

RECENSIONI

N. ÁLVAREZ DE LAS ASTURIAS – J. SEDANO, *Derecho canónico en perspectiva histórica: fuentes, ciencia e instituciones*, Eunsa (Manuales del Instituto Martín de Azpilcueta), Pamplona 2022, 368 pp.

Nicolás Álvarez de las Asturias es profesor de Historia del Derecho Canónico en la Universidad Eclesiástica San Dámaso (Madrid). Su trayectoria científica comenzó con su tesis doctoral sobre la *Collectio Lanfranci*, una de las importantes colecciones canónicas compiladas por el beato Lanfranco obispo de Canterbury (ca. 1005-1089), que defendió en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz y publicó en 2008. A partir de ahí se ha ocupado de diversas temáticas históricas en diversos foros internacionales. Entre otras aportaciones destacamos la edición del congreso sobre *El IV concilio de Letrán en perspectiva histórico-teológica* (Madrid 2016).

Joaquín Sedano es profesor de Historia del Derecho Canónico en la Universidad de Navarra. Entre otros méritos, ha estudiado desde el punto de vista crítico y doctrinal diversas colecciones medievales, como la *Panormia* de Ivo de Chartres (1040-1115) y la *Colección de Diez Partes*. Fruto de sus trabajos en foros internacionales son las contribuciones al *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas* del *Max Planck Institute for European Legal History Research* de Frankfurt a.M. Muy importante para entender esta obra es la condición de Sedano de editor del *Diccionario General de Derecho Canónico* de la Universidad de Navarra (DGDC, Cizur Menor 2012).

Estos dos relativamente jóvenes profesores acometen en esta ocasión el desafío de todo buen enseñante: proveer a los alumnos de un subsidio serio, actualizado y claro de la asignatura. El título de la obra muestra ya su pensamiento: *Derecho canónico en perspectiva histórica: fuentes, ciencia e instituciones*. Se quiere ofrecer una visión integral de la historia del Derecho canónico, sin separar las fuentes de la ciencia canónica y de las instituciones. En este sentido, la perspectiva del maestro Gabriel Le Bras y su célebre *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident* (1955) les ha servido de inspiración.

Por otra parte, en la Introducción Álvarez de las Asturias y Sedano se posicionan en una visión del derecho entendido no principalmente como el conjunto de normas – como pensaba Francisco Suárez (1548-1617) –, sino como la disciplina que señala lo que es justo en la Iglesia. Con expresiones netas rechazan «la tentación de equiparar automáticamente “lo justo” con “lo legal”, de pensar que lo “hoy legal” es la única y, por tanto, mejor expresión de “lo justo” y que, en último término, el canonista es el siervo de la ley, llamado a saber aplicarla» (p. 19). Ambos autores explican que en realidad la justicia precede a la norma, y que en la Iglesia esa justicia se refiere a la divina. En este ambiente de trascendencia y de guía de la justicia sobre la norma la historia tiene un papel nada secundario: «La historia ayuda a conocer el sentido y el origen de la ley vigente, así como su mayor o menor contingencia; y también a situarse ante ella con la mirada crítica de quien sabe que puede ser perfectible, quizás tomando experiencia de realidades del pasado» (p. 20).

Formalmente, los 19 capítulos del libro están distribuidos en cuatro secciones que ayudan a comprender el desarrollo canónico a partir de eventos mayores: *Ius antiquum* (desde los inicios de la Iglesia), *Ius novum* (desde el Decreto de Graciano, 1140), *Ius novissimum* (desde el Concilio de Trento, 1563) y *Ius hodierno* (a partir del Vaticano II, 1965).

Es decir, frente otros manuales de Historia del Derecho Canónico más sistemáticos (Plöchl, Gaudemet), aquí prima la cronología, pero una cronología específicamente canónica, lo cual a nuestro juicio hace la exposición más inteligible. Los capítulos son homogéneos: inician con una breve introducción a la que sigue un contexto histórico. A continuación, cada capítulo se estructura según las diversas problemáticas. Se trata de capítulos no muy extensos pero muy densos, con pocas concesiones a la retórica. Consideramos algo fundamental que al final de cada capítulo, además de una breve bibliografía específica, hay una remisión a una o varias voces del DGDC de la Universidad de Navarra y a algunas fuentes por vía informática. La simbiosis con el citado *Diccionario* es muy eficaz para profundizar lo tratado en cada capítulo sin exigir largas lecturas complementarias. Cierran el volumen algunas secciones de bibliografía general, de fuentes citadas, de voces citadas del DGDC y de toda la bibliografía citada. Señalamos por desgracia la presencia de diferentes erratas en el texto.

En conclusión, nos parece que la obra, formalmente, está orientada como firme apoyo para el profesor y para el estudiante, pues pide una posterior reflexión o aclaración de diversos puntos que el texto presenta y resuelve, aunque no puede hacerlo de forma exhaustiva. Desde el punto de vista del contenido es un ejemplo muy valioso de como conjugar la idea de concebir «el derecho canónico no única ni principalmente como un conjunto de normas, sino como las relaciones de justicia existentes en una sociedad humana y divina» (p. 40) con una presentación clara y técnicamente refinada de un desarrollo bimilenario de la Iglesia, atravesado de cuestiones variadísimas – sacramentos, relaciones Iglesia-Estado, Romano pontífice, ciencia canónica, etc.. Felicitamos a los autores y esperamos que su manual se extienda también en ambientes no canonísticos, como los de la teología y la historia.

L. MARTÍNEZ FERRER

G. BERNAGOZZI, *Lo Spirito e la Chiesa. Una lettura pneumatologico-ecclesiologica a partire dalle preghiere eucaristiche*, CLV, Roma 2023, 329 pp.

L'opera di Gabriele Bernagozzi, pubblicata dal Centro Liturgico Vincenziano, è il CCIX volume della *Bibliotheca Ephemerides Liturgicae-Subsidia*. L'autore è sacerdote dell'Arcidiocesi di Genova. Attualmente, nella stessa città, è parroco e professore presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose Ligure. Il testo si propone di studiare il rapporto Chiesa-Spirito e sceglie come contesto per questo studio lo stretto legame che esiste tra la Chiesa e l'Eucaristia. La liturgia eucaristica è presentata dall'autore come il *locus* in cui lo Spirito agisce e si rivela. Questa azione dello *Pneuma* divino nella Chiesa la rende capace di realizzare un «culto spirituale, un'offerta razionale» (p. 202), che tende a quella comunione e unità voluta da Cristo Gesù (cfr. Gv 17,21).

Fin dall'Introduzione (pp. 11-13), l'autore chiarisce l'obiettivo del suo testo. Si tratta di «una originale lettura ecclesiologica in chiave pneumatologica. Il fine è quello di evidenziare, a partire della liturgia, l'azione del Paraclito sulla Chiesa» (p. 11). Egli parte dal principio che l'azione liturgica e i testi che la mediano rivelano il mistero del-

la Chiesa. Nella celebrazione, intesa come atto dell'*Ecclesia*, avviene il passaggio dalla fede proclamata alla fede vissuta. La Liturgia non solo rivela la salvezza per la vita dei fedeli, ma soprattutto la attua a loro vantaggio. Si tratta, dunque, di «una teologia dell'Eucaristia – e non sull'Eucaristia – nelle sue ripercussioni ecclesiali» (p. 12).

Il libro si compone di tre capitoli. Il primo si intitola: “Una lettura pneumatologico-ecclesiologica dalle preghiere eucaristiche” (pp. 15-144). Si parte da un approccio storico, riassumendo le vicende che hanno avuto luogo nel Concilio Vaticano II e, soprattutto, nel *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia* con il suo *Coetus X*, che fu proprio il gruppo dedicato alla riforma dell'*Ordo Missae*. Una parte molto importante dell'*Ordo* è il settore anaforico. È specificamente su questo che si concentra la sezione storica. Da questo sguardo alla storia, si passa a una breve spiegazione generale della “struttura di base” delle Preghiere Eucaristiche del *Messale Romano* attuale, per arrivare infine a una lunga sezione dal titolo “Le preghiere eucaristiche e lo Spirito” (pp. 45-141), in cui l'autore si dedica alla presentazione di ciascuna delle anafore presenti nell'*Ordo* attuale (*Preces Eucharisticae* I, II, III e IV) e nell'appendice all'*Ordo* (*Preces Eucharisticae “de reconciliatione”* I e II e *Preces Eucharisticae “in Missis pro variis necessitatibus”*, nelle loro quattro diverse forme).

Per ciascuna delle anafore, l'autore presenta brevemente la storia e la struttura. Questi due elementi, che fungono da necessaria premessa, ci conducono poi alla presentazione delle epiclesi sui doni del pane e del vino e sui comunicanti. Dal titolo dell'opera e dal suo ambito, ci rendiamo conto che, nel primo capitolo, lo studio delle epiclesi sembra rappresentare la parte più importante. Bernagozzi aggiunge anche, per ogni preghiera eucaristica, parti dedicate all'offerta, all'anamnesi e alle intercessioni presenti in esse. Queste parti, però, sono sempre analizzate alla luce del loro rapporto con le epiclesi.

Il secondo capitolo del libro si intitola: “I temi ecclesiologici tratti dalle preghiere eucaristiche a confronto con i Padri e gli scrittori medievali” (pp. 145-218). I “temi ecclesiologici” che, tra l'altro, danno il titolo a questo capitolo, sono stati evidenziati durante lo studio del capitolo precedente, in particolare quello sulle epiclesi di ogni anafora. Già nel primo paragrafo, l'autore presenta i temi da affrontare: «il raduno, la comunione, l'unità, il “noi” ecclesiale, il culto spirituale e la riconciliazione» (p. 145). Naturalmente, la radice comune che attraversa tutti è lo Spirito.

Una volta individuati questi “temi ecclesiologici” nelle epiclesi (e nelle relative sezioni anaforiche ad esse correlate), Bernagozzi è andato a cercarli nei testi dei Padri e degli autori medievali. Gli scritti teologico-liturgici trovati dall'autore provengono da almeno tre tipi di testi: le *catechesi* rivolte ai catecumeni e ai neofiti, le *omelie* delle feste liturgiche e «le opere di carattere teologico e polemico in cui i Padri e autori medievali fanno ricorso alla Liturgia al fine di difendere la fede cattolica o esplicitarne qualche caratteristica» (p. 146). Questo capitolo è particolarmente ricco di riferimenti a importanti autori latini di varie epoche tra l'antichità cristiana e il Medioevo, con un'interessante molteplicità di citazioni dai loro testi che possono arricchire notevolmente le conoscenze del lettore in questo campo.

