



Donath Hercsik, *Il Signore Gesù. Saggio di cristologia e soteriologia*, EDB, Bologna 2010, 336 pp.

La presente recensione vuole essere, prima di ogni altra cosa, un omaggio alla memoria del Rev. Prof. Donath Hercsik, S.J., prematuramente scomparso, a soli 45 anni, il 13 novembre 2010. Studioso e docente stimato, ha lasciato, presso studenti e colleghi, un ottimo ricordo, sia per l'indubbia preparazione, che per il tratto sereno e discreto, nonché per la serietà e l'impegno profusi nel proprio lavoro, svolto – come se nulla gli stesse accadendo – sino agli ultimi giorni di vita.

Come si evince dal sottotitolo, *Il Signore Gesù* è un manuale di cristologia e soteriologia: un testo, quindi, che vuole introdurre gli studenti del primo ciclo di studi teologici alla conoscenza scientifica di Cristo e della sua opera salvifica. Dopo un'introduzione generale, in cui molto sinteticamente si espongono l'indole, la struttura e il metodo della trattazione, il primo capitolo si occupa di «Questioni introduttive», in particolare terminologiche ed ermeneutiche. Il capitolo secondo si intitola «Una cristologia neotestamentaria *in fieri*»: come si comprende, esso si propone di mostrare lo sviluppo della cristologia del NT secondo la ricostruzione del suo percorso cronologico.

Il terzo capitolo è dedicato ad «Una cristologia post-neotestamentaria *in fieri*». Anche in questo caso si segue il filo di sviluppo temporale, applicandosi però ai modelli cristologici e soteriologici post-biblici ed alla cristologia dogmatica (eresie e Concili). Infine, il quarto capitolo propone «Una cristologia contemporanea», ossia un abbozzo di proposta sistematica dell'A.

Il testo esordisce con un'annotazione di principio: «La professione di fede di un cristiano contiene l'affermazione che Gesù è “vero Dio e vero uomo”. Ciò nonostante, bisogna riconoscere che questa formulazione del IV secolo va oltre ciò che è affermato *expressis verbis* nel NT» (5). Di qui che l'A. si proponga, col suo manuale, di verificare se il messaggio del NT e quello della cristologia ecclesiale siano compatibili o meno. Egli scrive: «Dovrebbe essere compito di ogni cristologia, quindi anche del presente saggio, mostrare che Gesù di Nazaret è veramente all'origine della fede cristologica della Chiesa o che, detto in altri termini, c'è una continuità-nella-discontinuità tra la “cristologia implicita” di Gesù e la “cristologia esplicita” della Chiesa apostolica» (39). Di questa affermazione è condivisibile l'attenzione alla continuità tra – come oggi si dice – «kerygma e dogma». Non si può non notare anche la particolarità dell'approccio di Hercsik, il quale, prima di assumere la cattedra di cristologia della Gregoriana, vi ha occupato quella di teologia fondamentale per diversi anni. E infatti l'approccio che egli propone, più che essere squisitamente dogmatico, appare piuttosto di cristologia fondamentale. È una scelta lodevole quella di mostrare la piena corrispondenza al testo biblico della dogmatica ecclesiale; è anche vero, però, che la dogmatica ecclesiale in quanto tale dà già per acquisito tale studio previo e necessario, e perciò la sua essenza ed il suo metodo si distinguono da quello.

Il lungo capitolo biblico (ca. 100 pagine) espone con erudizione e dovizia di particolari lo sviluppo della cristologia neotestamentaria. L'A. opera subito una precisazione importante: «Non intendia-

mo affermare una “invenzione” della cristologia da parte della Chiesa primitiva, né una “divinizzazione” dell’uomo Gesù da parte degli apostoli [...]. Non di “invenzione” di una cristologia si tratta, bensì di “maieutica”» (41). Gli inizi del credo cristologico vengono presentati mediante le omologie neotestamentarie che acclamano Gesù in quanto *kýrios, christós, hyiòs tou theoû* (Signore, Cristo, Figlio di Dio). Giustamente si riscontra che «il titolo “il Cristo” non basta per contrassegnare la sua [di Gesù] natura. Ci si deve appellare all’altra omologia, che confessa il “Cristo” come “Figlio di Dio”» (51). «Per la precisazione della natura di Gesù il titolo più redditizio è “il figlio [sic] di Dio”» (55). È infatti una peculiarità del NT l’identificazione tra Messia e Figlio di Dio (cf. 68).

In seguito, l’A. espone i primi sviluppi della riflessione apostolica sul mistero di Cristo, presentando in particolare temi paolini. Qui si nota che, per san Paolo, ancor più che l’identità di Cristo Gesù, sarebbe al centro dell’attenzione la sua funzione salvifica. Infine, il secondo capitolo approfondisce la cristologia narrata del NT, ossia quella dei quattro vangeli. L’A. ritiene che anche all’interno di queste testimonianze vi sia uno sviluppo progressivo nella comprensione di Cristo, sebbene «tutti e quattro i vangeli canonici e tutti i libri del NT in cui si pone la questione, considerano Gesù come un essere divino, anche se la divinità è espressa in diversi modi» (89).

