



A. Ziegenaus, *Gesù Cristo. La pienezza della salvezza. Cristologia e soteriologia* [M. HAUKE, ed.], Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, pp. 430.

Publicato in tedesco nel 2000, è ora a disposizione in lingua italiana il manuale di cristologia dell'ottimo teologo Anton Ziegenaus, pubblicato all'interno della collana *Dogmatica Cattolica*, da lui prodotta assieme al compianto Cardinale Leo Scheffczyk. Curatore dell'edizione italiana è l'eccellente collega Manfred Hauke, che ha avuto Scheffczyk come *Doktorvater* e, prima della *Habilitationsschrift*, ha insegnato come Assistente di Ziegenaus ad Augsburg. Dagli elogi contenuti in queste righe iniziali, il lettore ha già intuito il risultato della nostra attenta lettura del volume, che in effetti si presenta come opera pregevole per diversi motivi.

Il punto che prima di ogni altro ci è caro evidenziare è l'ortodossia del contenuto, esempio del *sentire cum Ecclesia* che deve essere proprio di ogni teologo cattolico. In secondo luogo, emerge la solida competenza dell'autore, che si traduce nei numerosi riferimenti alla letteratura esegetica e dogmatica recenti, con prevalenza di riferimenti – come è comprensibile – al mondo di lingua tedesca. In terzo luogo, è bene notare che Ziegenaus non si limita a riportare le opinioni dei grandi (o almeno famosi) studiosi contemporanei, ma si pone in serrato dialogo con loro, facendo

emergere gli elementi arricchenti del loro discorso, ma anche le ambiguità e le distorsioni rispetto alla comprensione teologica del mistero di Cristo.

Il testo è suddiviso in tre grandi capitoli, intitolati rispettivamente «Introduzione a Gesù Cristo», «Gesù Cristo nella dottrina della Chiesa», «I misteri dell'opera salvifica di Gesù Cristo». Alla chiarezza di struttura corrisponde altrettanta limpidezza di impostazione. Fin dall'esordio, è evidente il cristocentrismo dell'autore: «La persona di Gesù Cristo e la sua opera costituiscono il centro non solo della cristologia, ma di tutte le discipline teologiche e persino dell'intera realtà» (13).

Nel primo capitolo, si presentano innanzitutto «I cambiamenti della figura di Gesù Cristo nella esegesi moderna». Qui si ripercorre il percorso della ricerca moderna, a livello storico, su Gesù di Nazaret (Reimarus, Strauss, Bousset, Schweitzer, Bultmann, ecc.). Alle diverse tesi esposte, Ziegenaus contrappone anche delle obiezioni, come quando – contro la radicalizzazione del tema dell'annuncio e dell'esperienza, operata da Bultmann – scrive: «All'annuncio, dunque, appartiene sempre [...] anche la dottrina, che si esprime in proposizioni» (40-41). Viene poi affrontata la questione della datazione dei libri del Nuovo Testamento, ma si precisa: «Appurato il presupposto dogmatico della canonicità e ispirazione di uno scritto, la sua data esatta di nascita è di importanza secondaria» (48). Sottoscriviamo.

Si passa di seguito allo studio dei titoli cristologici. Tra le premesse a questa sezione, leggiamo: «Senza dubbio in alcuni titoli si evidenzia anche un'evoluzione della cristologia, tuttavia non è giusto mettere eccessivamente l'accento su questo aspetto, perché alcuni titoli "pieni", come Kyrios o Cristo, appartengono già al contenuto di un primo annuncio postpasquale» (49). Parlando, poi, del titolo Messia/Cristo, Ziegenaus evidenzia la de-politicizzazione del suo contenuto, operata da Gesù. In questo contesto, egli fornisce anche un'annotazione di grande interesse: Ziegenaus sembra utilizzare, senza però citarne l'autore, una tesi di J. Blinzler sul processo religioso di Gesù, ma lo fa contro le conclusioni dello stesso Blinzler! Quest'ultimo (che Ziegenaus ne abbia contezza o meno) affermava che Gesù, interrogato dal sommo sacerdote, si fosse proclamato semplicemente Cristo e non Dio/Figlio; e tuttavia ciò sarebbe stato sufficiente per provocare la sua condanna, dato che le circostanze in cui Gesù si trovava avrebbero implicato, nel riconoscersi messia, un'offesa a Dio. Ziegenaus riconosce tali circostanze, ma rivoltava la tesi di Blinzler perché dice che proprio esse spiegano il fatto che Gesù «poté rispondere affermativamente alla domanda [del sommo sacerdote] perché la sua condizione (prigioniero, inizio della sua condanna e della sua passione) lasciava supporre un'altra interpretazione della sua missione e parlava contro l'interpretazione politica [della sua messianicità]» (54). Dunque, davanti al sinedrio egli si proclamò contemporaneamente Cristo e più-di-Cristo (Dio/Figlio). L'autore poi passa a trattare di altri titoli come Figlio, Figlio di Dio, Figlio dell'uomo, Figlio di Davide, Profeta, Maestro e – cosa notevole – Sommo Sacerdote.

L'ultima parte del I capitolo è dedicata alla presentazione critica di alcune cristologie contemporanee. Vengono descritte le proposte di R. Guardini, P. Teilhard de Chardin, P. Schoonenberg, K. Rahner, W. Pannenberg (una sezione su H. Küng viene inserita più avanti: 193-195). Il pensiero di questi autori viene presentato in un numero contenuto di pagine, con citazioni tolte dai loro scritti, notando gli elementi positivi delle loro riflessioni e anche muovendo obiezioni, che sono pacate nei toni, ma solide nella sostanza.

Nel capitolo II viene presentata la figura di Cristo nella dottrina della Chiesa, cominciando dall'analisi della cristologia del Nuovo Testamento, ossia dei volti di Cristo offerti da ogni singolo evangelista, da san Paolo, dalla Lettera agli Ebrei, dalla 1Pt e dall'Apocalisse, più una breve appendice sui testi di Qumran. Si passa poi alla dottrina patristica e conciliare. Come è prassi nella maggioranza dei manuali, si delineano le riflessioni cristologiche e soteriologiche dei Padri e degli scrittori ecclesiastici, si offre una panoramica delle principali eresie cristologiche e si presenta la dottrina dei Concili ecumenici del primo millennio cristiano. Oltre alle numerose informazioni di dettaglio, è interessante un tratto peculiare della trattazione, che usualmente non si ritrova in altri testi dello stesso genere: ossia il fatto che Ziegenaus, il quale è studioso anche del canone biblico, accosti lo sviluppo della cristologia del II e III secolo allo sviluppo nella fissazione del canone stesso. Ne deriva la considerazione del fatto che l'apparente pluralità di cristologie del Nuovo Testamento e dell'epoca patristica in realtà presuppone e richiede un superiore principio di unità (cf. p. es. 181). Per quanto riguarda, poi, la nota tesi sull'ellenizzazione del cristianesimo, che sarebbe stata ope-

rata dai Concili a scapito della "freschezza" kerygmatica neotestamentaria, con riferimento al Calcedonese, scrive l'autore: «Chi ha l'impressione [...] che il Concilio, con sottile erudizione, abbia sezionato la figura viva di Gesù Cristo dei vangeli in una cristologia interna, cioè in una dottrina degli "elementi costitutivi", dovrebbe considerare che questioni centrali, una volta poste, non si possono reprimere e aspettano una risposta» (210). Se possiamo tradurre: dato che gli eretici hanno tentato di ellenizzare il cristianesimo, è ovvio che i Concili abbiano dovuto salvare la rivelazione biblica su quello stesso terreno. Questo, però, provvidenzialmente ha permesso approfondimenti della parola di Dio, che sono raggiungibili solo grazie alla metafisica greca, senza che ciò implichi di per sé un tradimento della rivelazione espressa nella cultura semitica. L'autore torna ancora sulla tesi dell'ellenizzazione alle pp. 223-226 e ribadisce quanto or ora evidenziato: «Bisogna considerare che una certa ellenizzazione, intesa come l'aggiornamento di quei tempi [...], rappresentava una necessità pastorale. [...] Non si può chiedere oggi l'inculturazione della fede per gli Africani e gli Asiatici, e però rifiutarla per il mondo greco» (226).