L'esercizio di “raccolta” letteraria compiuto dall'autore colloca le Preghiere Eucaristiche in un contesto che funge da chiave ermeneutica per i temi ecclesiologici in esse presenti. Ad eccezione del Canone Romano (e, in parte, della Preghiera Eucari-

stica II, che si ispira alla *Traditio apostolica*), tutte le altre anafore sono di nuova composizione. Questo, però, non significa che i loro testi (e i temi in essi contenuti) siano avulsi da una tradizione, o lontani dal “come” la Chiesa ha compreso ogni parola o espressione utilizzata lungo i secoli. L’“atmosfera” interpretativa sui temi ecclesiologicali creata all’interno di questo quadro storico patristico-medievale ha contribuito a rivelare sfumature semantiche di cui non ci si rende conto ad un primo sguardo sui testi anaforici. Queste sfumature, raccolte e presentate dall’autore, aiutano il lettore a comprendere non solo i dati teologici e dogmatici su Cristo, lo Spirito e la Chiesa che transitano tra gli autori antichi e le preghiere eucaristiche, ma soprattutto rivelano il *modus operandi* dello Spirito durante l’*actio liturgica*, cioè il radunare e il costituire la Chiesa, per renderla capace di un culto *rationabilem* e per attuare in essa la salvezza.

Nonostante l’apporto fondamentale e basilare dei Padri e degli autori medievali, l’autore non manca di menzionare il contributo teologico realizzato anche da autori degli ultimi decenni. Il terzo capitolo, intitolato “I temi ecclesiologicali nel pensiero teologico attuale. Una prospettiva pneumatologica” (pp. 219-317), ha proprio lo scopo di considerare questa riflessione più recente. Nel capitolo precedente, i “temi” davano il nome alle parti e il pensiero degli autori patristici e medievali arricchivano l’argomento di ogni parte, ciascuno con il proprio contributo. Il terzo capitolo, invece, presenta una leggera differenza. I temi danno il nome alle parti, ma ogni parte è suddivisa in settori intitolati col pensiero di un particolare autore “attuale” e con il suo contributo fornito in materia.

Così, per affrontare la celebrazione come “Epifania dello Spirito”, l’autore presenta i contributi di Achille M. Triacca, che intende la liturgia come «storia salvifica resa presente *virtute Spiritus Sancti*» (p. 220). Dallo stesso autore, Bernagozzi riprende pure il tema del “raduno” e della “partecipazione”. Dalla vasta ricerca sulla pneumatologia condotta da Yves Congar, il nostro autore coglie uno degli attributi dello Spirito, ovvero quello di essere “co-istituente” della Chiesa. La Chiesa, a sua volta, nei suoi attributi (Una, Santa, Cattolica e Apostolica) è presentata da Congar come una manifestazione dello Spirito. Sul tema della “comunione”, Bernagozzi raccoglie i contributi di Jean-Marie Roger Tillard e Henri de Lubac, oltre ad alcuni testi magisteriali tratti dal pontificato di Giovanni Paolo II a quello di Benedetto XVI.

Bernagozzi affronta anche il tema dell’unità con riferimenti alle opere di Hans Urs von Balthasar e Joseph Ratzinger, il quale viene citato anche nei contributi sul “culto spirituale”. Sul tema escatologico del “regno promesso” sono presenti i pensieri del teologo riformato Jürgen Moltmann e del teologo ortodosso Joannis Zizioulas. Infine, come ultimo tema del terzo capitolo, l’autore presenta il “Mistero pasquale” sulla base dei contributi di Marcello Bordoni.

Nelle conclusioni generali (pp. 319-329) del suo libro, Bernagozzi propone una sintesi di tutta la sua ricerca attraverso tre punti. Nel primo, intitolato “La liturgia luogo attuativo e rivelativo dell’azione dello Spirito nella e per la Chiesa” (pp. 319-324), l’autore si concentra sulla liturgia intesa come *locus theologicus* in cui egli ha dimostrato di essere possibile e conveniente studiare le relazioni Spirito-Chiesa. Nel secondo punto, la stessa liturgia, in accordo con il percorso intrapreso dal ricercatore, viene chiamata “culto spirituale” e, attraverso l’azione dello Spirito, come realtà che «opera l’oblazione esistenziale che non può essere intesa solo come azione privata del singolo

fedele perché ha una valenza ecclesiológica» (p. 325). Tale culto, in cui si rende visibile la comunione-unità generata dallo Spirito, dimostra il legame causale tra l'Eucaristia e la Chiesa. Il terzo punto delle conclusioni generali è dedicato all'escatologia. Nei risultati della ricerca di Bernagozzi, la liturgia appare come il "luogo" in cui lo Spirito fa pregustare alla Chiesa il «regno di Dio nella comunione con il Cristo "veniente"» (p. 328).

Il volume recentemente pubblicato è interessante proprio perché è il frutto di un investimento di sforzi che ha prodotto un discorso teologico basato sulla *lex orandi*. Se è vero che i testi eucologici e l'*actio* celebrativa della Chiesa non hanno come obiettivo primario l'esposizione sistematica dei dogmi della fede, è altrettanto vero che la liturgia, «*per ritus et preces*» (SC 48), si rivela un grandioso *depositum fidei*. Raccogliere da essa i temi che ci aiutano a comprendere la relazione Spirito-Chiesa può fornire al lettore sfumature diverse sugli stessi dogmi trattati classicamente in modo discorsivo. Questo perché la liturgia ci permette di sfuggire alla formalità dei discorsi aulici e spesso presenta, attraverso la poesia, la metafora e il linguaggio del corpo presente nei suoi gesti, un interessante mezzo per accedere alle stesse verità di fede, però attraverso un altro "percorso". In conclusione, *Lo Spirito e la Chiesa* è un eccellente contributo ai campi della Pneumatologia, dell'Ecclesiologia e, naturalmente, della Scienza Liturgica. Si può aggiungere pure che, in questi tempi in cui stiamo cercando di approfondire la nostra comprensione sulla sinodalità e il ruolo dello Spirito nelle relazioni all'interno della Chiesa, questo libro può fornire al lettore interessato alla materia un contributo molto importante.

E. NUNES PUGLIESI

C. BETSCHART, *L'umano, immagine filiale di Dio. Un'antropologia teologica in dialogo con l'esegesi*, Queriniana, Brescia 2022, 395 pp.

Ci sono molti modi di studiare l'antropologia teologica; l'Autore si propone di farlo a partire da una profonda riflessione sull'essere umano come immagine filiale di Dio, da un punto di vista esegetico-dogmatico. Christof Betschart OCD dal 2020 è preside della Pontificia Facoltà Teologica *Teresianum* (Roma), dove insegna Antropologia teologica. È esperto del pensiero di Edith Stein. La presente monografia si inquadra nel contesto dell'antropologia teologica sviluppata dopo il Concilio Vaticano II e il suo oggetto si può sintetizzare nell'affermazione che «l'umano è per creazione e diventa per grazia immagine filiale di Dio nell'immagine filiale che è Cristo» (p. 17).

Il libro è diviso in tre capitoli principali: "L'immagine di Dio nella Bibbia dà da pensare" (pp. 21-127), "Il Concilio Vaticano II e il suo impulso per l'antropologia teologica" (pp. 129-231) e "L'immagine filiale di Dio tra creazione e salvezza" (pp. 233-349). Nel primo capitolo, l'Autore approfondisce gli studi esegetici sui testi biblici che trattano dell'immagine di Dio sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento. Analizza il tema dell'immagine in Gn 1,26-28, 5,1-3 e 9,6, e spiega i due modelli interpretativi sul contenuto dell'immagine più influenti negli ultimi decenni: il modello funzionale, secondo il quale lo scopo dell'immagine sarebbe la funzione di cura responsabile del

creato, e il modello relazionale, secondo il quale il contenuto dell'immagine sarebbe la relazione con Dio e gli altri esseri umani in un rapporto che, secondo alcuni esegeti, ha anche un carattere filiale. Questi due modelli interpretativi implicano presupposti filosofico-teologici che non sempre vengono esplicitati dai loro rappresentanti. Allo stesso tempo, secondo Betschart, è possibile affermare che il testo biblico si mostri aperto a un terzo modello interpretativo, quello ontologico, in virtù del quale è possibile chiedersi chi o che cosa sia la creatura capace di svolgere una funzione o di entrare in una relazione.

A continuazione, l'Autore va oltre il significato letterale dell'immagine secondo il testo sacerdotale e integra la *Genesi* con la prospettiva paolina, proponendo un'interpretazione cristologica non solo della ricreazione ma anche della creazione. La rilettura cristologica permette di dedurre una concezione dinamica dell'immagine di Dio in cui Cristo è al contempo il prototipo (*Urbild*) e il modello (*Vorbild*) dell'essere umano creato in relazione a Lui. In tal modo, l'Autore mostra un'ermeneutica non di sostituzione, ma di integrazione e novità nella continuità. L'interpretazione cristologica e dinamica dell'immagine è direttamente collegata alla filiazione divina di Cristo e degli esseri umani. Questa relazione non si trova solo nel *corpus* paolino, ma si può già dedurre dal rapporto tra Gn 1,26s e Gn 5,1-3.

Il secondo grande capitolo della monografia si concentra sul tema dell'immagine da un punto di vista sistematico nel contesto dell'antropologia teologica contemporanea. In primo luogo, l'Autore analizza il contributo della costituzione *Gaudium et Spes* allo sviluppo teologico del tema dell'immagine, mostrando come nel testo coesistano due vie: «una procede dall'antropologia verso la cristologia, mentre l'altra abbraccia l'antropologia all'interno della cristologia» (p. 19). Non c'è opposizione tra i due approcci; anzi, la diversità evidenzia la necessità di approfondire l'argomento. Per questo l'Autore amplia la riflessione conciliare con uno studio sul rapporto tra cristologia e antropologia e tra natura e grazia, alla luce di alcuni testi della Commissione Teologica Internazionale e del contributo di grandi teologi del XX secolo come Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Walter Kasper, Wolfhart Pannenberg e Henri de Lubac. Questi autori gli permettono di approfondire meglio il fatto che Cristo è il prototipo e il modello dell'immagine di Dio presente in noi, e anche il modo in cui questa mediazione creazionale di Cristo si collega con la realizzazione dell'immagine per grazia fino alla sua pienezza escatologica.

