

di studio è rappresentato dalla *Lettera a Flora* di Tolomeo, rispetto alla quale si intende verificare l'ipotesi, avanzata da diversi studiosi, di una deliberata mitigazione dei contenuti gnostici al fine di risultare «più accettabili» ai fedeli della Chiesa. Questa forma di resilienza intra-ecclesiale è identificabile nella cristianizzazione dei testi *sethiani* (seguaci gnostici, probabilmente alessandrini, tra il II e il III secolo d.C., che si consideravano successori pneumatici di Seth, il terzo figlio di Adamo ed Eva).

Conclude il libro il testo di Andrea Zauli, *Oltre la resilienza. La chrēsis escatologica del martire in relazione alla morte*. Il saggio esplora i comportamenti resilienti nella relazione tra comunità cristiane e pagane nei primi secoli dell'era cristiana, specificamente negli *Acta et Passiones Martyrum*, cercando di identificare la terminologia dei diversi testi ed esaminando i contenuti dottrinali. Questo approccio si inserisce nel filone di ricerca di Gnillka presentato nel saggio d'esordio. Nella conclusione, l'autore delinea nuove prospettive di ricerca per identificare elementi utili a un'analisi complementare della «controparte pagana».

Questa pregevole raccolta di saggi offre un'analisi approfondita e multidisciplinare, teologica e storica, delle strategie di resilienza sviluppate nel mondo tardo-antico, in un periodo cruciale per la formazione dell'identità cristiana. Lo studio di quel momento storico mantiene rilevanza nella società secolarizzata contemporanea.

M. Peraza

FEDERICO FAGGIN – ET ALII, *Resurrezione. Fisica quantistica, teologia e mistica a confronto*, Gabrielli, San Pietro in Cariano 2024, 140 pp.

La Gabrielli è una delle case editrici italiane più attente all'attuale corrente biblico-teologica chiamata post-teismo o trans-teismo. Tra i padri di questa impostazione può essere ricordato il vescovo episcopaliano John Shelby Spong († 2021). In breve, un approccio post-teistico non è un approccio ateistico. Non viene negata l'esistenza di Dio o della vita eterna, ma si ritiene che, nel contesto attuale, sia necessaria una radicale riformulazione della credenza religiosa, operata in base a un'ermeneutica nuova. È necessario superare una visione ritenuta dualistica, per la quale Dio sarebbe il trascendente e il cosmo l'immanente. Bisognerebbe, inoltre, superare definitivamente i concetti di peccato e castigo, per concentrarsi sull'amore anziché sulla paura, nonostante il fatto che le gerarchie religiose continuano a imporre una visione classica, che fa loro comodo in ottica di dominio sulle persone. Dio non va compreso come un essere soprannaturale, che va supplicato affinché operi degli interventi particolari nel cosmo. Dio è la sorgente dell'amore; si adora questo Dio semplicemente amando come uomini. Amando, l'uomo attua Dio in sé e Dio attua Se stesso, non con interventi straordinari, bensì nell'ordinario della creazione.

Il presente volume raccoglie contributi di cinque autori che rileggono il tema della risurrezione alla luce del paradigma post-teista. Il primo contributo si intitola *Scienza e spiritualità. Un rovesciamento di paradigma*. Autore ne è Federico Faggin, fisico, imprenditore e inventore.

Egli rilegge il rapporto anima-corpo sullo sfondo della differenza tra fisica classica e fisica quantistica. Non entriamo nel merito della sua esposizione a livello scientifico. Dobbiamo tuttavia rilevare (come fa anche A. Barban nella «Prefazione», a p. 18) che Faggin sconfinava spesso in ambito filosofico e teologico. Nel suo contributo, oltre al racconto di esperienze personali da cui sarebbe partito il rinnovamento della sua lettura della realtà, l'autore ritiene di proporre una «nuova teoria», consistente nel rovesciamento della logica fisica classica: «Noi, oggi, abbiamo un'idea sbagliata della realtà. Pensiamo alla nostra coscienza come a qualcosa che emerge dal cervello, mentre, al contrario, noi siamo un aspetto della coscienza. [...] noi siamo *enti coscienti* che sopravvivono al corpo, perché non sono mai stati dentro al corpo: è il corpo che è manifestazione della coscienza» (p. 24; tutti i corsivi appartengono ai testi originali).

