



RECENSIONI

MARIO SIGNORE – GIOVANNI SCARAFILLO (edd.)

La natura umana tra determinismo e libertà

Messaggero, Padova 2008, 384 pp.

La cultura contemporanea è occupata, in modo abbastanza evidente, da tutta una serie di interrogativi (economici, politici, sociali, etc.), che sembrano riconducibili, o almeno connessi, ad una questione più ampia e determinante: la questione circa l'identità umana e la sua relazione con quanto la circonda. Ciò sembra confermato dalla ricorrente e diffusa identificazione tra complessità culturale e "questione antropologica", quale elemento problematico per la cosiddetta contemporaneità post-moderna. E in tale contesto, la domanda sulla natura umana viene spesso inevasa; anzi, sembra essere priva di ragionevolezza, in virtù della pretesa "onnipotenza" delle scienze e della tecnica. Pertanto, non pochi sono gli studiosi di varie discipline che accolgono la sfida del pensare l'umano, con l'accortezza di non eludere comunque il paradigma della complessità contemporanea.

Il presente volume, frutto dell'iniziativa della Fondazione centro studi filosofici di Gallarate e della collaborazione con il Servizio nazionale della CEI per il progetto culturale, raccoglie proprio una serie di contributi filosofici sulla questione della natura umana, così come essa si colloca tra determinismo e libertà; contributi raccordati da due filosofi pugliesi, M. Signore e G. Scarafillo.

Gli autori hanno offerto la loro nota competenza nel servire il problema, in forma seminariale. I temi affrontati nel volume, infatti, spaziano dal contributo teoretico a quello storico (lo spaccato di singoli pensatori), secondo la seguente griglia: M. Signore, *Prove di "finalismo" in filosofia*, pp. 5-24; G.L. Brena, *Natura umana e libertà*, pp. 25-44; F. Chierighin, *Natura e libertà all'origine dell'opera d'arte: Kant e Hegel a confronto*, pp. 45-66; F. Di Trocchio, *Progresso biomedico e determinismo genetico*, pp. 67-95; V. Melchiorre, *Determinismo e indeterminismo. Sulle condizioni della libertà*, pp. 97-120; A. Aguti, *Natura umana, libertà del volere e responsabilità morale in Richard Swinburne*, pp. 121-150; L. Bertolino, *L'uomo "cittadino di due mondi". Sviluppi in Rosenzweig di temi kantiani*, pp. 151-184; G. Nocerino, *Natura e libertà nell'attualismo gentiliano*, pp. 185-218; D. Pagliacci, *La dignità della natura umana tra offesa e riconoscimento*, pp. 219-245; A. Pirni, *L'identità personale tra determinismo e libertà*, pp. 247-272; H. Spano, *La natura umana tra determinismo e libertà nelle Jugendschriften di Friedrich Schleiermacher*, pp. 273-310; S. Spi-

ri, *La libertà umana e i suoi limiti nella prospettiva di Antonio Rosmini*, pp. 311-346; R. Franzini Tibaldeo, *Biologia filosofica e libertà dell'uomo nel pensiero di Hans Jonas*, pp. 347-379.

I contributi sono notevoli e di spessore culturale e non vanno lasciati in balia di una lettura superficiale; tutti meritano un attento studio, al di là delle sintonie di pensiero. Tuttavia, nel contesto di questa mia sintetica presentazione del volume, intendo focalizzare l'attenzione sul contributo di A. Pirni, il quale affronta in specifico il tema che configura il complessivo percorso di riflessione – non me ne vogliano, per questo, gli altri stimati autori!

L'inquadramento dei profili dei concetti principali (la classica *explicitio terminorum*), che danno corpo alla sua riflessione, apre il contributo di Pirni e pertanto: l'*identità* è assunta nei termini moderni di *soggetto*, in quanto *conoscente ed agente* e viene esplicitata sulla base degli assunti di Ch. Taylor e P. Ricoeur; il *determinismo* è l'insieme delle concrezioni socio-culturali che costituiscono lo spazio che il soggetto rinviene dinanzi a sé e al suo agire (il determinismo come altro da sé, in quanto già determinato da "altri" soggetti – che hanno preceduto cronologicamente o "significativamente" il singolo soggetto e che hanno «già interpretato in proprio la domanda identitaria e ne hanno pre-definito un'ampia gamma di possibili risposte, strettamente legate al contesto spazio-temporale che le ha viste sorgere» [p. 253]). A questo punto ci si aspetterebbe l'esplicazione del profilo del concetto di *libertà*, ma l'A. si riserva di rimandarla all'ultima sezione del suo percorso di riflessione, al fine di utilizzarla come "consuntivo" dei tratti argomentativi della sua proposta di lettura dell'identità.

A partire dai suddetti profili concettuali, Pirni sviluppa la questione dell'identità personale anzitutto in riferimento al concetto di *alterità* (il *negativum* naturale dell'identità). Lo sfondo è costituito dal dibattito contemporaneo che mette in cantiere la problematicità del concetto di *identità personale*, i diversi modelli di vita (morale) che sono disponibili in un *determinato* contesto spazio-temporale, il concetto di *cultura*. Tale sfondo, secondo Pirni, deve comprendere anche il tema fondamentale dell'*alterità*, riconsiderato secondo «tre figure idealtipiche [...] funzionali a configurare altrettante modalità di relazione con la dimensione identitaria» (p. 257). La prima figura è quella dell'*alterità-muro*, in cui l'altro viene percepito in termini di limite, una zona d'ombra, che significa chiusura ed estraneità. La seconda figura è quella dell'*alterità-specchio*, in cui l'altro viene percepito come simile e quindi come luogo di riconoscimento di sé. L'altro appare, in questa figura, come un altro-me-stesso. La terza ed ultima figura è quella

dell'*alterità-ponte* o *alterità-porta* (in qualche modo interagenti), in cui l'altro appare come elemento di comunione e comunque sempre come elemento "misterioso" che può chiudere e aprire il suo essere.

Ora, le tre figure appena abbozzate risultano sicuramente utili allo svolgimento della questione identitaria, anche se con esiti ovviamente diversi; ma la terza di queste, in particolare, con la sua forte carica "processuale", si presta molto bene a configurare l'identità: «io sono *con* e *attraverso* l'altro: noi diveniamo consapevoli di chi siamo non solo a partire da noi stessi, da chi non siamo o da come gli altri ci vedono, ma anche a partire da chi incontriamo sulla nostra strada, con chi ci relazioniamo» (p. 261). In tal senso, la questione identitaria si manifesta in tutta la sua portata di questione *pubblica*.

La suddetta dinamica processuale prende corpo, poi, in quel delicato spazio di *condivisione* che vede la concreta interazione io-altro. A questo proposito, va detto che Pirni traccia una significativa e convincente semantica di tale spazio di condivisione – che meriterebbe una più ampia riflessione in proprio. E qui il nostro Autore pone la spiegazione del terzo concetto principale: la *libertà*. La semantica della condivisione, infatti, comprende, sempre e indipendentemente dalle direzioni che essa assume (come *integrazione del sé* o come *stravolgimento del sé*), l'esercizio della libertà (come *libertà di* o come *libertà da*). Per cui, «il momento della condivisione tra noi stessi e l'alterità diviene dunque il luogo e lo spazio entro il quale si fonda e si esercita la libertà individuale [...] È la relazione con l'altro, con ciò che appariva inizialmente il *determinatum*, il monoliticamente ostile, a fornire il luogo fondativo e, al tempo stesso, il campo di esercizio per l'esatto opposto del determinismo, la libertà» (p. 272).

Senza alcun dubbio, Pirni ha dato vita a un bel saggio, convincente nella sua concreta espressione e argomentazione e ricco di piste per ulteriori approfondimenti, che ancor più criticamente potrebbero supportare e ampliare le già belle e importanti riflessioni in esso contenute.

Per tornare al volume, una presentazione da parte dei due curatori non sarebbe dispiaciuta, anche se il contributo di apertura di M. Signore potrebbe servire allo scopo. In ogni caso, con una più adeguata presentazione la serie dei contributi avrebbe guadagnato la contestualizzazione del problema e il lettore avrebbe fruito di una opportuna mappa orientativa nel suo percorrere l'itinerario di comprensione delle varie proposte e ri-proposte fatte dagli autori. La lettura del volume è indicata esclusivamente agli addetti ai lavori. Si tratta, infatti, di un volume di "nicchia" e non è facil-

mente fruibile per i molti. La sua “utilità” in questa stagione culturale è sicuramente indubbia e merita, pertanto, l’attenzione di tutti gli studiosi che intendono affrontare seriamente la “questione antropologica”.