Betschart prende posizione per la seconda via presentata nella *Gaudium et Spes* (n. 22), secondo la quale la cristologia abbraccia l'antropologia, il che non gli impedisce di valorizzare la ricerca umana e una giusta autonomia del creato. L'Autore si ispira principalmente alla teologia sviluppata da Henri de Lubac sull'argomento, ma, come egli stesso sottolinea, non fa un'analisi esaustiva della sintesi tomistica che sta alla base della teologia di de Lubac: «ai nostri fini, ciò che interessa di più a Lubac non è la precisione delle sue analisi storiche, ma piuttosto la sua visione d'insieme che è –oltre all'influenza di Blondel e altri– frutto di una lunga e paziente conoscenza della tradizione bimillenaria della Chiesa» (p. 225). Questo punto è forse uno dei limiti dello studio in questione. Allo stesso tempo, l'influenza lubachiana non impedisce all'Autore di analizzare criticamente la sua posizione sul tema dell'immagine alla luce della recente ricerca esegetica sintetizzata nelle pagine precedenti. Betschart sottolinea che l'immagine designa la persona

umana nella sua totalità, anche nella sua dimensione corporea, e preferisce evitare la distinzione tra immagine naturale o creativa e somiglianza soprannaturale o escatologica.

Infine, nella terza sezione della monografia, l'interpretazione cristologica dell'immagine viene messa in relazione con l'interpretazione filiale della stessa. La stretta relazione tra l'immagine di Dio e la figliolanza divina non è frutto di una costruzione teologica, ma ha una chiara radice biblica che può essere approfondita con l'esperienza umana della figliolanza. La connessione tra l'immagine e la filiazione aiuta a superare l'artificiosa opposizione tra la dimensione relazionale o funzionale e quella ontologica dell'immagine di Dio, come presentata da molti autori contemporanei. Infatti, se il concetto di filiazione è di per sé relazionale, allo stesso tempo implica che la figlia o il figlio abbia un'identità propria, distinta da quella dei genitori. L'Autore fonda la sua posizione in modo originale e convincente ispirandosi all'opera di Edith Stein. In particolare, in *Essere finito ed essere eterno*, la Stein mette esplicitamente in relazione l'immagine di Dio con il modo unico e irriducibile in cui ogni persona realizza l'immagine. Questa individualità personale qualitativa è la condizione per una vera complementarità interpersonale in senso ontologico.

L'Autore difende la tesi secondo la quale è possibile parlare di figliolanza a livello creazionale. In altre parole, il concetto paolino di adozione divina non può essere interpretato come una separazione radicale tra un prima e un dopo. Ecco perché, sottolinea Betschart, «essere creati a immagine del Figlio significa per tutti gli esseri umani essere figlio o figlia di Dio. Poi, diventare immagine di Dio per la conformazione a Cristo significa diventare figlio o figlia di Dio per adozione» (p. 316). Il concetto di immagine e quello di filiazione, tuttavia, non sono sinonimi. Il primo permette di comprendere meglio la filiazione in senso creazionale, mentre il secondo contribuisce ad evidenziare la dimensione personale dell'immagine. L'idea di adozione, invece, aiuta a distinguere la nostra figliolanza da quella del Figlio. Il linguaggio interpersonale ha il vantaggio di poter esprimere meglio il rapporto dell'umanità con Dio nel corso della storia, rapporto caratterizzato da rotture e riconciliazioni, come espresso nella parabola del figliol prodigo.

L'Autore sottolinea che nella sua ricerca ha lasciato da parte la tradizionale interpretazione trinitaria dell'immagine di Dio nelle nostre facoltà e atti spirituali per privilegiare una lettura cristologica della Genesi come punto di partenza dell'antropologia. Allora la domanda che si pone è come integrare la dimensione pneumatologica, trinitaria ed ecclesiologica dell'immagine con questa interpretazione cristologica. Secondo Betschart, il divenire dell'immagine, cioè il passaggio dalla capacità alla sua realizzazione, ci apre alla prospettiva pneumatologica. È lo Spirito Santo che attualizza la nostra capacità di amare, rendendoci partecipi di Cristo e facendoci entrare nella pericorese dell'amore trinitario. Il terzo capitolo si chiude con un audace riferimento all'immagine filiale in un contesto ecclesiale. Secondo l'Autore, la *ri-generatio* battesimale presuppone una *generatio* precedente. Questo porta con sé delle conseguenze quando si parla della Chiesa, nel senso che «tutti gli esseri umani ne sono membra, ma non necessariamente membra vive. La vivificazione celebrata e realizzata nel battesimo non è altro che la partecipazione alla riconciliazione realizzata nel mistero pasquale di Cristo» (p. 327).

Il libro finisce delineando due prospettive per un ulteriore approfondimento della teologia dell'immagine filiale che si è sviluppata. La prima è la questione della salvezza nel contesto di una teologia cristiana delle religioni e la seconda è un approfondimento

dell'interpretazione funzionale dell'immagine filiale di Dio in relazione all'ecologia contemporanea.

In sintesi, la proposta di Betschart è quella di considerare il concetto di immagine filiale di Dio come una chiave di accesso all'antropologia teologica nel suo insieme. Secondo lui, «i teologi sono consapevoli di questo potenziale, ma pochi hanno effettivamente cercato di pensarlo fino in fondo, cioè di farne il concetto centrale della loro antropologia teologica, a partire dal quale si possono affrontare le altre questioni» (p. 337). La proposta risulta senza dubbio interessante e merita di essere presa in considerazione per il potenziale integratore che offre a una disciplina così ampia e a volte frammentata com'è l'antropologia teologica. Una prospettiva futura di sviluppo dello studio in questione potrebbe forse essere l'approfondimento della dimensione pneumatologica e trinitaria dell'immagine filiale in relazione alla dimensione cristologica, da un punto di vista esegetico, storico e dogmatico. L'argomento viene trattato nell'ultima parte del libro, ma potrebbe essere ampliato con uno studio più completo.

Infine, il lavoro ha il merito di mettere in dialogo l'esegesi contemporanea sul tema dell'immagine filiale di Dio con gli studi sistematici post-conciliari. Ciò è poco frequente perché, in genere, le opere dogmatiche non tengono conto in modo sufficientemente approfondito della ricchezza del testo biblico e, d'altra parte, la tradizione esegetica tende a svalutare lo studio sistematico. La corretta integrazione delle due discipline contribuirà, senza dubbio, al rinnovamento della riflessione teologica contemporanea.

C. VIAL DE AMESTI

B. BLANKENHORN, *Pane dal Cielo. Introduzione alla teologia eucaristica*, («Teologia Ecclesiale», 7/3), Fede & Cultura, Verona 2023, 390 pp.

Il sacerdote domenicano Bernhard Blankenhorn è, dal 2021, professore ordinario di Teologia Dogmatica presso l'Università di Friburgo (Svizzera), dopo avere insegnato per otto anni presso la Pontificia Università di San Tommaso d'Aquino (*Angelicum*) a Roma. Con questa pubblicazione ci offre un manuale di teologia dogmatica sul sacramento dell'Eucaristia.

L'opera inizia con una teologia biblica del sacramento, con l'analisi di due figure dell'Antico Testamento, secondo la logica dell'unità tipologica della Storia della Salvezza. Nel primo capitolo (pp. 25-43) la figura è quella della manna: il cibo simile al pane che Dio inviava dal cielo al mattino per alimentare il suo popolo durante la traversata nel deserto verso la terra promessa. L'autore sottolinea che la stessa manna aveva per i giudei un senso trascendente in quanto era segno del nutrimento spirituale nel manifestare «la sovranità di Dio sulla creazione, la sua immanenza e anche la sua radicale trascendenza» (p. 30). La comprensione del suo senso tipologico, cioè il senso della manna alla luce del sacramento dell'Eucaristia in quanto suo compimento, prosegue con lo studio del discorso del pane di vita del capitolo sesto del vangelo di san Giovanni.

Nel capitolo secondo (cfr. pp. 44-58) è presentata la seconda figura: la cena pasquale. In armonia con l'esegesi tipologica, l'autore sostiene una continuità e una discontinu-

ità tra la cena pasquale ebraica e quella di Gesù. La continuità sta nel fatto che l'ultima cena fu una cena pasquale. A questa conclusione arriva soppesando gli argomenti a favore e contro. La discontinuità si evince nel modo di interpretare le parole di Gesù sul pane e il vino. Blankenhorn critica la posizione di Giraud nel suo libro, *In unum corpus* (San Paolo, Cinisello Balsamo 2007), in cui interpreta le parole di Gesù strettamente alla luce del rituale giudaico e del memoriale. Per Blankenhorn invece «il dono dell'Eucaristia è talmente nuovo che le categorie giudaiche offrono un necessario, ma non sufficiente, fondamento per l'interpretazione delle parole di Cristo» (p. 53, nota 42). La novità della Nuova Pasqua – messa in evidenza dopo un'attenta analisi dei racconti biblici dell'ultima cena – è la realtà della cena come sacrificio e banchetto, tenendo conto che quest'ultimo aspetto non è «in posizione dominante rispetto a quello del sacrificio. Piuttosto, troviamo un bilanciamento tra i due aspetti» (p. 58).