Da ultimo, il III capitolo inizia con alcune «riflessioni di fondo» sui misteri cristologici. Tra esse, sottolineiamo, da un lato, la precisazione del concetto di «mistero», inteso non come ciò che sta prima della rivelazione e cesserebbe di essere una volta che questa è avvenuta, bensì come contenuto stesso: la rivelazione rivela il mistero. Dall'altro, il legame tra considerazione dei misteri cristologici e sequela di Gesù: questo aspetto, sviluppato soprattutto nel monachismo, permette di unire l'orizzonte dell'incarnazione a quello staurologico (qui Ziegenaus si confronta con alcune

opinioni di J.B. Metz). Un secondo paragrafo di questo ultimo capitolo è dedicato all'opera della salvezza pasquale. In esso inizialmente si affronta la domanda sul motivo della morte di Cristo in croce e sul significato di essa. Piace molto che a queste annose discussioni della soteriologia recente, l'autore risponda ritornando a fare perno sul tema della canonicità ed ispirazione della Scrittura: «L'attuale Nuovo Testamento canonico è fondamento della riflessione teologica e della fede. Quando p. es., riguardo alla tematica di fronte alla quale ci troviamo, l'apostolo Paolo sostiene con decisione la morte espiatrice "al posto di" [...], l'interpretazione che Paolo ci dà riguardo a Gesù Cristo è vincolante. Una teologia seria non può passar sopra alla testimonianza di Paolo o addirittura opporsi radicalmente a lui» (250). Egli poi affronta la questione, come è doveroso, non solo in base al principio di autorità della Scrittura, ma anche in modo argomentato, ad esempio rivolgendo giuste critiche teologiche alle tesi di Loisy e sfruttando gli apporti di H. Schürmann, che ha dimostrato esegeticamente che non vi è alcuna contrapposizione insanabile tra l'annuncio del Regno di Dio e la morte salvifica di Gesù. Il dato soteriologico neotestamentario viene poi confrontato con le riflessioni dei Padri e dei grandi Scolastici. Particolarmente interessante è la sottolineatura del legame armonico tra il concetto biblico di alleanza e la soteriologia di Anselmo di Aosta (cf. 266-267).

La trattazione continua esponendo i principali misteri cristologici e alcuni aspetti cristologici ad essi connessi: la vita nascosta, il battesimo al Giordano, le tentazioni, i miracoli (molto interessanti le pp. 323-332), la scienza e coscienza di Cristo.

Segnaliamo infine poche osservazioni critiche. A livello di contenuto, c'è un

solo punto che non ci trova d'accordo: lì dove Ziegenaus propone la tesi della presenza di un duplice "io" in Cristo: l'Io divino della Persona unica del Verbo, e il cosiddetto "io psicologico" di cui parlano alcuni autori con cui egli concorda (357). Tra l'altro, questo lo induce a rigettare l'onniscienza di Gesù (in quanto uomo; 359) e ad ammettere la sua ignoranza su alcuni «settori della realtà mondiale», come ad esempio l'immagine geocentrica del mondo, dato che la scienza infusa di Cristo non riguarderebbe tutto lo scibile, ma solo ciò che attiene alla salvezza (360).

A livello di forma, il testo è ben scritto ma ci sono due limiti, uno proprio ed uno dell'edizione italiana. Il limite del testo in sé è che esso appare a volte complesso per gli studenti di primo ciclo. Chi adotterà dunque questo libro come manuale del corso di cristologia, dovrà fornire in classe agli alunni dei criteri di lettura, per evitare la dispersione nei meandri dei molti autori e tesi presentate. Il limite della traduzione italiana sta in qualche passo dove si intuisce che il tedesco è stato tradotto un po' troppo alla lettera (il caso più lampante è forse a p. 22, dove si parla del «non nominato» di Wolfenbüttel. Questa espressione traduce benissimo il tedesco *Ungenannten*, ma in italiano andava reso con «anonimo»). Questi rilievi, però, nulla tolgono alla qualità dell'opera, che raccomandiamo caldamente a studenti e docenti di cristologia.

Mauro Gagliardi

Maria-Luisa Rigato, *I.N.R.I. Il titolo della Croce* (Collana Biblica), EDB, Bologna 2010, pp. 152, € 15,50.

Davvero interessante questo saggio di Maria-Luisa Rigato. Il volume rap-

presenta la versione semplificata dell'opera *Il Titolo della Croce di Gesù* (2005²), che corrisponde alla tesi con cui l'autrice si addottorò in teologia biblica presso la Pontificia Università Gregoriana. Quando diciamo versione semplificata, non si deve però immaginare che si abbia qui a che fare con un testo divulgativo. Sebbene sia scritto in modo chiaro, esso contiene una notevole mole di dati, sia a livello biblico che storico-letterario.

L'opera – che è corredata anche da diverse pagine con immagini a colori – consta di sei capitoli, dei quali solo l'ultimo è dedicato alla reliquia del *titulus crucis*, conservata presso la Basilica di Santa Croce a Roma. I precedenti cinque capitoli analizzano numerosi aspetti rilevanti per comprendere il senso dell'iscrizione che Pilato fece incidere sulla tavoletta che accompagnò il Crocifisso al suo destino sul Golgota: tavoletta recante il nome del condannato, la sua origine e il motivo della condanna.

Nel primo capitolo si mettono in evidenza somiglianze e dissomiglianze tra i quattro Vangeli, riguardo alla tavoletta di condanna di Gesù. L'analisi è accompagnata anche da interessanti approfondimenti, come la gematria del titolo «Nazoraio» (Nazoreo) proposta alle pp. 18-19. Viene analizzato anche il titolo «re dei giudei», notando che esso viene usato solo da Pilato e dai soldati romani, mai da giudei. Il titolo giustifica la condanna a morte di Gesù – secondo l'ottica romana – per lesa maestà.

Il capitolo secondo si occupa delle lingue del titolo: ebraico, latino e greco. Rigato dimostra che, quando gli evangelisti parlano di ebraico, intendono esattamente tale lingua e non l'aramaico, come sostenuto da diversi studiosi. Le prove che ella porta sono convincenti, anche se non è pacifico quanto afferma alle pp. 32-33 circa il significato di

«agnello di Dio» nell'intenzione del Battista.

Nel capitolo successivo, il terzo, si affronta la complessa questione del titolo «Nazoreo», alternativo a «Nazareno», e della relazione che ha con la città di Nazaret. Generalmente – fa notare l'autrice – si considera Nazareno quale forma latina di Nazoreo e il titolo è messo in rapporto a Nazaret. Rigato arriva a concludere che «*Nazoraïos* “Nazoreo” è la forma grecizzata di un termine ebraico e non è l'equivalente del latino grecizzato *Nazarenos* “Nazareno”, ossia “proveniente da Nazaret” [...]. Tuttavia Nazaret e Nazoreo derivano dalla stessa radice di un verbo ebraico [...] *natsar*, “custodire, osservare”. *Nazarenos* è la forma grecizzata di un termine latino e dipendente da quanto Pilato scrisse/fece scrivere sulla tavoletta per la condanna di Gesù alla croce» (35). Per l'autrice, il nome della città di Nazaret (che ella sostiene essere stato un centro levitico) deriva dal verbo ebraico *natsar*: «*Nazôr* in ebraico è grammaticalmente un infinito assoluto del verbo *natsar* e corrisponde a “vigilare/osservare”. Da Nazor a Nazar a Nazar-et il passo è breve» (41). Per quanto riguarda i corrispondenti titoli di Gesù, Nazareno ricorre 6 volte nel NT (solo in Mc e Lc), mentre Nazoreo 12 volte al singolare riferito a Gesù e 1 volta al plurale per i suoi discepoli. Nazoreo, dunque, non è un titolo toponimico, cioè non indica l'origine geografica di Gesù e dei suoi discepoli. Ad esempio, in At 24,5, san Paolo viene chiamato «capo dei nazorei», sebbene egli non fosse di Nazaret.