Circa gli sviluppi successivi al NT, l’A. analizza alcune categorie cristologiche e soteriologiche, quali *Christus lux, Christus Victor, Admirabile commercium, Agnus Dei*, in ognuna delle quali egli espone diversi insegnamenti patristici e teorie teologiche in particolare sull’opera di Cristo. La delineazione del profilo cristologico viene invece svolta di seguito, mediante un’attenta esposizione delle principali eresie antiche e della dottrina opposta ad esse dai Concili ecumenici. Una peculiarità: l’A. tratta dell’Efesino II (anno 449, noto anche come *latrocinium*

ephesinum) quasi come si trattasse di un Concilio tra gli altri e invece sceglie di non trattare il Niceno II. Ma al di là di questo aspetto, la trattazione si distingue per precisione e per erudizione, come pure per l’abbondante citazione di autori antichi, sia eterodossi che ortodossi. Ci permettiamo di far notare un’espressione che forse avrebbe potuto essere formulata meglio, in modo da risultare meno ambigua; lì dove l’A. scrive: «l’umanità assunta diventa costitutiva dell’ipostasi del Verbo incarnato» (279).

Infine, il capitolo quarto risulta molto più breve degli altri (appena una quarantina di pagine): non ci è dato di sapere se ciò sia stato dovuto all’aggravarsi delle condizioni di salute dell’A., oppure ad una scelta deliberata, con l’intenzione di far risaltare molto la parte positiva su quella speculativa. È comunque proprio in quest’ultimo capitolo che emergono affermazioni e riflessioni che immaginiamo lo stesso Prof. Hercsik avrebbe desiderato ponderare di più. Egli si dedica a sviluppare una breve sistematica cristologica in chiave relazionale, lì dove, più che attenersi alla formula difisita calcedoniana, la si vuole reinterpretare in modo dinamico – dato che la si ritiene statica. Per l’A. «non è possibile comprendere Gesù Cristo se ci soffermiamo soltanto sul suo essere in sé isolato, ma solo considerandolo nella sua relazionalità, cioè nel tessuto complessivo della realtà. In concreto questo significa che il fenomeno Gesù Cristo risulta incomprensibile se ci si attiene esclusivamente alla dottrina delle due nature del concilio di Calcedonia o alla successiva dottrina dell’unione ipostatica» (296). Bisogna invece comprendere Cristo come insieme di due relazioni: «a partire dal Padre e verso il Padre e a partire dagli uomini e verso gli uomini». Perciò «se vogliamo comprendere in qualche modo Gesù Cristo, dobbiamo mettere la prospettiva astratta e ontologica in secondo piano e vedere la dottrina delle due nature nella sua attuazione concreta e storica» (297). Quindi una definizione contemporanea di Cristo sarebbe: egli è «il movimento da

Dio verso il mondo e il movimento dell'umanità verso il Padre». Tra gli esiti di questa impostazione, non possiamo non riportarne uno che lascia perplessi: «Gesù, in quanto autocomunicazione di Dio agli uomini, è per noi il Figlio di Dio nella misura in cui diventa il Figlio di Dio durante la sua storia» (298).

Stessa perplessità sorge leggendo le pagine che l'A. dedica al tema della «persona umana» di Cristo. Egli sembra voler salvare l'affermazione tradizionale e dogmatica per cui Gesù non è persona umana. Ma, d'altro canto, si espone con affermazioni di nuovo ambigue, quali: «nella persona del Logos c'è anche la persona umana. Non solo: ciò che nella persona resta indeterminabile e indefinito, attraverso l'unione personale di Gesù con il Logos viene determinato in modo definitivo, al punto che, attraverso quest'unione, la personalità umana in Gesù giunge al suo assolutamente unico e irriducibile compimento» (311). Altri dubbi sorgono riguardo alla trattazione della scienza di Cristo. L'A. rifiuta la concezione classica, che secondo lui consisteva nel sostenere che il Verbo incarnato a volte decideva di conoscere come Dio altre volte come uomo. Hercsik risolve questo problema affermando che, nel farsi uomo, il Verbo ha accettato tutto della creaturalità, persino la necessità di imparare le cose progressivamente: «Diventando uomo, il Figlio eterno rinuncia al suo sapere divino per condurre un'esistenza totalmente terrena e quindi accetta e realizza una conoscenza corrispondente a questa esistenza umana» (316). Ciò vale ovviamente anche per la sua autocoscienza di essere Figlio del Padre (cf. 317). Invece, sul tema dell'impeccabilità di Cristo, l'A. si attiene alla dottrina tradizionale (cf. 320). Chiude il capitolo la rapida trattazione di alcune questioni sistematiche di soteriologia.

Il manuale del compianto Prof. Hercsik rappresenta il suo ultimo lavoro, portato a compimento probabilmente in fretta, almeno per la parte finale: ciò spiega probabilmente l'ambiguità di certe affermazioni che, per dovere di recensione, ab-

biamo dovuto segnalare. Nonostante ciò, il volume si segnala per solidità generale ed erudizione. Notiamo che l'A. – come è comprensibile – dialoga soprattutto con autori tedeschi; questo rappresenta un limite per un manuale scritto in italiano e per studenti di primo ciclo che, probabilmente, non hanno conoscenza della lingua tedesca e difficilmente potranno approfondire i temi ricorrendo alla bibliografia segnalata. Inoltre, nella sezione soteriologica, l'A. dialoga molto con von Harnack e Loofs, insigni studiosi liberali, la cui impostazione è tuttavia superata. La trattazione è ampia e approfondita, però a tratti risulta troppo difficile per gli studenti del livello di baccellierato.

In conclusione, sottolineiamo anche la buona revisione tipografica del testo, nel quale abbiamo incontrato un numero contenuto di refusi, mentre riteniamo inopportuna la scelta dell'editore di stampare pagine fittissime di circa 45 righe ognuna, scritte con carattere piccolo, che affatica la vista e appesantisce la lettura. Se ciò consente di contenere il volume in un numero minore di pagine (e, in tempi di forte crisi del mercato librario, ciò significa poter vendere il libro ad un prezzo di copertina più basso), d'altro canto scorgiamo molto il lettore, in particolare quello alle prime armi.

