

F. ASTI, *Teologia della vita mistica. Fondamenti, Dinamiche, Mezzi*, Lev, Città del Vaticano 2009, pp. 678.

DON FRANCESCO ASTI, sacerdote dell'Arcidiocesi di Napoli e professore di teologia spirituale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, ha al suo attivo due opere importanti: *Spiritualità e Mistica* (Lev 2003) e *Dalla spiritualità alla mistica* (Lev 2005). *Teologia della vita mistica* è la terza opera che conclude la trilogia sulla mistica, così come pensata ed articolata dall'Autore.

Il sottotitolo del volume ne rispecchia la struttura, chiara e semplice. Dopo una *Introduzione* a cura del prof. Hein Blommestijn, della Pontificia Università Gregoriana, la prima parte porta come lemma *Fondamenti*, e consta di due capitoli fondativi del discorso sulla vita mistica: *I principi epistemologici della vita mistica* e *La struttura disciplinare della vita mistica*.

La seconda parte verte sulle *Dinamiche* della vita mistica, ove l'Autore parla della comunicazione divina all'uomo (cap. III); dell'antropologia mistica (IV); della vita mistica ovvero la vita secondo lo Spirito (V); dell'esperienza mistica (VI); e infine della lotta spirituale fra il peccato e la grazia (VII).

La terza parte è costituita dallo studio sui *Mezzi* per progredire nella vita secondo lo Spirito. Nel capitolo VIII: *In cammino secondo lo Spirito*, si tratta della santità cristiana, della mediazione di Cristo e delle diverse mediazioni dipendenti dall'unica mediazione di Cristo. I capitoli successivi vertono sulla vita mistica nella liturgia della Chiesa (IX), sulla preghiera della Chiesa (X), sull'accompagnamento spirituale nella vita mistica (XI), e infine su alcune problematiche attuali (XII). Il libro finisce con una *Conclusione* a cura di Edmondo A. Caruana, Responsabile Editoriale della Libreria Editrice Vaticana, seguita dalla *Bibliografia*, completa e aggiornata.

Ci troviamo davanti ad un'opera programmatica, con uno scopo preciso, subito dichiarato dall'Autore: «Il nostro intento è quello di superare le dispute del passato per dare vita ad una discussione sulla centralità della vita mistica nel cammino di fede del credente. La volontà di ricomposizione della divisione ci interroga sull'opportunità o meno di continuare con l'espressione *teologia spirituale* o, invece, di proporre una *teologia della vita mistica* che abbia presente il mistero di Dio nella concreta esistenza del credente. Il saggio ha come scopo il rinnovamento della teologia spirituale dalle sue fondamenta, riscoprendo la freschezza dell'origine patristica, la solidità del pensiero dei mistici e la centralità della vita dei santi. Forse si pecca di azzardo, ma la ricerca teologica ha bisogno sempre dell'audacia della fede per entrare nel mondo degli spirituali. È una pro-vocazione, nel senso di voler riscoprire l'origine dell'esperienza spirituale cristiana e di voler dare ulteriori stimoli di riflessioni a tutti coloro, studiosi e cultori, che si interessano di spiritualità» (p. 16).

La proposta di Asti è assai coraggiosa, in quanto il termine "mistica" ha una polivalenza semantica non indifferente. È noto il seguente episodio, raccontato dal cardinale Spidlík: «Quando ancora studiavo la spiritualità con il mio predecessore all'Istituto Orientale di Roma, P. Ireneo Hausherr, una volta gli chiesi: "In che senso va usata la parola 'mistica'?" Egli, degnamente, mi rispose: "In qualsiasi! Soltanto precisi, all'inizio: Lasciate ogni speranza, voi che leggete!"» (T. SPIDLÍK, *La mistica*, in CENTRO DI CULTURA

E SPIRITUALITÀ «P. GENEROSO FONTANAROSA» (a cura di), *Mistica e scienze umane. Atti del convegno di studio, Mascalucia [Catania] 13-16 aprile 1983*, Dehoniane, Napoli 1983, 13).

Per affrontare simile difficoltà, Asti dedica in questo volume una particolare attenzione agli aspetti semantici ed epistemologici su cui è fondata la sua proposta, e proprio su questi aspetti mi soffermerò adesso anch'io, lasciando però parlare abbondantemente l'Autore.

Il teologo napoletano dedica i suoi migliori sforzi innanzitutto a precisare il senso in cui vanno intese l'espressioni seguenti: "mistica", "vita mistica", "esperienza mistica", "teologia mistica", e "teologia della vita mistica". Della prima viene offerta questa definizione: «La mistica intesa cristianamente è uno svolgersi nella storia dell'incontro appassionante con il Dio rivelato in Gesù Cristo e che coinvolge le attività quotidiane del credente» (p. 17).

Al concetto di "vita mistica" viene dedicato un intero paragrafo del primo capitolo, ove scrive l'Autore: «Che cosa indichiamo per vita mistica? *Lo sviluppo della vita battesimale fino alla pienezza della comunione trinitaria raggiunta nella vita eterna* potrebbe essere una possibile indicazione di massima» (p. 26). Così intesa, vita mistica equivale a vita spirituale: «La vita mistica sostituisce l'espressione vita spirituale o è un'altra realtà? Lo stesso problema è tra la spiritualità e la mistica. Se per vita mistica vogliamo indicare un cammino di fede in cui Dio è presente nell'esistenza del suo fedele, allora avremo che la vita mistica coincide con l'espressione vita spirituale» (p. 27). Più avanti aggiunge: «Con l'espressione vita mistica vogliamo recuperare gli inizi della riflessione sull'esperienza spirituale cristiana come apertura del Mistero di Dio all'uomo e come progresso dell'uomo che va incontro a Dio, cooperando con la grazia santificatrice [...]. Il nucleo della vita mistica è l'esperienza spirituale cristiana nel suo svolgersi temporale dal battesimo fino alla visione dell'eternità beatifica» (pp. 58 e 83).

Asti propone di ritornare alla nozione di "mistica" nella tradizione dei Padri, in cui essa è strettamente legata al mistero paolino, e cioè al mistero di Cristo che rivela in pienezza il disegno salvifico del Padre. In questo senso afferma: «Il mistico è un cristiano che si lascia prendere da Cristo, dalla sua persona che conduce alla vera felicità. Chi segue Gesù va incontro al Padre che lo accoglie come suo figlio [...]. I Padri indicavano il cammino di coscientizzazione della figliolanza dell'uomo come itinerario mistico così come gli stessi sacramenti, mezzi di salvezza, erano considerati mistici» (p. 28). Questo ritorno al significato patristico di "mistica" e "vita mistica" fornisce ad Asti lo sfondo teologico per collocare il suo pensiero sulla mistica, che coincide pienamente con l'insegnamento del *Catechismo della Chiesa Cattolica*: «Il progresso spirituale tende all'unione sempre più intima con Cristo. Questa unione si chiama "mistica", perché partecipa al mistero di Cristo mediante i sacramenti – "i santi misteri" – e, in lui, al mistero della Santissima Trinità. Dio ci chiama tutti a questa intima unione con lui, anche se soltanto ad alcuni sono concesse grazie speciali o segni straordinari di questa vita mistica, allo scopo di rendere manifesto il dono gratuito fatto a tutti» (n° 2014). Ci troviamo così davanti ad un senso largo di mistica, che comprende tutta la vita spirituale, dall'inizio battesimale alla vetta della santità. Di conseguenza, la mistica non è riservata ad una *élite* di cristiani, in quanto ogni fedele è chiamato a vivere una vita mistica. Per tale motivo, Asti sostiene che la vita mistica si deve realizzare nella vita quotidiana: «L'esperienza del mistero cristiano non deve essere considerata nella sua eccezionalità quanto piuttosto nella sua quotidianità, poiché Dio entra nella vita giornaliera di chi vuole fare esperienza della sua Persona. Questa riflessione spinge a osservare come tale relazione si fa mistica del

quotidiano, in quanto si sperimenta l'accoglienza reciproca nel contesto di una vita vissuta. Nelle diverse circostanze della vita Dio si avvicina all'uomo, fa comunione con il credente, vivendo la sua prossimità» (p. 65).