Il quarto capitolo approfondisce il tema, concentrandosi sul significato dell'espressione «Gesù il Nazoreo» in Matteo e Giovanni. L'autrice esordisce: «L'appellativo “Nazoreo” in greco non significa alcunché, e meno che mai in

latino. In ebraico, invece, è significativo. [...] Se i discepoli delle origini hanno coniato per Gesù l'appellativo greco *Nazor-aïos* – derivato sicuramente dall'ebraico – era forse per evitare che lo si confondesse con *nadsir*, ossia “nazireo”. Viene da pensare che la riflessione della Chiesa originaria sia partita precisamente dal titolo della croce, sul quale, secondo la testimonianza giovannea, “Nazoreo/Nazareno” è in combinazione con “re”» (47; grassetto nell'originale). Il problema, però, consiste nel comprendere esattamente cosa significhi il termine di origine ebraica Nazoreo. Rigato passa in rassegna le quattro opinioni più seguite dagli studiosi: 1) il nome è messo in rapporto a Nazaret; 2) deriva dal movimento dei mandei; 3) deriva da *netser*, il virgulto di David (cf. Is 11,1); 4) fa riferimento al «nazireo di Dio» di cui in Gdc 13,5. La biblista studia il passo di Mt 2,23 e i diversi passi giovannei, con dovizia di dati e di riferimenti alle fonti antiche ed alla letteratura specialistica moderna. Grazie allo studio del primo Vangelo, Rigato esclude le ipotesi seconda e terza, mentre riconosce che per Matteo il titolo Nazoreo è legato alla città di Nazaret, ma anche al fatto che Gesù è stato *osservante* (verbo *natsar*) della legge di Dio. Anche la quarta ipotesi viene esclusa, perché nazoreo e nazireo non coincidono, nonostante il fatto che diversi commentatori antichi propendano per tale spiegazione. Rigato, però, possiede un buon argomento quando nota che, in base ai testi evangelici, «la santità di Gesù non deriva certamente da un voto di nazireato», bensì dall'origine divina del suo concepimento (cf. Lc 1,35). Perciò «se Gesù prima del suo ministero apostolico abbia fatto per uno o più periodi di tempo il voto speciale di nazireato, non ci è dato di sapere. Certamente non fu un nazireo perpetuo»

(64). In conclusione, «Nazoreo non deve necessariamente corrispondere a un nome; può essere il compendio, la ricapitolazione di diverse forme verbali che facciano capo al verbo *natsar*» (66).

L'analisi condotta su Giovanni conferma la conclusione raggiunta su Matteo: «*Nazorai-os* è un nome teologicamente rilevante per descrivere questa attitudine di Gesù, che per amore compie la volontà del Padre fino in fondo. "Nazoreo" è dunque un titolo cristologico come "Profeta", "Figlio di David" e tanti altri che adoperiamo poco nella preghiera» (72). C'è una differenza, tuttavia, tra Matteo e Giovanni: mentre il primo include nel titolo Nazoreo anche il riferimento a Nazaret, Giovanni lo esclude (cf. 74-75). Da queste analisi, si possono trarre alcune conclusioni interessanti: mentre il titolo latino *Nazarenus* fa certamente riferimento alla città di Nazaret, «i sinottici omettono semplicemente l'appellativo "Nazareno" sulla croce, perché, in fondo, non corrispondente al vero: Gesù era originario, per nascita, da Betlemme, punto fermo della sua messianità. Tuttavia "Gesù il Nazareno" viene recuperato all'annuncio della risurrezione da Marco (16,6) e da Luca (24,19), si direbbe per non rinunciare alla verità storica del suo appellativo "romano". Giovanni, geniale come sempre, non vuole rinunciare neppure lui alla verità storica e riferisce non la forma greca *Nazarenous*, ma quella ebraica grecizzata *Nazoraios*. Mantenendo intatte le consonanti e cambiando leggermente la vocalizzazione, da *Nazar-i* o *Nazaret-i*, originario di Nazar-al-ret, in *Nazor-ai*, ottiene il titolo cristologico ormai noto: *l'osservante* amoroso alla volontà del Padre» (77).

Il quinto capitolo si sposta a considerare il *titulus crucis* alla luce della sepoltura di Gesù, che l'autrice defini-

sce «regale e provvisoria». Qui viene analizzato con attenzione il resoconto di Gv 19,38-40. L'esame si rivolge a tutti i dettagli: gli aromi e profumi, le bende (*keiriai*) o il lino (*othonê/othonia, sindôn*). Si notano le differenze tra la sepoltura di Lazzaro e quella di Cristo. Ci sono interessantissimi riferimenti all'uso di teli di lino nel culto del tempio gerosolimitano. Rigato giunge a sostenere che «in ambito giudaico il lino con i suoi derivati non è mai adoperato per un morto» (99). In questo capitolo troviamo però, assieme a tanta erudizione e ad affermazioni giustificate, anche un punto che ci pare debole, come la stessa autrice sembra riconoscere parlando di «supposizione» (104). Ella scrive: «Possiamo essere altrettanto certi che il corpo non fu deposto anonimamente. Il *Titlon* scritto o fatto scrivere da Pilato e posto sulla croce [...] trovò sicuramente collocazione nel sepolcro. Era troppo importante per essere abbandonato sul Golgota. Ma era "impuro" per via del contatto, fosse pure indiretto, con un morto. A nessun giudeo osservante sarebbe venuto in mente di portarselo a casa come ricordo...» (103-104). Siamo qui dinanzi ad un'ipotesi plausibile, ma non fondata. Per quale motivo il *titlon* avrebbe dovuto essere così importante? Nella concitazione dei momenti successivi alla deposizione di Cristo dalla croce, ci fu davvero chi si incaricò di raccogliarlo? È possibile, ma si tratta di congetture. Inoltre, l'autrice scrive che possiamo essere certi che il corpo non fu deposto anonimamente. Ma questa affermazione sarebbe accettabile solo se si trattasse di una sepoltura permanente, cosa che ella nega parlando di sepoltura provvisoria e anche affrettata. Era quindi più che possibile che – in previsione di una sepoltura più degna – si lasciasse il corpo anonimo nel sepolcro per il solo giorno

di sabato. Data la debolezza (anche se non irragionevolezza) dell'ipotesi, colpisce che l'autrice dichiari che la sua supposizione sia «particolarmente importante per gli esiti del presente studio» (104). Anche altre ipotesi esplicative di questo capitolo (cf. 107-109) appaiono non certe, anche se sono di secondo piano rispetto alla precedente.

Infine, il capitolo sesto tratta – come detto – del *titulus crucis* conservato a Roma. Vengono fornite numerose notizie storiche sui tre ritrovamenti della tavoletta. Di particolare interesse sono i testimoni antichi di Egeria, Giovanni Crisostomo, Rufino di Concordia, Socrate Scolastico, Sozomeno, e del Pellegrino di Piacenza. Questi testi concordano nel dire che il *titulus* fu sepolto insieme alle croci. Proprio questo sembra mettere in discussione la supposizione di Rigato secondo cui il *titulus* sarebbe stato messo nel sepolcro con Gesù morto – dobbiamo dedurne che, una volta scoperta la tomba vuota, fosse portato via insieme alla sindone ed al sudario. E perché sarebbe stato in un secondo momento separato da quelle reliquie e seppellito con i legni delle croci? Non appare più realistico pensare che il titolo rimase sulla croce e che per questo fu anche sepolto assieme con essa?

Nonostante questi rilievi, raccomandiamo caldamente la lettura dell'interessante e originale volume, ottimo esempio di una scienza biblica che è – al tempo stesso – veramente scientifica e veramente credente.

Mauro Gagliardi

P. Riché – J. Verger, *Nani sulle spalle dei giganti. Maestri e allievi nel medioevo*, Jaca Book, Milano 2011, pp. XII + 301.