Mauro Gagliardi

Zdzisław Józef Kijas - Andrzej Dobrzyński (edd.), *Cristo Chiesa Uomo. Il Vaticano II nel pontificato di Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010.

Più volte il Santo Padre Benedetto XVI ha osservato che l'insegnamento del suo predecessore, Papa Giovanni Paolo II, ha tuttora necessità di un approfondimento, una piena accoglienza e ricezione. Anche recentemente, durante l'Omelia della S. Messa del Crisma nel Giovedì Santo 2012, ha rilevato che “tutto il tesoro dei

documenti che Papa Giovanni Paolo II ci ha donato (...) è ancora lontano dall'essere sfruttato fino in fondo". In questa prospettiva la riflessione sul pontificato del beato Pontefice polacco rimane una sfida per la teologia e per la riflessione pastorale. Ne fa eco il volume degli atti del Convegno Internazionale promosso dalla Pontificia Facoltà Teologica San Bonventura "Seraphicum" e dalla Fondazione Giovanni Paolo II – Centro di Documentazione e Studio del Pontificato, che si è svolto a Roma nell'ottobre 2008. Il libro è curato da due teologi polacchi: P. Zdzisław Józef Kijas, O.F.M.Conv., e Don Andrzej Dobrzański.

Il volume è presentato dal Card. Stanisław Ryłko, Presidente del Pontificio Consiglio per i Laici, e da P. Kijas, in veste di Preside del Seraphicum, che introducono al tema della ricezione del Concilio Vaticano II nell'insegnamento di Giovanni Paolo II, considerato come la testimonianza della tradizione, desiderosa di essere viva oggi, incisiva nel nostro tempo, forse oscuro e contraddittorio, ma pur sempre tempo di Cristo, tempo della Chiesa, tempo propizio per essere davvero uomini e donne secondo il progetto di Dio (cfr p. 7). Si traccia così un contributo importante alla riflessione sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, che raccoglie varie voci teologiche ed ecclesiali autorevoli. Non possiamo richiamare in questa sede tutti i contributi presenti. Tra le riflessioni introduttive, segnaliamo la figura del Pontefice polacco, tracciata a P. Marco Tasca, che nota nel Papa il testimone dell'universalità della Chiesa e, dal Card. Stanisław Dziwisz, che intravede l'intero pontificato di Giovanni Paolo II come il grande frutto del Concilio.

Seguono alcuni approcci più direttamente legati al significato del Concilio, iniziando da quello del Card. Tarcisio Bertone, Segretario di Stato, con il significativo titolo "Parliamo all'uomo in modo comprensibile", seguito poi da quello dell'On. Rocco Buttiglione, che si concentra sull'affermazione e sulla difesa dei diritti umani nel pontificato di Giovanni Paolo

II, mentre Mons. Tadeusz Pieronek ripercorre la ricezione del Concilio che lo stesso Mons. Karol Wojtyła ha offerto nei lavori e nei documenti del Sinodo di Cracovia da lui guidato negli anni 1972-1979. Come ha osservato bene il Card. Bertone: "[per Giovanni Paolo II] il Concilio Vaticano II fu il Concilio 'della Chiesa', 'di Cristo', 'dell'uomo', parole che descrivono lo stretto rapporto esistente tra l'ecclesiologia, la cristologia e l'antropologia del Vaticano II. Parlare di Gesù, è parlare della Chiesa e quindi dell'uomo: l'uno richiama necessariamente l'altro perché non si può dividere la storia della redenzione in categorie che non abbiano a che fare con la nostra storia e personale e comunitaria" (p. 36).

Le quattro grandi parti del volume ruotano proprio attorno ai questi temi: "Cristo e la dignità della persona", "La Chiesa in cammino", "Dio parla nella storia" e "Sguardo tra presente e futuro". Attorno alla persona umana, *imago Dei* ed *imago Christi*, come vista ed insegnata dal Concilio e da Giovanni Paolo II, dialogano Mons. Ignazio Sanna (l'origine e la vocazione della persona nella sua dimensione teologica, cristologica e antropologica), il Teologo pontificio, P. Wojciech Giertych, O.P. (la moralità della persona umana), P. Gonzalo Miranda, L.C. (le questioni bioetiche viste tra il coraggio della ricerca della verità e la difesa ferma e appassionata della vita umana), nonché la Prof.ssa Laura Tortella (la questione femminile, a partire dal mistero evangelico di Vergine Maria) e il Card. Carlo Caffarra (la questione del matrimonio e della famiglia a partire dal concetto di "communio personarum").

Seguono poi alcune riflessioni a vari ambiti della crescita ecclesiale postconciliare, saggiamente guidati nel tempo del pontificato di Giovanni Paolo II: attorno alla liturgia della Chiesa e alla sua riforma si confrontano P. Matias Augé, C.M.F., e Mons. Piero Marini. La dimensione etica della vita politica affrontata dal Prof. Marco Cangiotti e quella della cultura dal Prof. Massimo Borghesi. Lo slancio mis-

sionario ed evangelizzatore del pontificato coglie in un'ampia riflessione il Card. Angelo Amato, S.D.B., mentre una sintesi della prospettiva cristologica e trinitaria dell'insegnamento di Giovanni Paolo II propone il P. Giovanni Iammarrone, O.F.M.Conv.