“Esperienza mistica” e “vita mistica” sono la stessa realtà? Per rispondere a questa domanda, Asti chiama in causa il pensiero di Mouroux, per il quale “vita mistica” è un concetto più ampio di “esperienza mistica”: «L'esperienza mistica non comprende tutta la vita del mistico. Si riferisce a momenti di questa vita [...]. Se si chiama vita mistica la vita del cristiano profondamente entrato nella esperienza mistica, bisogna dire che l'esperienza mistica è un elemento della vita mistica» (J. MOUROUX, *L'esperienza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1956, 50, citato a p. 68). Asti segnala così le differenze tra questi due concetti: «L'esperienza mistica rispetto alla vita mistica presenta alcune peculiarità che ne determinano il contenuto e il senso: l'immediatezza che rende unico ed irripetibile l'incontro tra Dio e la sua creatura, mentre la vita mistica è contrassegnata specialmente dalla presa di coscienza delle mediazioni ecclesiali e spirituali [...]. La distinzione fra mediato ed immediato fa da spartiacque in una coscienza che desidera vivere la comunione con Dio. Nell'esperienza mistica la coscienza della sua attività intenzionante viene toccata dalla presenza immediata da Dio» (pp. 69-70). Più avanti, l'Autore dedica il capitolo VI ad approfondire la nozione di “esperienza mistica”. Viene qui rilevato che l'esperienza mistica non coincide con i fenomeni straordinari della vita spirituale, bensì essa è inserita nell'alveo dell'esperienza della grazia santificante. Seguendo l'insegnamento dei più importanti mistici, Asti afferma che l'esperienza mistica è una conoscenza amorosa di Dio, una *cognitio quasi experimentalis*, che ha come tratti principali: la ineffabilità, la percezione intuitiva, indistinta e amorosa di Dio, la segretezza e la passività (cfr. pp. 305-319). Di seguito viene studiato il ruolo fondamentale che le virtù teologali e i doni dello Spirito Santo giocano nell'esperienza mistica (pp. 323-336).

C'è qualche differenza fra “teologia mistica” e “teologia della vita mistica”? A prima vista sembrano due espressioni equivalenti, ma in realtà non lo sono. La “teologia mistica”, secondo l'Autore, è una forma di teologia nonché un modo di fare la teologia, che coincide con quella dei Padri della Chiesa: «La teologia, per i Padri, sarà non una semplice attività mentale, ma una vera ascensione, in quanto conduce il credente a prendere coscienza del suo fine e delle azioni necessarie per compiere il cammino di perfezione. Essa è l'esperienza cosciente di un Dio che va ad incontrare l'uomo disposto a superarsi per essere totalmente suo. Perciò tale esperienza cosciente è propriamente teologia mistica, in quanto si fonda sulla partecipazione ai sacramenti della vita eterna, intensificando la propria attività ascetica» (p. 29).

La teologia mistica affonda le sue radici nella vita concreta, nell'esperienza che il cristiano fa di Dio. Secondo Asti, «nella teologia mistica non viene privilegiata principalmente la sistematicità di una riflessione sulla realtà di Dio quanto piuttosto la descrizione di un rapporto che si evidenzia nel legame conoscitivo ed affettivo dell'uomo. I contemplativi non sono tutti teologi di professione, per cui bisogna estrarre il filone teologico dai loro scritti [...]. Tale forma di teologia, presente negli scritti dei mistici e nella vita stessa dei santi, mostra la sua valenza esistenziale e fenomenica, in cui il nucleo consegnato alla storia è l'unicità personale del rapporto con Dio» (p. 20).

Il grande teorizzatore della teologia mistica è stato il cancelliere dell'università di Parigi, Jean Gerson († 1429), che ne ha proposto lo statuto epistemologico. Il teologo francese dimostra che «la mistica cristiana ha una sua struttura di ricerca simile a quella della teologia speculativa. Essa è di diritto teologia, anzi è il culmine della speculazione

umana, in quanto l'uomo fa esperienza di ciò che afferma nella fede» (p. 35). La teologia mistica è la scienza dei santi, una scienza sapida, in quanto riguarda il mistero di Dio comunicato all'uomo. Su questa si basa una nuova scienza, la scienza della mistica, in cui l'oggetto è l'esperienza interiore del cristiano, e il metodo è «tipicamente esperienziale, quasi fenomenologico, nel senso che osserva il fatto mistico sotto ogni aspetto per poi giungere al nucleo di quell'esperienza: l'incontro fra Dio e l'uomo» (p. 36).

Pur avendo una dipendenza intrinseca dalla "teologia mistica", la "teologia della vita mistica" è una realtà diversa: «L'esperienza diretta e vitale dei mistici è il contenuto della *teologia mistica* che si differenzia da ciò che potremmo chiamare *teologia della vita mistica*. Quest'ultima potrebbe essere la riflessione critica che i teologi svolgono non solo sull'esperienza dei mistici e dei santi, ma anche e soprattutto sul cammino di santificazione del credente. In un certo senso è lo studio scientifico di una vita vissuta in comunione con Dio. La teologia della vita mistica potrebbe avere come oggetto di ricerca il percorso spirituale del credente che si apre all'amore di Dio. Essa parte dallo sviluppo battesimale dei doni ricevuti da Dio e fatti fruttificare in una esistenza concreta» (pp. 21-22). La *teologia della vita mistica* è, dunque, una parte o funzione della teologia: «È una disciplina teologica che presenta un proprio campo di ricerca e una metodologia propria» (p. 58). Questo campo di ricerca è la vita mistica, ossia l'esperienza spirituale del cristiano dal suo inizio fino alla sua cuspide, e quindi include anche l'esperienza mistica descritta poc'anzi. In questa linea, Asti afferma che la *teologia della vita mistica* si presenta come strumento di interpretazione dell'esperienza spirituale del cristiano con una metodologia propria (cfr. p. 94).

Proprio al discorso metodologico è dedicato un paragrafo del secondo capitolo: *Il metodo in teologia della vita mistica* (pp. 58-63). Qui si parte dalla base che «l'esperienza che l'uomo fa di Dio non è pensata come un prodotto soggettivo della psiche umana, quanto piuttosto elemento soggettivo di riferimento per rileggere tutte le dimensioni dell'essere umano. Il metodo dovrebbe delineare proprio una fenomenologia del rapporto che si instaura con Dio [...]. Il metodo da utilizzare dovrebbe, quindi, avere una valenza realistica, in quanto l'oggetto è un concreto rapporto interpersonale. Si potrebbe chiamare "metodo fenomenico" senza cadere nella deriva trascendentalista di Husserl che poneva, alla fine della sua riflessione filosofica, tutto sotto l'egida del soggetto» (pp. 59-60). Asti lo chiama altresì "metodo fenomenico-esistenziale": «La teologia della vita mistica presenta un campo di ricerca molto ampio rappresentato dalla quotidianità dell'incontro con Dio Trino con un metodo fenomenico-esistenziale capace di contemplare la presenza di Dio nel concreto del credente (p. 58). Inoltre, sulla scia di Ch. A. Bernard, viene pure denominato "metodo fenomenico-esperienziale", in quanto è una applicazione del metodo fenomenologico all'esperienza spirituale cristiana, che è attraversata da prospettive oggettive e angolature soggettive (cfr. p. 61). Facendo uso del metodo fenomenico-esperienziale, lo studioso «osserva che l'essenza della vita cristiana si mostra attraverso queste visuali e ne evidenzia l'originalità. L'oggettività dell'esperienza mistica riposa in un soggetto ricettivo: il rapporto fra oggettivo e soggettivo si pone proprio nei riguardi del vissuto, in quanto il legame fra Dio e l'uomo si sperimenta solo nel concreto di una vita. Il metodo fenomenico-esperienziale fa prendere coscienza della complessità di questo incontro e della necessità di criteri interpretativi per essere quanto mai fedeli alla visione dell'incontro» (p. 63).