L'autore presenta nell'introduzione un'idea che si intravede come forma che struttura ogni capitolo dei sette successivi. L'idea è che «la teologia eucaristica si è giovata molto del rinnovamento degli studi biblici e liturgici, ma questi apporti possono offrire il proprio contributo alla vita della Chiesa in modo pieno solo se sono accompagnati dall'assimilazione degli insegnamenti dogmatici della Chiesa sull'Eucaristia e dalle teologie di stampo metafisico che li sorreggono» (p. 20). In armonia con questo principio, ciascun capitolo contiene un'analisi biblica dell'argomento specifico in studio, seguita da un'esplorazione storica della liturgia celebrativa e degli insegnamenti dei Padri della Chiesa e del Magistero. Successivamente, vengono espone le questioni affrontate dalla teologia contemporanea, per concludere con uno studio dogmatico dell'argomento trattato basato sulla dottrina di san Tommaso d'Aquino, che, nelle sue parole, «ci offre la più completa teologia eucaristica di qualunque altro teologo classico» (p. 15).

Nel terzo capitolo (pp. 59-89) si affronta con un'originale prospettiva l'istituzione dell'Eucaristia. Lo studio non si sofferma sui fondamenti biblici, già esaminati nei capitoli precedenti, bensì si concentra sull'analisi del legame tra l'Ultima Cena di Gesù e la celebrazione liturgica dell'Eucaristia nei primi cinque secoli dell'era cristiana. Blankenhorn si propone di rispondere a Paul Bradshaw e ad altri storici della liturgia che tendono a minimizzare tale legame, sostenendo l'esistenza di una supposta diversità radicale tra le varie liturgie cristiane delle origini.

Attraverso l'esame delle fonti liturgiche di quest'epoca, con particolare attenzione all'anafora di Addai e Mari – l'unica testimonianza che sembra non presentare le parole e i gesti di Gesù sul pane e il vino – Blankenhorn dimostra in modo soddisfacente due tesi fondamentali. In primo luogo, che l'Eucaristia celebrata dai primi cristiani trova la sua origine nell'Ultima Cena, intesa da Gesù come un rito liturgico da ripetere in memoria sua. In secondo luogo, che Gesù stesso istituì alcuni degli elementi specifici che sono stati fedelmente rispettati nelle celebrazioni successive.

Il capitolo si conclude con una riflessione sistematica di taglio scolastico sull'istituzione e sul segno sacramentale.

Prima di esporre ciò che egli considera il fulcro del manuale, ossia il sacrificio eucaristico (cap. V) e la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia (cap. VI), Blankenhorn ritiene opportuno intraprendere due digressioni (cap. IV).

La prima digressione si concentra sulla convenienza di portare avanti la riflessione sull'Eucaristia sostenuta dai fondamenti cristologici ed ecclesiologici. Questo

approccio si allinea con l'orientamento del Magistero e della teologia contemporanea, i quali tendono a comprendere i sacramenti partendo dal mistero di Cristo e della Chiesa. Dalla seconda metà del secolo XX ciò ha portato alcuni autori a estendere l'applicazione del termine "sacramento" sia a Cristo che alla Chiesa. Attualmente, è diffusa l'abitudine, riprendendo una terminologia di Rahner, di designare Cristo come il sacramento primordiale e la Chiesa come il sacramento fondamentale. Tuttavia, Blankenhorn dimostra che non è opportuno definire Cristo come un sacramento, poiché l'umanità di Cristo non rappresenta ontologicamente un'altra realtà, bensì costituisce l'umanità della persona di Cristo (ossia il mistero dell'unione ipostatica). Al contrario, i sacramenti, in quanto segni, costituiscono una realtà ontologicamente differente rispetto alla realtà che essi significano. Riguardo all'Eucaristia, le specie del pane e del vino non sussistono nella Persona del Figlio (cfr. pp. 91-92).

In relazione alla Chiesa, Blankenhorn la definisce come il sacramento di Comunione, in armonia con quanto affermato nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II (cfr. n. 1). Egli spiega il significato di questa espressione adottando la dottrina di Benoît-Dominique de La Soujeole, come esposta nel suo libro *Introduzione al Mistero della Chiesa (Parole et silence, Paris 2006)*. La tesi di base su cui si fonda questa definizione è che la «Chiesa partecipa ai doni che appartengono all'umanità di Gesù Cristo. È questa la ragione per la quale la Chiesa può anche comunicare tali doni di grazia. Dato che essa è unita al proprio Capo, può anche trasmettere una comunicazione alla vita di lui» (pp. 92-93).

La seconda digressione contenuta nel capitolo quarto consiste nel capire, in base al pensiero di san Tommaso, la natura dell'umanità di Cristo e dei sacramenti come causa della salvezza (cfr. pp. 98-103), e del sacrificio di Cristo come soddisfazione per i peccati dell'uomo a partire dalle due figure nell'Antico Testamento (cfr. pp. 103-119). Sono due presupposti di partenza per affrontare i due capitoli successivi.

Nel capitolo quinto (cfr. pp. 120-188) si presenta la natura sacrificale dell'Eucaristia. Secondo l'autore, la teologia del sacrificio è caduta in disgrazia a causa dell'antropologia di Karl Rahner, la filosofia del sacrificio di René Girard e la teologia sul sacrificio di Louis-Marie Chauvet (cfr. pp. 120-123). Lo studio biblico, liturgico e magisteriale conclude con la sua proposta dogmatica in armonia con quella di san Tommaso. Blankenhorn afferma che il sacrificio della Messa è la rappresentazione del sacrificio di Cristo, cioè, nel «rappresentare la Passione, quel medesimo sacrificio è reso presente qui e ora» (p. 146). Nella parte storica, tuttavia, manca un'epigrafe sul Movimento liturgico. Infatti, dopo il Concilio di Trento né la teologia né il Magistero insegnano l'unità sostanziale tra il sacrificio di Cristo e il sacrificio dell'Eucaristia. Il Movimento liturgico, come spiega Benedetto XVI, ha contribuito significativamente a far sì che il Magistero contemporaneo riprendesse tale unità. Blankenhorn, inoltre, non rende giustizia all'insegnamento di Odo Casel. Lo menziona soltanto una volta in una nota a piè di pagina per dire che è un autore a cui si ispira Giraudo (cfr. p. 152, nota 116).

Riguardo all'efficacia del sacrificio, l'autore conclude che è salvifica «perché in essa: 1) Cristo è rappresentato nel suo atto di offerta; 2) Cristo è la vittima realmente presente; 3) le specie, consacrate separatamente, vengono offerte al Padre; 4) il celebrante comunica all'oblazione *in persona Ecclesiae*» (pp. 177-178). Un punto della sua proposta da evidenziare è la sua critica a identificare nella consacrazione l'essenza del

sacrificio eucaristico in modo che la comunione del sacerdote sotto le due specie sia valutata semplicemente come qualcosa di richiesto per l'“integrità del sacrificio”. Per Blankenhorn non si può distinguere la comunione del sacerdote dall'essenza del sacrificio. La base biblica si trova nella continuità tipologica del sacrificio della Pasqua giudaica: così come nella figura si riteneva compiuto il sacrificio dell'agnello solo quando gli israeliti lo avevano mangiato, lo stesso accade con la comunione del sacerdote, in quanto agisce *in persona Christi et Ecclesiae* (cfr. pp. 173-178).

Nel capitolo sesto (cfr. pp. 189-254) si sofferma sulla presenza sostanziale di Cristo nell'Eucaristia. Dopo uno studio storico sugli insegnamenti dei padri, dei teologi e del Magistero fino al secolo XIII (cfr. pp. 191-200), passa all'esposizione sistematica sulla conversione e la presenza reale di Cristo sotto le specie eucaristiche (cfr. pp. 200-239). Nell'insegnamento dogmatico riprende la dottrina di san Tommaso con un discorso filosofico per aiutare il lettore a capire la sua metafisica. Termina il capitolo rispondendo alle obiezioni che provengono dalla dottrina dei riformatori protestanti e di due autori contemporanei: la proposta di Edward Schillebeeckx di parlare di transignificazione invece di transustanziazione, e la proposta di Chauvet sull'efficacia simbolica (cfr. pp. 239-254).

Nel capitolo successivo, il settimo (cfr. pp. 255-282), Blankenhorn studia il momento in cui avviene la conversione del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo. Nella parte storica presenta la posizione della Chiesa Latina e Ortodossa che nel secolo XVII sono ben definite e appaiono in contrasto. Per la Chiesa Latina, «le offerte poste sull'altare diventano il corpo e il sangue di Cristo mediante le parole di istituzione» (p. 270) mentre la posizione della Chiesa Ortodossa è «che l'epiclesi (susseguente le parole istituzionali) operi la trasformazione delle oblate, rimanendo comunque necessario recitare il racconto istituzionale» (p. 267). Blankenhorn propone una soluzione che armonizza entrambe le posizioni in base all'unità tra il segno sacramentale e la celebrazione liturgica. Siccome l'Eucaristia è sacrificio e sacramento, il sacerdote, nel momento della consacrazione, «non dovrebbe avere la mera intenzione di convertire il pane e il vino nel corpo e sangue di Cristo, ma anche quella di celebrare un sacrificio [...] sembra che sia necessario un contesto culturale affinché le parole di istituzione siano efficaci» (p. 277). Perciò solo all'interno della Preghiera Eucaristica, che contiene tra altro l'epiclesi consacratrice e la comunione del sacerdote celebrante – che è parte costitutiva dell'essenza del sacrificio –, il pane e il vino si convertono nel corpo e sangue di Cristo nella consacrazione. Conclude che le tradizioni, latina e bizantina, potrebbero trovare un accordo in questo modo: «celebrando il rito, il sacerdote accetta la struttura e il significato di esso e la sua intenzione viene così modellata dal rito medesimo. L'intenzione del sacerdote latino è di pronunciare le parole dell'istituzione non come una semplice narrazione, ma applicandole sulle oblate poste sull'altare. L'intenzione consacratrice del sacerdote bizantino si concentra sull'epiclesi, per celebrare il mistero chiedendo allo Spirito Santo di rendere efficaci le parole di istituzione. Questo però non significa necessariamente che negli orientali le oblate si trasformano solo quando è stata pronunciata l'epiclesi» (p. 279).

Come detto poc'anzi, nel capitolo settimo Blankenhorn si sofferma sul ministro dell'Eucaristia e nell'ultimo capitolo riflette sulla comunione con un *excursus* sulla comunione spirituale riprendendo il dibattito aperto con il Covid-19.