In un panorama molto diversificato e completo, il volume tocca vari altri temi distintivi per la ricezione del Concilio promossa dal magistero di Giovanni Paolo II, come una nuova svolta umanistica (Prof. George Weigel) a la sfida della santità nella Chiesa (Mons. Slawomir Oder), la dignità e lo sviluppo della persona umana (il Card. Paul Paupard e P. Andrzej Szostek, M.I.C.), la teologia del corpo (Prof. Michael Waldstein), etc.

Come scrisse il Santo Padre Benedetto XVI nella lettera indirizzata ai partecipanti del Congresso: "Giovanni Paolo II ha accolto praticamente in ogni suo documento, ed ancora più nelle sue scelte e nel suo comportamento come Pontefice, le fondamentali istanze del Concilio Ecumenico Vaticano II, diventandone così qualificato interprete e coerente testimone.

Sua preoccupazione costante è stata quella di far conoscere a tutti quali vantaggi potevano scaturire dall'accoglienza della visione conciliare, non solo per il bene della Chiesa, ma anche per quello della stessa società civile e delle persone in essa operanti" e continuava: "Noi tutti siamo davvero debitori di questo straordinario evento ecclesiale [che fu il Concilio Vaticano II]. La molteplice eredità dottrinale che ritroviamo nelle sue Costituzioni dogmatiche, nelle Dichiarazioni e nei Decreti, ci stimola tuttora ad approfondire la Parola del Signore per applicarla all'oggi della Chiesa, tenendo ben presenti le numerose necessità degli uomini e delle donne del mondo contemporaneo, estremamente bisognoso di conoscere e sperimentare la luce della speranza cristiana" (p. 16).

Il volume è una risposta a questo pensiero pontificio con un valido approccio di riflessione e di approfondimento accademico e pastorale dell'eredità conciliare,

come l'ha trasmessa nel suo pontificato il Beato Giovanni Paolo II.

Krzysztof Charamsa

Gerhard Ludwig Müller, *Dietrich Bonhoeffer begegnen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2010, pp. 160.

Mons. Gerhard Ludwig Müller, Vescovo di Regensburg, uno dei più noti teologi tedeschi contemporanei, è ben conosciuto per le opere teologiche di grande respiro, tra i quali spicca la sua *Katholische Dogmatik: Für Studium und Praxis der Theologie* (Herder Verlag 2010), per sette volte ristampata in Germania e tradotta tra l'altro in italiano, spagnolo e ungherese. Oltre alle ponderose opere, egli è anche autore di molti scritti di più piccole dimensioni, come quello di cui vogliamo occuparci in questa sede. Si tratta del volume *Dietrich Bonhoeffer begegnen* nella nota serie biografica tedesca dedicata ai teologi e uomini della Chiesa e testimoni della fede (*Zeugen des Glaubens*). Già nel passato la serie ospitava un volume di Mons. Müller, in cui egli ha trattato la grande figura di beato John Henry Newman (*John Henry Newman begegnen*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2000). Nella più recente pubblicazione offre la sua guida alla lettura della testimonianza di vita e delle opere di un teologo protestante, attorno a cui attualmente cresce sempre nuovo interesse anche da parte degli studiosi cattolici. Gli scritti di Bonhoeffer vengono ripubblicati e raccolti in opere complete in diverse lingue, in originale tedesco negli anni 1986-1996 (*Dietrich Bonhoeffer Werke* = DBW, 16 volumi); in italiano appaiono per i tipi della Queriniana di Brescia (i dieci volumi pubblicati negli anni 1991-2009), come anche in inglese (*Dietrich Bonhoeffer Works*, Minneapolis) e in francese (*Oeuvres de Dietrich Bonhoeffer*, Genf). Tanto più è auspicabile e, per certi versi, anche necessario poter disporre di una guida alla lettura

e alla non sempre facile comprensione del pensatore evangelico.

Indubbiamente la guida esperta di Mons. Müller presenta in questo campo una particolare utilità e garanzia. Innanzitutto il sintetico volume nasce nel contesto e segue le approfondite ricerche svolte dall'Autore nel passato, che sin dal 1977 si è cimentato con la tesi, scritta sotto la guida di Karl Lehmann, e dedicata a Bonhoeffer (*Bonhoeffers Theologiae der Sakramente*, FTS 28, Frankfurt 1979), come anche con il volume intitolato: *Für andere da. Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt*, KKTS 44, Paderborn 1980. Egli stesso è curatore di un volume delle opere di Bonhoeffer (*Gemeinsames Leben. Das Gebetbuch der Bibel*, DBW 5, Berlin 1988). Müller ha trattato diversi temi del patrimonio bonhoefferiano in vari suoi saggi e articoli, dei quali ricordiamo solo alcuni: „Wiederversöhnung in der Gemeinde. Das streitbare Engagement Dietrich Bonhoeffers für die Erneuerung der Einzelbeichte“ (1979), „Tod und Auferstehung Gottes. Zur Überwindung des neuzeitlichen Atheismus in Bonhoeffers theologia crucis“ (1982), „Theologie und Ideologie. Bonhoeffer und die Anfänge der Bekennenden Kirche 1933“ (1984), „Bonhoeffers Theologie. Ein Ort katholischer Theologie heute“ (2008), etc. Egli è indubbiamente uno dei massimi conoscitori di questo teologo e pastore luterano nato il 4 febbraio 1906 a Breslavia e morto nel campo di concentramento di Flossenbürg il 9 aprile 1945.