Giovanni Ancona

**ARTHUR F. UTZ, *Etica politica*
San Paolo, Milano 2008, 269 pp.**

Arthur Fridolin Utz, O. P. (Basilea 1908 - Friburgo, Svizzera 2001), ha insegnato per più di quattro decenni etica sociale, etica economica e filosofia del diritto all’Università di Friburgo. Già direttore dell’Institut International des Sciences Sociales et Politiques, da lui fondato, è stato inoltre presidente onorario dell’Associazione internazionale per la filosofia sociale. È noto agli studiosi soprattutto per opere di grande respiro, come *Relations humaine et société contemporaine* (3 voll., Fribourg 1956-1961); *La doctrine sociale de l’Église à travers les siècles* (4 voll., Paris 1970); *Sozialethik* (5 voll., Bonn 1958-2000, di cui è già apparso in edizione italiana il vol. IV: *Etica economica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1999). Ora ci viene offerto in traduzione italiana il volume: *Sozialethik: V. Politische Ethik*, Scientia Humana, Bonn 2000.

Leggendo questo volume, ci si accorge subito che l’elaborazione di un progetto politico non può essere congegnata con tecniche sofisticate, ma sente il bisogno di un fondamento teoretico, onde architettare una visione ed una costruzione politica che serva come casa per l’uomo, per ogni uomo: «L’unica aspettativa ancora presente nei confronti dell’etica è l’educazione dei cittadini a un comportamento che permetta uno svolgersi umano del processo politico» (p. 15). Da un’empirica e superficiale constatazione si comprende che la vita sociale e politica costituisce un tipo particolare di relazione fra persone tese ad un impegno e ad un fine che è costituito dal raggiungimento del bene comune attraverso l’ordine sociale. Ed è appunto questo particolare tipo di relazione che va messo in luce mediante un sapere sistematico, condotto con una metodologia rigorosa (cf. pp. 15-17).

Si comprende con facilità che la ricerca di un progetto deve innanzitutto rilevare l’angolatura di osservazione da cui si getta lo sguardo. Il sapere che emerge dal fatto etico politico nel lavoro che ci presenta Utz si colloca su di una ripartizione in sei capitoli.

Il cap. I è intitolato: “La politica come oggetto dell’etica”. Utz segue Aristotele e Tommaso d’Aquino, definendo l’azione politica come «un’azione dettata dalla ragione pratica che, partendo da un concetto di bene comune in consonanza con la responsabilità morale, cerca di avere influsso sull’istanza decisoria statale» (p. 29). In questo senso si può accettare, a grandi linee, la definizione data da Aristotele, il quale ritiene la politica come “scienza architetonica”, poiché “determina quali scienze sono necessarie nelle città e quali ciascun cittadino deve apprendere e fino a che punto”.

Si comprende allora che uno studio di etica politica non deve interessarsi esclusivamente dell’organizzazione e del funzionamento dello Stato, dell’articolazione del potere pubblico, dell’evoluzione delle istituzioni sociali, ecc. Questi temi vanno correlati ad una visione generale dell’etica e della politica, poiché si tratta di veri e propri problemi da analizzare tenendo costantemente in debito conto il fondamento della società che è costituito dalla persona umana.

In questa prospettiva, tesa a far convergere responsabilità e convinzione, la virtù propria del politico non può che essere l’aristotelica *phronesis* o la *prudentia* di Tommaso d’Aquino. Per Aristotele la saggezza (o prudenza) è «una disposizione vera, accompagnata da un ragionamento che dirige l’agire, concernente le cose che per l’uomo sono buone e cattive»; essa pertanto è la capacità di ben deliberare nella concretezza delle situazioni, riguardo la scelta dei mezzi in riferimento a fini buoni. Parimenti per Tommaso la prudenza, in quanto *recta ratio agibilium*, consente di «consigliare, giudicare e comandare ciò che conduce al debito fine», fine che nel governo politico si identifica con il bene dell’intera comunità. Questa corrispondenza tra mezzi e fini buoni è assai importante, perché sta a testimoniare come la virtù della saggezza o della prudenza non possa mai essere confusa con l’astuzia o con l’abilità, ossia con facoltà che concernono la scelta dei mezzi, prescindendo però da una valutazione morale dei fini da raggiungere. Diversamente da quanto è invalso a partire da Machiavelli, la virtù politica della saggezza o della prudenza non è riducibile a mera tecnica, benché essa implichi pure delle conoscenze di carattere rigorosamente tecnico. Essa è virtù pratica, virtù morale. A questo proposito emerge, sulla scorta del riferimento alla prassi dell’uomo, l’interazione tra responsabilità e convinzione, tra razionalità strumentale e razionalità dei fini, tra politica ed etica (cf. pp. 34-37).

Il potere in atto dello Stato, lo Stato di diritto, la questione del regime politico, gli elementi etici della costituzione, la legittimità, il federalismo sono sei principi fondamentali sulla struttura dello Stato (cap. II). Utz propo-

ne la definizione giuridica della Costituzione come ordinamento fondamentale di una compagine statale che equivale ad un impulso della volontà di una società globale onde far fronte comunitariamente ai bisogni fondamentali della vita. In vista del fatto che la fondazione della Costituzione è protesa verso il futuro, essa deve formulare le sue norme in modo così generale che le molteplici situazioni concrete possano essere giuridicamente controllate. Questa stesura generale è il suo punto forte e al contempo il suo punto debole, dato che la via per giungere alla concretizzazione richiede di volta in volta una ripresa di coscienza del modello originario dei valori, posto che si voglia essere corretti nel senso del diritto positivo e non essere costantemente implicati in una modifica della Costituzione. Qui ci troviamo di fronte al difficile interrogativo di stabilire secondo quali norme la Corte Costituzionale in un caso concreto deve dare sentenza: se in conformità alle idee di valori antichi, storici o a quelli mutati con lo sviluppo.

Nel contesto della formulazione dei diritti civili il nostro autore precisa che la distribuzione delle competenze a varie istituzioni (potere legislativo, esecutivo, giudiziario) si può formulare facilmente. Più difficile diventa la definizione dei diritti soggettivi come i diritti fondamentali o umani dei cittadini, che fanno parte necessariamente della Costituzione di uno Stato democratico, giacché questi debbono comunque rendere giustizia all'esigenza basilare del popolo. Con questi diritti deve essere garantita al singolo la relativa integrazione nella comunità statale mediante la restrizione del potere statale. La volontà di un popolo di darsi una Costituzione per il futuro, deve contenere l'intenzione eticamente motivata di realizzare la giustizia per tutti che significa bene comune.

Con la finalità di raccogliere in un sistema i molteplici interrogativi che si associano alla democrazia (cap. III), Utz propone come aiuto la filosofia aristotelica. Secondo Aristotele ogni ente è definito in rapporto alle sue quattro cause: materiale, formale, finale ed efficiente. La causa materiale della democrazia è la società abbracciata dallo Stato e, precisamente, nella sua struttura interna. Si tratta soprattutto delle corporazioni intermedie, sindacati, istituzioni della formazione politica, ecc., sino ai partiti. Sotto questo punto di vista, al fine di fondare la vita politica nella società, al potere democratico in atto sono imposte determinate direttive nel senso del principio di sussidiarietà. La causa formale è il diritto dei cittadini di partecipare all'esercizio del potere dello Stato. La causa finale è il bene comune, il benessere di tutti. La causa efficiente, cioè operativa, della democrazia è il voto dei cittadini.

Da questo punto di vista si risolve da sola la questione se la democrazia sia un mezzo o un valore. È in modo speciale un mezzo per la partecipazione di tutti all'esercizio del potere dello Stato. Come tale, certo, "ha valore" per la persona umana, ma non è un valore nel senso dell'etica, cioè in quanto fine richiesto dalla natura dell'uomo.

Il coinvolgimento del popolo nelle decisioni del governo, cioè il contesto classico e cristiano del termine democrazia, era diverso: nelle prime democrazie, compresa quella americana alla sua nascita, tutti i diritti venivano riconosciuti alla persona umana solo in quanto creatura di Dio. In altre parole, la libertà veniva conferita al singolo presumendo una sua permanente responsabilità religiosa e il conseguente riconoscimento di non essere l'artefice della verità e del bene. Oggi invece i diritti individuali, svincolati da ogni riferimento al progetto di Dio sull'uomo, sono diventati il fondamento che legittima la rivendicazione di una libertà senza limiti.

Dopo aver circoscritto i doveri, e poi collocato sistematicamente i diritti civili dell'etica politica, Utz segna cinque aspetti essenziali del diritto civile: libertà di coscienza come diritto, libertà d'opinione, libertà religiosa, diritto d'asilo e resistenza non violenta (cap. IV). I diritti civili implicano la tutela della libertà di espressione, di riunione, di associazione, di professione religiosa, d'iniziativa economica; con essi è garantita a ognuno una sfera di liceità, a condizione che non venga violato il diritto altrui. Tali diritti richiedono anzitutto una precisa delimitazione dei compiti dello Stato, il quale deve preoccuparsi di predisporre le condizioni per il raggiungimento del bene comune, mentre non può intromettersi nella sfera della responsabilità personale, sostituendosi alla persona nelle sue scelte decisive e vitali, né può intervenire nella ricerca e determinazione di quelle verità (religiose, morali, culturali) che trascendono il suo campo di competenza.