Il sottotitolo chiarisce sufficientemente quale sia il tema di questo volume: il modo di fare scuola nel medioevo, dal punto di vista di docenti e discenti. Il periodo considerato va dal sec. VI al XV, coprendo così l'intero millenario dell'età di mezzo. I primi capitoli sono dedicati ad una periodizzazione della successione delle scuole medioevali: il passaggio dall'antica alla carolingia, i vari sviluppi di quest'ultima, la crisi delle scuole dell'XI secolo, la rinascita e fioritura del XII, l'epoca delle università. Al centro del volume, alcuni capitoli vengono invece impostati in modo tematico, sui metodi e programmi di insegnamento, sul mondo degli studenti e su quello dei maestri, sull'istruzione dei laici.

L'edizione originaria è in francese e data al 2006. Gli autori sono professori universitari parigini, specialisti in storia della cultura medioevale. Sin dalla prima pagina dell'introduzione, essi chiariscono al lettore – se mai ve ne fosse bisogno – il motivo della scelta del titolo dato al volume, richiamando la celebre espressione di Bernardo di Chartres: «Noi siamo come nani sulle spalle dei giganti, così che possiamo vedere più cose e più lontano di quanto vedessero questi ultimi; non perché la nostra vista sia più acuta, o la nostra altezza ci avvantaggi, ma perché siamo sostenuti e innalzati dalla statura di giganti ai quali ci appoggiamo». Anche la tesi ispirativa del volume viene immediatamente esplicitata dagli autori: «Questa celebre frase [di Bernardo] racchiude tutta l'ambiguità dell'educazione medioevale. Gli uomini di quel

tempo erano schiacciati dal peso dell'eredità culturale dell'Antichità, tempo di giganti e di santi, e tutti i loro sforzi erano tesi a ricostituire e possedere questa eredità così che, quando tra il XV e il XVI secolo avranno la percezione di esservi riusciti, potranno proclamare la fine dell'"età di mezzo", dando così inizio al mito quanto mai persistente di un Medioevo barbaro e oscuro. In realtà [...] il debito dei medievali nei confronti dell'Antichità non impediva in alcun modo a questi ultimi di sperimentare innovazioni e di compiere progressi» (1).

L'opera, fedele a questa visione, si sviluppa per trecento dense pagine, che si leggono con piacere, apprendendo molti dettagli interessanti e, a tratti, persino gustosi. Citiamo qualche saggio, tra la grande mole di dati offerta nel volume. La scuola carolingia si sviluppa per volere di Carlo Magno, il quale desidera che monaci e preti siano istruiti per pregare Dio esprimendosi in modo corretto e per evitare magari «gli scivoloni di un sacerdote bavarese che [...] imponeva il battesimo *in nomine patria et filia et spiritu sancta*» (19). Durante la terza fase della scuola carolingia (secc. X-XI), si ricorda l'opera di insegnamento di Gerberto di Reims, docente di retorica, il quale – secondo la *Historia* di Richero – per i suoi alunni «desiderava che si esprimessero con un'arte tale da non apparire neppure come un'arte, il che in un oratore è la suprema perfezione» (42). Non mancheranno, però, voci contrarie ad un'eccessiva attenzione alla retorica, come san Pier Damiani il quale, polemicamente, afferma: «La mia grammatica è Cristo» (56).

Per quanto riguarda la scuola di medicina, viene naturalmente citata per prima la celebre Scuola Medica Salernitana, nata alla fine dell'XI secolo e subito divenuta meritatamente famosa in tutta

Europa. Anche lì però – assieme a preclari luminari – si trovano personaggi di meno nobile ispirazione, particolarmente tra alcuni degli studenti, i quali abbandonano presto gli studi per passare subito alle ben più redditizie pratiche mediche. Se ne lamenta Giovanni di Salisbury nel *Metalogicon*: «Se il malato soffre, ne traggono profitto. Se muore, si vantano di averlo previsto. Se guarisce, si attribuiscono il merito del risanamento. Ovunque affollano le corti, bramosi di arricchirsi» (109). E Pietro di Blois ironizza sul fatto che, se si chiamano tre o quattro medici al capezzale di un malato, raramente essi concorderanno sul da farsi. Anche gli studenti di altre facoltà, tuttavia, appaiono spesso presi da altri pensieri, più che dalla scienza. E questo vale persino per quelli di sacra teologia. È vero che molti di loro devono preoccuparsi soprattutto di come procacciarsi il necessario a pagare le spese di vitto e alloggio, ma non manca la vena goliardica. Il termine «goliardi», infatti, di incerta etimologia, nasce proprio nel XII secolo, per riferirsi a quei *clerici vagantes* che nelle varie città universitarie dissipavano il tempo, che avrebbero dovuto usare per gli studi, dandosi a distrazioni di vario tipo. Il volume riporta uno dei tanti poemi composti da questi «eterni studenti» (124; trad. it. da noi rivista):

*Laissons de côté les études
Il est doux de faire les fous
Profitions au vol des douceurs
De la verte et tendre jeunesse
Il convient bien à la vieillesse
De s'occuper sérieusement
Mais il convient à la jeunesse
De prendre du plaisir gaiement
Notre âge s'en va rapide
Que nous passons à travailler
Tandis que la tendre jeunesse
Nous murmure de nous amuser.*

Lasciamo da parte gli studi
 È dolce darsi alle follie
 Approfittiamo delle dolcezze
 Della verde e tenera giovinezza
 Ben si addice alla vecchiaia
 Di occuparsi di cose serie
 Invece conviene alla giovinezza
 Di afferrare con gioia il piacere
 La nostra età fugge veloce
 Evitiamo di faticare
 Finché la tenera giovinezza
 Ci sussurra di divertirci.

Si potrà facilmente osservare, soprattutto da parte dei professori di teologia che operano in città straordinariamente belle come Roma, che questa poesia esprime le tentazioni tipiche degli studenti, non solo di allora. Di viva attualità è anche la tendenza dei discepoli a prendere posizioni per l'una o l'altra tesi teologica non in base ad argomenti, bensì a simpatia verso un docente. Lo denuncia ad esempio Abelardo, con riferimento ad Anselmo di Laon: «I discepoli difendono le sentenze del loro maestro non perché le trovano vere, ma perché amano chi le ha pronunciate» (129). Esiste però l'altro rovescio della medaglia: che i maestri stessi facciano di tutto per risultare graditi al proprio uditorio. Guglielmo di Conches se ne lamenta: «È raro ormai vedere un maestro severo. Più spesso chi insegna lo fa con voce suadente e sorriso adulatore. E quando qualcuno tenta di conservare la severità che conviene a un maestro, ecco che i cortigiani lo fuggono come fosse folle, trovandolo crudele e inumano» (130).

Di grande utilità per gli studenti (e gli studiosi) di teologia troviamo anche le osservazioni di Filippo, abate di Bonne-Esperance: «La pietà, senza il sapere, si svia e si corrompe, o almeno perde parte del suo splendore. La scienza, senza la pietà, si corrompe altrettanto, e si la-

scia contagiare dai vizi. Unite, al contrario, esse sono la cosa più utile e più bella che sia dato vedere in questa vita» (146).

Come si diceva, si tratta solo di pochi esempi, dai quali però si intuisce la ricchezza del volume, il quale contribuisce al superamento dell'etichettatura del medioevo come periodo buio, mostrando invece il grande fermento dell'istruzione e dell'apprendimento avvenuto in quel millennio, su cui si è basato ogni vero progresso successivo.

Mauro Gagliardi

K.J. Becker – I. Morali, *Catholic Engagement with World Religions. A Comprehensive Study*, Orbis Books, Maryknoll (New York) 2010, pp. 608.