Sia la vita che l'opera di Bonhoeffer è un ambito di promettente ricerca dal punto di vista ecumenico. Bonhoeffer ha studiato a Tübinga e con un breve soggiorno a Roma e poi a Berlino, dove a soli 21 anni, nel 1927, ha difeso la tesi di dottorato sulla comunione dei santi (*Sanctorum Communio*), divenendo assistente alla facoltà berlinese di teologia. Nel frattempo ha prestato servizio pastorale per i luterani tedeschi a Barcellona. Nell'anno 1930 difese il suo dottorato di abilitazione *Akt und Sein* e iniziò un soggiorno di stu-

dio al *Union Theological Seminary* di New York, per tornare poi a Berlino e dedicarsi all'insegnamento universitario. Con coraggio e onestà intellettuale affrontava il crescente potere nazista, aderendo poi alla comunità della *Bekennende Kirche*, che si distaccò dalla Chiesa evangelica ufficiale, promuovendo non solo opposizione al regime, ma anche molteplici contatti ecumenici tra i cristiani di varie confessioni. Arrestato da Gestapo nel 1944, per la congiura contro Hitler, sarà ucciso pochi giorni prima della fine della guerra.

Il volume di Mons. Müller traccia per primo le fondamentali tappe della vita del teologo, per passare nella seconda parte a presentare e riflettere sistematicamente sui principali contributi del suo pensiero: la comprensione bonhoefferiana di teologia e delle sue fonti scritturistiche, la visione di Cristo e della Chiesa, dell'Eucaristia come anche della conseguente etica, sempre in riferimento a questo mondo, per cui Cristo è venuto sulla terra e per il quale il cristianesimo deve essere segno di contraddizione. Si offre così una valida chiave di lettura delle opere bonhoefferiane come *Resistenza e resa*, *La vita comune*, *Etica*, etc., invitando a gustare il pensiero di questo contemporaneo "martire per Cristo", come lo fu Dietrich Bonhoeffer.

Krzysztof Charamsa

Giancarlo Vergano, *La forza della grazia. La teoria della causalità sacramentale di L. Billot*, Cittadella, Assisi (PG) 2008, 312 pp.

Louis Billot, S.J. (1846-1931) è spesso ricordato per essere stato l'ultimo caso sinora verificatosi nella storia della Chiesa di un cardinale ritornato allo stato presbiterale, fatto che – come è noto – avvenne in conseguenza del sostegno dato da Billot all'*Action française*, contro il volere di Pio XI. Ma Billot è da ricordare mol-

to più per la sua opera teologica, che si è distinta per rigore scientifico e fedeltà al Magistero della Chiesa.

Oggetto del volume di don Giancarlo Vergano è il punto più discutibile, e di fatto discusso, del pensiero teologico billottiano: la spiegazione della causalità sacramentale. Billot ha avanzato al riguardo una teoria che definisce tale causalità «dispositivo-intenzionale». Vergano, sin dalla prima pagina dell'introduzione al saggio, avvisa: «Una posizione, questa, che si fa notare per la sua, diciamo pure, singolarità: non ha avuto precedenti e non godette di un seguito» (18). Vergano struttura la trattazione in quattro «momenti»: contestuale, ricognitivo, interpretativo, critico.

Nel «momento contestuale», l'A. ricostruisce l'*humus* della teologia billottiana, corrispondente con il tomismo di scuola, in particolare il neotomismo rilanciato dall'*Æterni Patris* di Leone XIII. Billot, di fatto, tentò sempre di attenersi a san Tommaso, anche quando ne diede interpretazioni discutibili. Non si dubita, però, della sua buona fede in questi casi. Il «momento contestuale», dunque, che risulta interessante nel suo insieme, vuole far emergere la figura di Billot sullo sfondo della Scuola Romana del XIX secolo. A p. 68, Vergano fa una constatazione che serve a giustificare in anticipo la successiva esposizione della teoria billottiana, quando annota (assieme a Franzelin) che «attiene alla fede ed è annunciata nella rivelazione solamente la verità che i sacramenti conferiscono efficacemente la grazia. Il modo della efficacia non è materia del credere». È certo che Billot non ha mai messo in dubbio l'efficacia della causalità sacramentale in ordine alla grazia, perciò la sua teoria nel delineare tale causalità, quand'anche risultasse infondata, non potrebbe essere accusata di errore contro la fede (cf. p. 72). Tant'è vero che, nella teologia scolastica, da sempre si mantenevano al riguardo due posizioni: quella della causalità fisica e quella della causalità morale dei sacramenti; entrambe

rifiutate da Billot, che propone appunto una tesi diversa.

Il «momento ricognitivo» espone la trattazione di Billot in materia, analizzando nel dettaglio alcune questioni da lui sviluppate nel trattato *De Sacramentis in communi*. Billot qui rifiuta la teoria della causalità morale dei sacramenti, secondo la quale «la disposizione morale del soggetto fa sì che Dio, attraverso il sacramento, possa causare un determinato effetto santificante» (85). Egli però non accetta neppure la causalità fisica, per la quale il sacramento in quanto tale produce la grazia divina. Naturalmente, egli accoglie l'insegnamento del Concilio di Trento, che parla di una causalità strumentale nei sacramenti, ma la rilegge nel senso che Dio si servirebbe dei sacramenti in modo intenzionale, ossia in vista dell'esplicitazione esterna dei concetti e degli ordini scaturenti dall'intelletto divino in vista della realizzazione nell'uomo di un effetto soprannaturale (grazia), il quale però non verrebbe fisicamente prodotto dal segno strumentale in quanto tale, bensì sempre da Colui che usa strumentalmente il segno. «Lo strumento fornisce in tal modo una disposizione che rende il soggetto capace di accogliere un certo effetto» (86). L'intenzionalità dei sacramenti «consiste nel fatto che essi non producono alcunché di fisico, ma fanno passare allo scoperto intenzioni, progetti e disposizioni dell'agente principale, Dio, al soggetto ricevente» (180). Dunque i sacramenti non causerebbero la grazia nel senso che la producono, bensì perché metterebbero l'uomo in condizione di riceverla. Così si spiega la denominazione di causalità «dispositivo-intenzionale» dei sacramenti. Questi tendono ad un effetto che li supera, la grazia (e in questo tendere-verso consiste la loro intenzionalità) e nel contempo dispongono il ricevente ad accogliere tale dono soprannaturale («causalità dispositiva»).

