezzi e fini, allora va detto che la saggezza che Ricci incarna e che Aleni ripropone è il risultato di una sintesi tra due diverse civiltà, tra Occidente e Oriente, tra il cristianesimo e il confucianesimo. In questa interpretazione della vita, in questo sapere pratico, l’amicizia e la scienza non sono realtà a parte ma trovano il loro posto ed il loro ruolo proprio nella saggezza. Arricchita dai valori dell’amicizia e della scienza, la saggezza si lega ad una interiorità aperta alla verità ed incarnata in una rete di rapporti che, attraver-

so il dialogo, si aprono alla dignità della vita, alla fratellanza universale ed alla trascendenza divina. La sapienza a cui Ricci e Aleni introducono non è prima di tutto vastità di conoscenze e dominio del mondo ma è cura della vita, è sapere pratico in grado di introdurre al mistero ultimo del reale.

A chi trovasse questa recensione poco conforme al modo abituale, anche mio, di recensire un testo, dirò semplicemente che – colto nella sua parte più profonda – questo libro non si recensisce ma si medita.

Gianni Colzani

MATTEO ZOPPI

La verità sull'uomo. L'antropologia di Anselmo di Aosta.

(Appendice: *De beatitudine perennis vitae*, ms 24,

ff. 107v-111r, Mediathèque "J.J. Rousseau" – Chambéry)

Città Nuova, Roma 2009, 264 pp.

Il testo raccoglie il lavoro per il dottorato del prof. Matteo Zoppi presentato alla Università degli Studi di Genova ed elaborato sotto la direzione del prof. L. Mauro. Matteo Zoppi, docente di filosofia alla Facoltà di Teologia dell'Italia settentrionale – sezione del Seminario di Genova – offre con questo lavoro un notevole contributo alla conoscenza di S. Anselmo.

Si sa che gli studi su questo autore si sono particolarmente concentrati su due questioni: la problematica di Dio, – della sua esistenza e della sua incarnazione da una parte e la sua concezione della morale dall'altra. In una certa misura l'antropologia entra in entrambe le tematiche perché sia il Dio della incarnazione sia i temi della *libertas* e della *rectitudo* rifluiscono sulla persona umana che, però, non è mai stata adeguatamente ed organicamente studiata. Zoppi dedica appunto il capitolo primo (pp. 19-26) a rivendicare l'originalità del suo lavoro: puntigliosamente richiama i testi di S. Vanni Rovighi e di Ph. Delhaye, di R. Pouchet e di R. Bultot, di C.E. Viola e di R. Nardin e di altri ancora, ne ricostruisce il pensiero antropologico ma conclude «che tale aspetto costituisce in realtà uno dei punti più originali e meno noti di Anselmo» (pp. 25-26).

I capitoli secondo (pp. 27-34) e terzo (pp. 35-51) sono dedicati al concetto di *beatitudo*. Per prima cosa Zoppi richiama le posizioni della Vanni Rovighi e di Sciuto che, pur analizzando questa categoria, la ritengono irrilevante. Da parte sua Zoppi ritiene falsa questa conclusione che giustifica

con la mancanza di una chiara distinzione, in Anselmo, tra antropologia ed etica. Poggiandosi sul testo del *Cur Deus homo* II, 1 – «rationalem naturam a Deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset, dubitari non debet», l'autore distingue con cura la concezione di Tommaso (p. 30), per il quale la *beatitudo* è pienezza di vita e solo indirettamente gioia, da quella di Anselmo: per questi la *beatitudo* è gioia, libertà dal dolore e felicità così che si può dire che, in Anselmo, la *rectitudo* di una vita etica e l'eudemonismo di una persona in cerca di gioia coincidono. Attraverso una ampia documentazione, che spazia dal *Cur Deus homo* al *De concordia*, dal *De casu diaboli* alla *Meditatio redemptionis humanae*, Zoppi dimostra come per Anselmo la felicità fosse il fine della vita umana, intesa nella sua globalità, e come questa felicità avesse il suo vertice nell'amare il Sommo Bene per se stesso. Va da sé che questo desiderio di felicità dovesse configurarsi secondo giustizia e che questo impegno morale non potesse prescindere dalla conoscenza che una persona possiede di sé e del fine a cui è orientata.