Desidero ora sottolineare quelli che considero i due pregi più significativi di questo manuale. In primo luogo, il mostrare la necessità della ragione metafisica per avvicinarsi alla comprensione del mistero dell'Eucaristia. Recentemente la Commissione Teologica Internazionale, nel suo documento sulla reciprocità tra la fede e i sacramenti nell'economia sacramentale, del 2021, afferma appunto che una delle cause della crisi attuale della dissociazione tra fede e sacramenti è il fatto di negare alla ragione la sua capacità di conoscere la verità dell'essere (cfr. n. 4). Dal manuale si evince che la comprensione del sacramento dell'Eucaristia con un pensiero che si dissocia dalla filosofia dell'essere mette in crisi la fede sul sacramento stesso. Ciò significa che non vi è necessariamente un'opposizione tra pensiero metafisico e pensiero liturgico, antropologico o culturale, ad esempio. Tutt'altro, perché solo la filosofia dell'essere può orientare e aprire la ragione a una comprensione vera dalla realtà.

In secondo luogo, mi riferisco al dialogo tra teologia dogmatica e teologia liturgica presente nel libro. Di solito, la teologia dogmatica guarda il segno sacramentale e la teologia liturgica la forma celebrativa nella storia; per Blankenhorn non è possibile comprendere il segno sacramentale isolandolo dal rito liturgico in cui viene celebrato. E nell'unità tra segno e liturgia celebrativa egli rinviene una splendida luce, capace di illuminare questioni dibattute da secoli.

R. DÍAZ DORRONSORO

S. FONTANA, *La Dottrina politica cattolica. Il quadro completo passo dopo passo*, Fede&Cultura, Verona 2023, 255 pp.

“La Chiesa cattolica ha una dottrina politica?” è la domanda, per certi versi provocatoria e per altri dovuta, a cui Stefano Fontana intende rispondere programmaticamente, a un livello base, tramite questo agile manuale di Dottrina sociale della Chiesa [DSC]. Quest'interrogativo si rivela presto inseparabile da un altro, che può essere considerato la vera anima del libro: qual è il ruolo di Dio (e più precisamente di Cristo, della Chiesa e del Vangelo) nella vita pubblica, del quale l'A., esponendo efficacemente l'impossibilità della neutralità nella sfera pubblica, intende far riemergere la centralità, per accogliere l'invito leonino a ricostruire una società cristiana.

Fontana, direttore dell'Osservatorio internazionale Cardinale Van Thuân, preferisce sin dal titolo l'espressione *Dottrina politica cattolica*, evidenziando il ruolo politico del cattolicesimo e la compresenza di vari livelli di discorso: non espone solo il Magistero sociale sistematico, ma, riallacciandosi all'intera dottrina sociale e politica cattolica «classica e tradizionale» (p. 7) sia teologica che filosofica, implicitamente ai Padri e ai Dottori, introduce ad un universo della fede e del pensiero molto più vasto, messo in relazione con l'attualità. Riflette così l'anima molteplice ma unitaria della DSC: ne presenta essenza, fondamenti e principi e ne esprime l'attenzione all'attualità sia politica e geopolitica sia del dibattito teologico contemporaneo. La prospettiva, fedele all'insegnamento leonino, è saldamente tomista, dal forte riferimento alla Regalità sociale di Cristo e molto critica verso la modernità e le ideologie derivatene, verso il personalismo cattolico e la svolta antropologica rahneriana e si spinge fino ad affron-

tare errori, a giudizio dell'A., entrati nella cattolicità. L'impostazione è impiegata per affrontare anche il presente e il passato recentissimo, ad es. la "questione antropologica" – legata a quella della tecnica –, la cultura del consumo, la "società palliativa", la nascita del potere terapeutico, la biopolitica e l'obbligo vaccinale nella pandemia di Covid, l'"emergenza educativa", il globalismo, l'ecologismo e la transizione ecologica, il transumanesimo. La proposta dell'A. si caratterizza in modo piuttosto netto nell'ambito di visioni diverse, anche autorevoli dal punto di vista scientifico, nell'approccio a problemi che, come si vedrà, risultano notevolmente controversi.

Tratto caratterizzante del testo è la struttura didattica e sistematica, ripresa dal *Catechismo* di papa Pio X ma oggi effettivamente innovativa: domande e risposte brevi, frutto della ricerca di sintesi teoretica (ispirate alla brachilogia socratica), volutamente non argomentate ma collegabili tra loro tramite studio e riflessione in modo da ricostruire l'insieme del discorso. A seconda del tema, possono essere corredate da un elenco più o meno lungo di documenti magisteriali (in sigla), che le fondano o le riguardano (anche con una prospettiva differente). L'A. sottolinea la diversità dei vari casi quanto a competenza del Magistero e ad assenso di fede, sia in termini generali sia nel corso del testo. Ad es., apprezza il distributismo, ma sottolinea che la DSC non sostiene un solo sistema economico. Il lettore alle prime armi è favorito e stimolato.

Tranne eccezioni, le fonti filosofiche e teologiche non sono indicate per semplicità. Tuttavia, sono molto presenti l'impianto tomista, soprattutto nei principi metafisici, epistemologici e antropologici, e la critica della modernità e delle sue incompatibilità con la DSC.

Il volume, corredato da un paragrafo iniziale di *Avvertenze* (pp. 7-8) e, in chiusura, dai due indici *Riferimenti e sigle adoperate* (pp. 245-252) e *Libri di Stefano Fontana* (pp. 253-254; utile per confrontarsi con il suo pensiero, rintracciando un'argomentazione più approfondita delle varie tesi), è composto da tre parti divise in totale in quattordici capitoli: *La dottrina sociale cattolica* [*Natura e fini della Dottrina sociale cattolica* (pp. 11-31); *La dottrina sociale nel quadro del sapere* (pp. 32-43); *La legge naturale* (pp. 44-57); *La religione e le religioni* (pp. 58-65)]; *Fondamenti della Dottrina sociale cattolica* [*La centralità di Dio nella vita pubblica* (pp. 69-74); *Il bene comune* (pp. 75-80); *La precedenza dei doveri sui diritti* (pp. 81-91); *La persona umana* (pp. 92-100); *L'indisponibilità della vita umana* (pp. 101-120); *Il principio di sussidiarietà* (pp. 121-126); *La proprietà privata e l'universale destinazione dei beni* (pp. 127-137)]; *Gli ambiti della Dottrina sociale cattolica* [*La politica* (pp. 141-166); *Il matrimonio e la famiglia* (pp. 167-172); *Educazione e scuola* (pp. 173-184); *La società* (pp. 185-197); *Il lavoro* (pp. 198-209); *L'economia* (pp. 210-228); *La comunità internazionale* (pp. 229-243)]. L'A. intende coprire tutti i principali argomenti e nozioni di DSC, presentando in ogni capitolo nozione e principali implicazioni del relativo oggetto, soffermandosi prima sull'essenza e la struttura della DSC per poi estendersi ai fondamenti teologici e filosofici e agli ambiti di applicazione. I temi trattati sono perciò molto numerosi e, mentre i più importanti sono approfonditi man mano, programmaticamente anche in capitoli e parti differenti (*repetita iuvant*), altri sono giocoforza accennati in modo breve. L'ordine adottato è già una dichiarazione teoretica, che evidenzia il primato dell'essere, della metafisica, della religione vera (e del fine); essendo Dio il fondamento assoluto della DSC, non si inizia dall'analisi sociologica né dalla persona, pur ribadendo l'importanza della "questione antropologica" e che la persona è essenzialmente sociale

(persona e società sono altrettanto originarie): «senza Dio la persona perde il proprio fondamento. La questione antropologica, in fondo, è una questione teologica» (p. 70).

Tratto caratterizzante è che vari temi sono affrontati in modo non clericale, in aperto dissenso rispetto a correnti teologiche affermate (ad es. la pastorale che contribuisce a creare la dottrina) o alla “teologia ufficiale cattolica”, indicando anche casi in cui il Magistero è espresso in modo poco chiaro o coerente con la dottrina consolidata. Tra questi, spicca la *libertà religiosa*, sulla quale per l’A. il Magistero dovrà pronunciarsi nuovamente: *Dignitatis Humanae* «non ha chiuso il problema della libertà di religione, ma l’ha aperto» (p. 62), *in primis* perché la *religio vera* è essenziale per il bene comune e per fondare la dignità della persona e il bene pubblico, senza che ciò dia vita a un fondamentalismo religioso.

Notevole punto di interesse è l’importanza riconosciuta alla filosofia per il suo apporto alla teologia – e dunque non solo alla dimensione propriamente filosofica ma anche a quella teologica della DSC, «teologia che, in quanto tale, abbisogna anche della filosofia» (p. 35) – e per lo sviluppo di quest’ultima come vera scienza; il dogma ha esigenze epistemiche. La filosofia, quindi, non può essere qualsiasi ma deve evidenziare le verità della ragione naturale – la legge naturale, la metafisica e la sua apertura alla trascendenza della religione – sotto pena che la DSC sia inevitabilmente deformata (ad es. il pastoralismo nasce dall’assunzione del paradigma moderno e dell’apriori trascendentale). Sono necessari il realismo metafisico di Tommaso d’Aquino e l’impostazione della *filosofia cristiana* leonina: «essa è la continuazione della filosofia e della teologia di san Tommaso d’Aquino» (p. 42) che usa la ragione filosofica nella fede: «la ragione sociale e politica, staccata dalla fede, assolutizza se stessa e diventa una nuova religione, una religione ideologica, perché è una parte che vuole valere per l’intero» (p. 43).

Nella prima parte, è molto puntuale l’esposizione della natura della DSC e della legge naturale (con largo spazio ai principi non negoziabili). Tra i punti trattati, si segnalano l’appartenenza della DSC all’essenza e alla missione della Chiesa e la sua unità e continuità pur nelle «variazioni postconciliari» (p. 20): essa è annuncio di Cristo come Creatore e Salvatore – e dunque Re – nelle realtà temporali; ciò significa combattere l’estromissione di Dio dalla vita pubblica, per una sua «ri-cristianizzazione» (p. 14). Il fine dell’uomo è «duplice [...], ossia un unico fine articolato in due» (p. 23), naturale e soprannaturale, in cui quello terreno non è solo strumentale ma è subordinato al secondo e dei quali la Chiesa si occupa direttamente ma in modo diverso. Dai forti risvolti attuali è la dannosità dell’ateismo, che «non permette di costruire relazioni sociali nella loro pienezza» (p. 25). Il rapporto tra fede e ragione, fondativo della DSC, è ricostruito in modo molto accurato. Altro elemento di interesse, approfondito in seguito, è l’inserimento della DSC nella gerarchia classica del sapere. Il capitolo sulla religione è occasione per spiegare perché solo il cattolicesimo esprime la DSC, soffermandosi sulle motivazioni filosofiche e teologiche e per introdurre appunto la questione della libertà religiosa.