L'Autore afferma che questo metodo deve tenere conto delle varie scienze, in particolare di quelle umanistiche, e segnala che il piano di ricerca nella teologia della vita misti-

ca può essere articolato su tre livelli comunicanti fra loro. Nel primo livello lo studio si presenta come lavoro di gruppo allargato, in quanto si osserva l'oggetto di ricerca dalle angolature delle varie scienze (ricerca multidisciplinare). Nel secondo livello lo studio è costituito dal lavoro interdisciplinare che si è arricchito dai risultati della ricerca multidisciplinare; questo lavoro è all'interno della stessa scienza teologica e chiama in causa i diversi settori specializzati (teologia della rivelazione; teologia dogmatica: teologia trinitaria, cristologia, ecclesiologia; teologia morale; teologia pastorale, ecc.). Il terzo livello è rappresentato dallo sviluppo della ricerca all'interno del campo spirituale/mistico. Dal confronto e dal consenso degli studiosi della materia dipende la scelta degli elementi fondamentali che descriveranno la struttura della vita mistica cristiana e le successive ipotesi di lavoro (cfr. pp. 47-48). In definitiva, il metodo fenomenico-esistenziale deve ricorrere ad altre metodologie, in quanto «la complessità della ricerca impegna ogni singola disciplina con le proprie metodologie. Si avverte, perciò, l'urgenza di non imporre un metodo unico, ma proporre uno che rispetti la presenza oggettiva della realtà trascendente» (p. 48).

Per quanto riguarda le fonti della teologia della vita mistica, Asti avverte che «l'oggetto disciplinare non può essere studiato senza una connessione fra le fonti teologiche e quelle sperimentali, in quanto per cogliere l'originalità della vita mistica cristiana c'è bisogno di osservarne la complessità» (p. 83). Bisogna cominciare dalle fonti teologiche, principalmente dalla Parola di Dio, interpretata alla luce della Tradizione e del Magistero della Chiesa, per passare poi alle fonti sperimentali: innanzitutto produzione letteraria dei santi, ove viene raccolta la loro esperienza spirituale, l'agiografia e la storia della spiritualità, e di seguito le scienze sperimentali, riguardanti le scienze fisico-psicologiche che si interessano della struttura-uomo considerata nella sua complessità, nonché la sociologia, che offre alla teologia della vita mistica l'indagine accurata sul contesto umano, sulle caratteristiche che governano una società (cfr. pp. 83-91).

Ci sarebbero ancora tante cose da dire su questo importante libro, ma per finire vorrei soltanto rilevare che la proposta di rinnovamento della teologia spirituale lanciata da Asti susciterà indubbiamente un proficuo scambio di idee tra i cultori della spiritualità, e in questo senso è auspicabile che si possa giungere ad un consenso tra gli specialisti sul significato e l'uso preciso di alcuni termini riguardanti la mistica, che hanno avuto finora una polivalenza semantica sia all'interno che all'esterno della spiritualità cristiana. In questo modo, se "vita mistica" equivale a "vita spirituale", si potrebbe accettare la proposta di Asti per cambiare il nome a questa disciplina teologica, anche se mi sembra che la sua proposta troverà qualche resistenza, in quanto l'espressione "teologia spirituale" ha acquisito ormai diritto di cittadinanza nel *curriculum* degli studi teologici.

M. BELDA

C. BROCCARDO, *I vangeli. Una guida alla lettura*, Carocci, Roma 2009, pp. 144.

IL prof. Broccardo è docente di Nuovo Testamento presso la Facoltà Teologica del Triveneto, ed insegna a Padova al posto del prof. Giuseppe Segalla, emerito della stessa Facoltà.

In questo nuovo libro ci offre un'introduzione concisa e chiara ai quattro vangeli e agli Atti degli apostoli (che non appaiono nel titolo). L'approccio ad ogni vangelo, rispettando le caratteristiche individuali degli evangelisti, segue approssimativamente un modello prestabilito di esposizione e di interpretazione. In ogni capitolo – ogni vangelo

– si descrive in modo sommario il suo contenuto e si propone una divisione del testo che a sua volta ne possa fornire una chiave d'interpretazione. Poi si passa ad una sintesi teologica del vangelo in studio, e alla fine si fa un percorso attraverso l'ambiente socio-culturale dove è stato redatto, accennando anche alla questione del suo autore.

Un capitolo introduttivo tratta della natura e del genere letterario dei vangeli, passando poi alla storia della loro moderna interpretazione, da Reimarus alla *Redaktionsgeschichte*, e approdando ai metodi sincronici d'interpretazione del testo. L'introduzione si conclude con una breve spiegazione della questione sinottica.

Nel vangelo secondo Marco, l'autore si sofferma sul progetto narrativo dell'evangelista, individuando un percorso o un itinerario del discepolo che deve seguire Gesù nella sua missione e nell'annuncio del regno. In base a questo si propongono le diverse sezioni del vangelo, scandite dal livello di comprensione e di sequela di Gesù fino al momento decisivo della Pasqua. Nella discussione sull'autore del vangelo ("il mondo di Marco"), si conclude che i dati della tradizione (Papia, Ireneo...) sono "fondamentalmente plausibili" (p. 44).

Il capitolo dedicato a Matteo è più articolato, come lo è anche il pensiero dell'evangelista. Il vangelo è "ordinato" (Papia) e sistematico, e fa leva sugli aspetti catechetici e dottrinali. In questo vangelo manca la spontaneità e la linearità di Marco, da cui comunque prende la sua struttura narrativa. Ma i cinque grandi discorsi, intercalati da racconti e organizzati dell'evangelista spiegano il grande interesse che il vangelo aveva destato nella chiesa primitiva e la sua grande diffusione. La struttura è inclusiva: l'apertura della buona novella alle genti appare all'inizio (magi) e alla fine (discorso missionario) del libro, racchiudendo le suddette cinque grandi sezioni. È questo il vangelo della comunità che vede in Gesù il compimento delle profezie di Israele. La drammaticità e il senso tragico sono più presenti che in Marco: il rifiuto di Gesù che si fa dall'infanzia alla croce è più forte e determinato. Inoltre, di fronte all'escatologia di Marco, in Matteo spicca la tensione presente-futuro. Riguardo l'autore del vangelo è conveniente tener conto, oltre che della buona redazione greca, della conoscenza delle scritture e della loro interpretazione. Si conclude mettendo in evidenza la tradizione millenaria riguardo l'evangelista: alla base del vangelo c'è la testimonianza dell'esattore delle tasse chiamato da Gesù e diventato suo discepolo (p. 77).

Si arriva all'opera lucana nella quale Broccardo si muove con grande dimestichezza, tenendo anche conto del lavoro della sua tesi dottorale: *La fede emarginata. Analisi narrativa di Luca 4-9* (Cittadella, Assisi 2006). L'autore considera insieme, alla stregua della critica moderna, i due "volumi" di Luca, o "le due parti della stessa storia scritta dal medesimo autore" (p. 79). Spiega allora come non si può esplorare il vangelo senza leggere anche gli Atti, una parte fondamentale del lavoro lucano e non una semplice continuazione del vangelo. Nella divisione strutturale del vangelo proposta, il viaggio verso Gerusalemme finisce in Lc 19,44.

Il prologo di Atti viene presentato come il "passaggio dal primo al secondo volume" (p. 95), mentre le sezioni proposte sono "da Gerusalemme ad Antiochia" (1,12-14,28), l'assemblea di Gerusalemme (15,1-35) e "da Gerusalemme a Roma" (15,36-28-31) sottolineando in questo modo, al di sopra delle proposte classiche sulla divisione del libro (1-12 e 13-28), il ruolo centrale della Città santa, come lo era stato nel terzo vangelo. Di fronte all'itinerario offerto da Marco e alla comunità che trapela in Matteo, qui ci offre una storia non solo da conoscere, ma nella quale prende parte; in essa si è avverato il progetto salvifico di Dio attraverso suo Figlio. Riguardo al mondo attorno al vangelo ed

all'autore, Luca, si mostra la plausibilità dei dati della tradizione, in coerenza con i suoi scritti, pur concordando con la critica moderna su alcuni elementi che non combaciano nella presentazione tradizionale dell'evangelista. Il tempo della redazione sarebbe attorno all'epoca di Matteo.

Arrivati a Giovanni si osserva un vangelo diverso, più spirituale. La divisione è quella collaudata e accettata da gran parte degli esegeti: "prologo", "libro dei segni" (con l'aggiunta: "e discorsi di rivelazione"), "il compimento dell'amore" (chiamato più spesso "libro dell'ora"), lasciando il cap. 21 come epilogo. Nonostante le differenze con gli altri vangeli, anche in Giovanni si racconta la vicenda storica di Gesù (p. 126). Lo scopo del vangelo sarebbe espresso in 20,30-31: credere che Gesù è il Figlio di Dio e, credendo, avere la vita nel suo nome. Questa considerazione generica viene resa più concreta dall'autore a partire dall'affermazione: "Il Verbo si fece carne" (1,14). Esse sono la trascendenza di Gesù, la sua divinità, e la sua umanità. Giovanni rivela un mistero reso accessibile.