I capitoli quarto (pp. 52-62) e quinto (pp. 63-73) sono un importante approfondimento della antropologia anselmiana. Al loro centro, più che il ricorso alla nozione di *beatitudo*, vi è quello alla categoria di *imago*: in questo punto del suo lavoro Zoppi si affida soprattutto al *Monologion* cc. 67-68. 69-70, al *Proslogion* nn. 1-4. 14 e al c. 12 del *De Veritate*. Anselmo legge la *imago Dei* identificandola con la *mens rationalis* che da una parte comprende come specchio della divina Essenza di Verità e dall'altra lega ad una serie di conseguenze morali: poiché l'*imago* che l'uomo porta in sé lo rende una creatura razionale, ne segue che conoscere il Sommo Bene è necessario per poterlo amare secondo rettitudine e che a questo deve totalmente dedicarsi la volontà. L'*imago* è l'essenza della creatura umana e l'amore di Dio è il suo fine al punto che l'intelligenza e la volontà umane non possono esprimersi che in conformità a questo statuto ontologico. Queste indicazioni trovano una singolare conferma nella *Excitatio mentis ad contemplandum Deum* – il capitolo 1 del *Proslogion* – dove l'esercizio monastico della *discussio sui* arriva alla comprensione della precarietà e della indigenza umana per risalire da lì ad una fede intelligente che sa giungere alla conoscenza ed all'amore di Dio.

I capitoli seguenti, dal sesto al nono (pp. 74-218), sono un ulteriore approfondimento di queste tematiche. Nel sesto capitolo Zoppi sviluppa una serie di riflessioni sui rapporti tra il pensiero di Anselmo da una parte e le Scritture, Agostino e Lanfranco di Pavia dall'altra; nel settimo Zoppi cerca di chiarire il ruolo del corpo nello sviluppo di un essere spirituale come

l'uomo; infine nell'ottavo riprende la problematica etica. Il capitolo nono riprende ancora una volta il tema della *beatitudo*. Rifacendosi alla *Epistola 2*, secondo Zoppi «Anselmo delinea le caratteristiche della dimensione antropologica con cui Dio ricompensa chi persegue il *propositum sanctae vitae*»; utilizzando una certa dialettica monastica, sviluppa una vita capace di perseverare nel bene: «al *gravare del bene vivere*, quindi, egli associa la *retributio* e la *corona*, al *labor* il *finis* e la *requies*, alla *lassitudo* il *felix premium* e il *sanctorum beatorum consortium*» (p. 191). Di seguito, come appendice, Zoppi riproduce il *De beatitudine perennis vitae* (pp. 219-233) mentre una accurata bibliografia conclude il lavoro (pp. 235-256).

In conclusione non si può che raccomandare questo testo e questo tipo di lavori. Per almeno due ragioni. La prima riguarda la figura di Anselmo: per quanto sia una figura certo particolare, Anselmo non solo rappresenta un autorevole testimone della tradizione monastica ma si colloca in quel periodo di passaggio che prepara la grande teologia seguente e che vede l'inclusione della *ratio* nella metodologia teologica. La seconda riguarda la necessità di tale tipo di studi per il futuro della teologia: senza questa base storica, la teologia perde tutto il suo radicamento nella tradizione della Chiesa e la possibilità di valorizzarne l'apporto. Per questo raccomando questo lavoro a chiunque abbia a cuore il cammino di una teologia che può essere protesa verso il futuro solo se è ben radicata nel suo passato.

Gianni Colzani

JUAN LUIS LORDA
Antropología Teológica
Eunsa, Pamplona 2009, 560 pp.

Questo manuale, il cui autore è professore di antropologia teologica e antropologia cristiana presso l'Università di Navarra, si prefigge di presentare in maniera ordinata gli elementi essenziali dell'antropologia teologica. Il presupposto che guida la redazione del testo è il fatto che la fede cristiana «contiene una *rivelación sobre el ser humano: sobre su origen, su ser y su destino; su estado, su salvación y su final escatológico*» (p. 20). Le cinque parti del volume sviluppano tali questioni, facendo eccezione per quelle concernenti l'escatologia, che rimandano a un trattato specifico. L'autore illustra introduttivamente i sei criteri teologici da lui seguiti, per ordinare