La seconda parte sviluppa gli argomenti in modo da condurre il lettore, passaggio dopo passaggio, alla terza, partendo dalla centralità di Dio e dalla necessità della sopra-natura perché la natura consegua i propri fini naturali per arrivare ai principi: dignità della persona (con la conseguente indisponibilità della vita umana), bene co-

mune, sussidiarietà, proprietà privata e destinazione universale dei beni (con l'opzione preferenziale per i poveri). Ivi l'A. presenta la precedenza dei doveri sui diritti e il loro fondamento, rigettando l'emotivismo, e si sofferma sul personalismo cattolico, rigettato per il modo di concepire la persona, in particolare come «sintesi ultima della costruzione della società e della politica» (p. 96) che quindi nega la dipendenza della persona stessa da Dio e «Lo esclude indirettamente» (*ibidem*) dalla pubblica piazza: «l'impegno dei cattolici in politica deve essere anonimo e invisibile, dando di fatto vita a una separazione» (p. 97) tra fede e impegno politico. La svolta antropologica rahneriana «rende impossibile» (*ibidem*) la DSC, riducendola a «residuo ideologico della cristianità» (*ibidem*) basato sulla metafisica. Spicca per ampiezza ed esaustività la questione dell'aborto. È molto interessante la sottolineatura che, con le soluzioni dello *sharing* globalista (come con quelle comuniste), la proprietà privata è solo trasferita ad altre persone.

Nella terza parte, in cui i temi divengono talvolta occasione per presentare questioni più fondative, morali o epistemiche, spicca il capitolo dedicato alla politica, molto corposo, che considera la comunità politica organica, con un fine comune e caratterizzata da amicizia civica; sottolinea l'importanza della famiglia e del matrimonio (a cui è dedicato il cap. successivo) e giunge a toccare la storia delle idee del '900 e i temi più attuali in modo forte e originale, ad es. la democrazia «totalitaria» (p. 153) e la sua veste «procedurale moderna» (*ibidem*), conseguenza del costruttivismo. Molto tomatista la dipendenza della politica dalla filosofia teoretica, anche se non è ammessa la scientificità della politica e della filosofia pratica, intendendo il termine in senso moderno. La politica è autonoma dalla religione cattolica in quanto «ha fini propri (il bene comune temporale), metodi propri (le sintesi di governo per realizzare il bene comune temporale) e una propria fonte di legittimazione (il diritto naturale)» (p. 155), ma non è indipendente in quanto non sa fondarsi da sé né darsi il suo fine ultimo: «l'autorità politica dipende da quella religiosa per la sua legittimazione ultima, non per la sua legittimazione prossima né per i suoi criteri e metodi operativi, e quindi sta a essa come il corpo all'anima» (p. 148). Interessantissimo è che il legame dello Stato moderno con la Riforma, in virtù della separazione tra fede e ragione, si esprime nel compito del principe riformato non più «di lavorare per il bene comune, ma solo di reprimere gli istinti malvagi dei cittadini con la pura forza» (p. 157) e che, per la morale cattolica, il bene si compie realizzando le inclinazioni naturali con l'aiuto della Grazia divina. Educazione e scuola sono unite nello stesso capitolo senza che la seconda venga identificata con la prima e sottolineando la dimensione pubblica del dovere/diritto educativo dei genitori e della Chiesa e il carattere «derivato e sussidiario» (p. 176) di quello dello Stato. L'A. è molto lucido nel trattare i problemi dell'uguaglianza e della povertà, rigettando concezioni utopiche e dannose per la società, che «deve essere gerarchica, serve una classe sociale che faccia da guida all'intera popolazione per quanto riguarda l'integrità morale della vita e la conservazione e la trasmissione dei valori naturali e tradizionali, compresi quelli religiosi» (p. 189). Molto interessanti sono la pericolosità del nomadismo lavorativo e la difesa del corporativismo cattolico (da non confondere con quello fascista) e, soprattutto, il legame forte tra economia e morale. Dell'ultimo capitolo, spiccano i motivi naturali, ontologici e morali, e trascendenti dell'unità del genere umano e la concezione della fraternità universale (non *fratellanza*), che conducono al rigetto del globalismo.

Il testo, coniugando l'esposizione dei fondamenti della DSC con l'attualità, è un sussidio utile sia per il semplice lettore interessato, sia a livello didattico per il docente, tenendo presente, però, che non si tratta dell'unica visione possibile di questi problemi né di quella maggioritaria. Il valore maggiore di questo libro, sicuramente ambizioso, risiede forse nella capacità di far trasparire la complessità e i diversi piani di articolazione, pur nella semplicità e brevità dell'impianto, e nella presentazione senza compromessi e clericalismi della prospettiva teologica e filosofica tradizionale e delle principali conseguenze trattate, permettendo così anche allo specialista di confrontarsi con una prospettiva antimoderna, combattiva e ben precisa, assumendo la concisione delle tesi come spunto di riflessione.

M. SAVARESE

C.L. ROSSETTI, *Dignità e fraternità. L'eutopia cattolica tra islamismo e transumanesimo*, Cantagalli-Chirico, Siena-Napoli 2023, 256 pp.

Una «sintesi di teologia morale e sociale» (retro di copertina) unita alla presentazione di un possibile futuro «eu-topico» e di due altrettanto possibili «dis-topie» «con *parresia* profetica» (p. 215): non si può dire che il saggio di don Carlo Lorenzo Rossetti difetti di ambizione e idealità.

L'Autore, laureato in Storia e in Filosofia e Dottore in Teologia, ha insegnato in atenei e seminari e riprende qui il suo breve libro *La civiltà dell'amore e il senso della storia* (2009) per riflettere su «un necessario nuovo modello di rapporto tra la Chiesa e Mondo» (p. 7). Dopo il definitivo tramonto della Cristianità – «prestigioso esperimento [...] epoca anche gloriosa» (p. 6) e «teocrazia o «ierocrazia» [...] «*Sharia* cristiana»» (p. 6) – auspica la «civiltà dell'Amore» (p. 7) di papa Paolo VI, identificata con una «eu-topia» cattolica mai «storicamente del tutto raggiungibile» (p. 9), una società cristianizzata retta da: *dignità* – intesa come *filialità*, è fondamento della morale – e *fraternità* – conseguenza della prima in ambito sociale e «fondamento dell'etica comunitaria» (p. 80); «Papa Francesco ha il merito di aver[la] post[a] – come mai prima d'ora – [...] al centro dell'attenzione» (p. 9) – alle quali si accosta come contesto l'*ecologia umana*. Le due distopie, non del tutto avveratesi ma già in lotta, sono *islamismo*, fanatismo religioso e teocratico, e *transumanesimo*, culto tardo-occidentale, ateo e tecnocratico della libertà.

«[S]e la Chiesa è «sale», «lampada» e «lievito», la società fraterna è la pietanza salata, la stanza illuminata, la pasta fermentata» (p. 9), laddove, con Teilhard de Chardin, «la comunità dei battezzati (fraternità cristiana) è quell'elemento (luce/sale/fermento) soprannaturale necessario nel corpo dell'umanità perché si possa manifestare la fraternità naturale» (p. 111). La tesi sembra chiarirsi a fondo trattando di un *islâm* «emblema della religiosità naturale» (p. 161), «[i]l mistero [del quale] sarebbe allora quello della volontà di Dio di accettare la distinzione tra «cristiani» e «cristianizzati»; tra la grazia e la natura aperta ad essa; tra la «lampada» e la «stanza illuminata». Come dire che Dio acconsente che nel mondo vi siano dei gradi distinti di assimilazione della Verità» (p. 165).

Il contributo della teologia e della spiritualità neocatecumenali è sotterraneo ma preponderante (ad es. la concezione dell'atteggiamento filiale, consapevole della propria dignità e che culmina nella libertà e nella *parrhesia*; l'importanza della comunità; la centralità dell'«amore kenotico [...] per cui l'Innocente diventa “peccato”», p. 67), fino a diventare quasi un manifesto di teologia morale sociale e per il futuro della Chiesa: «*adulta*, matura e profetica, di santità popolare, laicale» (p. 232), con un largo spazio per i movimenti post-Vaticano II, guidati forse da «“profeti” contemporanei» (p. 231). L'avveramento dell'eutopia richiede che «il cristianesimo si manifesti sempre più come *fede* oltre la *religione*» (p. 223), dalla predicazione non amartiocentrica ma imperniata sul *kerygma*, a cui segue «una prassi pastorale di iniziazione e mistagogia capace di portare tale processo di adozione filiale e quindi di ‘divinizzazione’ nel concreto del vissuto dei fedeli» (p. 225); essenziale è il «*catecumenato*» (p. 226).

Il testo si divide in *Introduzione* (pp. 5-11); due parti, I. *L'Eutopia cattolica* (pp. 13-156) e II. *Distopie del mondo. Islamismo e transumanesimo* (pp. 157-218), per un totale di cinque capitoli: 1. “Dignità filiale” (pp. 15-76), 2. “Fraternità” (pp. 77-112), 3. “Rispetto della natura: l'ecologia umana” (pp. 113-156), 4. “La tentazione teocratica: l'islamismo” (pp. 159-180), 5. “La tentazione tecnocratica: il transumanesimo” (pp. 181-218); Conclusione “A mo' di epilogo. Precondizioni per un futuro umano” (pp. 219-241). È corredato da: *Appendice* (pp. 243-245) di tre schemi, il primo (sulla I parte), aggiunge ulteriori idee sui fondamenti della civiltà dell'Amore, con il passaggio biblico da Lamek a Mosè a Gesù, gli altri (sulla II parte) rispettivamente sull'utopia/distopia e sull'utopia/eutopia; *Indice di abbreviazioni e sigle* (p. 246) e *Bibliografia scelta e fonti* (pp. 247-251). A fine del primo capitolo c'è un'ulteriore scheda: *La tavola della figliolanza* (p. 76).