L'onnipresenza diacronica e sincronica del fenomeno guerra e la condizione anarchica dei rapporti tra popoli, Stati e Imperi, ha spinto già nell'antichità la riflessione morale e giuridica a tentare di imbrigliare e regolamentare, almeno dal punto di vista etico, la guerra (cap. V). Il presupposto della teoria è che il fine della guerra non può essere che il ristabilimento della pace. La preoccupazione principale di tale tematica non è di legittimare l'impiego delle armi, ma di assicurare la pace, di escludere la guerra, e quando questa non appare evitabile, di limitarla: essa perciò intenderebbe regolare lo *ius ad bellum* come lo *ius in bello*, sebbene il diritto internazionale vigente si volga solo a normare la condotta della guerra (*ius in bello*), non la causa (*ius ad bellum*). L'analisi storico-concettuale

del tema guerra, mostra che massimo problema umano è l'eliminazione o la limitazione della violenza come mezzo per risolvere i conflitti tra individui o tra Stati.

La profonda crisi culturale apertasi ha colpito soprattutto il principio d'autorità nei suoi diversi ambiti e dunque anche nello Stato (cap. VI). Quest'ultimo non appare più, nel senso comune dei popoli occidentali, come l'espressione ultima nella vita pubblica di un ordine naturale e di una gerarchia voluti dal Creatore per il bene e lo sviluppo dell'uomo e dei corpi intermedi ma, al contrario, e grazie anche alla pessima qualità morale e professionale delle classi politiche, viene considerato come negativo e intrinsecamente oppressivo: «con molti esempi si potrebbe mostrare l'impotenza del legislatore che deve adattarsi alle norme morali della massa. L'elevato numero di aborti, ad esempio, dipende da ultimo dal comportamento sessuale dei cittadini benestanti [...] Oggigiorno non siamo molto distanti dall'eugenetica del nazionalsocialismo; ora però, non a causa di un partito totalitario, ma del materialismo della democrazia» (pp. 241-242).

Ci pare che l'insopprimibile continuità di questa tematica in tutto l'arco del pensiero etico politico sia l'indicazione più eloquente dell'oggettiva validità della problematica politica inquadrata in questo paradigma sintetico ed efficace.

L'attenzione di Utz va verso un'etica politica orientata a individuare la lievitazione e la fermentazione del valore della persona umana e della società nella storia e tesa ad offrire un progetto orientativo, per uno svolgimento della vita sociale e politica, rispondente al valore della persona umana. Il postulato che soggiace allo studio è il riconoscimento del valore della persona umana e, tale presupposto, rimane centrale nella trattazione.

L'oggetto che rimane esplicito nelle pagine di *Etica Politica* è la persona umana nel suo modo di relazionarsi con le altre persone in vista del conseguimento del proprio bene e del bene comune. Il metodo d'indagine scaturisce dal confronto delle situazioni con la verità sull'uomo. L'uomo ricerca il suo fine nel bene, in una società a cui è legato naturalmente e alla quale è portato a dare il proprio contributo di lavoro e di idee. Lo studio di Utz si costituisce come programma finalizzato alla vita pratica, frutto di un'esperienza che si analizza con un metodo speculativo e raggiunge il suo fine progettuale senza svalutare l'aspetto ontologico ed empirico dei problemi. Su quest'ultimo aspetto si inserisce la valutazione assiologica che scaturisce ed è finalizzata al valore assoluto della persona umana.

Segnaliamo infine, purtroppo, qualche svista nella cura editoriale: si menziona, alla tedesca, un certo “Cajetan” (p. 234 e p. 235), riportato così anche nell’indice dei nomi (p. 259), laddove evidentemente si tratta del Caietano o Gaetano. Così troviamo a p. 12, citato nella nota n. 4, in nome di J. U. Hagen; alle pp. 113, 215 e 234 egli compare come J. J. Hagen: si tratta della stessa persona, e alla p. 12 c’è evidentemente un refuso; ma nell’indice a p. 260 il nome di Hagen compare due volte.

J. Omar Larios Valencia

BENEDICT KANAKAPPALLY

***Phenomenology of Belief and the Possibility
of Inter-faith Dialogue in Karl Jaspers***

Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, 296 pp.

Il libro, in maniera asciutta ed elegante, propone al lettore un percorso meditativo nelle profondità nel pensiero variegato e multiforme di Karl Jaspers, prima rintracciandone le matrici filosofiche di riferimento, poi entrando nel merito del metodo jaspersiano della Trascendenza, ed infine svelando aspetti meno conosciuti o addirittura inediti del suo pensiero, in particolare la dimensione interreligiosa.

Il contesto attuale, caratterizzato insieme dal pluralismo e dai fondamentalismi, richiede – a detta dell’A. – una seria riscoperta di uno dei pochi studiosi dello scorso secolo che si sia dedicato in maniera così proficua allo studio della religione e del suo futuro.

Nel pensiero di Jaspers, la filosofia autentica non è quella che intende matematizzare ed oggettivizzare un qualsiasi aspetto della realtà, ma è la filosofia che si pone nei confronti della realtà come apertura alla possibilità dell’*essere* Trascendente, di un *essere* cioè che non può concepirsi come ente immutabile che risponde a logiche deterministiche, ma che deve essere inteso come il «*Tutto che avvolge*» (*Umgreifende*). In ultima analisi, la filosofia si concretizza in una sorta di “fede” nella Trascendenza. Ma per Jaspers si tratta di una Trascendenza percorribile – una via media tra quella ineffabile ed inesprimibile dell’intuizione mistica e quella raggelante, ed in ultima analisi azzerante, della conoscenza oggettiva – che passa attraverso due momenti: il “percorso della Trascendenza” e il pensiero “simbolico”, per effetto del quale le cose del mondo divengono “cifra” del Trascendente.

Seguendo l'A. lungo l'arduo sentiero della riflessione jaspersiana, il primo passo, preso coscienza della crisi attuale della Trascendenza, è quello di identificare lo spazio logico all'interno del quale è possibile parlare di credenza; Jaspers, a tal proposito, fa propria, arricchendola, l'eredità filosofica di Kant e Kierkegaard (cap. 1). Il primo – a detta di Jaspers – meglio di tutti ha svelato i limiti della ragione, incrinando il fascino quasi automatico verso l'oggettività e la determinatezza ed aprendo una consapevolezza originaria che, se pur incapace di superare la divisione soggetto-oggetto, si apre alle infinite profondità dell'essere. La critica di Kant manca però del momento creativo, rimane filosofia trascendentale, ma non sfocia nella filosofia del Trascendente, sentiero lungo il quale, invece, Jaspers s'incammina introducendo la nozione di Esistenza (*Existenz*) – che ricalca il pensiero di Kierkegaard sulla soggettività – per annullare lo spazio aperto e non colmato dalla riflessione kantiana. Proprio le realtà dell'Esistenza e della Trascendenza necessitano però di un pensiero diverso da quello oggettivo della scienza: si tratta di quello della filosofia orientata alla Trascendenza (cap. 2).

L'intera avventura filosofica di Jaspers può considerarsi come un progressivo aprirsi del pensiero verso la Trascendenza. Soltanto la filosofia è capace di abbracciare l'essere *avvolgente*, ovvero ricomprendere non solo il meccanismo che determina il funzionamento oggettivo della realtà ma anche assicurare una comprensione trasversale, spirituale ed esistenziale della totalità. L'essere dunque rappresenta il fondo oscuro da cui ogni ente sembra emergere inspiegabilmente e venirci incontro nella forma degli oggetti, dei concetti e di tutto ciò che il mondo esprime, sia oggettivamente che soggettivamente, nella misura in cui vengono letti non come semplici cose, ma come "cifre": modi diversi di manifestazione della Trascendenza (cap. 3-4). La cifra diventa così il linguaggio della Trascendenza, mentre la lettura delle cifre costituisce un vero e proprio "atto di fede", che, se vissuto fino in fondo, ci permette di arrivare oltre le cifre stesse, verso l'Uno trascendente: si evita così di rendere assoluta la singola lettura storica di una particolare cifra da parte di un'Esistenza individuale. La produzione e la lettura di esse, che la filosofia jaspersiana ci propone, non terminano con la scelta di una cifra a detrimento delle altre. Da questo punto di vista – come l'A. evidenzia – la "fede filosofica" di Jaspers si concretizza più come una "fenomenologia della credenza", piuttosto che un'adesione ad una specifica fede storica. La "fede filosofica" quale apertura alla Trascendenza, a differenza delle fedi espresse dalle religioni isti-

tuzionalizzate, è patrimonio comune di tutti gli uomini e di conseguenza assume le caratteristiche dell'universalità e della non-esclusività.