Forse si può definire una nuova teoria per chi, come Faggin, è stato per la prima metà della propria vita, assertore del paradigma scienziato (positivista, materialista) della fisica moderna. Ma di per sé era chiaro già ai filosofi greci, come poi ai Padri e agli Scolastici, che l'anima/coscienza non è affatto il prodotto del cervello, sebbene essa svolga determinate funzioni mediante esso. Faggin si spinge oltre, proponendo che l'uomo è una parte del Tutto: ogni uomo è parte, ma al tempo stesso è il Tutto (cf. p. 32). Il punto che l'autore più valorizza è quello della coscienza la quale, come detto, non è generata dalla materia, ma al contrario costituisce il fondamento di tutta la realtà (cf. p. 41). «La coscienza è "eterna", o perlomeno sopravvive al corpo, esiste per

un tempo illimitato e certamente continua a esistere anche quando il corpo muore» (p. 43). La conoscenza classica (fisica, filosofica, ...) è una conoscenza simbolica, mentre Faggin invita a una conoscenza semantica, ossia a cogliere il significato della realtà. «*La rappresentazione della realtà non è la realtà: la realtà è l'esperienza, che è rappresentata da un'informazione quantistica.* Quello che conta, nella nostra vita, è la nostra *esperienza*, quello che *conosciamo*, quello che *abbiamo amato*, quello che *abbiamo provato* dentro di noi». «Quindi il *significato* a cui si arriva — di comprensione in comprensione — è l'essenza della realtà». Faggin precisa che il significato profondo (che, si ricordi, è la realtà) «è il processo attraverso il quale *ciascuno conosce se stesso*. Noi un po' alla volta ci avviciniamo alla *comprensione* — che ognuno ha di se stesso — attraverso un processo di interazione e di *crescita personale* che al contempo è anche la *crescita di Uno*. *Uno non è onnisciente. Uno è una realtà che vuole conoscere se stessa, e ogni volta che Uno conosce se stesso* — in certo modo — dà vita a uno di noi» (p. 45). Leggendo queste parole, verrebbe da pensare all'*anima mundi* o all'intelletto unico ipotizzato da Sigieri.

Di carattere più spirituale è il contributo di don Paolo Scquizzato, *Non siamo mai nati e non moriremo mai*, in cui richiama alcuni autori della linea che egli intende seguire: Meister Eckhart, i monaci cristiano-induisti di Shantivanam (Tamil Nadu, India), il Vangelo apocrifo (gnostico) di Tommaso. Scquizzato ritiene che, per una vera spiritualità, tutto parta «non tanto da un dare un nome a *Ciò*, ma nel farne esperienza. Esperire, anche solo per un momento, per un istante,

questo *Sé autentico*: essere della stessa medesima essenza che dà forma a tutto ciò che esiste e che si chiama *salvezza*» (p. 68). Mentre è evidente un approccio simile a quello di Faggin, è da notare l'equivalenza, qui postulata, tra conoscenza (o esperienza/consapevolezza) e salvezza. Di certo nel Cristianesimo la salvezza è anche *gnosis*, come insegna il Nuovo Testamento; tuttavia la salvezza non coincide semplicemente con la conoscenza o coscienza.

Scquizzato continua: «Tutte le grandi tradizioni spirituali sono giunte a concepire che a fondamento di tutto vi è questa realtà-ultima, la matrice non solo su cui tutto poggia, ma da cui tutto ciò che esiste si manifesta in infinite forme diverse. [...] Ma, in fondo, non è ciò di cui Gesù invita i suoi a prendere coscienza? È chiarissimo come Gesù abbia un unico grande desiderio: che ciascuno scopra la *propria natura autentica*, al di là dell'*io* e del *mio*». Onestamente, pur frequentando la Bibbia e i testi dei teologi da ormai trent'anni, a noi non appare affatto chiarissimo che Gesù abbia desiderato quello che dice Scquizzato. L'autore insiste: «È chiaro che per Gesù esiste la vita biologica [...]. Ma c'è una vita che è incredibilmente più in profondità, e che è da sempre e per sempre. Questa va salvata, dice Gesù, ossia di questa dobbiamo prendere consapevolezza, intuendo che *noi siamo la Vita* che si sta manifestando nella vita che *abbiamo*» (p. 69). Si riconfermano i due punti già evidenziati: la coincidenza della vita individuale con la Vita unica dell'universo; e la corrispondenza tra salvezza e presa di coscienza. L'autore si chiede: «Cos'è resurrezione dunque?»; e risponde: «Forse nient'altro che questo: il momento in cui ci sentiamo Uno con