Lo studio è corredato da brevi *excursus* nelle presentazioni dei vangeli. Sui miracoli e il regno, sul Figlio dell'uomo e il finale lungo di Marco, sulla fede e la preghiera in Luca, sulle parabole in Matteo, sulla primitiva comunità cristiana in Atti.

Il pericolo delle diverse introduzioni ai vangeli e agli Atti è di diventare troppo generiche, volendo essere fedeli al loro contenuto, o di pretendere l'originalità ad ogni costo. L'autore si è saputo muovere con equilibrio e buon senso, presentando ai lettori una buona introduzione ai libri più eccellenti della Sacra Scrittura (cfr. *Dei Verbum* 18), offrendo al tempo stesso delle intuizioni attraenti e profonde. Basterebbe raccogliere alcuni suoi pensieri nella riflessione teologica e letteraria sui vangeli: Marco è il più vivace, Matteo il più organizzato, Luca il più versatile, Giovanni il più profondo.

B. ESTRADA

E. CAROLI (a cura di), *Dizionario bonaventuriano. Filosofia, Teologia, Spiritualità*, Editrici francescane, Padova 2008, pp. 908.

IL testo consente al lettore di entrare in una conoscenza diretta del pensiero bonaventuriano, mediante la consultazione di quelle voci ricavate dallo studio delle opere del grande Maestro francescano e affidate ai più autorevoli studiosi e interpreti di san Bonaventura. L'impianto dell'opera offre molteplici proposte per un approfondimento della teologia del Dottore Serafico. La Prefazione di mons. L. Chiarinelli individua nei temi della salita dell'anima a Dio, nella sapienza del cuore e nella bellezza della creazione i punti salienti del messaggio bonaventuriano.

La bibliografia, scritta da P. Maranesi, consente una presentazione vasta e ragionata delle pubblicazioni su san Bonaventura, per poter prendere atto dell'ampia mole di studi, ma anche per aprire a successivi sviluppi di ricerca. Il contesto culturale del Duecento, scritto da L. Sileo, permette una contestualizzazione storica della figura di san Bonaventura, cogliendo nel rapporto con la cultura del suo tempo, in particolare delle Università, il legame costitutivo tra la sua personalità ricca e poliedrica e le istanze culturali emergenti. Particolare attenzione viene assegnata a uno dei problemi di maggior interesse nell'ambito degli studi critici: la diffusione del pensiero aristotelico nell'Occidente cristiano con le sue ripercussioni nella cultura medievale.

La filosofia della natura di Aristotele, infatti, provocava nuove ricerche tra i teologi del tempo, suscitando il sorgere di una *teologia universitaria*.

Al suo interno, san Bonaventura si confronta in modo critico e costruttivo con il sa-

pere aristotelico, arricchendo i suoi studi teologici di capacità razionali e di indagine speculativa che si uniscono, in una sintesi personale, alla sua forte indole spirituale e mistica. La vita e la cronologia, scritte da C. Cagnani, e le opere presentate in ordine cronologico e tematico da P. Maranesi, e soprattutto le schede dettagliate delle opere indicate da J. Freyer, permettono di avere una documentazione ampia e precisa sul contributo originale che il Dottore Serafico offrì alla cultura del suo tempo e che continua significativamente a interpellare anche gli studiosi contemporanei. Completata la lettura di questa interessante parte introduttiva, da pagina 139 vengono proposte le singole voci, tratte dagli originali termini in latino, in ordine alfabetico, ciascuna delle quali è seguita dalle note e dalla bibliografia. Tutte le voci meritano una consultazione ma voglio soffermare la mia presentazione su alcune di esse che offrono certamente aspetti considerevoli per la ricerca. Nel fare questo ho delineato un percorso ideale che tenga presente una teologia ascendente, secondo l'itinerario speculativo e spirituale ricavato dalle opere di san Bonaventura. Partendo, infatti, dalle premesse di carattere razionale, come primo livello della ricerca umana, si prosegue nell'indagare la cristologia, il Mistero trinitario, il mondo naturale, l'antropologia, per trovare nella visione mistica il suo vertice e la sua conclusione. La voce *scientia* di A. Di Maio (pp. 701-717) permette di considerare lo sviluppo e l'articolazione interna della cultura bonaventuriana tra scienza e sapienza e soprattutto del senso di unità che collega tra loro le scienze. Nell'analisi del senso e della ripartizione del sapere teologico, l'autore mostra quale intelligenza spirituale permetteva a san Bonaventura di ordinare e di unire tutto lo scibile in una visione d'insieme. La parte conclusiva della stessa voce trova poi nella *Croce intelligibile* e nel banchetto della sapienza e in quello dell'eucaristia l'aspetto culminante della riflessione del Dottore Serafico. La voce *philosophia*, scritta da L. Mauro (pp. 603-666), presenta al lettore il tema storiografico della cosiddetta *questione bonaventuriana*, cioè il dibattito sul ruolo della filosofia in rapporto alla teologia. Si evidenzia, a tal proposito, lo stretto coordinamento tra la cultura filosofica e gli altri gradi successivi del sapere cristiano stabilendo una chiara relazione di continuità, nell'ordine gerarchico, tra la filosofia e le altre forme del sapere. In questa impostazione, a giudizio di Mauro, la filosofia in san Bonaventura ha una sua autonomia metodologica e giunge, al termine del proprio percorso, alla conoscenza della causa somma a partire dalla quale la teologia poi svolge la sua analisi della rivelazione. La distinzione tra le due forme di sapere risulta chiara negli scritti bonaventuriani: la filosofia infatti, si presenta come attività dell'intelletto e come scienza a partire dalla natura creata ed è intesa come conoscenza certa della verità e, in tal mondo, è in grado di orientare l'uomo a Dio. Lo studio, svolto da L. Giacometti, nella voce *redemptio* (pp. 662-671), immette direttamente nel cuore della teologia bonaventuriana. Per dare spiegazione all'opera redentiva del Cristo viene delineata una linea di sviluppo attraverso la creazione-vocazione originaria alla salvezza, l'immagine deformata dal peccato e l'incarnazione. In tal modo, risulta chiaro il percorso per analizzare il sistema teologico di san Bonaventura. In esso emerge un indubbio cristocentrismo, nel quale Gesù viene presentato come il mediatore nell'evento centrale della salvezza. L'incarnazione, quindi, non corrisponde ad una necessità a causa del peccato, ma è voluta dall'amore di Dio che ha preordinato la realizzazione della salvezza mediante l'azione della grazia del Verbo mediatore su tutto il creato, al fine di rendere l'umanità deformata. L'analisi presentata da M. Melone, nella voce *Spiritus sanctus* (pp. 761-771) propone d'incentrare nel Mistero trinitario la precisa volontà salvifica di Dio che ha trovato il suo compimento in Cristo. Partendo dai rapporti immanenti tra le persone della Trinità,