Approfondendo il sentiero aperto dalla "fede filosofica" – nelle sue caratteristiche di comunicazione e ragione, entrambe protese verso la dimensione tran-esistenziale della ricerca dell'Uno nel molteplice – l'A., nell'ultimo capitolo del libro, presenta una dimensione inedita del pensiero di Jaspers, quella interreligiosa. Il fondamento etico e teoretico della possibilità di dialogo fra tradizioni religiose diverse risiede nella fede filosofica che precede e accomuna le molteplici fedi religiose. Precisamente questa rilettura contemporanea del pensiero jaspersiano rende il libro essenziale per chiunque voglia avvicinarsi alla tematica del dialogo interreligioso.

Gaetano Sabetta

J. BALLESTERO MOLERO

La justicia social en el magisterio de la Iglesia.

Una propuesta para el diálogo

Studia Theologica Matritensia, Madrid 2008, 393 pp.

Il libro di J. Ballester Molero affronta il tema della "giustizia sociale" nel magistero della Chiesa. L'autore, con questo suo contributo, tenta di supplire alla mancanza di una reale elaborazione teorica sulla questione da parte della teologia cattolica. Per tale motivo sceglie di seguire un iter analitico compiendo un complesso *excursus* tra le encicliche sociali dei pontefici partendo da Pio XI, il primo ad introdurre il termine "giustizia sociale" nel magistero ecclesiale, per arrivare, passando anche per il Vaticano II, a Giovanni Paolo II, al cui pensiero ha voluto dedicare uno studio più approfondito considerando l'importanza del suo magistero sociale.

Il testo in questione è frutto di una rielaborazione della tesi di dottorato dell'autore, pensata con la triplice intenzione di studiare e chiarificare la concezione della giustizia sociale nel magistero della Chiesa, nella tradizione liberale e, da ultimo, mettere a confronto, in un dialogo critico, le due visioni. Con questo suo libro J. Ballester Molero cerca di raggiungere almeno il primo obiettivo, partendo dal presupposto della necessità improcrastinabile di un chiarimento "concettuale" del termine; da lungo tempo, infatti, si parla di "giustizia sociale", la si reclama, ma mai nessuno ha saputo, o voluto spiegarne effettivamente il significato (p. 13).

Come già accennato il termine “giustizia sociale” viene usato per la prima volta da Pio XI nella *Quadragesimo anno* (1931) ed ha una continuità anche nelle sue successive encicliche, che l’autore prende in esame compiendo una profonda ed attenta analisi, dalla quale non solo emerge una precisa definizione del termine (p. 51), ma anche alcune idee base del pensiero di Pio XI in proposito. Innanzitutto il papa non si distacca dal pensiero tomista e dal magistero dei suoi predecessori, anche se sottolinea la necessità di una presentazione più dinamica della “giustizia sociale”, per superare un certo impoverimento del termine. Secondariamente emerge una relazione importante tra “giustizia sociale” e “bene comune” – e per quest’ultimo l’autore contribuisce ad un chiarimento del concetto proprio del termine – immediatamente rilevata nella QA, per cui la “giustizia sociale”, il cui significato terminologico viene spiegato solo nella *Divini Redemptoris*, deve essere sempre al servizio del “bene comune”. In terzo luogo si capisce con chiarezza che l’ambito specifico della “giustizia sociale” nel magistero di Pio XI è quello socioeconomico, in quanto il papa considera l’ordine economico come fondamentale configuratore dello stesso ordine sociale. Infine per Pio XI la “giustizia sociale” diventa il principio normativo sia dell’etica individuale che collettiva, ossia la norma oggettiva di tutte le relazioni sociali.

Riguardo al pontificato di Pio XII l’autore sottolinea l’assenza di un “magistero sociale” limitandosi a segnalare alcuni punti fondamentali necessari ad identificare una continuità con il magistero del suo predecessore, in particolare l’insistenza di papa Pacelli per una lotta contro le ingiustizie sociali, lotta affidata non esclusivamente alla carità dei cristiani, quanto allo sforzo di considerare la “giustizia sociale” nella sua dimensione virtuosa e normativa (p. 72). Infatti per Pio XII essa non è altro che quella virtù che porta tutti a lavorare per il bene di tutti, ossia per il “bene comune”. L’autore ci tiene a segnalare che con questo papa viene introdotto un nuovo termine, il quale mantiene importanti somiglianze con la “giustizia sociale”, ovvero la “solidarietà”, considerata da Pio XII un’esigenza universale che coinvolge tutti, ma in particolar modo la coscienza di coloro che possiedono capitali, i quali vanno investiti soprattutto in vista del “bene comune”.

Prendendo in esame il magistero di Giovanni XXIII l’autore segnala come, soprattutto nella *Mater et Magistra*, il termine “giustizia sociale”, usato solo tre volte, sia soppiantato dal binomio “giustizia ed equità”, sostituzione esclusivamente “terminologica” poiché tale accostamento presenta lo

stesso significato applicato alla “giustizia sociale” nel magistero precedente, cosicché anche per papa Giovanni l’ambito specifico è quello socio-economico (p. 114). Ma diversa è la comprensione del concetto di “sussidiarietà”, che se per Pio XI è garanzia di libertà, per Giovanni XXIII diventa garanzia di “solidarietà” e di un impegno dello Stato per una corretta politica economico-sociale. Nella *Pacem in terris* non appare il termine “giustizia sociale”, ma il suo continuo riferimento al “bene comune” la ricollega pienamente al termine in questione, ove “bene comune” è inteso nel senso di partecipazione alla sua realizzazione e non solo, come nella *Mater et magistra*, come diritto a godere della sua distribuzione.

Nella Costituzione pastorale *Gaudium et spes* l’uso dell’espressione “giustizia sociale”, o del suo equivalente, è sempre vincolata alle disuguaglianze economico-sociali ed al “destino universale dei beni”, quest’ultimo in special modo si converte nella base di un autentico diritto alla partecipazione dei beni della terra. In questo tema l’apportazione della GS è specialmente significativa: suggerisce come necessaria una riflessione antropologica rispetto ai termini di “persona” e “società” e pone l’accento sulla vocazione sociale di ogni uomo; non solo, mette in evidenza la grandezza dell’amore umano «in quanto attraverso le sue azioni la persona non solo trasforma le cose e la società, ma, soprattutto, perfeziona se stessa» (p.176), proiettandosi così verso il superamento del concetto di una “giustizia sociale” vista solo in chiave tecnica, sottolineando l’importanza fondamentale del principio di “sussidiarietà” che sta alla base di essa.

Con Paolo VI il termine “giustizia sociale” viene utilizzato in ambiti maggiori. Se nella *Populorum progressio* rimane legato a quello socio-economico e il “bene comune” viene considerato l’oggetto proprio della “giustizia sociale”, quest’ultima identificata con lo sviluppo integrale dell’uomo, ritenuto primo artefice del proprio progresso, nella *Octogesima adveniens* si estende anche al campo culturale e politico. La “questione sociale” si identifica con quella della “giustizia sociale” (p. 212), segnalando l’importanza di una presa di coscienza del Magistero rispetto alle altre dimensioni ed applicazioni di quest’ultima. Nella OA l’apportazione più originale è la chiamata alla ricostruzione del tessuto sociale al fine di realizzare il vero “bene comune” della società, appello che coinvolge tutti responsabilmente, privati e potere pubblico, attribuendo al principio di sussidiarietà una valenza decisiva.

Nel magistero di Giovanni Paolo II particolare importanza riveste la *Sollicitudo rei socialis* nella quale la “giustizia sociale” viene definitivamente

te separata dall'ambito di virtù morale per essere considerata nella sua dimensione strutturale ed istituzionale (p. 249). Ciò non significa che sia sminuita l'importanza delle virtù sociali, ma certamente non siamo più nell'ambito proprio indicato, a tale proposito, da Pio XI. Una grande novità è rappresentata dal concetto di "sviluppo", inteso come espressione dinamica del "bene comune", il quale viene posto in diretta relazione con i diritti umani. Ed è nella *Laborem excercens* che il papa pone il lavoro come chiave di lettura della "giustizia sociale", che si trasforma in lotta per i diritti del lavoro (p. 243). Qui l'utilizzazione del termine assume un significato sempre più ampio, pur restando collocata nella scia magisteriale segnata dai pontificati precedenti. Nel suo magistero sociale Giovanni Paolo II affronta anche il problema delle strutture di peccato, che sono causa continua di nuovi peccati ed ingiustizie; per questo motivo afferma che la lotta contro le ingiustizie sociali non deve essere condotta solamente a livello di cambio di strutture, ma esige una vera e propria conversione del cuore, una corretta comprensione del concetto di libertà (*Centesimus annus* ed *Evangelium vitae*), che appare completamente staccata dal suo naturale vincolo con il bene e la verità (p. 331), e l'applicazione di una medicina efficace: la "solidarietà", intesa come riconoscimento della responsabilità comune di tutti coloro che fanno parte della grande famiglia umana.