L'ambizioso progetto dell'Autore si declina nella presentazione e ri-presentazione (non sempre lineare) sotto diverse angolature dei vari concetti, talvolta tagliata per un pubblico alle prime armi e talaltra approfondendo alcuni aspetti particolari, appoggiandosi a passi scritturistici ed evangelici e a tesi o nozioni teologiche o filosofiche di un ampissimo ventaglio di autori, di più o meno rilievo (tra i quali spicca Kant). Rossetti preferisce selezionare di volta in volta rapidi passaggi dei suoi autori e sommare lunghe citazioni di documenti magisteriali recenti (soprattutto di Benedetto XVI e Francesco), affrontati singolarmente. Spiccano l'appassionata difesa del *Documento di Abu Dhabi* e di *Fratelli Tutti*, nella cui «originale e coraggiosa apertura alle religioni» (p. 11) l'Autore ravvisa «un'indole frenante (“catechontica”)» (p. 11), e il costante impiego del magistero di papa Francesco come sostegno delle proprie tesi. Il testo si sviluppa affrontando più o meno rapidamente molti temi particolari, tra cui: un possibile «decalogo originario», con Gerhard von Rad; la legge naturale; «la verità come bellezza dell'unità tramite la bontà» (p. 135); le migrazioni in Europa; il *jihad*; disruzione umana e capitalismo di sorveglianza; l'auspicio di un pronunciamento magisteriale sul matrimonio, riproponendo un testo a cui l'Autore ha contribuito; la conclusione favolistica con un «libero adattamento, quasi una sorta di *targum* o *midrash*» (p. 240) di Lc 15,11-32. Il presente è considerato fonte di urgenza e, specie nella seconda parte, sono presenti brevi valutazioni storiche o sull'attualità, che pure hanno spinto l'Autore a dichiarare di non «cadere nel complottismo» (p. 195n).

L'introduzione offre un inquadramento storico e teoretico poi non approfondito: non bisogna aspettarsi una discussione rigorosa delle nozioni di "utopia", "distopia" ed "eutopia" né di "Cristianità" o "teocrazia".

Nella prima parte, l'Autore intende esprimere «la gravidanza e la legittimità dell'eutopia cattolica» (p. 10), ma il programma si esprime nella presentazione (che intenderebbe compendiare il messaggio sociale della Chiesa a riguardo e illuminare il rapporto tra *humanum* e cristiano) nei tre capitoli delle nozioni rispettivamente di (1) *dignità* come *filialità* (concetto principalmente trattato), (2) *fraternità* («principio» e insieme «valore cardine di una futura nuova cultura e civiltà veramente umana», p. 9) – centrali rispettivamente nel rapporto «verticale» a Dio e in quello «orizzontale» interpersonale e sociale – e (3) *natura*, nella duplice accezione di «natura ambientale e umana» (p. 10). Sono presentate delle Tesi sistematiche.

Nel primo capitolo, che si può considerare il nucleo teoretico portante ma presentato a un livello piuttosto semplice, l'Autore intende «illustrare quanto il rinvenimento della struttura antropologica fondamentale dell'uomo ("filialità"), con la coscienza che essa comporta, corrisponda alla rivelazione della creaturalità in Cristo [...] e consenta di fondare un'etica della libertà-responsabilità filiale e della fraternità» (p. 16). Presenta la dignità umana come filialità, distinta secondo tre aspetti: 1) naturale o familiare: «rapporto di originaria dipendenza e fiduciosa attesa nei riguardi di un'autorità buona (maternità/paternità)» (p. 26); 2) religiosa; 3) cristiana: figliolanza in Cristo, espressa pienamente da Cristo in Croce, che permette il sorgere dell'autocoscienza, della coscienza degli altri e di Dio e quindi della solidarietà fraterna. La figliolanza adottiva rende l'uomo veramente libero, cioè umile, grato, fiducioso e responsabile. Tra le varie suggestioni, spicca il superamento «di fatto» del dibattito tra autonomia e teonomia: «bisognerebbe parlare di "autonomia filiale"» (p. 132). Il secondo capitolo sostiene la centralità della *fraternità* nel rapporto interpersonale e sociale, unendovi la scelta di non adottare *sviluppo* umano ma *progresso*. Si distingue «tra la dimensione ontologica dell'essere fratelli e il sentimento o l'atteggiamento morale che ne dovrebbe conseguire» (p. 77), rispettivamente *fratellanza* e *fraternità*, entrambe con uno stadio naturale e uno cristiano; la prima è trasformabile nella seconda solo grazie all'influsso della Chiesa «come comunità in cui tali realtà sono vissute per grazia» (p. 78). «La fratellanza cristiana si vive nella solidarietà; allorché la fratellanza universale si manifesta nella solidarietà sociale» (p. 85). Il terzo capitolo, inteso come completamento, giustappone le nozioni di «natura ambientale e umana» (p. 10), alternandole e distinguendole in modo non sempre chiaro, e senza giungere a raccoglierle in una visione pienamente comprensiva; si sofferma sulla *legge naturale* e il vero progresso.

Nel quarto capitolo, l'*islamismo* è fede islamica e atteggiamento religioso islamico che si ergono «a verità ultima e a sistema ideologico-politico con pretesa all'assolutezza esclusiva e al dominio universale» (p. 161), istituzionalizzando prassi tradizionali e assolutizzando la sconfessione della paternità divina; la *Ummah* è «comunità fraterna su base religiosa e confessionale» (p. 173). Non va confuso con Islam, fenomeno storico, e *islâm*, suo nucleo spirituale con elementi evangelici: il pio musulmano «non è [...], di per sé, un nemico di Cristo» (p. 165) e la sua fraternità è un *tertium quid* tra l'universale e la cristiana. L'Islam forse non sorge a caso quando il popolo cristiano passa «dalla "fede viva nel Padre" al "culto religioso della Trinità"» (p. 176): richiama all'orien-

tamento al Padre, «termine ultimo del nostro culto» (p. 177). Il quinto capitolo, dalla volenterosa denuncia «profetica (*elenchein*)» (p. 182), presenta e valuta basilarmente il *transumanismo* (termine preferito a *transumanesimo*), «tentativo di auto-soteria anticristica» (p. 211), con i grandi interessi economici, militari e geopolitici e l'influsso diabolico, la metamorfosi dei diritti umani in senso libertario e individualistico, tramite Gregor Puppink, e il «transumanismo sociale» (p. 195) odierno (l'uso del termine *naturalismo* lascia perplessi). Si vede incombente (in modo troppo certo) la divisione dell'umanità tra ricca *élite* potenziata e massa controllata sub-umana, criticando i mezzi economici impiegati a tali fini (compresi i viaggi «interstellari»).

La conclusione, che più che su società e Stato si sofferma sulla Chiesa, indica uno stretto rapporto tra speranza di progresso (ora terreno e immanente) della civiltà dell'amore e speranza escatologica, tendendo a sovrapporli e accostando al Magistero Victor Hugo («provvidenza e progresso sono la stessa cosa, e il progresso non è che uno dei nomi umani del Dio eterno», p. 220); la Chiesa deve forse sostituire la «triade transumanistica “Comte-Darwin-Nietzsche”» con «quella cattolica “Pascal-Teilhard-Marritain”» (p. 217). Dichiara di addentrarsi in qualche modo nella *futurologia* (cfr. p. 221) con i due possibili scenari, distopico ed eutopico.

La rifondazione di morale e morale sociale sulla base rispettivamente della filialità e della fraternità si presenta come una visione suggestiva che ambisce alla comprensività; ma si risolve non tanto in una visione unitaria e scientificamente rigorosa della «civiltà dell'amore» e dei suoi avversari o dei principi «intermedi» dell'edificazione della società, quanto in un saggio inanellato di questioni particolari esemplificative collegate in modo non sempre evidente. Non bisogna cercarvi l'analisi rigorosa di *utopia*, *dis-topia* ed *eu-topia* né della Cristianità, della concezione cattolica dello Stato e del suo rapporto con la Chiesa o della *teocrazia* né una visione teologica e filosofica scientificamente sistematica capace di abbracciare, articolare e ordinare le questioni di morale sociale che ne discendono – senza dimenticare che, storicamente parlando, è un errore accostare la riflessione teologica e filosofica della Cristianità (da cui la non ricordata dottrina suareziana della subordinazione indiretta dei due poteri) con l'impostazione islamica passata e presente. Il saggio si risolve in un vasto affresco che colpisce per il numero dei temi trattati, talvolta scivola nel particolarismo ed evidentemente non ambisce a un livello strettamente scientifico, preferendone uno forse più facile da diffondere a livello pastorale.

M. SAVARESE

M. SCANDROGLIO, *Una parola dura ma feconda. Il linguaggio difficile della profezia e la sua portata “evangelica”*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2023, 186 pp.

Il prof. Scandroglio, docente della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (sezione parallela del Seminario di Milano), dichiara, nell'introduzione al presente volume, di ispirarsi allo scritto di E. Galbiati e A. Piazza, *Pagine difficili della Bibbia*, pubblicato per la prima volta nel 1951. L'intenzione in comune con quel libro di successo (ebbe numerose edizioni e ristampe) è quella di avvicinare i cristiani all'Antico Testamento, più precisamente ad alcune tematiche che possono sembrare molto distanti dalla

sensibilità e dalla cultura contemporanea. Come dice il sottotitolo, si tratta di pagine che possono avere, se correttamente comprese, una portata “evangelica”, aiutando ad approfondire la «natura paterna di Dio nei confronti di Israele» (p. 8).

Le tematiche sono affrontate, nei cinque capitoli che costituiscono il libro, in riferimento a specifici passi profetici per evitare un approccio troppo teorico, sganciato dal linguaggio biblico e dalla sua contingenza. I passi sono scelti dal libro dei Dodici profeti (o Profeti minori), un ambito di ricerca a cui il prof. Scandroglia ha dedicato diverse pubblicazioni (in parte riprese in questo volume, come indicato nella n. 2 a p. 9).