come movimento di donazione interna, si presenta poi l'agire salvifico di Dio Trinità precisando l'azione dello Spirito come dono che svolge la sua opera di santificazione nei credenti. L'autrice analizza, infatti, proprio il concetto di dono, nel senso che colui che dona si rende presente nel suo dono, tanto da realizzare un'unione tra il donatore e il ricevente. Così lo Spirito, che dona la grazia, si rende presente in colui che lo riceve con l'inabitazione trinitaria, al fine di realizzare la comunione tra il credente e l'amore di Dio nel rapporto stretto tra Spirito Santo e grazia. Nella voce *natura* (pp. 559-568) A. Di Maio mette in evidenza come in san Bonaventura si distingue il significato del termine *natura* in tre sensi, ciascuno in base all'aggettivo corrispondente: *natura divina*, *natura spiritualis* e *natura corporea*. Così la *natura humana* esprime l'unione tra le due nature spirituale e corporea. Ma il termine *natura* viene usato per intendere tutte le creature e anche l'insieme della creazione, che a livello semantico può essere in tal modo suddiviso in tre dimensioni di *supra*, *intra* e *infra*, secondo i tre gradi ontologici dell'essere: divino, spirituale e corporeo. Ma il termine *natura* è anche sinonimo di *mundus*; nel senso che il *maior mundus* è il macrocosmo, l'universo fisico e il *minor mundus* è il microcosmo, l'uomo. Questa accurata riflessione svolta dall'autore sul termine *natura* ricorda come per san Bonaventura, in modo cristiano e francescano, tutto il creato è un grande libro scritto da Dio, il *liber naturae o creaturae*, che può essere capito dall'uomo solo leggendo l'altro libro, quello della Scrittura e soprattutto Cristo, il libro scritto dentro e fuori (cfr. A. DI MAIO, *Il vocabolario bonaventuriano per la Natura*, «Miscellanea Francescana» 88 [1988] 301-356). La voce *historia* di A. Ghisalberti (pp. 450-456) risulta utile per cogliere l'aspetto storico-salvifico del pensiero bonaventuriano partendo da due temi tra loro collegati: il fondamento biblico della storia della salvezza e l'escatologia di Gioacchino da Fiore. Per il Dottore Serafico il tempo è definito filosoficamente come la misura del movimento, è quindi necessario porre la distinzione tra il tempo fisico, con il quale misuriamo la durata delle cose finite, e il tempo metafisico che consente il fondamento di ogni durata. Ma un ulteriore sviluppo sul problema storico è proposto al cap. VI dell'*Itinerarium mentis in Deum* (1259) nella considerazione che il sesto grado dell'ascesa a Dio, che si manifesta nella creazione e nell'incarnazione, è paragonato al sesto giorno della creazione, in cui l'uomo è stato creato a immagine di Dio. Segue di conseguenza il settimo giorno come oltrepassamento della storia nel senso del suo orientamento verso il compimento definitivo. La rivelazione appare così dinamica e attua l'economia salvifica nel tempo. Ma è nell'ultima opera, suo testamento spirituale, le *Collationes* sui sei giorni della creazione e le conferenze svolte a Parigi (1273), che si lascia intravedere, al di là della storia della chiesa, un futuro con la settima età. Ad essa, infatti, seguirà l'ottavo giorno della beatitudine perfetta ultraterrena. Già nella *Legenda maior* (1262) san Bonaventura aveva presentato san Francesco come l'angelo del settimo sigillo, secondo la sua visione escatologica che risente certamente del pensiero di Gioacchino da Fiore letto e interpretato da san Bonaventura, collocando la sua spinta profetica e innovatrice all'interno della chiesa, allo scopo di svilupparne l'azione apostolica al di fuori di qualunque impostazione in chiave millenaristica. Nasce così una nuova teologia della storia dove la dimensione escatologica resta fondamentale ma ancorata al Vangelo e all'ideale di povertà che san Francesco aveva testimoniato. L'orientamento della storia resta così cristocentrico, perché è Cristo che offre il suo Vangelo agli uomini come centro di tutta la storia e mediatore della salvezza. Per l'aspetto antropologico nelle opere del Maestro francescano, la voce *imago* di L. Iammarrone (pp. 485-491) mette in evidenza, all'interno dell'esemplarismo bonaventuriano, il valore della causalità esemplare svolta dal Verbo. Ciò avviene

in rapporto a tutte le creature, sia pure secondo tre modalità diverse, rispettivamente di vestigio, d'immagine e di similitudine. Alla realtà sensibile spetta la prima modalità, nel senso che in essa il Verbo comunica l'impronta di sé come causa. Rispetto alla tesi ontologica esemplarista della cosmologia semantica bonaventuriana vi è una corrispondenza nella tesi gnoseologica, espressa dalla cointuizione, per la quale la conoscenza dell'Essere infinito è resa possibile mediante il finito. L'uomo in tal modo risale alla conoscenza dell'Esemplare divino. Solamente all'uomo il Verbo si comunica come *imago*, manifestando in esso la caratteristica trinitaria nella creatura razionale. Il termine *immagine* esprime così l'analogia, ma anche un grado più alto, rispetto al vestigio, di manifestazione della Trinità. Solo in riferimento all'uomo, quindi, Dio rende la creatura razionale capace di conoscenza e di amore, per tendere ad una piena configurazione dell'anima a Dio. L'immagine è impressa in ogni uomo con la creazione, ma la somiglianza è la corrispondenza soprannaturale dell'uomo a Dio, che avviene mediante il dono della grazia nel sacramento del battesimo. Di conseguenza, nell'uomo può esserci immagine senza somiglianza, ma mai la somiglianza senza l'immagine. Infatti, solo la somiglianza realizza la perfezione dell'immagine divina, che consiste nella deiformità. L'immagine implica potenzialmente anche la sua *deiformitas* e tale possibilità si realizza pienamente nella somiglianza. Nella sua antropologia san Bonaventura mostra molta attenzione al tema del corpo, considerato il punto di congiunzione tra il mondo spirituale e il mondo materiale. Nella voce *corpus* (pp. 280-283) L. Mauro dimostra che l'anima definita *imago Dei* è realmente unita al corpo e l'unione tra l'anima e il corpo non è qualcosa di accidentale, ma l'unione col corpo corrisponde alle più profonde esigenze dell'anima. Con il corpo l'uomo è in un rapporto di continuità con tutto il mondo naturale e, nello stesso tempo, l'anima spirituale spinge l'uomo a realizzare la sua perfezione più alta. Nell'unione profonda tra anima e corpo, l'uomo occupa il posto centrale nell'universo creato e proprio mediante il corpo esercita la funzione di mediazione tra tutte le creature e Dio creatore di ogni cosa. La voce *extasis* di M. Schlosser (pp. 390-395) esamina il vertice della ricerca teologica bonaventuriana, tutta protesa tra *cognitio* e *contemplatio*: la visione mistica. L'estasi è descritta come il grado più alto della esperienza mistica, in cui l'anima è ricolmata della grazia. Il sapere cristiano, secondo san Bonaventura, compie il percorso conoscitivo in tre momenti: la creazione, la redenzione e la santificazione; il terzo e ultimo momento è quello più elevato della vita spirituale e trova la sua fase culminante nella mistica. Tale condizione viene definita da san Bonaventura come *conoscenza esperienziale* di Dio, che si colloca oltre la conoscenza umana ed è resa possibile come dono dello Spirito Santo nel contatto diretto dell'anima con Dio; non può essere, infatti, il prodotto dello sforzo umano. Solo nell'unione intima con Cristo l'anima vive l'esperienza mistica e partecipa alla forza trasformante della sua morte in croce, che si compie nell'uomo grazie all'amore per il Crocifisso. Il prototipo di questa elevazione spirituale, nella comunione reale con il Cristo Crocifisso, è rappresentato da san Francesco, uomo stigmatizzato, *alter Cristus*, nel quale la configurazione totale a Cristo si è resa possibile nelle piaghe esteriori ed è, quindi, proposto come modello di totale assimilazione a Cristo Signore, non solo per la spiritualità francescana, ma per la Chiesa intera. Il *Dizionario Bonaventuriano* si mostra così uno strumento veramente prezioso e utilissimo per gli studiosi, che vogliono analizzare e approfondire lo studio dei testi del Dottore Serafico, per cogliere in tal mondo gli aspetti caratterizzanti del suo pensiero.

P. CODA, *Sul luogo della Trinità. Rileggendo il De Trinitate di Agostino*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 122.

IL noto teologo e docente di teologia trinitaria mette a disposizione del lettore la sua riflessione personale sul capolavoro del pensiero latino su Dio, il *De Trinitate* agostiniano. Non ci troviamo, perciò, davanti a un commento nel senso classico del termine, sforzo che sarebbe peraltro impossibile da affrontare in un numero ridotto di pagine, bensì a una riflessione teologica personale, che riassume quanto Coda è riuscito ad imparare dalla ripetuta lettura del trattato agostiniano, in occasione delle sue lezioni di teologia trinitaria.

Nelle pagine introduttorie, l'autore solleva la questione, comune a noti autori contemporanei, come Rahner o Greshake, se il linguaggio della scrittura, con la Rivelazione del Dio trinitario ci consenta di parlare con proprietà di una "ontologia trinitaria". Sin da questo primo passo, la posizione di Coda è che si debba veramente usare questa terminologia, che fa riferimento al carattere reale delle persone trinitarie, così come anche il fatto che un'ontologia della Trinità, al meno per chi segue il pensiero di Agostino, non si possa separare della carità, vero "luogo" della scoperta del Dio trino.