Il Cardinale Karl Joseph Becker, S.I., assieme ad una sua discepola, prof.ssa Ilaria Morali, sono redattori di un'opera di ampia veduta, che si può intravedere come una pietra miliare nell'approfondimento dogmatico e sistematizzazione teologica delle questioni del rapporto tra la Chiesa cattolica e le religioni del mondo. L'opera *Catholic Engagement with World Religions*, edita da ben nota editrice americana Orbis, si presenta, come recita lo stesso sotto titolo, come *A Comprehensive Study*. Da una lettura di questo prezioso volume tale presentazione si può solamente confermare, aggiungendo per lo più qualche nota ulteriore. Ci pare di essere davanti ad un ben riuscito vero e proprio *Compendio* teologico e dottrinale riguardante le spinose questioni del dialogo interreligioso, come auspicato dal Concilio Vaticano II nella dichiarazione *Nostra aetate*; un dialogo possibile e necessario, avvicinato, analizzato e approfondito da diversi teologi, sotto la guida del Cardi-

nale Becker, per molti anni professore di dogmatica alla Pontificia Università Gregoriana e consultore della Congregazione per la Dottrina della Fede. Essi propongono una riflessione serena e costruttiva, propositiva per il futuro dell'impegno ecclesiale del dialogo, capace di un pensare teologico originale e vivace, nella fedeltà alle fonti di questa scienza della Rivelazione, a iniziare dalla Sacra Scrittura e Tradizione, con la responsabile adesione al Magistero della Chiesa. È sufficiente scorrere i nomi degli esperti scienziati e pastori, che hanno intervenuto nel progetto (Peter Henrici, Joseph Carola, Luis F. Ladaria, José Granados, Savio Hon Tai-Fai, Antonio López, Philippe Cuberbelié, Matthieu Rougé, Sandra Mazzoilini, Cesare Baldi, Avery Dulles, Gavin D'Costa, Pavel Rebernik, David M. Neuhaus, Umberto Bresciani, Francis Brassard, Franco Sotocornola, Maria De Giorgi, Bhagyalata Pataskar, Subhas Anand, Christopher Shelke, Maurice Borrmans, Michale Fitzgerald) per poter raccomandare il frutto di loro confronto.

Dopo un primo capitolo introduttivo che si concentra sul concetto della religione nelle sue origini, sviluppi storici e le problematiche che esso pone, il volume si sviluppa in quattro parti. Nella prima parte viene presa in esame la problematica della salvezza dei non cristiani dal punto di vista storico, nei suoi approfondimenti patristici, medioevali e della modernità precedente all'insegnamento del Concilio Vaticano II, con una speciale attenzione al magistero pontificio prima e dopo il Concilio.

La seconda parte ripercorre il rapporto tra la Chiesa e le religioni attraverso alcuni fondamentali temi teologici, che non possono che orientare ogni dialogo, e sono: la fede cristiana in Dio (cap. 7), la confezione di Gesù Cristo, unico mediatore della salvezza (cap. 8),

l'accoglienza dello Spirito Santo (cap. 9), la riflessione sul mistero dell'umanità, creata da Dio (cap. 11), che è preceduta da quella sua divina rivelazione, fonte della conoscenza teologica su Dio e sull'uomo (cap. 10), come anche sulla Chiesa, quale mistero di comunione, sacramento universale di salvezza e popolo di Dio (cap. 12) nella sua missione nel mondo (cap. 13), con l'ultima puntualizzazione circa la fede e la credenza (cap. 14).

La terza parte esamina la teologia delle religioni sviluppatasi dopo il Concilio Vaticano II, avvicinando in particolare gli ambienti di lingua tedesca, francese e italiana (cap. 15), e affrontando poi gli argomenti e i metodi degli approcci pluralistici (capp. 16-17), per proporre infine, a firma dello stesso Card. Becker, una visione sistematica della teologia dell'economia cristiana di salvezza (cap. 18). L'ultima parte ripercorre un panorama di maggiori religioni del mondo nel loro rapporto a cristianesimo. Si offre innanzitutto una riflessione teologica sulla pertinenza del dialogo interreligioso, con i conseguenti quadri riguardanti l'ebraismo, il confucianesimo, il buddismo, l'induismo e l'islam. Nell'insieme si tratta di ventiquattro importanti contributi con l'ammirevole apparato scientifico dei riferimenti bibliografici, che compongono quasi novanta pagine di note, testimonianza di un serio confronto compiuto da parte dei teologi coautori con una delle massime sfide dell'epoca contemporanea. Bisogna essere grati agli autori del volume, che senza pregiudizi, nella libertà scientifica, con la serena adesione al Magistero, approfondiscono con grande perspicacia, nel loro opera comune, la natura, l'identità, ma anche i limiti del dialogo interreligioso e della teologia delle religioni dal punto di vista della dottrina cattolica. Il compendio

cattolico, da loro composto, può riaprire nuovi orizzonti specialmente a livello della formazione di chi è chiamato a impegnarsi, da parte della Chiesa, nel dialogo interreligioso o semplicemente di chi, non familiare con teologia delle religioni, intende approfondire il rapporto del cristianesimo con le religioni del mondo, in coerenza con l'intera tradizione della Chiesa, e ciò specialmente nei paesi dove i cristiani costituiscono una minima parte in mezzo ad una popolazione non-cristiana. Un compendio, che dovrebbe diventare il manuale presente in biblioteca di ogni università e collegio cattolico!

Krzysztof Charamsa

Ph. Chenaux – N. Bauquet, edd., *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*, Collana del Centro Studi sul Concilio Vaticano II, n. 2, Lateran University Press, Città del Vaticano 2012, pp. 300.

Nei tempi recenti, grazie all'insegnamento e alla rinnovata attenzione offerta dal Papa Benedetto XVI alla questione dell'interpretazione dell'insegnamento del Concilio Vaticano II, sono notevolmente cresciuti gli studi e gli approfondimenti, nonché le valide pubblicazioni su questa tematica teologica e storica. Tra tali iniziative va ascritto l'impegno del Centro Studi e Ricerche sul Concilio Vaticano II della Pontificia Università Lateranense che, con la sua nuova collana, intende divulgare i risultati delle ricerche, individuali e collettive, di convegni e simposi, sulla storia dell'ultima Assise conciliare.

Il volume *Rileggere il Concilio*, curato dagli studiosi storici Philippe Chenaux e Nicolaus Bauquet e pubblicato da suddetto Centro, è un frutto di con-

fronto interdisciplinare di tipo storico e teologico attorno ai testi conciliari. Gli autori si chiedono come interpretare in modo corretto il Concilio Vaticano II, offrendo contrariamente alle logiche di rottura, una serena ricerca sull'insegnamento conciliare alla luce della grande tradizione della Chiesa. Diversi docenti sulle pagine del volume ricostruiscono il contesto storico e teologico dei maggiori documenti conciliari: Maria Paiano e Patrick Prétot si occupano della rilettura della costituzione *Sacro-sanctum Concilium*; Marie-Thésée Desouches e Giovanni Tangorra della costituzione dogmatica *Lumen Gentium*; Riccardo Burigana e Chrispoh Theoblad si dedicano alla *Dei Verbum*, e Jean-Dominique Durand e Gilfredo Marengo alla *Gaudium et Spes*. Il decreto *Unitatis Redintegratio* è affrontato da Etienne Fouilloux e Lubomir Žak, mentre *Dignitas Humanae* viene riletto da Philippe Chenaux e Roland Minnerath.

Proprio grazia alla rinnovata attenzione al Concilio Vaticano II data dal pontificato di Benedetto XVI in occasione degli anniversari conciliari e dell'Anno della fede, ci si rende sempre più conto, quanto l'insegnamento del Concilio debba essere prima di tutto meglio conosciuto, divulgato e vissuto dai fedeli della Chiesa. Come nota uno degli autori nel contributo circa la *Sacro-sanctum Concilium*, "se si prende in esame la letteratura corrente sul Vaticano II e si considerano dibattiti sull'ermeneutica dei documenti conciliari, non si può non constatare che la *Costituzione* continua a rimanere un testo sostanzialmente misconosciuto, al di là della specifica cerchia dei liturgisti" (pp. 41-42). In questo senso la rinnovata e serena ricezione del deposito conciliare non può che preoccuparsi di un rinnovato sforzo di approfondita conoscenza dell'insegnamento del Concilio,

tenendo certamente presente tutto il contesto storico dei documenti, cioè “mettendo in rapporto i contenuti con la società e la cultura del tempo in cui sono emersi e sono poi maturati, e con il rapporto che la Chiesa cattolica ha stabilito con entrambe” (p. 9), mai però trascurando il principio che l’esame oggettivo di un Concilio è lo studio, che verte attorno alla lettera dei documenti, che l’Asse conciliare ha offerto alla Chiesa con il loro carattere vincolante per la vita e la missione del corpo ecclesiale. In realtà l’aggettivo “pastorale” attribuito al Concilio Vaticano II non può essere richiamato a fondamento da chi intenderebbe ridurre o addirittura annullare l’autorità dei testi dell’insegnamento conciliare. D’altronde, ritenere il superamento di certi testi, come *Unitatis redintegratio*, significherebbe “resistere allo Spirito che ha spinto questo processo in avanti attraverso i suoi alti e bassi, attraverso i suoi problemi, ma ancora di più attraverso i suoi molti aspetti promettenti. Perciò in fedeltà alla Tradizione della Chiesa e alla luce dei principi dottrinali cattolici, ma anche con coraggio e creatività, abbiamo ogni ragione di assicurare che (...) questo decreto svilupperà la sua vitalità sia nella teologia che nella prassi” (W. Kasper, pp. 150-151). Il rinnovato vissuto del deposito conciliare richiede, infatti, un ritorno ai suoi documenti, senza ottiche falsificanti di una lettura di parte, ma rileggendo i testi come parte della grande Tradizione ecclesiale e alla luce dell’intera dottrina cattolica.