In questo modo, Billot può evitare l'accusa di «magismo», proveniente soprattutto da ambienti protestanti, in cui ci si faceva beffe della concezione cattolica

dei sacramenti, considerati quasi come riti magici, svolti i quali infallibilmente si ricevrebbe la grazia divina. D'altro canto, egli non indulge ad una visione similprotestante, perché per lui la causalità sacramentale ha una sua efficacia (anche se non fisica), non limitandosi solo a produrre o confermare la fede nel soggetto, bensì realmente disponendolo alla grazia. Perciò, all'interno di questa visione, assume un ruolo importante il concetto di *reviviscenza* dei sacramenti: ossia del momento della loro – per così dire – effettiva attivazione nell'uomo. Per Billot, il sacramento dispone alla grazia, ma ancora non la conferisce. Essa raggiunge l'uomo solo se costui rimuove l'*obex*, l'ostacolo che la frena. Quando ciò avviene – e può avvenire anche molto tempo dopo la ricezione del sacramento – la grazia finalmente raggiunge l'uomo che era stato disposto ad essa dal sacramento. «In questa prospettiva il sacramento diviene causa della grazia soltanto disponente e non perficiente» (105).

Questa posizione non riguarda, strettamente parlando, il carattere impresso dal battesimo, dalla cresima e dall'ordine. Infatti, Billot vede nel carattere sacramentale il «distintivo indelebile nell'anima umana in vista di un incarico nell'ambito del culto divino tipico dei riti cristiani» (113). Si potrebbe dire che è una visione troppo «giuridicista» del carattere, però essa non contrasta con la dottrina della Chiesa, secondo la quale tali sacramenti (in particolare cresima e ordine sacro) possono essere ricevuti validamente – e quindi imprimere il carattere – in soggetti indegni dal punto di vista morale e che, anche ricevuto il sacramento, non vivono in stato di grazia.

Il terzo «momento», quello interpretativo, riprende l'esame della posizione billottiana, già ampiamente presentata nel capitolo precedente, cercando di approfondire le implicazioni teologiche di essa. L'impressione generale è che questa parte si connota per le numerose ripetizioni di quanto era già stato esposto, senza che si arrivi davvero ad acquisizioni nuove, dato

che l'analisi del capitolo secondo era già stata condotta in modo diligente e – di conseguenza – nulla di nuovo si aggiunge nelle 74 pagine del terzo capitolo. L'unico elemento che appare di vero sviluppo è il paragrafo 4, dedicato al molinismo di Billot.

Infine, il «momento critico» passa in rassegna le obiezioni sollevate da diversi autori alla teoria billottiana. Vengono analizzati i saggi di E. Neveu, Th.-M. Pègues, R.M. Ricciardelli, F. Struyf, A. Unterleider, É. Hugon, P. Richard, J. Stufler, F.-X. Marquart. In conclusione del capitolo, vengono rilevate brevemente affinità e differenze tra la teoria di Billot e quelle di M. de la Taille, E. Schillebeeckx, K. Rahner. Si tratta di un capitolo che attira l'attenzione del lettore, perché in esso l'A. – simpatizzando con Billot, come è comprensibile, e difendendolo – offre un'ottima panoramica di analisi bibliografica.

La teoria della causalità strumentale di Billot è un tema senz'altro interessante, che meritava una pubblicazione monografica quale quella fornitaci da don Vergano. Altra questione è quella dell'accettabilità dell'opinione billottiana, che sembra difficilmente proponibile. È vero che la teoria di Billot potrebbe risultare molto utile in un tempo come l'attuale, nel quale molti bambini vengono battezzati per «tradizione», senza un contesto di vera fede familiare e perciò, pur ricevendo in modo valido il sacramento, non crescono in un ambiente di fede e non sviluppano nella vita la grazia sacramentale. Qui la visione billottiana sulla *reviviscenza* del sacramento, una volta rimosso l'ostacolo, è senz'altro pastoralmente feconda. Essa elimina alla radice anche ogni opposizione alla prassi ecclesiastica del pedobattesimo. Discorso analogo può farsi per le cresime ricevute solo perché «bisogna sposarsi», o ai matrimoni celebrati senza un vero spirito di fede. Grazie a Billot, la pastorale può continuare a dare i sacramenti anche ad individui che non sembrano dare garanzie rispetto alle motivazioni di fede. Ma la valenza pastorale di una tesi teologica non basta di per sé a dimo-

strarne la solidità. Al contrario ci sono degli interrogativi che rimangono insoluti, se si vuole aderire alla tesi billottiana. Un esempio viene affrontato dallo stesso Billot: «Un'obiezione gli fa notare che l'eucaristia come sacramento procura non tanto una disposizione intenzionale a ricevere la grazia, ma fisicamente produce la presenza del Corpo e Sangue di Cristo sotto le specie del pane e del vino. Ed è questa presenza fisica [*sic*] che costituisce per il soggetto il diritto alla grazia. Ora si fa osservare che tale presenza non è un causare in senso intenzionale». Billot cerca di divincolarsi dall'obiezione, dando una risposta per nulla soddisfacente, come annota onestamente lo stesso Vergano: «Non ci nascondiamo che quest'ultima dimostrazione ci appare non priva di qualche laboriosità. [...] E questo tradisce l'intento di salvaguardare, a tutti i costi, la dimensione non fisica della causalità sacramentale» (190-191).