Il commento si struttura in quattro capitoli che affrontano quattro diverse questioni. Il primo di essi, *L'originalità del De Trinitate e l'itinerario spirituale di Agostino* (pp. 25-38) mette in rilievo la novità del trattato agostiniano nell'insieme della teologia cristiana, in quanto esso è inteso ad offrire, per la prima volta, un'intelligenza organica del primo mistero della fede. Oltre al desiderio di servire in questo modo la Chiesa nella sua predicazione, l'opera ha un carattere altamente personale perché nasce non solo dall'interesse conoscitivo particolare del vescovo d'Ipbona. In altri termini, Agostino non studia il mistero del Dio Trinitario come frutto di una certa scoperta filosofica, ma come risultato della sua adesione personale a Gesù Cristo. Lui si era convertito dopo un lungo processo personale di ricerca della verità, che lo condusse a scoprire se stesso – nonostante la sua condizione di peccatore – come amato in maniera incondizionata dal Dio fattosi uomo in Cristo. Da allora cercò di collegare meglio la conoscenza filosofica dell'unicità di Dio, con l'insegnamento neotestamentario della Trinità di Persone. Con questi apprezzamenti, Coda aiuta il lettore a capire di trovarsi di fronte a un lavoro non puramente teorico, ma pervaso dalla spiritualità e soprattutto dalla fede.

Come immediata conseguenza del collegamento con la propria esperienza, segue la caratteristica fondamentale del metodo teologico agostiniano, di cui si occupa il cap. 2: *Sul metodo teologico del De Trinitate: il primato della via caritatis* (pp. 39-51). Prima di sviluppare questo tratto, Coda osserva che, più in generale, il metodo agostiniano prende come punto di partenza la dottrina della fede (*regula fidei*), a cui fa seguito l'approfondimento speculativo (*intelligentia fidei*). Ma osserva soprattutto che per Agostino questo esercizio della teologia è intrinsecamente collegato alla contemplazione, facendo parte insieme ad essa della *via caritatis* che congiunge la creatura umana al suo Dio. In questo senso si esprime il vescovo d'Ipbona quando definisce, all'inizio del *De Trinitate*, la fede come *amore indagante veritatis* (1,5,8). Conseguenza di questo è, da una parte, la distinzione tra quella verità che Dio è, da quella che su di Lui possiamo raggiungere e infine da quanto riusciamo ad esprimere (*De Trin* 7,4,7). Perché in questi tre gradi la conoscenza possa adeguarsi finché possibile alla verità occorre anche una continua *purgatio mentis*, una purificazione dell'anima con tutte le sue potenzialità. In questo, come per i Padri Greci, la teologia è ritenuta da Agostino come una forma di asceti verso Dio, appunto

come esercizio di una forma di amore. D'altra parte, è anche conseguente al primato della carità il suo collegamento con la Chiesa, perché considera Cristo come capo di ogni cristiano e tutti come collegati tra sé nell'amore di Cristo. Perciò l'unità vissuta tra i discepoli, e donata loro da Dio stesso, è immagine e porta di accesso alla contemplazione dell'unità e trinità che Dio è.

Riflettendo la struttura stessa del capolavoro agostiniano, dopo aver studiato le questioni di metodo, che occupano dal libro I al VII del *De Trinitate*, si fa spazio alla comprensione del mistero. Questa si snoda dal libro VIII a XV attorno a due argomenti centrali, che P. Coda riassume nei due capitoli successivi: la relazione e la trinità dell'amore. Il cap. 3, intitolato *La rivoluzione ontologica della relazione in Dio* (pp. 52-61), illustra brevemente, a partire di una scelta di brani, che Agostino ha intuito a partire dei dati offertigli dalla Rivelazione, che la distinzione tra Padre, Figlio e Spirito Santo va spiegata per la categoria della relazione. Le tre Persone sono tali, essendo contemporaneamente una sola cosa, perché esistono le relazioni reciproche che stanno a vincolarli. Il dottore ipponense riesce anche a chiarire che quelle relazioni, a differenza delle nostre, non sono accidentali, perché in Dio accidenti non ci sono (*De Trin* 5,5,6; 5,9). Tuttavia, lasciando aperto l'interrogativo, Agostino confessa di non sapere in che cosa consista questa categoria di "relazione non accidentale". Dovrà passare molto tempo finché Tommaso d'Aquino determini ulteriormente il loro contenuto con la categoria della "relazione sussistente". Agostino si sofferma nel cercare un'illustrazione.

Della spiegazione di essa si occupa il cap. 4, *La Trinità dell'amore, luogo del Deus Trinitas* (pp. 62-73). La considerazione di Dio in quanto Creatore del mondo ha mosso Agostino alla ricerca delle *vestigia* di quel mistero ineffabile nelle creature. E, tra di esse, la realtà più alta che esiste è appunto l'amore. A conferma di questa intuizione ci sono i vari passi giovannei che definiscono Dio stesso in quanto amore. Così, quando l'uomo si esercita nell'amore, sia verso gli altri uomini sia verso Dio, assomiglia di più al suo modello, Dio stesso, e dunque fa esperienza di quello che Dio è. Oltre a questo, Agostino scopre anche il fatto che l'amore ha sempre, per sua stessa natura, una dimensione trinitaria, giacché coinvolge un amante, un amato, e l'amore stesso che crea un legame tra essi (*De Trin* 8,10,14). L'analogia può ricevere due sviluppi possibili: il più evidente lo riferisce alla relazione interpersonale, ma può anche prodursi all'interno della medesima persona. Il grande dottore latino sceglie di sviluppare la seconda via perché – osserva Coda – non aveva a disposizione dei concetti abbastanza maturi perché un tale sviluppo non derivasse in triteismo. La sua scelta si orienta dunque sulla scia dell'amore di sé, e conduce alla determinazione della proprietà dello Spirito Santo come carità, che orienterà ogni successiva indagine latina sul mistero trinitario.

A modo di conclusione, Coda confronta le proprie riflessioni con quelle di tre altri interpreti di Agostino, tra di sé molto diversi: Tommaso d'Aquino, Rosmini, Bulgakov. In un modo o nell'altro, tutti hanno tratto dal pensiero trinitario agostiniano i principi secondo cui la donazione di sé è il costitutivo delle persone in base alla piena reciprocità per cui, nel donarsi, ogni persona riceve se stessa nuovamente; peraltro, questa dinamica di dono e ricezione di sé avviene pienamente in Cristo. Conclude il docente della lateranense con l'osservazione di una importante distinzione: tra gli uomini la donazione totale si produce solitamente in senso intenzionale, senza divenire ontologica tranne che al momento della morte, in cui tutta la persona con il suo essere viene messa nelle mani di Dio; invece le donazioni reciproche interne al mistero trinitario sono un vero donarsi e riceversi a livello ontologico (pp. 80-81).

Questo contributo teologico, nonostante la sua brevità, è senza dubbio pieno di spunti utili particolarmente a chi intende introdursi nella complessità della teologia trinitaria, ma anche a chi vuole accostarsi alla riflessione teologica più generale. Anzitutto ci fa capire meglio la grande personalità del vescovo d'Ipbona. La sua impresa non è stata mai intesa a una razionalizzazione del mistero, nel senso di esaurirlo tramite la conoscenza. Molto più lontano è il desiderio di creare nuove norme o aggiungere nuovi contenuti. Certamente, il suo metodo e i suoi punti di vista hanno una grande originalità, ma attingono dal dato rivelato e non da un sistema filosofico o da una creazione personale. Chi legge queste pagine si sentirà d'altra parte spinto anche ad unire la teologia speculativa con la spiritualità e con l'esercizio delle virtù cristiane, prima di tutte la carità. Agostino diventa così anche un grande ispiratore del rinnovamento della teologia, che da molto prima dell'ultimo Concilio vuole appunto vedersi più esperienziale, più vicina alla vita quotidiana e pertanto alla spiritualità cristiana.