l'Uno. Sentiamo, percepiamo, intuimo che siamo infinitamente altro dalla forma che abbiamo assunto nascendo» (p. 70). «Credo che la resurrezione di Gesù sia coincisa con il suo *risveglio* in vita, ossia con la presa di coscienza di essere tutt'Uno con l'Uno che lui chiamava Padre» (p. 73). Notiamo che, come nel contributo di Faggin, anche in quello di Scquizzato manca qualunque riferimento alla risurrezione della carne.

Il terzo contributo reca la firma del gesuita Paolo Gamberini e si intitola «Resurrezione senza miracolo. Ripensare la Pasqua in un paradigma post-teistico». Gamberini sottolinea che la resurrezione è «un evento al di là della storia», citando anche un paio di brani di J. Ratzinger a sostegno (omettendo, però, altri brani dello stesso autore che sottolineano il carattere storico e fisico della risurrezione di Cristo). È chiaro che la risurrezione di Gesù sia un evento trascendente, e in certo senso meta-storico. Essa è però anche un evento storico. Mantenere questo *et-et* non è facoltativo, almeno per il cattolico. Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* afferma entrambi gli aspetti, parlando della risurrezione di Cristo come di un «avvenimento storico e trascendente». Si tratta di un mistero trascendente, senza dubbio; ma «il mistero della risurrezione di Cristo è un avvenimento reale che ha avuto manifestazioni storicamente constatate, come attesta il Nuovo Testamento» (CCC 639).

Qui sta uno dei punti nevralgici: il *Catechismo* fonda il proprio insegnamento sulla Scrittura, ma per gli studiosi post o trans-teisti è necessario adottare una lettura diversa del Nuovo Testamento. Gamberini, ad esempio, scrive che i racconti delle apparizioni di Gesù — presi

sul serio dal CCC — «non sono testimonianze dirette ma narrazioni teologiche» (p. 82). La tendenza mitizzante dei vangeli presenta la risurrezione di Cristo come una sorta di “miracolo”, ossia un intervento eccezionale di Dio nel cosmo e nella storia. Ma al contrario, seguendo K. Rahner, va detto che «il mondo e la storia umana fin dall’inizio sono sempre avvolti e permeati dalla grazia divina e dall’autocomunicazione di Dio. La sua presenza e la sua attività sono sempre e ovunque nel mondo» (p. 85). In base a ciò, Gamberini si trova d’accordo con l’impostazione antropologica fondamentale proposta nei due saggi precedenti al suo: non c’è un universo a due piani, il livello soprannaturale di Dio e quello naturale della creatura. «La creazione come *creatività* è quell’agire di Dio senza il quale Dio non è Dio» (forse è opportuno ricordare che, per la dottrina cattolica, Dio è Dio anche se non esercita la sua creatività: cf. CCC 293).

Continua il teologo gesuita: «Quando Dio comunica se stesso in altro da se stesso, non solo emerge la creazione come creaturalità, ma Dio attualizza/realizza se stesso, cioè Dio è Dio “in atto” e “in altro”» (p. 86). Siamo qui in compagnia di Hegel, oppure di Whitehead? Costoro, ad ogni modo, erano filosofi, non obbligati alla fedeltà alla Rivelazione come lo è invece il teologo. Gamberini ritiene che «tutto il creato è “immagine” di Dio. L’incarnazione non ha avuto inizio a Betlemme (o a Nazaret) ma con il Big Bang. [...] Se Dio è autocomunicazione, ogni essere creato secondo il suo livello di ricettività e autotrascendenza è una rivelazione e un’incarnazione di Dio» (p. 87). Siamo così giunti a una cristologia avatarica, rispetto alla quale è stato op-

portuno il richiamo della Dichiarazione *Dominus Iesus*, al n. 10: «Queste tesi contrastano profondamente con la fede cristiana. Deve essere, infatti, *fermamente creduta* la dottrina di fede che proclama che Gesù di Nazaret, figlio di Maria, e solamente lui, è il Figlio e il Verbo del Padre».