Il primo capitolo affronta il tema: “L’inevitabilità della ‘fine’” attraverso l’analisi delle visioni di Amos. Si inizia con una breve (ma efficace) presentazione complessiva del ciclo delle visioni dal punto di vista storico e letterario (manca però un inquadramento dei passi scelti nel complesso del libro di Amos, che avrebbe aiutato il lettore). Si passa a un’accurata analisi esegetica dei singoli brani (Am 7,1-3; 7,4-6; 7,7-9; 8,1-3; 9,1-4), svolta in dialogo con un’ampia e aggiornata letteratura secondaria, che mette in rilievo il progresso retorico delle visioni nel dialogo tra Dio e il profeta, la funzione di quest’ultimo (sia come intercessore sia come testimone della volontà divina) e il valore di appello alla conversione/pentimento che esse hanno. La conclusione è però drammatica, essendo la fine, cioè la distruzione del popolo, inevitabile data la perseveranza nella colpa. Ma, come mostrano efficacemente le ultime pagine del capitolo, in cui si riassumono i risultati dell’analisi esegetica, si tratta anzitutto della fine di una storia di peccato. La trasmissione della predicazione di Amos nella tradizione biblica attesta che questa fine è percepita anche come speranza di un nuovo inizio: è questa l’intenzionalità salvifica «inscritta in ogni pronunciamento profetico, anche in quello più duro [...]. Perché alla fine, se Dio parla, è perché cerca sempre e comunque la conversione e la redenzione del suo popolo» (p. 32).

Con lo stesso schema il capitolo secondo tratta “La responsabilità dell’uomo nella distruzione annunciata”, attraverso l’analisi di Mic 3,1-12. I tre oracoli che costituiscono il c. 3 di Michea sono prima brevemente inquadrati dal punto di vista storico e letterario. Anche qui manca un riferimento più ampio all’intero libro di Michea che sarebbe stato utile, data la complessità della sua composizione (soprattutto perché nella n. 39 a p. 52, si afferma che la prima sezione di Michea è composta dai cc. 1-3, affermazione che non sembra coerente con l’idea che i cc. 3-5 siano la seconda parte del libro come si dice a p. 33). L’esegesi dei tre oracoli (Mic 3,1-4; 3,5-8; 3,9-12; pp. 35-54), sempre molto accurata, mette in luce come tutte le *élite* di Gerusalemme siano accusate di gravi ingiustizie, con una forza retorica che ha pochi eguali nella predicazione profetica. La conclusione del capitolo riprende lo stretto legame, che si ha nelle parole di Michea, fra la gravità delle colpe di capi, profeti e sacerdoti e il destino annunciato per essi: dominati esclusivamente dal proprio interesse, indifferenti alle esigenze altrui, essi subiranno il peso dell’indifferenza di Dio, che non si occuperà più di loro. Essi, che riducono la presenza di Dio in mezzo al popolo, rappresentata dal Tempio, a un talismano, trasformando Dio in un idolo e la religione in un’ideologia al servizio del loro potere, dovranno constatare come Dio si sottragga a tale perversione, abbandonando il suo Tempio alla distruzione. Il linguaggio duro di Michea ha proprio lo scopo di mettere in luce l’assurdità dei comportamenti stigmatizzati, dando rilievo alla responsabilità umana nell’assecondare il disegno divino sulla storia. Anche qui la

distruzione annunciata è anzitutto l'eliminazione di un sistema corrotto, per aprire lo spazio a una novità di vita.

Nel terzo capitolo, "La lotta di Dio contro il male nella storia (Na 3,1-19)", la parte introduttiva è più lunga rispetto a quella dei capitoli precedenti, a motivo della maggiore difficoltà che il linguaggio particolarmente violento del profeta Naum suscita nel lettore odierno. Il corretto inquadramento storico-culturale, oltre che letterario, del libro diventa quindi importante per evitare fraintendimenti. Scandroglia mette anche in guardia da una teologia "impovertita", che, per esaltare la misericordia di Dio, dimentichi la sua determinazione nel combattere il male e l'ingiustizia. Segue l'analisi esegetica dei tre brani che costituiscono il c. 3 del libro (Na 3,1-7; 3,8-17; 3,18-19), come sempre molto accurata e chiara. Nella conclusione si mette in rilievo come la chiave di lettura dell'annuncio della distruzione di Ninive sia anzitutto la scelta di mettersi dalla parte delle vittime, di coloro che avevano subito la sua oppressione. L'uso di toni violenti si spiega anche considerando il fatto che la guerra era considerata all'epoca parte dell'esperienza umana (ed è sempre dalla propria esperienza che gli uomini traggono il linguaggio per parlare di Dio), ma ciò non implica la descrizione di un Dio vendicativo, quanto di un Dio che tende a ristabilire la giustizia, l'equilibrio delle relazioni.

Nel quarto capitolo, "Il castigo per la conversione (Os 2,4-25)", la parte introduttiva è dedicata a illustrare il valore e i limiti dell'uso della metafora matrimoniale in Osea: l'agire di Yhwh «non corrisponde *in toto* a quello di un marito tradito, perché qui l'obiettivo è [...] non rivalersi per sanare l'onta dell'infedeltà subita, bensì recuperare la relazione attraverso la conversione del *partner* infedele» (p. 87). L'esegesi che segue divide il brano in due parti: 2,4-17 e 2,18-25, per le quali si ipotizzano anche due datazioni diverse; non c'è un'esplicita giustificazione di tale suddivisione, che non è da tutti condivisa (p. es., G. Benzi, *Osea. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, 44 e 51, divide in 2,4-15 e 2,16-25). L'esegesi è sempre molto precisa e documentata; soltanto qui, nel libro, ci sono passaggi in cui ritengo, però, che l'interpretazione sia discutibile. Uno riguarda l'immagine del «deserto», al v. 16, per il quale si offre una visione positiva, come fanno molti commentatori, quale luogo del nuovo fidanzamento (pp. 104-105). Ma il nuovo inizio (rappresentato in Osea dal fidanzamento) viene spesso nei testi profetici dopo una "fine", che qui potrebbe ben essere simboleggiata dal deserto, come segno negativo del fatto che Israele ha perso tutto, compresa la terra in cui abitava. Condurre nel deserto sarebbe quindi la forma ultima del castigo, o meglio, della strategia di privazione dei doni del marito/Yhwh, per indurre la sposa/Israele a riconoscere i propri torti. Secondo, sebbene sia certamente vero che per il nuovo fidanzamento l'iniziativa sia esclusivamente divina, «un incondizionato atto di grazia da parte di Yhwh» (p. 110), non si può concordare con l'idea che non ci sia «alcuna richiesta corrispondente di fedeltà, rivolta a Israele», come si afferma nella n. 83, citando Brueggemann: l'obbligo di fedeltà è evidente nell'uso del verbo אָרַשׁ «fidanzare», che, come osserva lo stesso Scandroglia (p. 111), ha valore giuridico. La conclusione del capitolo riflette sull'idea di castigo che emerge dal passo: non si può che concordare con l'autore nell'insistere sulla valenza pedagogica e non retributiva di esso nella prospettiva profetica. Lo scopo è portare alla coscienza della colpa, in modo da poter offrire un vero perdono e ristabilire la relazione, come fa Yhwh/sposo.

Nel quinto capitolo, “Il giorno di Yhwh, culmine e paradigma del castigo (Sof 1,2-2,3)”, si inizia con una breve spiegazione delle caratteristiche del «Giorno di Yhwh» e un inquadramento storico letterario del libro di Sofonia. Si discute se in tale libro il Giorno di Yhwh abbia carattere storico o escatologico: Scandroglio ritiene che l’alternativa sia mal posta, considerando la possibilità di almeno tre fasi di composizione del libro (una al tempo di Giosia, una esilica e una ancora successiva). In questo sviluppo, alla concezione storica del Giorno, riconoscibile nella prima fase compositiva, si sarebbe poi aggiunta una concezione più marcatamente escatologica-universale. L’analisi esegetica approfondisce i seguenti passi: Sof 1,2-6; 1,7-13; 1,14-18; 2,1-3. Ciò che emerge, e che viene ripreso nella conclusione del capitolo, è che il tema del Giorno di Yhwh è anzitutto un richiamo alla sua decisione di mettersi dalla parte dei poveri e delle vittime nella storia umana. Il profeta contesta l’idea che Yhwh non faccia «né bene né male» (Sof 1,12), sia indifferente o ininfluenza nelle vicende terrene, per ribadire invece la sua decisione di intervenire per contrastare e annullare il male. Da qui l’invito ai potenti di smettere di confidare nel loro potere e nelle loro ricchezze e l’appello ai poveri perché perseverino nella loro ricerca del Signore. Così potranno sperimentare il Giorno di Yhwh, come evento di salvezza, senza negare che esso abbia una dimensione distruttiva universale contro ogni forma di male e di peccato.

La breve conclusione finale riassume quattro punti che dovrebbero guidare nella lettura di pagine profetiche difficili. 1) Considerare le peculiarità del linguaggio simbolico antico usato dai profeti di Israele, lontano dalla sensibilità odierna; ogni linguaggio umano, in sé ha risorse limitate, ma proprio in questi limiti sta la possibilità di comunicare. 2) I passi profetici non sono trattati teologici completi, non rispondono a tutte le domande, ma soltanto a questioni specifiche. 3) I destinatari delle parole profetiche sono spesso persone che sperimentano situazioni difficili, di sofferenza e oppressione; sono vittime che hanno bisogno di una parola di consolazione e speranza. 4) Resta il compito ineludibile, per l’esegeta cristiano, di raccordare il messaggio dei brani profetici con il mistero di Gesù Cristo.

Certamente il prof. Scandroglio ha ben esemplificato nel suo libro l’attenzione a questi punti, con un percorso chiaro ed efficace e una scrittura piacevole. Molto utili anche la Bibliografia finale e gli Indici (degli autori, delle citazioni, generale). Nel complesso il volume, pur basandosi su un’accurata analisi del testo ebraico dei libri profetici, si indirizza a un pubblico più ampio rispetto a quello degli specialisti. Studenti di teologia o Scienze religiose e cultori della Scrittura possono trovare ampie occasioni di riflessione e formazione in queste pagine.

F. SERAFINI