Il cammino di far penetrare in mezzo alla Chiesa l’insegnamento della Concilio Vaticano II nella sua vera portata non è stato senza difficoltà, il che oggi richiede uno sforzo rinnovato della ricezione a vari livelli ecclesiali. Le preziose iniziative del pontificato del Papa Benedetto XVI dischiudevano diversi di que-

sti orizzonti, ad esempio con la summenzionata iniziativa pastorale dell’Anno della fede o quella della nuova evangelizzazione; iniziative, che esprimono le vie ecclesiali per la messa in atto della dottrina conciliare, riproposta nel luminoso insegnamento dei pontificati post-conciliari, che offrivano continuamente un commento e un’attualizzazione del deposito conciliare. Uno degli ultimi atti di tale insegnamento sotto il segno del Concilio fu l’esortazione apostolica post-sinodale *Verbum Domini* di Benedetto XVI, che riproponeva quella “pietra miliare del cammino ecclesiale” che fu l’insegnamento della costituzione *Dei Verbum*, facendo risplendere il fondamento della Rivelazione divina, come chiave per poter comprendere la natura, il senso e la storia di tutto ciò che costituisce la Chiesa e il suo cammino nel mondo, con la sua missione storica, su cui *Gaudium et Spes* offriva poi una grande riflessione sistematica. La ricerca sul Concilio Vaticano II, la sua adeguata e viva ricezione nel seno delle nuove generazioni della Chiesa in cammino e la corretta ermeneutica, libera da equivoci e fraintendimenti, esigono quell’ecclesiale senso di fede, che non può che porsi a fondamento e guida della ricerca ecclesiale sia a livello teologico che storico. In questo senso la preoccupazione per la nuova evangelizzazione, posta al centro della missione della Chiesa nell’ora presente, riprende in continuità e con rinnovato vigore l’impegno di ricezione del Concilio (cfr pp. 292-293), indicando la rinvirgata virtù della fede come il fondamento e il luogo teologico proprio di ogni interpretazione dell’insegnamento conciliare sia a livello scientifico che quello della prassi pastorale e dell’annuncio missionario del popolo di Dio.

Krzysztof Charamsa

Ermanno M. Toniolo, O.S.M., ed., *Maria e il sacerdozio*, Centro di Cultura Mariana “Madre della Chiesa”, Roma 2010, pp. 363.

L’antico tema del rapporto tra Madre del Signore e il sacerdozio ministeriale nella Chiesa, che in passato ha prodotto un’ampia letteratura teologica e spirituale, presenta oggi un nuovo interesse nella riflessione cattolica. Un volume, che è l’espressione di tale attualità, è la raccolta dei contributi del convegno, denominato “Fine d’anno con Maria” (perché svoltosi negli ultimi giorni dell’anno civile, presso la Facoltà del Teresianum a Roma) e curato dal noto mariologo italiano e direttore del Centro di Cultura Mariana, Padre Ermanno M. Toniolo, O.S.M.. Il 30° Convegno della serie, dell’anno 2009, fu dedicato proprio al rapporto vitale tra Maria e i sacerdoti. Il curatore introduce il libro con una meditazione sul sacerdote “consacrato nel popolo dei consacrati per una missione da vivere in persona di Cristo e a nome di Cristo stesso: se tutto il popolo sacerdotale è ‘servo’ di Dio, il prete è in modo privilegiato e per consacrazione ‘servo’ di Dio, dei fratelli, della storia, del mondo, a imitazione di Cristo: ‘Io sto in mezzo a voi come colui che serve’ (Lc 22, 27)” (p. 14). Si osserva al contempo che lo stesso Concilio Vaticano II, parlando del ministero apostolico dei sacerdoti, gli orienta al modello di Maria: “La Vergine nella sua vita fu modello di quell’amore materno, del quale devono essere animati tutti quelli, che nella missione apostolica della Chiesa cooperano alla rigenerazione degli uomini” (*Lumen gentium*, n. 65). Il servizio del sacerdote contiene un suo specifico ed essenziale tratto mariano. Il compiuto modello della Beata Vergine nella collaborazione con il Verbo e l’esempio

della generosa compagna del Redentore, nell’obbedienza della fede e nel sacrificio della missione, sono la via da percorrere nel ministero sacerdotale. Attorno a questi due temi, Maria e sacerdozio, vengono a delinearsi le relazioni offerte da vari autori, per la maggior parte religiosi e docenti degli atenei romani.

Mentre P. Benedict Kanakappally, O.C.D., traccia una veloce sintesi del sacerdozio visto nelle varie religioni, esemplificando in particolare l’esperienza dell’induismo, P. Ricardo Antonio M. Pérez Márquez, O.S.M., analizza il sacerdozio anticotestamentario, tenendo lo sguardo aperto alla novità della nuova ed eterna alleanza.

L’eminente biblista P. Guido Innocenzo Gargano, O.S.B., offre una preziosa lectio divina attorno al tema del sacerdozio e ne propone una “collatio” in compagnia di Maria di Nazaret, nutrita dalla riflessione dei Padri della Chiesa e dalla sapienza delle celebrazioni liturgiche mariane. Don Antonio Pitta si cimenta con alcune considerazioni teologiche circa il sacerdozio di Gesù Cristo, Figlio di Maria. P. Rossano Zas Friz De Col, S.I., a partire dal modello mariano della vita cristiana, presenta la dimensione mariana del sacerdozio comune dei fedeli e della vita consacrata nella situazione attuale. Mons. Michele Giulio Masciarelli riflette, infine, sull’esercizio del presbiterato sacerdotale con Maria, Madre dei sacerdoti e modello del discepolato cristiano e Don Sante Babolin aggiunge un suo sguardo antropologico nel testo “L’uomo sacerdote dell’universo a immagine di Maria”.

Un’interessante relazione è firmata dal noto mariologo P. Stefano De Fiores, S.M.M., che si dedica a Maria, quale “Virgo Sacerdos” nell’orizzonte del popolo sacerdotale, analizzando lo svi-

luppo della problematica nella storia della teologia. Un altro mariologo di spicco, P. Salvatore M. Perrella, O.S.M., affronta in un'ampia e documentata relazione, le prospettive presenti e future della figura della Madre del Signore nella formazione al sacerdozio ministeriale.