Gamberini rilegge, da questa prospettiva, anche la risurrezione di Gesù, che «non è un *nuovo* atto creativo divino che Dio compie come attore nella storia e nel mondo, un’azione di Dio più potente e straordinaria delle altre». Essa non è un atto suppletivo alla creazione bensì «la risposta definitiva del creato all’auto-comunicazione creatrice e amante di Dio [...]. L’abbandono amoroso di Gesù a Dio [...] ha talmente trasformato la sua esistenza da far sì che la materia del suo corpo è diventata spirituale, cioè corpo trasfigurato» (p. 89). Per l’autore, Gesù va considerato quale sacramento di Dio, nel senso che mostra come Dio è e come agisce nel mondo.

Sorprendentemente, Gamberini illustra questa posizione in un modo che sembra ignorare completamente la cristologia e la sacramentaria di san Tommaso, quando scrive: «Come i sacramenti non “causano” la grazia o la salvezza — Dio infatti è l’unica fonte di ogni grazia e salvezza — così Gesù non è la “causa” della grazia e della salvezza, ma ne è solo il “segno”, cioè indica *come* Dio è e *agisce* nell’Universo» (p. 90). In realtà, è vero che la causa agente principale nei sacramenti è Dio, ma questi sono cause strumentali che ugualmente agiscono efficacemente nella “produzione” della grazia sacramentale (CCC 1131: «significano e realizzano»; cf. 1127). E questo è ancor più vero se si applica all’umanità di Cri-

sto, strumento congiunto della divinità. Ma, per Gamberini, Gesù è più che altro una “cifra” in cui si manifesta la legge o matrice dell’universo, che è il bene e l’amore, i quali «trionferanno non tanto pagando un prezzo a un piano sacrificale stabilito da Dio per soddisfare la sua ira, come se Dio volesse che noi subiamo il dolore o la sofferenza come prova della nostra fedeltà a Lui o come punizione per una colpa originale» (p. 91). «Dio non ha bisogno di “intervenire” nell’universo, aprendo un sepolcro e risuscitando un cadavere dalla tomba, poiché Dio è già a casa sua nel mondo. [...] La risurrezione di Gesù, quindi, non è un evento miracoloso — unico e singolare — accaduto nella storia, ma è la rivelazione di Qualcosa che continuamente e dovunque sta accadendo nella creazione. Resurrezione e trasfigurazione sono, infatti, il modello e paradigma universale di ogni cosa» (p. 92).

Il volume prosegue con altri contributi a firma di Luciano Locatelli («Risorti con il Risorto: le pro-vocazioni dell’annuncio evangelico») e Annamaria Corallo («Il livello storico, teologico e spirituale della morte e resurrezione di Gesù») in cui viene accennata l’ermeneutica biblica propria ai teologi post o trans-teisti. Locatelli, ad esempio, sostiene che le narrazioni evangeliche riguardanti la risurrezione richiedano una ermeneutica adeguata perché «nessuna di queste [narrazioni] offre una verità storica di quanto accaduto» (p. 98); mentre Corallo ritiene che «il modo con il quale il teismo tradizionale pensa l’incarnazione, l’azione taumaturgica e la morte e resurrezione di Gesù si regge su una lettura biblica che ignora o finge di ignorare che i libri biblici sono impastati di una concezione

mitica della realtà. E questo vale anche per i vangeli» (p. 106).

Il volume si chiude con due testi più brevi di Gamberini e Corallo, in ottica di teologia di genere e di teologia femminista.