una materia vasta e complessa. Il primo e fondamentale criterio è che l'economia della salvezza costituisce l'orizzonte di riferimento dell'antropologia teologica; da esso conseguono altri cinque. Mentre il sesto è di carattere decisamente metodologico – il Lorda sottolinea che la limitazione di alcuni temi storici è stata un'operazione necessaria in vista di una nuova sintesi –, il secondo, terzo, quarto e quinto sono nel contempo metodologici e contenutistici. Essi implicano, tra l'altro, il riferimento al contesto sia di destinazione (l'odierno contesto culturale ed ecumenico), sia di derivazione (la tradizione dei Padri e dei grandi maestri cristiani, la liturgia).

Per quanto riguarda la struttura dei capitoli, ciascun tema è spiegato, introducendo dapprima i dati dottrinali già acquisiti e condivisi; se ne indicano poi i fondamenti dottrinali, desunti dalla tradizione biblica, e si traccia una breve storia dottrinale, per la quale l'A. si avvale anche dei documenti del magistero ecclesiastico. Sono introdotte quindi le questioni teologiche ancora aperte. In conclusione, per favorire un più completo studio delle tematiche, sono raccomandati alcuni lavori e letture di approfondimento, segnalando nel contempo una bibliografia ragionata di riferimento.

La prima parte – “Introduzione” – è strutturata in quattro capitoli. La presentazione dei dati antropologici dell'AT e del NT costituiscono l'oggetto dei capp. 1-2. Ripercorrendo sinteticamente i testi biblici di riferimento, l'autore illustra la realtà della natura umana, creata ad immagine e somiglianza di Dio e, nel contempo, ferita radicalmente dal peccato. Il compimento in Cristo dell'alleanza e della salvezza ha indubbie implicazioni antropologiche. Il Verbo Incarnato si pone infatti all'origine di un'umanità nuova; così il tema dell'immagine è ulteriormente precisato nei termini della figliolanza divina. Nei capp. 3-4, l'autore mette a tema le grandi linee di sei epoche dell'antropologia cristiana, ciascuna delle quali ha offerto differenti apporti alla riflessione, concentrandosi su temi specifici, ponendosi spesso a confronto con la coeva temperie culturale.

Otto capitoli formano la seconda parte, “Creados a imagen de Dios (naturaleza)”. Ciascuno di essi presenta uno specifico elemento della natura umana nell'orizzonte del progetto creazionale del Dio Unitrino. La ricognizione del senso e dell'origine dell'essere umano precisa che l'essere stato fatto da Dio e per Dio configura la struttura antropologica, sicché l'essere umano è basicamente un essere religioso (cap. 5). Il cap. 6 si concentra sul fine dell'essere umano rivelato in Cristo. Il desiderio di Dio configura essenzialmente la natura umana, creata da Dio e per Dio. È Dio il fine della persona, ma le sole forze umane non sono sufficienti per conseguirlo; è

dunque necessario il dono della grazia divina, della quale è posto in rilievo il profilo cristologico. Nel cap. 7 si illustra il significato dell'essere stato creato a immagine e somiglianza di Dio, espressione che può essere considerata a buon diritto come il centro della riflessione antropologica cristiana, mentre i capp. 8-10 tematizzano rispettivamente l'aspetto morale, ontologico e psicologico della persona. Alla capacità relazionale dell'essere umano sono dedicati infine i capp. 11-12, che trattano rispettivamente la questione in termini generali e, nello specifico, con riferimento al peculiare rapporto tra l'uomo e la donna. Sono molte le questioni teologiche presentate dal Lorda; non è dunque possibile rendere conto di ciascuna di esse. Ci si limita a sottolineare il fatto che, mentre alcune di esse rimandano ad un dibattito per così dire interno alla teologia (basti pensare al dibattito sul soprannaturale che ha caratterizzato la teologia del XX secolo), altre invece si segnalano non soltanto per la loro oggettiva rilevanza, ma anche per lo spazio che ancora oggi occupano nella discussione pubblica (l'autore, ad esempio, menziona il dibattito tuttora aperto a proposito sia della creazione divina e/o della cieca evoluzione della materia, sia della nozione di persona, della sua dignità, dei suoi diritti).