Gli approfondimenti proposti attorno ai rapporti tra sacerdozio e Maria, tra la dimensione sacerdotale e mariana della Chiesa di Cristo, si potrebbero ben riassumere nelle parole del Santo Padre Benedetto XVI, che vendono ricordate nell'arco del testo (p. 280): "Prendere con sé Maria, significa introdurla nel dinamismo dell'intera propria esistenza – non è una cosa esteriore – e in tutto ciò che costituisce l'orizzonte del proprio apostolato. Mi sembra si comprenda pertanto come il peculiare rapporto di maternità esistente tra Maria e i presbiteri costituisca la fonte primaria, il motivo fondamentale della predilezione che nutre per ciascuno di loro. Maria li predilige, infatti, per due ragioni: perché sono più simili a Gesù, amore supremo del suo cuore, e perché anch'essi, come Lei, sono impegnati nella missione di proclamare, testimoniare e dare Cristo al mondo. Per la propria identificazione e conformazione sacramentale a Gesù, Figlio di Dio e Figlio di Maria, ogni sacerdote può e deve sentirsi veramente figlio prediletto di questa altissima ed umilissima Madre" (*Catechesi* del 12 agosto 2009, cpv. 3). Un impegno spirituale e ascetico, come quello del rapporto filiale dei sacerdoti a Maria, Madre e modello di ogni virtù, chiamati ad essere "come Maria" e "con Maria", non può non venire corroborato da una costante riflessione teologica su tale dimensione, che il presente volume vuole alimentare.

In realtà tutta la serie degli atti dei convegni surricordati, conclusisi con la

trentesima edizione e curati instancabilmente da P. Ermanno Toniolo, andrebbe notata per i diversi altri tomi, che a partire dalla mariologia conciliare e alla luce degli studi mariani, sono stati dedicati a temi teologici e pastorali di grande attualità ecclesiale, come, per ricordare solo alcuni esempi: *Il posto di Maria nella nuova evangelizzazione* (1990); *Il mistero di Maria e la morale cristiana* (1991); *Maria nel Catechismo della Chiesa Cattolica* (1992); *Maria e l'Eucaristia* (1999); *Maria nel Concilio* (2003); *Maria, testimone e serva di Dio-Amore* (2006); *Maria nel cuore della Parola di Dio* (2007-2008), etc. Essi rimangono il segno di un valido sviluppo postconciliare e di una buona divulgazione della "intelligenza mariana" contemporanea.

Krzysztof Charamsa

Stéphane Mosès, *Figure filosofiche della modernità ebraica*, [ed. it. a cura di O. Di Grazia], Luciano Editore, Napoli 2012.

L'anno prima della sua morte (Parigi 2007), dopo una lunga carriera accademica tra la Sorbona e Gerusalemme, è stato titolare della cattedra Étienne Gilson nel gennaio 2006, presso l'Istituto Cattolico di Parigi. Il testo è la raccolta delle lezioni tenute in questa occasione da Stéphane Mosès, filosofo e germanista, legato alla inesauribilità del testo biblico e alla tesi della compresenza dopo Mendelsshon – coincidente con l'inizio della modernità ebraica, data dalla conciliazione tra tradizione e illuminismo – di una modernità critica e una modernità normativa, categorie che il Nostro rivendica come propria originalità ermeneutica: «Che cosa è la modernità critica? È una cate-

goria elaborata da me. Nessuno prima lo aveva fatto, né rispetto alla *modernità critica*, e neppure a quella *normativa*, pertanto queste categorie sono mie. La *modernità critica* è rappresentata da autori come Benjamin, Kafka, Celan, Arendt, Jabès e, in una certa misura, Scholem, come poi più tardi, Derrida. La *modernità critica* adotta un punto di vista radicalmente opposto a quello della *modernità normativa*, nel senso che i contenuti della tradizione religiosa non hanno più lo statuto originario di essere istanza di verità. Questi autori potrebbero essere definiti *secolarizzati*» (p. 36). Stéphane Mosès è stato uno studioso di Benjamin, Kafka, Rosenzweig, Scholem, Lévinas, autori cioè che hanno posto il problema acuto del significato della tradizione ebraica: «nel loro pensiero – dice Ottavio di Grazia, nella cornice introduttiva al libro – Mosès rintraccia l'emergenza di una nuova visione della storia caratterizzata dalla discontinuità e apertura del tempo, dal rifiuto della casualità, da una nozione del possibile e dell'utopia che ha origine nel messianismo ebraico, nelle sue aporie e in particolare, nell'idea di una immanenza sempre possibile della Redenzione di un mondo pur sempre, ancora, irredento. Ricomporre l'infranto, poggiare lo sguardo sulle macerie della storia con l'occhio malinconico dell'Angelus Novus di Paul Klee, apre la strada ad un confronto serrato proprio con la tradizione qabbalistica che è attraversata da questi temi» (p. 9).

Se si vuole, questo testo funge un po' da testamento spirituale di Mosès, dopo opere dedicate, appunto, a Rosenzweig o Lévinas: testimonianza e appello alla rinascita della cultura ebraica dopo l'*epocale* e indicibile evento della Shoah, un evento, dice l'Autore nella prima delle sei lezioni, «di carattere metafisico dopo il quale niente potrà essere

più come prima e soprattutto non l'idea che abbiamo di umanità» (p. 42).

L'Europa centrale è il primo punto di riferimento per abbracciare intellettualmente il senso di queste lezioni e la relazione tra ebraismo ed Europa moderna – relazione non riconducibile solo al tema della emancipazione – è la seconda linea di lettura, alla luce della modalità tragica della fine delle due epoche d'oro della cultura ebraica in Europa, quella spagnola che precede la riunificazione dei regni cristiani contro gli arabi, alla fine del XV secolo e proprio quella tedesca che subì tutta la violenza nazista, proprio nella stessa patria in cui quella cultura era nata.

La seconda lezione è incentrata su *La Stella della Redenzione* di Rosenzweig, ai passaggi più difficili dell'opera, alla sua articolazione che parte dalla decisione di rimanere ebreo da parte di Rosenzweig, per procedere all'analisi della storia della filosofia nei suoi passaggi macroscopici dal pensiero cosmocentrico a quello teocentrico a quello antropocentrico, fino alla filosofia della totalità in Hegel, alla posizione meta-etica dell'uomo, all'ateismo come «momento necessario della religione», alla credenza religiosa nel reale, «nel fatto che siamo al mondo, che questi esiste, che esistiamo e che qualcosa come Dio esiste», fino alla riflessione sul linguaggio che non è solo «il veicolo del pensiero», ma anche «l'organo dell'esistenza, poiché come l'esistenza si svolge nel tempo, è la maniera stessa che abbiamo per conoscere il reale» (pp. 58-62).

Alla seconda lezione è legata la terza, ancora incentrata su *La Stella della Redenzione*, in particolare sul rapporto intimo tra ebraismo e cristianesimo, nel crinale "doppio" della redenzione che evidenzia tutta la sua peculiarità nel confronto con la storia da parte di ebrai-

simo e cristianesimo, confronto che si manifesta nella differenza tra lo shabbat e la domenica, dal momento che il primo «è visto, nell'esperienza religiosa ebraica, come il segno della redenzione», indica la fine, la conclusione; il giorno della domenica, invece, inaugura qualcosa di nuovo, e «appare come simbolo dell'origine». Qui sta la differenza della coscienza del tempo e del sacro: «Per il Cristianesimo, il tempo sacro è un ritorno permanente all'origine, all'evento della Croce, fondamento di tutte le coordinate del mondo, origine da cui il cristiano attinge, ad ogni istante, la certezza della sua fede. Al contrario, per l'ebraismo, il tempo sacro è tensione verso l'avvenire nell'attesa di un compimento, di un riposo finale che l'esperienza del rito, dello shabbat, prefigura simbolicamente» (p. 82). A dire il vero, però, sia in Rosenzweig, sia nella lettura offerta da Mosès – che pur critica negli ultimi passaggi della lezione l'eccessivo spirito sistematico dello stesso Rosenzweig (in relazione alle corrispondenze tra festività ebraiche e festività cristiane) – manca la considerazione, ad avviso di chi scrive, della consapevolezza escatologica cristiana, aperta al futuro compimento ultimo della storia con il ritorno di Cristo.

La quarta lezione, poi, è dedicata alla *modernità critica*, allo sviluppo della coscienza ebraica all'inizio del Novecento, alla coscienza di chi, come Benjamin, Freud, Scholem, si rapporta alla generazione dei padri come ad una generazione dedita ad una legalità fine a se stessa – giacché «essa esprime solo la propria autorità, ma non significa nulla. Non fonda alcun ordine simbolico. La sua sola funzione è di essere un segno, il segno di una identità» (p. 93) – al mondo di quegli *scolari senza scrittura*, come li definisce Benjamin nel

suo saggio su Kafka, parlando di allievi non più dediti ai testi rivelati, non più credenti, secolarizzati, sordi quindi alla tradizione religiosa.