Per quanto riguarda, invece, l'opera dell'A. nell'analizzare e nell'espone il pensiero di Billot, rimarchiamo il fatto che egli si è dedicato seriamente alla materia. Don Vergano ha offerto un contributo interessante per l'oggetto e solido per analisi ed apparato critico, nonostante la già menzionata ripetitività della trattazione. Segnaliamo anche la necessità di una maggiore attenzione nella revisione delle bozze: i refusi sono piuttosto numerosi, anche se raramente gravi. Un solo esempio tra i tanti: molte volte la parola «perché» è segnata con l'accento grave anziché acuto (116 [2 volte], 124, 142, 168, 169, 178, 189, 192, 213, 217, 218, 278, ecc.). A p. 64 segnaliamo un uso improprio della parola «escatologia». A p. 87 invece di *opus operantis* si trova *opus operans*. Consigliamo anche all'A. di non utilizzare espressioni latine rette da una preposizione italiana: ad es. a p. 165 il caso ablativo di «*sola fide*» è introdotto dalla preposizione italiana «da». Infine, ci permettiamo di suggerire di evitare la pratica dei «ripensamenti», ossia del rivedere o correggere una posizione precedentemente espressa all'interno dello stesso

saggio (come avviene a p. 185 nota 92 e a p. 206 nota 127): è possibile e persino frequente che, durante lo sviluppo di una ricerca, si giunga a dover rivedere posizioni precedentemente mantenute. In questo caso, però, bisogna tornare indietro nel testo e riscriverlo in base alle nuove acquisizioni della ricerca.

Queste annotazioni non vogliono distogliere dal giudizio positivo che va dato del saggio di don Vergano, che manifesta la sua capacità di ricerca, la quale, se coltivata adeguatamente, potrà offrire opere ancora più interessanti e giudizi ancora più meditati. Ciò soprattutto se don Vergano saprà, come a suo tempo Billot, distinguersi da alcune scuole di riferimento.

Mauro Gagliardi

Piero Viotto, *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2011.

Nell'«Avvertenza preliminare» al presente volume, l'Autore nota come la speculazione del filosofo qui studiato «non è il pensiero di un uomo solo, ma è un pensiero in dialogo» (p. 7), visto l'alto numero di suoi scambi intellettuali con altri colleghi, nonché la fitta trama di corrispondenze epistolari da lui intrattenute. Non va dimenticato, poi, che Maritain aveva l'abitudine di discutere con la moglie Raïssa tutti i suoi libri, durante la stesura e prima della pubblicazione, per cui ogni sua opera è sempre il frutto di un autentico spirito di collaborazione.

Data la peculiarità della figura del filosofo francese, i suoi scritti rappresentano, così, un punto prospettico privilegiato per «analizzare il nascere, l'esplosione e il decadere della modernità», per cui ecco come prende corpo l'idea di tracciare «una storia della filosofia secondo Maritain» (p. 11), dove Aristotele e san Tommaso fungono da stelle polari e da numi tutelari. Una storia della filosofia che, ovviamente, rispecchia appieno la concezio-

ne che ne ha avuto il filosofo francese, nel senso che la seconda, trascendendo la prima, non potrà mai essere ridotta ad essa. E ciò perché la verità, esorbitando dalla sfera del divenire e riferendosi a quella dell'essere, è sovraordinata al divenire stesso. «Per Maritain esiste una filosofia perenne, quella della ragione rispettosa delle regole del ragionamento, che approda a conoscere la realtà così come essa esiste» (p. 12).

In riferimento alla nascita della modernità, privilegierei un momento su tutti, fra quelli ripercorsi dalla ricostruzione offerta da Viotto: la stagione della cosiddetta "seconda Scolastica". Essa annovera tra le sue file pensatori che «rappresentano nella storia della filosofia il più coerente sviluppo del tomismo» (p. 92) e che, anzi, commentando l'Aquinate, ne «approfondiscono la riflessione» (p. 101). Due, in particolare, sono i nomi prediletti da Maritan: l'italiano Tommaso de Vio, detto il Gaetano, e il portoghese Giovanni di san Tommaso, tutti e due domenicani. Il secondo è definito dal filosofo francese, addirittura, come uno dei più grandi metafisici mai esistiti.

Ebbene, nel primo dei due autori in questione, troviamo l'elaborazione di una teoria della sussistenza (*suppositum*), che costituisce uno sviluppo originale del pensiero di san Tommaso: una teoria che, certamente, era già presente nell'Angelico, ma che necessitava solo di un'esplicitazione conseguente dei suoi presupposti metafisici. Essa stabilisce che l'oggetto formale e specifico della filosofia è sì l'essere, ma tale che non è mai un'oggettività astratta, ma un'«*essenza esistenzializzata*» (p. 104), ossia un modo sostanziale che è, nella misura in cui esercita il suo stesso atto di esistere.