Dobbiamo riconoscere all'autore il merito di avere intrapreso coraggiosamente la non facile strada di una chiarificazione del concetto di "giustizia sociale", considerata assolutamente necessaria sia per un più significativo apporto del pensiero cristiano nel dibattito etico-politico contemporaneo, ma pure per fornire delle piste di lavoro più concrete all'intera comunità ecclesiale. Nonostante ciò il lavoro si presenta alquanto "proliso" e si fa un po' fatica ad arrivare alla fine del libro, sebbene le sintesi al termine di ogni capitolo aiutino per una maggiore comprensione del testo. Anche se l'autore parla di uno "studio storico-analitico" dei principali documenti del magistero (p.14), bisogna segnalare la mancanza di una esaustiva collocazione storica, opportuna per meglio comprendere le singole encicliche e la loro ragion d'essere, maggiormente per il pontificato di Giovanni XXIII segnato dalla profonda crisi USA-URSS e quello di Giovanni Paolo II contraddistinto da profondi cambiamenti politici, sociali ed economici, in particolare la nascita di Solidarnosc dell'agosto 1980 e la caduta del muro di Berlino nel 1989.

Caterina Ciriello

BRUNO FABIO PIGHIN

Diritto penale canonico

Proemio Mons. Juan Ignacio Arrieta

Marcianum Press, Venezia 2008, 654 pp.

L'opera, costituente una completa esposizione dei vari istituti propri del diritto penale canonico, trae la propria origine dall'insegnamento dell'Autore nelle Facoltà di diritto canonico, raccogliendone il frutto dello studio e della riflessione in materia.

Il Prof. Pighin suddivide il lavoro in quattro parti. Nella prima parte (capitoli I e II) egli va alla ricerca dei fondamenti storici e teorici del diritto penale canonico, partendo dalla realtà giuridica antecedente al *decretum Gratiani*, per poi, dopo aver analizzato il quadro sanzionatorio ecclesiale dal basso medioevo fino al secolo XX, approdare alla codificazione del 1917 e di quella del 1983, soffermandosi ivi sui risvolti penali dell'*Agendi ratio in doctrinarum examine* e sulle novità introdotte dal m. p. *Sacramentorum sanctitatis tutela* e sue successive modifiche. Successivamente, nella seconda parte (capitoli III-VIII), seguendo la sistematica codiciale, l'Autore passa ad analizzare la parte I del Libro VI dell'attuale CIC, esaminando i vari istituti in esso considerati (la nozione di delitto, di legge e di precetto penale, il soggetto passivo del delitto, la pena canonica e le altre punizioni, l'applicazione e la cessazione della pena), per poi, nella parte terza (capitoli IX-XV), dedicarsi allo studio delle singole fattispecie delittuose regolate nell'attuale *codex*. La parte quarta del volume (capitoli XVI-XIX) è infine indirizzata all'esame, sia pur sintetico, del processo penale canonico le cui varie fasi (l'indagine previa, il processo penale amministrativo e giudiziale, l'azione per il risarcimento dei danni) vengono brevemente tracciate.

Il lavoro si conclude con una sezione dedicata alle Appendici, a sua volta divisa in due parti: la prima dedicata alle norme universali concernenti il diritto penale canonico (tra cui spicca la documentazione concernente la competenza penale della Congregazione per la Dottrina della Fede); la seconda rivolta, invece, alle norme penali particolari per tutte le Diocesi degli Stati Uniti d'America. Conclude il lavoro un'esaustiva bibliografia, comprendente tutti i manuali e commentari sul diritto penale canonico, sia concernenti la codificazione del 1917 sia quella del 1983, nonché altre pubblicazioni inerenti al citato settore giuridico.

Nel descrivere i vari istituti trattati, l'Autore spesso ricorre al confronto con la parallela regolamentazione del Codice Pio-Benedettino e con quel-

la del CCEO oltre a citare, per una più completa trattazione della materia, e per meglio far comprendere l'origine e lo sviluppo dei vari argomenti esaminati, i lavori preparatori dell'attuale *codex*. Riferimenti, sia pur scarni, vi sono circa il diritto penale *ante codicem*. Peculiarità dell'opera è il riferirsi, piuttosto ricorrente, alla dottrina penal-civilistica, cosa che sicuramente caratterizza singolarmente il lavoro valorizzandolo ulteriormente.

Il volume, destinato principalmente agli studenti delle Facoltà di diritto canonico, è comunque indirizzato anche ai cultori del diritto e agli operatori giuridici che nelle curie e nei tribunali si dovranno occupare degli aspetti penali canonici.

L'opera tuttavia, a motivo della particolare chiarezza del linguaggio, è intelligibile anche da chi non ha competenze specifiche nel settore: l'abbondanza degli esempi pratici, utilizzati per il commento e la spiegazione dei vari profili penalistici di volta in volta considerati, rende infatti facilmente comprensibile la materia, sì da consentire anche al lettore non specialista la possibilità di comprendere e di orientarsi in una realtà giuridica poco conosciuta.

Claudio Papale

MIGUEL DE SALIS

Concittadini dei santi e familiari di Dio.

Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa

EDUSC, Roma 2009, pp. 438 (Studi di Teologia 16)

Miguel de Salis Amaral è docente di ecclesiologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università della Santa Croce a Roma ed è Consultore della Congregazione delle cause dei Santi; i suoi interessi ecclesiologici ed ecumenici ed i suoi impegni pontifici lo abilitano in modo particolare a questo lavoro sulla santità. Anche se la santità, in un clima secolarizzato come quello in cui viviamo, può sembrare un tema inconsueto, nessun cristiano dovrebbe sottovalutarlo perché è la meta naturale del cammino di fede. Se poi, anche nel mondo credente, si volesse annotare la presenza di confusioni, genericità e di qualche preconcetto, allora sarebbe una ragione in più per riprendere a fondo la tematica.

Viene in mente un articolo di Balthasar, *Teologia e santità*, comparso nel 1948 e ripubblicato nella raccolta di saggi *Verbum Caro*, in cui l'autore de-

nunciava una separazione tra teologia e santità che faceva risalire fino al tempo delle beghine. Da parte sua, De Salis richiama una “divisione di lavoro” che, affidando la santità alla pastorale ed alla spiritualità, ha finito per lasciare alla ecclesiologia solo il tema della presenza del peccato nella Chiesa e quello, apologetico, del commento alla santità come una delle quattro note distintive della Chiesa di Cristo. Come si vede l’interesse dell’autore, più mirato del pensiero di Balthasar, è ecclesiologico. La tesi che sviluppa è la convinzione che, su questo tema, la teologia è oggi arretrata rispetto al magistero ed, in particolare, al capitolo quinto della *Lumen Gentium*. L’affermazione della indefettibilità della Chiesa in una vita di santità è, a parere dell’autore, inadeguata ai compiti attuali e questa mancata teorizzazione avrebbe prodotto una conseguenza drammatica: una visione soggettiva della santità, lasciata all’arbitrio dei singoli o dei gruppi senza il supporto di una riflessione teologica.

Questa pesante valutazione spiega perché l’autore si impegni in un’ampia ricostruzione di alcuni passaggi storici; non si tratta solo di metodologia teologica ma di giustificazione dell’assunto ricordato sopra. Di fatto De Salis limita la sua attenzione ad alcuni momenti dello sviluppo del trattato di ecclesiologia, senza preoccuparsi della santità della Chiesa in quanto tale; di conseguenza momenti cruciali come quello del donatismo o quello richiamato da Balthasar non vengono da lui toccati. Ed è un peccato. Non si può, comunque, che seguire con interesse la ricostruzione del tema della santità in alcuni trattati ecclesiologici del Medioevo – da Giacomo di Viterbo a Juan de Torquemada – nel periodo della riforma e del romanticismo ed in tutto l’ottocento. L’attenzione principale di questa ricostruzione storica cade però sul Vaticano II e sulla *Lumen Gentium*. Da una parte l’autore analizza la struttura misterico-istituzionale della Chiesa, la sua eventuale riforma o aggiornamento e la problematica degli stati di vita; dall’altra pone alcuni problemi su cui si sofferma in modo parziale: la dimensione storica della Chiesa lo porterà a collocare la santità nel quadro della sua missione mentre la dimensione misterica lo condurrà a riproporre il rapporto con Maria ed a ripensare la realtà del peccato nei termini di una santità imperfetta.