Dinanzi alla linea di pensiero espressa in questo libro, vengono in mente — per contrasto — le spiegazioni riguardo alla natura della teologia, offerte da autori di grande calibro, almeno dal medioevo in poi. Tra costoro, possiamo ricordare la lezione di uno dei più recenti, Joseph Ratzinger, il quale sottolineava che la teologia è ermeneutica — e in questo senso è incessante rilettura e approfondimento. Egli enfatizzava, però, anche il fatto che non si assiste a un vero sviluppo teologico e dottrinale lì dove si fa dire alla Bibbia il contrario di ciò che in essa è scritto. Noi non siamo impauriti, né prevenuti, dinanzi a nuove imprese teologiche. Al contrario, è da lodare lo sforzo di quei teologi che cercano di aprire piste nuove per una maggiore comprensione. Resta, però, l’intrasgredibilità della Parola. Se si stabilisce *a priori* un metodo secondo il quale bisogna rileggere la Bibbia e la Tradizione cristiana superando la distinzione tra Dio e il mondo e, quindi, contraddicendo l’insieme delle affermazioni scritturistiche, magisteriali e teologiche che la esprimono, è chiaro che si potrà costruire un sistema coerente con tali assunti *a priori*, ma non si potrà produrre una vera ermeneutica della Rivelazione. Se gli autori di questo volume si fossero espressi a livello meramente scientifico o filosofico, si potrebbe aprire un dibattito interessante a livello di tali discipline. Ma qui si tratta della teologia e del dogma stesso. Scorrendo le pp. 138-140, è possibile apprendere che quasi tutti gli

autori svolgono dei compiti nell'insegnamento della teologia, nella scrittura di saggi per riviste cattoliche, o nella formazione spirituale e pastorale. Tre di loro sono sacerdoti, quindi si presume che predichino regolarmente. Questo non porta ad alcuna accusa, ma a un dubbio: nel loro insegnamento a vari livelli, gli autori si attengono alla dottrina cattolica sull'incarnazione e sulla risurrezione di Cristo? Perché chiaramente in questo volume non vi si attengono. La fede cristiana crede, infatti, che Dio ha creato tutte le cose dal nulla *liberrimo consilio*; che Gesù Cristo, e solo Lui, è Dio incarnato; che Cristo è la causa e il mediatore unico della nostra salvezza; che la salvezza non è solo conoscere o avere consapevolezza, perché essa assume anche la forma della redenzione dei peccatori nel sangue dell'Agnello di Dio. La fede crede che la risurrezione di Cristo non sia il simbolo di ciò che accade sempre e dovunque, ma la vera novità nella storia dell'universo (Ireneo: *omnem novitatem attulit, semetipsum afferens*); e che questa risurrezione è fisica, corporea (un fantasma non ha carne e ossa, come invece ha Cristo risorto), oltre che trascendente. La fede, infine, professa che, per merito di Cristo, anche noi risorgeremo con il corpo, come attestano i simboli sin dall'epoca più antica: «Credo la risurrezione della carne».

Mauro Gagliardi

MAURIZIO MIGLIORI, *La filosofia di Gorgia. Contributi per una riscoperta del sofista di Lentini*, prefazione di G. Reale, Isagòge di F. Eustacchi, Petite Plaisance 2024, 304 pp.

Aunque se trata de una reedición de un texto publicado en 1973, merece al menos unas líneas de presentación. En primer lugar, por el motivo: la muerte de Maurizio Migliori (1943-2023). En segundo lugar, por el mismo valor de la obra. Y, en tercer lugar, por la nueva introducción, a cargo de Francesca Eustacchi, que colaboró varios años con el profesor Migliori.

Eustacchi, que trabaja como investigadora en la Universidad de Macerata, sostiene en esa introducción que Migliori habría mostrado que Gorgias no puede ser considerado como nihilista, puesto que no habría luchado contra la verdad en cuanto tal, sino contra ciertas pretensiones de llegar a la misma de modo absoluto, en una clara contraposición con las tesis de la escuela de Elea (p. 18, y lo que más adelante afirma el mismo Migliori).

Tras la introducción de Giovanni Reale (redactada para la edición original del volumen), encontramos el texto de Migliori que, a pesar de los años, conserva una atrayente vitalidad. La introducción del Autor analiza diversas maneras de interpretar a Gorgias en el mundo antiguo (entre las que destacan las críticas de Platón y de Aristóteles) y en la modernidad (pp. 33-36, y la larga nota 1 que inicia en la p. 34). Migliori, desde el inicio, propone su tesis: mostrar que Gorgias fue un filósofo, a pesar de las interpretaciones negativas de Platón y de Aristóteles (p. 36). Habría sido un «filósofo de la