La terza parte – “Las huellas del pecado” – è formata da tre capitoli. La prospettiva nella quale il Lorda si muove è quella della condizione umana così come essa si dà nella storia. Lo stato storico della persona, caratterizzato anche da miserie, sofferenze, morte, contrasta in modo evidente con la visione dell'essere umano creato ad immagine e somiglianza di Dio. La riflessione antropologica cristiana non può quindi prescindere da una seria considerazione anche di questi elementi negativi o, in altri termini, della realtà del peccato e delle sue conseguenze. L'autore articola la sua riflessione in tre momenti: il tema della sofferenza e della morte (cap. 13); le rotture che il peccato, spiegato come offesa e separazione da Dio, causa nelle relazioni (cap. 14); le conseguenze che esso comporta sulla libertà umana, che perciò risulta ferita e disorientata (cap. 15). Tra le questioni teologiche, il Lorda illustra alcuni temi classici della dottrina e della riflessione teologica, quali il peccato originale, la natura del peccato e le sue conseguenze, la concupiscenza. Questi ed altri temi delineano una prospettiva che aiuta a comprendere meglio e più approfonditamente il valore della salvezza di Cristo e della missione della Chiesa.

La quarta parte – “Renacidos en Cristo (gracia)” – è composta da cinque capitoli, assumendo come prospettiva specifica il mistero pasquale di Cristo, che fonda due aspetti tradizionali del trattato sulla grazia: il perdo-

no (giustificazione) e il rinnovamento in Cristo (giustificazione). La natura umana, creata a immagine e somiglianza di Dio, esiste nella storia come natura ferita dal peccato. È quindi bisognosa di redenzione e salvezza. Esse si compiono in Gesù Cristo, nel suo mistero pasquale che per così dire ricreano l'essere umano. Decisiva in tal senso è l'azione dello Spirito Santo (cap. 16). Oggetto del cap. 17 è la grazia di Dio, una delle più importanti parole del vocabolario cristiano. Usata in molti modi e in sensi diversi, la sua portata è stata talvolta ridotta; l'autore la spiega in senso storico-teologico, rimandando al disegno salvifico di Dio, manifestato nella storia, che consiste nella elezione in Cristo e che è destinato a tutti gli esseri umani (cf. Paolo). Nei capp. 18-19 sono esaminati gli effetti della grazia (identificazione con Cristo e divinizzazione dell'essere umano), mentre il cap. 20 illustra la nozione di "grazia santificante", che è molto importante perché esprime lo stato dell'essere umano santificato dalla presenza dello Spirito Santo.

Nella quinta parte – "Amor de Dios y conversión del hombre" –, l'autore raccoglie una serie di questioni teologiche sulla volontà divina e sulla collaborazione umana. La giustificazione o salvezza dell'uomo e la elezione divina sono spiegati rispettivamente nei capp. 21-22, mettendo in luce il fatto che, nell'orizzonte della salvezza, l'iniziativa è sempre di Dio. La priorità e la gratuità dell'iniziativa divina non escludono però una risposta da parte dell'essere umano destinatario dell'offerta salvifica. Mentre il cap. 23, quindi, illustra l'azione sanante della grazia sulla libertà umana, la correlazione tra grazia divina e libertà umana e il loro confluire in un atto libero, il cap. 24 ha per oggetto virtù e doni che trasformano la condotta cristiana; infine, il cap. 25 è dedicato all'agire del cristiano nel mondo. Le questioni teologiche richiamate dall'autore in questa parte, come del resto in quella precedente, rimandano soprattutto alla storia della teologia ed hanno chiare e complesse implicazioni ecumeniche. La prospettiva ecumenica giustifica fondatamente la necessità di una conoscenza seppure introduttiva di questioni teologiche animatamente dibattute nel passato.