Sono temi molto vasti ma, tuttavia, ancora parziali. Spiace soprattutto che De Salis, pur ricordando il valore della vita ecclesiale, si sia di fatto limitato alla trattazione ecclesiologica. In questo modo la sua ricerca taglia fuori tutta la trattazione medioevale sulla grazia nella linea del *De Christo capite*, fondamentale per la nascita stessa della ecclesiologia, co-

me pure tutto il movimento del francescanesimo ed in particolare, degli spirituali. Allo stesso modo colpisce che la valorizzazione della problematica romantica si fermi a Möhler e trascuri gli autori tubinghensi, da J.S. Drey a F.A. Staudenmeier, e che non richiami quegli autori della scuola romana e del corpo mistico nel cui orizzonte ancora oggi ci muoviamo.

Dopo la storia, la seconda parte del lavoro è quella sistematica: in quattro capitoli affronta i presupposti del problema, la tematica della santità della Chiesa, il rapporto tra la Chiesa santa ed i suoi figli peccatori ed, infine, l'azione santificatrice della Chiesa. Un discreto interesse ha il primo di questi capitoli; in esso l'autore chiarisce i diversi punti di vista che bisogna aver presenti nel discorso sulla santità della Chiesa e, tra questi, indica l'esperienza della vita dei credenti, il valore esemplare della prima comunità cristiana ed il cambio dei paradigmi culturali che passano da una logica trionfalistica ad una più consapevole dei limiti storici della Chiesa. Riconoscerli non è per nulla disfattismo o criticismo ma semplice onestà intellettuale.

Il capitolo sulla santità della Chiesa recupera molti spunti già anticipati qua e là lungo il lavoro. Il contesto di fondo è la comprensione dell'opera salvifica come relazione di doni e di risposte; in questo modo alla complessa relazione che lega Cristo, lo Spirito e la Chiesa corrisponde quella santità che altro non è che l'impegnativa accoglienza delle manifestazioni dell'amore divino. De Salis descrive la complessità di questa accoglienza come relazione tra la dimensione oggettiva e dimensione soggettiva: la prima rimanda all'opera dello Spirito ed alla maternità della Chiesa mentre la seconda chiarisce l'appropriarsi di questa realtà da parte dei cristiani e delle comunità. Questa prima relazione e tensione è poi ampliata da altre – in patria ed in via, *esse* ed *agere*, il volto e la vita – che alla prima si rifanno.

L'altro importante capitolo è il terzo, quello sul rapporto tra la Chiesa santa ed i suoi figli peccatori. Come si sa, fin dai tempi del donatismo, il nodo è qui quello della appartenenza alla Chiesa dei peccatori e, più in genere, quello delle diverse modalità di appartenenza. Critico verso la tesi di Journet circa una Chiesa santa con membri peccatori come anche verso il diffuso linguaggio circa una Chiesa peccatrice, De Salis sottolinea la dinamicità storica della appartenenza e, in questa luce, la possibile gradualità della appartenenza. Alle pagine 363-371, l'autore descrive questa dinamica di appartenenza sulla base dei preconcetti sociali negativi che accompagnano la vita della Chiesa in questo tempo: il loro consolidarsi come scandali, come ritardi, come peccati storici, come peccati gerarchici

descrivono la realtà del peccato ecclesiale e lo portano a concludere che si debba «considerare lo spessore interiore della Chiesa pellegrina in una forma più esistenziale, che prospetta soluzioni pratiche senza necessità di mettere in movimento tutto l'apparato dogmatico» (p. 370).

A parte la stranezza di alcune espressioni come «dimagrimento» della santità della Chiesa (p. 355), il lavoro è una intelligente sistemazione di un tema complesso e oggi alquanto accantonato; come tale merita una positiva menzione. Se si possono formulare delle annotazioni critiche, si può dire che la parte storica avrebbe guadagnato se non si fosse limitata ai soli trattati di ecclesiologia: per un verso questi ricevono il tema della santità della Chiesa già formulato dal rifiuto del donatismo e dalla problematica patristica della appartenenza dei peccatori alla Chiesa e, per un altro, astraggono dal profondo rapporto tra cristologia ed ecclesiologia presente nei trattati medioevali sulla *gratia capitis*. Questa inquadratura storica avrebbe permesso di precisare meglio il nodo teorico della santità della Chiesa: il rifiuto del donatismo era il rifiuto di una santità separata dalla storia umana ma questa scelta si troverà a dover precisare il senso di una appartenenza ecclesiale che è reale per santi e peccatori. L'azione santificatrice della Chiesa andrebbe così connessa più alla santità oggettiva della Chiesa che al cammino dei membri mentre la presentazione storico-esistenziale della vita della Chiesa, positivamente illustrata da forme diverse di influsso sociale, verrebbe precisata più a fondo dalla multiforme interpretazione patristica della appartenenza alla Chiesa.

Gianni Colzani

AMAL HAZEEN

Il coraggio di cambiare la storia.

Il dialogo ebraico-cristiano dal concilio a Giovanni Paolo II

EMI, Bologna 2008, 288 pp.

Amal Hazeen, cattolica palestinese e attualmente docente alla Università Urbaniana, fa cominciare il vero e proprio dialogo ebraico-cristiano da J. Isaac; scampato alla *shoah*, questi pubblicherà nel 1948 *Jésus et Israël*, la sua prima ricerca sull'antisemitismo cristiano. Ricevuto in udienza da Pio XII nel 1949 e da Giovanni XXIII nel 1960, chiederà ai pontefici la fine dell'"insegnamento del disprezzo"; Giovanni XXIII ne accoglierà le istan-

ze e, lo stesso anno, incaricherà il card. A. Bea di preparare un documento sul tema. Il cuore del lavoro di Hazeen sta qui: nei due capitoli centrali, il secondo ed il terzo, documenta ed analizza l'insegnamento del magistero cattolico sul mondo ebraico prima durante il concilio e nei papi che l'hanno voluto e guidato, cioè Giovanni XXIII e Paolo VI, e poi nel magistero postconciliare. Il primo capitolo, introduttivo, analizza i rapporti tra ebrei e cristiani alla vigilia del concilio mentre il quarto, l'ultimo, ricava le conseguenze pedagogico-educative che scaturiscono da questo mutato approccio del problema. Una accurata bibliografia sul periodo indicato (pp. 265-286) impreziosisce il lavoro.

Come si vede, il lavoro si concentra sul magistero e sulle implicazioni pedagogiche dei suoi interventi. L'autrice ha comunque cura di mantenere al tema tutta la sua profondità e, pur ricordando le ragioni storiche e sociali che hanno inciso sul rapporto, non manca di richiamare l'osservazione di R. Di Segni secondo la quale appartiene a questo rapporto una insuperabile asimmetria nel senso che, mentre per il cristiano è impossibile una fede che non si radichi nel mondo e nella cultura ebraica attraverso l'incarnazione di Cristo, per l'ebraismo è proprio questa incarnazione ad essere inaccettabile.

Il primo capitolo, introduttivo, distingue tra anti-giudaismo e antisemitismo: il primo è indicato come un insieme di convinzioni religiose sostanzialmente cristiane mentre il secondo ha ragioni diverse, non solo religiose. Dopo aver tracciato una veloce panoramica dei rapporti tra ebrei e cristiani nei due millenni trascorsi, l'autrice fa risalire a Pio XI, nel settembre 1938, i primi segnali di un diverso atteggiamento cristiano ma indica nella *shoah*, vista come culmine di secoli di pregiudizio e di persecuzione, la base di una riflessione in vista di un cambiamento di rapporti. Pur riconoscendo quanto è comune ad ebrei e cristiani, resta il fatto che le differenze nell'ambito della comprensione di Dio – a livello trinitario e cristologico – sono reali e, per questo, vanno riconosciute e rispettate. Il nodo dei rapporti è quindi storico-teologico e come tale va affrontato.

Nei due capitoli centrali, dove sviluppa ampiamente il magistero conciliare e postconciliare, la prof.ssa Hazeen indica le ragioni della svolta conciliare sia in una antropologia universale rispettosa della dignità di tutti sia in una rinnovata visione delle religioni comprese positivamente. La prima affermazione, centrata sulla unità della famiglia umana, trova espressione nella *Lumen Gentium* e nella *Dignitatis Humanae*; la visione della Chiesa come sacramento, cioè segno e strumento della comunione con Dio e della unità della famiglia umana il suo vertice. Per altro, la presentazione della

Chiesa come popolo di Dio non può avvenire senza richiamare i rapporti con Israele. La seconda affermazione, radicata nella *Dei Verbum* e nella *Nostra Aetate*, sviluppa un invito alla reciproca conoscenza, al dialogo ed alla pacifica convivenza tra le religioni. Questo patrimonio è quanto il concilio ed i papi conciliari lasciano in eredità alle comunità credenti.