E. ÁLVAREZ

F. COLNAGO, *Poesia e teologia in Giovanni Scoto l'Eriugena*, Herder, Roma 2009, pp. 401.

IN questo libro l'A., sacerdote della diocesi di Bergamo, presenta una rielaborazione della propria dissertazione dottorale, discussa all'Istituto Patristico *Augustinianum* e avente come oggetto precipuo i componimenti poetici del filosofo e teologo Giovanni Scoto, detto "l'Eriugena" per la sua provenienza irlandese, vissuto all'incirca tra l'810 e l'877. Il lavoro consta di due parti principali: nella prima l'A. svolge un'analisi approfondita del contesto nel quale fiorisce la poesia di Giovanni Scoto, sia dal punto di vista culturale che da quello teologico, dedicando naturalmente un ampio capitolo alla vita, alle opere in prosa e al pensiero del maestro irlandese; la seconda parte del libro, più originale e specifica, mette al centro dell'analisi i carmi di Giovanni Scoto, concentrandosi specialmente sui loro aspetti teologici.

Occorre riconoscere preliminarmente che i componimenti poetici del maestro irlandese non sono famosi quanto il resto delle sue opere: sono soprattutto il trattato *De divina praedestinatione* e il corposo *Periphyseon* (o *De divisione naturae*) a costituire oggetto di studio, mentre i carmi sono impiegati raramente come testi di riferimento per l'analisi del pensiero dell'Eriugena. Eppure – è la convinzione di fondo dell'A. – essi non solo ci dicono molto sulla figura del loro autore dal punto di vista della vicenda biografica (in particolare sul suo ruolo di poeta alla corte carolingia), ma sono di particolare interesse anche per gli aspetti filosofico-teologici che ne emergono, in relazione al pensiero di Giovanni, com'esso si articola nelle sue opere più famose, e alle sue fonti di riferimento.

Come dicevamo, nella prima parte del lavoro l'A., delineando esaustivamente il *milieu* storico, culturale e teologico nel quale fiorisce la poesia eriugeniana, evidenzia anzitutto come i sovrani carolingi di fine VIII – inizio IX secolo, oltre che figure-chiave, nella storia dell'Europa nascente, dal punto di vista politico-istituzionale, si siano dimostrati fondamentali per le loro iniziative in campo culturale: sono da leggere in tal senso il fenomeno della cosiddetta "rinascita carolingia" (dominato dalla personalità dell'anglosassone Alcuino), l'organizzazione del sapere (con l'istituzione della *schola palatina*) e, a seguire, il contesto culturale che, in continuazione con quel momento di fioritura del sapere, caratterizza il mondo franco a cavallo della metà del IX secolo, quando Giovan-

ni Scoto emerge come l'intellettuale più brillante della sua generazione. L'attenzione dell'A. si rivolge specificamente agli aspetti culturali del regno di Carlo il Calvo (823-877), che costituiscono l'ambiente di riferimento immediato dell'Eriugena: il sovrano, definito già dai contemporanei "re-teologo" per il suo interesse alle tematiche teologiche, è colui che accoglie Giovanni Scoto a corte, che gli permette il completamento della sua già fruttuosa istruzione insulare (avviatasi nelle scuole monastiche d'Irlanda), che gli commissiona buona parte delle opere, in particolare le traduzioni dei Padri greci, e che è il principale destinatario dei carmi del maestro irlandese.

Dopo la contestualizzazione storico-culturale, il lavoro delinea sinteticamente la teologia del IX secolo, a partire dal suo metodo di indagine, con il riferimento alla Sacra Scrittura, il ricorso alle *auctoritates* patristiche e l'impiego sempre più massiccio delle arti liberali, in particolare della dialettica: proprio l'introduzione della dialettica nella teologia ha giocato un ruolo fondamentale nel sorgere, in quel periodo, di continui dibattiti teologici (spesso stimolati dallo stesso Carlo il Calvo), da quello più importante sulla predestinazione a quelli sulla natura dell'Eucaristia, sulla nascita verginale di Cristo, sulla Trinità, sull'anima e sulla visione beatifica. Le discussioni di quegli anni, che fanno da contesto teologico alle opere di Giovanni Scoto, vedono – almeno in parte – il coinvolgimento diretto del maestro irlandese: è nella controversia predestinazionistica, in particolare, che l'Eriugena segna un punto di svolta con il suo trattato *De divina predestinatione*, nel quale la dialettica è ormai assunta a pieno titolo come strumento che permette alla ragione umana di indagare i misteri divini. La svolta di Giovanni non viene capita dai contemporanei – anzi è ufficialmente condannata nel concilio di Valence dell'855 –, ma il maestro, forte della protezione di Carlo il Calvo, continua la costruzione del suo potente sistema speculativo, sostenuto proprio dal rigore della dimostrazione dialettica e attingendo, grazie al lavoro di traduzione richiestogli dal re, alle sorgenti della patristica greca di stampo neoplatonico (Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore e Gregorio di Nissa), inusitate per l'Occidente di allora: l'analisi della teologia dell'Eriugena, in parallelo con l'indagine sui contorni biografici – spesso misteriosi – della sua figura storica e con la presentazione dei suoi scritti, permette all'A. di evidenziare l'apporto "rivoluzionario" del maestro irlandese alla storia della filosofia e della teologia tra tarda antichità e primo Medioevo. È all'*opus magnum* costituito dal *Periphyseon* che viene dedicata, naturalmente, maggiore attenzione: percorrendo sinteticamente i contenuti del capolavoro di Giovanni, l'A. delinea quelle categorie filosofico-teologiche che costituiscono la cifra caratteristica del pensiero eriugeniano e che si ritrovano – come verrà mostrato nella seconda parte del lavoro – anche nei componimenti poetici del maestro, sebbene non con quella rigorosa sistematicità che è propria del *Periphyseon* e che i carmi, data la loro natura poetica, non perseguono allo stesso livello.

Forte del puntuale lavoro di contestualizzazione, nella seconda parte del libro l'A. si dedica più direttamente ai carmi eriugeniani. In primo luogo, vengono delineati dal punto di vista filologico i contorni del *corpus* poetico di Giovanni Scoto, presentando la trasmissione testuale dei componimenti, i problemi di autenticità (con la suddivisione fondamentale dei carmi in due sezioni, la seconda delle quali, denominata "appendice", contenente le poesie per le quali l'attribuzione eriugeniana si presenta meno sicura) e le edizioni critiche moderne. A questo punto, dopo aver illustrato una sua personale ed originale proposta di suddivisione dei carmi sulla base non della tradizione manoscritta (come avviene generalmente presso gli editori), ma dei contenuti, l'A. svolge un'analisi minuziosa dei testi poetici eriugeniani, mettendone in luce,

accanto all'occasione circostanziale e ai riferimenti storici, soprattutto la struttura e i contenuti (a seconda dei vari componimenti, prevalentemente filosofico-teologici, encomiastici, di preghiera per il re o per il popolo, strettamente legati a opere scritte o a immagini figurative che danno origine al testo, personali o, nei casi più incerti, di difficile precisazione). L'analisi permette di cogliere la ricchezza tematica dei carmi di Giovanni e, al contempo, evidenzia chiaramente la preponderanza dei versi a contenuto filosofico-teologico, che costituiscono il "grosso" della produzione poetica del maestro. Successivamente, quindi, l'A. si volge ad una ripresa sistematica degli aspetti teologici riscontrati nei carmi e li ordina secondo le categorie consuete al sistema della scienza teologica (trinitaria e cristologia, creazione e redenzione, ecc.). Per tutti questi passaggi teologici dei carmi, sono evidenziate anche, laddove possibile, le analogie con gli altri scritti di Giovanni Scoto, specialmente i trattati *De divina praedestinatione* e *Periphyseon*. Ne emerge ulteriormente la profondità teologica della poesia eriuigeniana, nella quale il maestro irlandese si rivela un "poeta-teologo", che utilizza lo strumento poetico per affrontare le tematiche teologiche a lui più care (come il ruolo di mediazione del Verbo e delle cause primordiali nell'azione creatrice di Dio, la funzione redentrice di Cristo, il parallelismo tra *inhumanatio* di Dio e *théosis* dell'uomo, l'ascesa mistica dell'anima verso Dio e la sua conoscibilità da parte dell'uomo, e via di seguito).