Al concetto di teologia in Scholem è invece dedicata la quinta lezione, là dove per teologia non si intende la scienza che studia Dio, ma «l'insieme delle preoccupazioni religiose, l'insieme delle preoccupazioni legate alla credenza religiosa (p. 110)». Mosès si incentra direttamente sull'idea centrale in Scholem della reinterpretazione qabbalistica dei concetti di creazione, redenzione, rivelazione, là dove solo la prima è *continua*, le altre due sono invece *permanenti*. Mosès, con vero acume, chiama questa reinterpretazione una *antropologizzazione*, per dedicare le fasi terminali della lezione su una distinzione basata proprio sul concetto di redenzione, distinzione per Scholem fondamentale: la separazione tra l'ideologia politica del sionismo e la redenzione religiosa possibile sempre per l'uomo, a condizione di ascoltare la voce di Dio, secondo il versetto del Salmo 95,7.

L'ultima lezione, infine, è a mio parere la più difficile, dedicata a Lévinas e al tema, ovviamente, del volto e dell'alterità e alla critica che muove Derrida allo stesso Lévinas. Mosès rintraccia brillantemente l'orizzonte religioso di Lévinas, del tempo discontinuo, che è per Lévinas messianico, facendo emergere la differenza tra l'ottimismo di *Totalità e Infinito* e il dramma di *Altrimenti che essere*, fino al perno della ineliminabile, umana, responsabilità, come l'unico, assoluto valore di poter dare priorità all'altro e creando un interessante confronto tra l'idea comune in Rosenzweig e in Lévinas circa l'uomo come la cifra trascendente la totalità e qualsiasi oggettivazione.

Le lezioni sono quindi articolate, da meditare, restituiscono via via, proba-

bilmente, anche il dibattito interno creatosi tra chi le impartiva e il suo pubblico. A questo dibattito l'Autore si richiama a più riprese. Il testo anche nelle sue pagine più difficili si legge linearmente, aprendo orizzonti interessanti di riflessione.

Pierluigi Pavone

Gisbert Greshake, *Vivere nel mondo. Questioni fondamentali della spiritualità cristiana*, Edizioni Queriniana, Brescia 2012, pp. 243.

Il teologo Gisbert Greshake, ha scritto il testo, *Vivere nel mondo. Questioni fondamentali della spiritualità cristiana*, che si propone di rielaborare, collegandoli tra loro in maniera da trasformarli in tutto organico, alcuni problemi e forme della spiritualità che egli ha notato in stretta affinità e relazione tematica, in merito alla questione del come il battezzato possa e debba vivere cristianamente nel mondo.

L'intento è quello di aiutare il lettore a riflettere teologicamente su alcuni atteggiamenti cristiani di fondo e su di una "topografia" spirituale, ovvero su quei luoghi e contesti nei quali la fede è chiamata ad esplicarsi spiritualmente.

L'autore afferma che esiste solo una spiritualità cristiana, ovvero quella che ha la sua base nella S. Scrittura. Ma essa contiene una tale quantità di affermazioni, massime e forme di vita e prospettive comportamentali, che nessun essere umano è in grado di vivere allo stesso modo e con la stessa intensità. Ecco perché ciascuno sottolinea per se una certa parte, ponendo in risalto così, alcune realtà e lasciandone in ombra altre.

In tal modo perveniamo ad avere una molteplicità di spiritualità, in quan-

to l'unica Parola di Dio e l'unico Spirito di Dio giungono in modi diversi al destinatario, così come un raggio di sole si rifrange in modo diverso in pietre preziose diverse, con la conseguenza che l'unica luce del sole appare a motivo della diversa rifrazione dei cristalli e dei diversi angoli di incidenza, ora verde, ora blu, ora rossa. Perciò assistiamo alla nascita di spiritualità diverse su piani diversi, nonostante o proprio grazie all'unico Spirito di Dio. Tali differenziazioni non sono negative, ma segni di vitalità, pienezza e forza.

Questo libro ha quindi come tema alcuni punti nodali della spiritualità odierna, alcuni e non certo tutti. Tanto per fare qualche esempio, mancano considerazioni esplicite sui consigli evangelici, in quanto vengono trattate le questioni che sono alla base di tutte le singole spiritualità, pur tra loro molto diverse.

La scelta dell'autore è di esporre ciò che accomuna e collega tra loro le molteplici singole spiritualità e che da esse deve essere tenuto presente e realizzato, naturalmente con accentuazioni diverse.

Così nel primo capitolo egli evidenzia come nessuna spiritualità può fare a meno di occuparsi della questione del senso, ovvero per cosa viviamo e quale è il senso e lo scopo della nostra vita. L'autore lo ravvisa nella "trinitarizzazione" della realtà esistente ovvero, quel che Dio è come Dio trinitario noi possiamo e dobbiamo diventarlo, cioè comunione, unità fatta di molteplicità e una molteplicità nell'unità. Detto con una immagine, si tratta di diventare corpo di Cristo.

Nel secondo capitolo tratta di come nessuna spiritualità possa ignorare il fatto che l'immagine dell'uomo ispirata alla fede biblica e cristiana è sostanzialmente caratterizzata dall'ascolto della chiamata di Dio. Da tale ascolto

promana il dove Dio mi colloca, e come posso sviluppare e far fruttificare le doti e qualità che ho ricevuto da Lui. Si tratta di finalizzare il mondo al Regno di Dio e di renderlo trasparente nei Suoi confronti, nel posto che ciascuno di noi occupa e può modellare.

Nel terzo e nel quarto capitolo l'autore sottolinea come qualsiasi forma di traduzione in pratica della fede debba anche occuparsi del significato e del ritmo della vita quotidiana e della festa, del deserto e dell'oasi. Interessante come l'autore auspichi un fiorire di oasi nelle quali la vita spirituale possa svolgersi in modo concentrato, dove si celebri insieme la fede e si pianifichino impegni comuni, dove ci si possa rifocillare spiritualmente. In tal modo la chiesa può veramente fiorire e da tali oasi irradiare la sua luce in maniera attraente sul mondo.

Nel quinto capitolo cerca di chiarire dove e come possiamo trovare Dio nella nostra vita e nel mondo. Solo dove l'uomo conosce e riconosce liberamente una libertà nelle cose e dietro esse, solo dove la ragione viene portata alla sua massima possibilità in quanto si costituisce come ragione che percepisce la libertà, solo lì la persona può anche percepire il mondo come espressione sacramentale della libertà divina e solo allora sono soddisfatte le condizioni necessarie per trovare Dio in tutte le cose.

Nel sesto e nel settimo capitolo parla del modo in cui l'uomo deve comportarsi con la fine e la morte che lo attende e del modo in cui può e deve vivere una vita animata dalla speranza anche di fronte alla morte. La speranza per il cristiano indica un nuovo atteggiamento di tutta la vita, la quale mediante lo sguardo puntato sulla risurrezione di Cristo e sulla promessa fatta anche a noi, è tirata fuori dall'immanenza di una esistenza spazialmente e temporalmente

limitata ed è orientata a un futuro senza fine e pieno di vita divina.

Nell'ottavo e ultimo capitolo scrive in merito alla preghiera, poiché senza la sua base costante, la fede, la speranza e l'orientamento al senso e al fine della vita, alla comunione con Dio e con i fratelli e le sorelle, evaporano. L'autore ravvisa la specificità della preghiera cristiana in quanto rivolta al Dio unitrino: essa si inserisce completamente nel movimento senza riserve di Dio verso l'uomo e si lascia condurre nello Spirito Santo per mezzo del Figlio e con lui al Padre. Si sa inserita nella comunione che è Dio stesso, e si rivolge a ognuna delle tre Persone: al Padre che è "sopra di noi", al Figlio che è "con noi" e allo Spirito Santo che è "in noi". Mistero della Sua vicinanza insuperabile!

Angela Tagliafico