La Chiesa postconciliare è impegnata a trarre le conseguenze di queste affermazioni. Non si tratta solo di condannare l'antisemitismo ma di riconoscere la vitalità spirituale dell'ebraismo anche nella vita odierna; il dialogo ha portato a riconoscere che il cristianesimo ha nell'ebraismo le sue radici ed ha permesso di cominciare a ripensare temi poco affrontati nei secoli, dai rapporti tra Primo e Nuovo Testamento al valore della ebraicità di Cristo e della prima comunità cristiana, dal recupero della tradizione ermeneutica ebraica alla chiarificazione dei rapporti tra le due economie salvifiche. Va da sé che la *shoah* ha portato ad un attento riesame dei comportamenti cristiani e che questo ha richiesto attenzione e ripensamento di testi e comportamenti biblici, liturgici e catechistici. Anche se molto si è fatto, molto resta ancora da fare; soprattutto sotto il profilo pastorale-pedagogico che questo percorso ha inevitabilmente portato in primo piano.

Il quarto capitolo – Incidenze pastorali e pedagogico-educative del mutato rapporto tra cattolici ed ebrei, pp. 177-260 – è certamente il vertice di tutto il lavoro. Lo schema del lavoro è semplice: per prima cosa analizza le incidenze pastorali (pp. 179-196) al cui interno distingue un livello teorico, cattolico ed ebraico, ed un livello di dialogo e di questioni pedagogiche; in un secondo momento considera le incidenze pedagogico-educative (pp. 197-260) ed, in ordine al dialogo, analizza l'apporto del magistero, il contributo della pedagogia e la realtà della educazione ebraica e di quella cristiana. Uno schema interessante, non privo di originalità, che basterebbe a raccomandare la lettura del lavoro. Il lavoro si muove nel senso di raccomandare il dialogo come metodo pastorale di costruzione dei rapporti tra le due religioni: il suo fondamento è una conoscenza ed un insegnamento corretto sulla visione delle due realtà e sul patrimonio che le unisce e la sua espressione è la collaborazione pratica e la elaborazione/accoglienza di una cultura della pace.

Non posso che sottoscrivere queste tesi e spero che abbiano la dovuta diffusione. Qualche perplessità lascia lo spessore della ricerca teologica che, senza essere il centro dell'opera, inevitabilmente vi interferisce. Credo che al di là delle scarse pagine (pp. 180-186) dedicate alla teologia cattolica, sarebbe stato più utile segnalare e utilizzare alcuni lavori sia sul-

la teologia di Israele, di Gerusalemme e della terra di Palestina come quelli ad opera di F. Rossi de Gasperis, sia sulla teologia cristiana del giudaismo, come si ha in C. Thoma ed in F. Mussner. Allo stesso modo, nella ricerca dei fondamenti del dialogo sarebbe stato utile ricordare – oltre alla incarnazione ed ai temi cristiani del concilio – i lavori di C. Chaliè sulla alterità nel giudaismo. Del pari non mi sarebbe dispiaciuto che il semplice cenno al giudeo-cristianesimo dei primi secoli (p. 43) fosse ampliato in sintonia con l'interesse che le origini cristiane vanno oggi rivestendo. Il mio augurio è che questo lavoro segni l'inizio di un approfondimento di queste tematiche che sarebbe di sicuro utilissimo.

Gianni Colzani

PAOLO CORVO – RAÚL ENRÍQUEZ VALENCIA (edd.)

Babele e dintorni. Fra catastrofismi e nuovi percorsi di senso

M. Pagliai Editore, Firenze 2008, 264 pp.

Il lavoro raccoglie gli Atti della XIV edizione della *International Summer School on Religions in Europe* (2007) tenuta, come sempre, a S. Gimignano. Il lavoro è coordinato dal *Centro Internazionale di Studi sul Religioso Contemporaneo* con la collaborazione della *Universidad Autónoma Metropolitana* di Città del Messico. Il termine Babele è utilizzato per indicare una situazione culturale contrassegnata da grandi mutamenti, da salti epistemologici, dal disconoscimento delle ideologie e dell'etica e da rinascenti catastrofismi. Babele è la cifra di un difficile mutamento culturale in un contesto di comunicazione globale. L'esperienza è quella di un pluralismo o, meglio, di quella società liquida di cui parla Z. Baumann, dove tutto risulta intercambiabile e relativo.

Il lavoro ha cinque sezioni: la prima, presumibilmente la più importante, affronta la globalizzazione cercando di offrirne il quadro: alla relazione di stampo culturale-filosofico di F. Cordero vanno aggiunte quelle di carattere più storico-sociale di M. Rizzi, E. Pace e F. Brezzi. Il pensiero di F. Cordero è chiaro a chiunque ne conosca la traiettoria di pensiero. Affronta lo sviluppo della fede cristiana sulla base di due archetipi che ritrova in Dio: l'intelligenza greca e l'unità vitale del mondo semitico; ne ricava una visione del dogma e della teologia cristiana ricca di tensioni e di contraddizioni che risolve attorno alla proposta di una religione spirituale e di un intelletto onestamente cosciente dei suoi limiti. Non vi è ombra di dialogo

ma l'elenco di una serie di giudizi e di valutazioni la cui impostazione di fondo mi trova in pieno disaccordo.

M. Rizzi traccia in termini storici il rapporto tra apocalittica e millenarismo da una parte e violenza dall'altra: il problema è reale nell'ambito di tutte le grandi religioni mondiali ma Rizzi sembra considerarlo non un fenomeno storico ma un dato costitutivamente connesso alla instaurazione del regno di Dio o, comunque, di una ideologia di una ventura epoca felice, di pace e di giustizia. In questa logica, la sua distinzione tra violenza attiva o passiva risulta di scarso valore; a suo parere, la svolta luterana inizierà una secolarizzazione della escatologia che si tradurrà così in un complesso rapporto tra ideologia democratica e violenza rivoluzionaria o tra ottimismo scienziata e sogno apocalittico di un violento cambiamento del mondo.

E. Pace affronta in termini più sociologici la condizione delle grandi religioni in un contesto di globalizzazione; fermandosi in particolare sul cattolicesimo italiano, l'autore cerca di chiarire il passaggio della religione da fatto sociale totale a fenomeno di scelte soggettive: pur indicando nel Vaticano II un momento importante attraverso cui la Chiesa ha cercato di governare questo fenomeno, E. Pace riconosce sia l'implosione del regime cattolico tradizionale sia l'affermarsi di una autonomia nei rapporti tra appartenenza religiosa e scelte concrete di vita. Il risultato è, a suo modo di vedere, una sempre maggiore accentuazione della individualizzazione della fede ed una pluralità di forme di appartenenza alla religione di chiesa. Provando ad offrire una valutazione di questi fenomeni, l'autore mette a confronto la capacità della Chiesa di orientare l'azione sociale e le politiche di identità in atto nel paese. Da una parte l'aderire a queste politiche – come nel caso dei primi tempi della Lega lombarda – porta a coinvolgersi nei conflitti di esse e a non riuscire a difendere il senso ed i confini dei propri valori simbolici; dall'altra l'autonomia del soggetto, pur nel quadro di una parziale appartenenza alla Chiesa, e la progressiva rilevanza della sfera della vita quotidiana portano sia a rinunciare a qualsiasi aprioristica scelta di senso sia a costruire l'etica sulla base della vita vissuta in termini, per questo stesso, provvisori e continuamente da riformulare. In questo senso il rapporto cristianesimo-modernità, nonostante l'apporto conciliare, sarebbe largamente da riformulare.

Il percorso filosofico-teologico femminile è invece la tematica di F. Brezzi; per quanto costruita sul mondo cristiano, la problematica qui evocata è di sicuro centrale nella evoluzione di tutte le religioni. L'autrice analizza i diversi temi che, nel decorso dei decenni, hanno occupato il femminismo:

dalla ermeneutica del sospetto al linguaggio femminile su Dio, dal recupero della Sapienza divina al superamento del Kyriocentrismo, da una concezione antropologica di stampo androcentrico al recupero di una relazione nella pari dignità e via dicendo. Questo lessico, non sempre chiaro, ha comunque il merito di ritrovare il punto di vista femminile come espressione di un umanesimo originale e ricco di possibilità; nella inclusività vanno sviluppate le legittime differenze non per fondare una astratta femminilità ma per chiarire il singolare apporto delle donne ad una antropologia personalista. E questo non può avvenire senza coinvolgere le religioni.