Ora, la sussistenza acquista la sua massima perfezione in rapporto alla persona, ossia quando essa "termina" e porta a compimento una natura intellettuale, sia essa un angelo oppure un uomo. La persona, infatti, non è una mera parte del mondo fisico, ma è un tutto che si autodetermina e si autopossiede. Il punto è però

che, seppure la filosofia giunge ad avere una nozione perspicua della soggettività, solo Dio può conoscerla appieno, penetrando nel cuore di quell'atto di esistere che è la coscienza di ciascuno.

Passando alla sfera della conoscenza, noi perveniamo all'essere in quanto essere, come si sa, attraverso i tre gradi di astrazione (la famosa *triplex distinctio* di Boezio), che corrispondono a modi e a livelli cognitivi fra loro diversi: la filosofia della natura, la matematica e la metafisica. Nel primo grado, facciamo leva sulla materia sensibile, nel secondo, facciamo leva sulla materia intellettuale, nel terzo, astraiano dalla materia in generale. Come afferma il Gaetano, mentre l'oggetto formale della filosofia della natura è l'*ens sub ratione mobilitatis* e quello della matematica è l'*ens sub ratione quantitatis*, l'oggetto formale della metafisica è, invece, l'*ens sub ratione entitatis*. In tal senso, egli opera una distinzione fra l'*abstractio totalis* e l'*abstractio formalis*, dove solo la seconda, a differenza della prima, attinge quella specie intelligibile o quiddità che ci restituisce l'essenza dell'oggetto del sapere. Il punto è, però, che il concetto non fa confuso con la cosa reale: il primo in quanto «non è ciò che conosco, bensì ciò con cui conosco la realtà», non è altro che una pura similitudine o immagine della seconda. «Il concetto è l'essere intenzionale», nel senso che Dio, non potendo comunicare ad altri la perfezione di cui gode Egli solo nell'assimilare distintamente tutte le cose secondo le ragioni proprie, ha conferito ad alcune creature – i soggetti conoscenti – la facoltà di essere sotto il profilo intenzionale ciò che non potranno mai essere sotto quello sostanziale. Ed è proprio a quest'altezza che l'intelletto umano, concependo in se stesso gli intelligibili, può «conoscere le cose come esse sono in realtà, in loro stesse, e in Dio» (p. 109).

Quanto a Giovanni di san Tommaso, invece, egli è autore di una *Logica* che si occupa non solo della correttezza del ragionamento, ma anche del problema critico, ossia della verità della conoscenza. Le

diverse articolazioni del sapere teoretico e pratico che Maritain enuclea in *Distinguere per unire. I gradi del sapere* (1932) deriverebbero tutte dal filosofo portoghese. Inoltre, proprio perché il concetto non è la realtà, ma la rappresentazione di quest'ultima, esso funge da segno logico, nel senso che intrattiene con il significato un rapporto di causalità non efficiente, ma formale. E la capacità di comunicare mediante segni è un privilegio degli esseri spirituali, i quali dispongono, così, di un'autocoscienza non totale di se stessi, ma "abituale", in quanto essa è, appunto, condizionata dal corpo.

A proposito della fase successiva a quella della nascita della modernità, la fase dell'esplosione di essa, Maritain la collega, in particolare, ad un nome. Un nome che egli cita in quasi tutte le sue opere e a cui dedica anche una monografia nel 1932: Cartesio. Nella metafisica di quest'ultimo, il suo interprete individua due gravi errori, entrambi relativi all'aseità divina. In un caso, è concepita in modo univoco e al pari di una necessità semplicemente geometrica. Nell'altro, intesa come assoluta indipendenza, essa non spetterebbe più a quel solo essere che può essere a se stesso sostanza.

Per Maritain, un altro grave errore di Cartesio riguarderebbe, poi, la sua antropologia: la distinzione reale o dualismo fra anima e corpo, fra la prima che, come *res cogitans*, è una sostanza spirituale interamente compiuta in sé e il secondo che, come *res extensa*, è considerato, invece, come una pura macchina. Siamo, così, alla nota tesi secondo cui l'uomo verrebbe visto da Cartesio come un angelo che sta al volante di un'automobile.

Infine, per quel che riguarda la fase del culmine della modernità, anche in questo caso privilegierei un nome su tutti, fra quelli passati in esame dal libro in questione: Rousseau. Se Cartesio fa consistere la nostra spiritualità unicamente nella *res cogitans*, nel pensatore ginevrino l'uomo che pensa è visto, invece, come un'animale degenerato. Nella sua antropologia, inoltre, «l'individuo sostituisce la persona, con tutte le sue relazioni sociali» (p. 220), laddove, per Maritain, l'uomo è un essere, per natura, non asociale, ma tale che ha bisogno dei suoi simili. E ciò non solo per assicurarsi la vita materiale, ma per progredire in quella razionale. I punti più aporetici del pensiero di Rousseau sarebbero tre e riguarderebbero i concetti di natura, libertà e uguaglianza. Mentre, nel primo caso, il senso materiale della natura come stato primitivo sarebbe scambiato con il senso metafisico di essa come essenza e, nel secondo, la libertà sarebbe concepita solo in modo assoluto, nel terzo, invece, l'uguaglianza verrebbe confusa con la giustizia. Per di più, negando il soprannaturale, Rousseau elaborerebbe «una *teologia umanistica assoluta*, la teologia della bontà naturale». Secondo essa, l'uomo, indenne dal peccato originale, possiederebbe «per essenza la bontà pura», per cui sarebbe «naturalmente *santo*» (p. 225). Ecco come l'autore del *Contratto sociale* può essere visto, da Maritain, come l'emblema della modernità, nel senso che egli, ripensando verità profondamente cristiane, al tempo stesso, però, le falsificherebbe e snaturerebbe.

Giuseppe D'Acunto