Come precisato nell'introduzione, l'antropologia teologica è un trattato recente e, allo stato dell'arte, non c'è ancora pieno consenso sulla sua struttura e sui suoi contenuti. In essa convergono infatti temi teologici ed antropologici, precedentemente sviluppati nei trattati *De homine* e *De gratia*, la cui articolazione e sviluppo sono peraltro noti. In tale prospettiva, il tentativo di sintetizzare le questioni attinenti all'antropologia teologica in un quadro coerentemente strutturato nel suo insieme e nelle singole parti è

certamente positivo. Tale operazione riguarda altresì l'uso delle fonti di riferimento, che spaziano da quelle classiche della teologia all'insegnamento magisteriale e alla riflessione teologica di epoche differenti della storia del pensiero cristiano, e le questioni introdotte, che rimandano sia alla riflessione del passato, sia a quella contemporanea. La struttura sostanzialmente omogenea del manuale lo configura come strumento didattico utile per l'insegnamento accademico. La distinzione operata tra dati dottrinali già acquisiti e questioni teologiche consente un utilizzo del testo anche da parte di persone interessate a questioni antropologiche, ma non necessariamente cultrici della materia. Tuttavia, ci si chiede se una sintesi così articolata non potrebbe comportare anche il rischio di mettere sul tappeto troppe questioni, con il risultato a volte di spiegarle con una certa frettolosità, ad esempio quando si istituisce un confronto con il pensiero delle altre tradizioni cristiane o con altri sistemi di pensiero o quando si introducono temi la cui rilevanza è anche pubblica. Tale domanda e le sue implicazioni non mettono comunque in discussione né l'impianto generale del volume, né l'evidente impegno profuso dall'autore per la sua redazione.

Sandra Mazzolini

Libri ricevuti

- P. CASCAVILLA – M. ILLICETO, *Dialogo sulla morte*, Prefazione di B. Forte, Messaggero, Padova 2009, 200 pp.
- M. KONRAD, *Amore e amicizia: un percorso attraverso la storia dell'etica*, Mimesis, Milano 2009, 128 pp.
- J.P. LIEGGI, *La cetra di Cristo. Le motivazioni teologiche della poesia di Gregorio di Nazianzo*, Herder, Roma 2009, 306 pp.
- J.CARDA PITARCH, *temas Sacerdotales*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2010, 80 pp.
- C. DELL'OSSO, *Cristo e il Logos. Il calcedonismo del VI secolo in Oriente*, Prefazione di M. Simonetti, Istitutum Patristicum Augustinianum, Roma 2010, 452 pp.
- F. DI NATALE, *Guidasti come un gregge il tuo popolo (Sal 77, 21). Elementi di teologia pastorale in prospettiva storica*, ITSI, Ldc, Leumann (TO) 2010, 438 pp.
- V. DI PILATO, *Consegnati a Dio. Un percorso storico sulla fede*, Città Nuova, Roma 2010, 120 pp.
- A.M. FIAMMATA, *Una teologia a servizio della chiesa. L'opera di Chiara Lubich 1920-2008*, VivereIn, Roma – Monopoli 2010, 108 pp.
- J. M. FIDALGO, *Conocer al hombre desde Dios. La centralidad de Cristo en la antropología de Romano Guardini*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), Pamplona 2010, 254 pp.
- M. GAGLIARDI (ed.), *La dichiarazione "Dominus Iesus" a dieci anni dalla promulgazione*, Lindau, Torino 2010, 434 pp.
- GOVERNATORATO DELLO STATO DELLA CITTÀ DEL VATICANO, *Lo Stato della Città del Vaticano. Atti del Convegno sugli 80 anni (12-14 febbraio 2009)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010, 340 pp.
- B. KOROŠAK, *Annotazioni ad alcune preghiere*, Branko, Nova Gorica 2010, 32 pp.
- A. PANZETTA, *L'uomo tra natura e grazia. Il diritto naturale e la legge della grazia in Pasquale Magli (1720-1776)*, Morlacchi, Perugia 2010, 302 pp.
- G. PAOLUCCI, *Immigrazione. Un problema o una risorsa? La sfida della convivenza nel segno dell'identità arricchita*, VivereIn, Roma – Monopoli 2010, 96 pp.
- G. PAROLIN, *Chiesa postconciliare e migrazioni. Quale teologia per la missione con i migranti*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2010, 550 pp.

- E. PRINZIVALLI – M. SIMONETTI (edd.), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, I, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori 2010, 628 pp.
- G. RUTA, *Catechetica come scienza. Introduzione allo studio e rilievi epistemologici*, ITST, Ldc, Leumann (TO) 2010, 448 pp.
- P. SCABINI, *Costruire la Chiesa come pietre vive*, a cura di Nicola Ciola, Dehoniane, Bologna 2010, 132 pp.