A questa prima parte, fondativa, seguono altre quattro parti di approfondimento. La seconda, con quattro contributi di docenti della Università di Città del Messico, affronta il tema di Babele, della città, della corporeità e della identità religiosa cercando di chiarire l'apporto dell'America Latina alla problematica della globalizzazione. La terza parte, affronta la tematica della identità e della alterità con ben sette contributi; va da sé che questa problematica va chiarita riprendendo le questioni della globalizzazione e della città, della corporeità e dei simbolismi culturali, della religiosità e del dialogo, del consumismo e della comunicazione tramite Internet. La quarta parte è dedicata all'Europa ed, in tre studi, analizza la situazione della Germania e della Russia mentre la quinta parte affronta i temi della comunicazione e delle nuove tecnologie, del loro rapporto con la concezione del tempo e con la rinascita dell'apocalittica, della loro visione del sacro e del profano o, più in genere, della vita e del mondo in cinque contributi.

Una valutazione di un insieme così vasto e così vario è impossibile. Anche perché il testo non sviluppa una ipotesi precisa da sottoporre ad analisi e dibattito; si muove piuttosto a partire dalla convinzione che, stante il mutamento che la globalizzazione introduce circa il controllo del tempo e dello spazio, questa va considerata come un fenomeno nuovo, come un fenomeno che, incidendo sulla ricerca di senso e sui temi religiosi, modifica profondamente il cammino umano. Su un simile sfondo, il convegno intende mettere a confronto dati empirici e ipotesi teoriche per aprire un fecondo spazio di dialogo che sappia conferire speranza ad uno sguardo verso il futuro. Spiace constatare, in una simile prospettiva, la mancanza di contributi teologici dichiaratamente tali e non semplicemente religiosi; se intenzionale, questa mancanza impoverisce di molto la dichiarata apertura dialogica e finisce per emarginare quella scienza teologica che è oggi impegnata in una difficile mediazione tra cristianesimo e modernità.

Gianni Colzani

ANTONIO PITTA***Paolo, la Scrittura e la Legge. Antiche e nuove prospettive*
Dehoniane, Bologna 2008, 260 pp.**

Antonio Pitta è ordinario di Nuovo Testamento presso la Pontificia Università del Laterano di Roma ed è membro della *New Testament Society*; questi titoli, il suo *curriculum* ed i suoi lavori precedenti lo abilitano a presentare questa inquadratura del tema paolino della Legge. L'intera teologia paolina ma soprattutto il tema della Legge sono oggi sottoposti ad una radicale revisione. Alla base di questo lavoro stanno gli studi di E. Parish Sanders e di James D.G. Dunn, leaders della cosiddetta *New Perspective on Paul*: si tratta di studi che mettono in discussione l'abituale presentazione della teologia paolina attorno alla centralità della "giustificazione per fede". Questa linea, che alcuni presentano come una luteranizzazione del pensiero di Paolo, aveva avuto come effetto una radicale sottovalutazione dei rapporti di Paolo con il giudaismo e del tema delle opere: la "giustificazione per le opere" sarebbe stato ciò a cui Paolo si opponeva. La *New Perspective*, con il suo *covenantal nomism*, ha riaperto il dibattito.

In questo rinnovato fervore di studi, i temi delle "Scritture ebraiche" e della "Legge" sono al centro di molti dibattiti. Ancora nel 1983, lo stesso E. Parish Sanders ha dedicato a Paolo ed alla legge uno dei suoi lavori; chi poi conosce i lavori di J.N. Aletti, di H. Hübner, di K. Kertelge e di H. Räisänen sulla giustizia di Dio, la legge e la libertà, la giustificazione e le opere sa quanto questi temi si siano oggi fatti complessi. Il *common Judaism* e i diversi giudaismi, la separazione tra giudaismo e cristianesimo, la chiarificazione dell'identità degli oppositori di Paolo e la precisazione delle ragioni della loro opposizione sono punti molto discussi. Per questo bisogna congratularsi con il prof. Antonio Pitta per questa sua fatica: lavoro serio ed equilibrato, permette di addentrarsi in questa problematica accostando i principali autori e le loro tesi.

Pur collocato in questo contesto, il lavoro del prof. Pitta mantiene una sua originalità. A me sembra che sia riconducibile a tre momenti. Il primo è costituito dai primi tre capitoli (pp. 15-130) dedicati a collocare Paolo nel contesto dei dibattiti accennati sopra. Il primo capitolo affronta la formazione di Paolo, la sua formazione farisaica alla legge ed il nodo della sua conversione/vocazione: da cosa Paolo si separa e che cosa abbraccia? L'opinione del prof. Pitta è che il giudaismo a cui Paolo si riferisce sia quello dal fariseismo precedente il 70 d.C vissuto con particolare zelo. Precisando la

figura degli oppositori di Paolo che l'apostolo stesso presenta come pseudo apostoli o come superapostoli o, anche, come cattivi operai, il prof. Pitta li indica in persone dell'ambito giudeo-cristiano, almeno nella lettera ai Galati, ma si rifiuta di farne un gruppo monolitico o un partito petrino; più sfumata ancora la sua interpretazione – giudei o greci? – del capitolo terzo di Filippesi. Il terzo capitolo è dedicato all'uso delle scritture da parte di Paolo e dei suoi oppositori; l'autore richiama il *rhetorical criticism* ed il rapporto tra le comunità dei gentili ed il giudaismo della diaspora per affermare che l'unità in Cristo di giudei e gentili, dimostrata sulla base della autorità delle scritture, era comprensibilissima per tutti e che la presentazione paolina dell'etica non dipende da una lettura *halakika* della legge ma è svolta sulla base di una visione cristologica e pneumatologia dell'agape.

La seconda parte (pp. 131-221) dedica altri tre capitoli all'utilizzo del tema della legge nelle grandi lettere. La tesi di Pitta è che la lettera ai Galati, considerata nel suo contesto storico-sociale, presenti un chiaro distacco dalla legge che, anticipato in 1 Cor 9, 1-27, trova nella situazione delle comunità della Galazia la sua motivazione più forte. Le "opere della legge" non sarebbero semplicemente delle *identity markers* che distinguono ebrei e gentili ma farebbero riferimento ad un percorso di giustificazione per Paolo inaccettabile. Su questo punto, appoggiandosi a Fil 3, 5-9, Pitta si distacca dalla *new perspective*.

La seconda problematica affrontata da Pitta è quella del rapporto tra forti e deboli così come questo rapporto è presentato nella lettera ai Romani, in particolare nella sezione di Rom 14,1-15,13. Pitta coglie nella lettera ai Romani un'impostazione del tema diversa da quella formulata in 1 Cor 8-10. Paolo, che nella lettera ai Corinzi aveva dato ragione ai forti, nella lettera ai Romani sviluppa il suo discorso sulla base della carità ed a favore dei deboli. In questo modo appare il volto paziente e misericordioso di Paolo, normalmente presentato come radicale e intransigente. In pratica, la comprensione che Pitta propone circa le categorie paoline dei deboli e dei forti non è né di tipo etnico né di tipo sociale ma è di tipo contestuale e, per questo stesso, dinamica; mentre i Galati miravano alla piena condizione delle usanze giudaiche ed a loro Paolo mostra l'inutilità della legge, i Romani ragionano dall'interno di quella adesione a Cristo a cui erano giunti attraverso la legge. Paolo, un forte, sceglie la parte dei deboli: «Noi, che siamo i forti, abbiamo il dovere di portare le infermità dei deboli, senza compiacere noi stessi. Ciascuno di noi cerchi di piacere al prossimo nel bene, per edificarlo» (Rom 15, 1-2).

La terza parte del lavoro è costituita da una ampia conclusione (pp. 223-239) in cui l'autore riassume le sue tesi elaborate a partire dalla *new perspective* con la sua molteplicità di giudaismi, dalla attenzione alla sociologia delle prime comunità ed ai problemi del loro inserimento nel contesto del tempo e dalla attenzione alla problematica della retorica e della intertestualità; il suo punto di arrivo è una rilettura della figura di Paolo che tiene conto dei dibattiti sulla sua conversione/vocazione, sulla centralità della giustificazione o della partecipazione alla vita comunitaria tramite le opere, della sua drammatica concezione della antropologia ma che si muove verso una rigiudaizzazione di Paolo e del suo vangelo. Era questo l'intento della *new perspective* anche se, in più di un punto, il prof. Pitta se ne distacca.

Così attento ai dibattiti scientifici, come traspare anche nella bibliografia (pp. 241-256), il lavoro del prof. Pitta pretende anche una attualità che riporta ad una concezione tragica del suo vangelo; mentre l'incapacità di risolvere questa dimensione della vita ha condotto il mondo moderno al nihilismo, Paolo la risolve rapportandola al vangelo della croce: il grande "sì" divino all'umanità è, nella croce, connesso al "no" che, per amore, Dio ha riservato al suo Figlio. L'amore che salva è l'amore crocifisso.

Gianni Colzani