L'originale impostazione poetica di Giovanni non prescinde dal ricorso a testi "ispiratori", dai quali il maestro ha potuto attingere stilemi poetici o espressioni-chiave: nel capitolo sulle fonti, la lingua e lo stile dei carmi eriuigeniani, l'A. cerca di ritrovare proprio questi "echi" nei componimenti del maestro irlandese. Trattandosi di poesia, è evidente che Giovanni abbia subito anzitutto l'influenza di poeti a lui precedenti, dai grandi della classicità latina (*in primis* Virgilio) ai poeti carolingi; tuttavia, la rassegna delle fonti di origine poetica permette all'A. di confermare soprattutto l'originalità della poesia eriuigeniana, poiché, pur presenti, i riferimenti ad altri testi poetici non sono molti e, soprattutto, sono limitati in genere ad allusioni non letterali. Si passa, di seguito, alle fonti non poetiche, la Sacra Scrittura da un lato e la tradizione patristica dall'altro: se l'apporto della Scrittura è ben rilevabile, specie nell'influsso dei passi biblici relativi alla Pasqua, i riferimenti patristici che si possono distinguere con sufficiente chiarezza nel testo dei carmi eriuigeniani non sono molti, sicuramente sono meno di quelli che si rilevino in altre opere del maestro irlandese (prima fra tutte, il *Periphyseon*), e sono circoscritti quasi esclusivamente ai summenzionati tre Padri greci che l'Eriugena ha contribuito ad introdurre, con le sue traduzioni, nell'Occidente latino.

L'A. si sofferma, infine, sulla lingua e sullo stile dei carmi. Per quanto concerne la prima, si affronta l'affascinante problema – a tutt'oggi poco chiaro – della conoscenza eccezionale del greco da parte di Giovanni (per la quale l'A. propende per una soluzione che tenga conto sia dell'insegnamento impartitogli al riguardo nelle scuole d'Irlanda, sia dell'indubitabile arricchimento acquisito sul Continente grazie alla frequentazione dei testi patristici greci). Vengono poi delineate le caratteristiche della lingua poetica eriuigeniana, un originale *pastiche* che denota l'intreccio inscindibile tra la lingua latina e i lemmi o gli interi periodi in greco: l'A. giunge alla conclusione che non si può parlare quasi mai, anche per le preponderanti parti latine, di un "latino puro", perché vi si trovano prestiti greci semplicemente traslitterati in alfabeto latino, oppure esso è accostato a parti in lingua greca o "infarcito" di parole greche. L'impressione complessiva riguardo allo stile dei carmi, infine, è quella di una cura attenta per la forma, specialmente per gli

“effetti sonori” dei versi, con il risultato di una poesia che, nonostante i giudizi talora dispregiativi di certa critica moderna, raggiunge un buon livello qualitativo.

Ci pare che, sostenuta da una precisa e interessante analisi di contestualizzazione storica, culturale e teologica, e corredata da un vasto apparato di note e bibliografia, l'opera in esame abbia l'indubbio merito di aver sollevato il velo su un aspetto non sempre conosciuto di Giovanni Scoto Eriugena, ovvero la sua produzione poetica. L'A. riesce convincentemente a mostrare la ricchezza e la profondità dei carmi eriugeniani, nella cui composizione il maestro irlandese tesse un intenso arazzo del suo complesso sistema teologico: affrontando le tematiche a lui più care con il dono di una visione allusiva e sintetica, Giovanni Scoto, come afferma l'A. nella conclusione, «non manca di giungere alla pregnanza che caratterizza le pagine migliori delle sue più famose opere in prosa e rivela al lettore di ogni tempo come la poesia, per sua stessa natura, possa aiutare l'uomo ad avvicinarsi ad una comprensione immediata (“noetica”, direbbe l'Eriugena) del Mistero divino».

F. CHICA ARELLANO

M. DE SALIS, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Edusc, Roma 2009.

ORMAI SON passati dieci anni dall'inizio del terzo millennio. Un fatto che non sfugge a nessuno e che può sembrare addirittura più che lapalissiano. Invece, potrebbe risultare interessante metterlo in relazione al tema essenziale della lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, ovvero un'attenta e ulteriore riproposizione della santità della Chiesa e nella Chiesa, e pensare ai passi ormai compiuti e quanti ancora ci mancano da eseguire. Cito alcune parole del Venerabile Giovanni Paolo II che ci possano servire come punto di riferimento al commento del libro in questione: «Come il Concilio stesso ha spiegato, questo ideale di perfezione non va equivocato come se implicasse una sorta di vita straordinaria, praticabile solo da alcuni “geni” della santità. Le vie della santità sono molteplici, e adatte alla vocazione di ciascuno. [...] È ora di riproporre a tutti con convinzione questa “misura alta” della vita cristiana ordinaria: tutta la vita della comunità ecclesiale e delle famiglie cristiane deve portare in questa direzione» (n. 30). La rilevanza dell'argomento si fa ancora più trasparente se si pensa a come è caro all'attuale pontefice Benedetto XVI il tema della santità nella Chiesa e dei santi, luci a cui ci affidiamo e che ci guidano nel cammino cristiano.

Se aggiungiamo a quello suindicato un'altra idea cara a Christopher Dawson, e tutt'altro che indifferente a Papa Benedetto, per i quali non si può separare la religione dall'origine delle culture, penso che si possa ben capire uno degli aspetti a mio parere più rilevanti di questo libro: la cultura e la società per essere vive hanno bisogno della santità della (e nella) Chiesa intesa come realizzazione esistenziale di un percorso di fede, di speranza e di amore. E questo, anche dalla prospettiva di un non credente; come non ricordare, nel presente contesto, le parole di Croce, “non possiamo non dirci cristiani”. La fede cattolica è sempre stata percepita dagli uomini di cultura come qualcosa di propositivo nei confronti della civiltà, e continua ad esserlo: è sempre in grado di offrire al mondo progettualità, capacità di generare una pluralità di fenomeni e di vivificare energie che portino ad una maggiore umanizzazione delle strutture e dei costumi. In questo senso, non va affatto dimenticato il titolo, *Concittadini dei santi e familiari di Dio*, che ci apre anche una linea di collegamento verso i primi cristiani, come orizzonte apo-

stolico della Chiesa di oggi: una Chiesa, possiamo dire, esistenzialmente più santa è di gran aiuto per il progresso sociale, per la pace nel mondo e per la concordia tra gli uomini.

Ciononostante, la riflessione sulla santità della Chiesa si è venuta a trovare in un momento di stallo. È così che alcuni si soffermano sulla fondamentale – perché fondante – santità della Chiesa, che non può che essere indefettibile, visto che ha la sua origine in Dio; per altri, il discorso spesso muove dalla considerazione che, se nella Chiesa si trovano mescolati santi e peccatori, essa stessa non può che essere “peccatrice”; nel mezzo vi è chi parla delle disfunzioni o della riforma nella Chiesa e della Chiesa, a seconda degli umori degli autori o dei loro principi ecclesiologici. Siamo davanti ad un discorso che si protrae da più di quarant’anni senza arrivare a una visione costruttiva che favorisca la ricezione dei suggerimenti al riguardo che il Concilio Vaticano II e il magistero successivo hanno prodotto.

Paradossalmente, se invece di guardare alla teologia consideriamo l’esperienza dei cristiani comuni, troveremo piuttosto un crescente interesse per la santità, come possono testimoniare le innumerevoli beatificazioni e canonizzazioni avvenute negli anni dopo il Concilio (e senza, purtroppo, dimenticare gli esempi di mancato comportamento cristiano da parte di pochi, fatto spesso gridato con rabbia dai *media*). Il quadro appena disegnato mostra quanto fosse necessaria ed opportuna una riflessione sulla santità della Chiesa che offrisse una risposta valida o almeno condivisibile, e sempre stimolante, a nuovi discorsi teologici.

Un’altro dei pregi del libro, non trascurabile a mio avviso, riguarda il fatto che il tema della santità della Chiesa viene studiato da più punti di vista. Innanzitutto, l’autore ci fa fare un viaggio attraverso la storia dell’ecclesiologia, dal primo manuale *De Ecclesia* fino ad oggi. Nei primi due capitoli di questa prima parte, si parlerà delle *auctoritates* medievali e rinascimentali – Giacomo da Viterbo, Giovanni da Ragusa, Agostino Favaroni, Juan de Torquemada –, passando poi dal Bellarmino, la Riforma cattolica e la manualistica classica, fino al movimento di rinnovamento romantico di Möhler e Newman. Dopodiché De Salis aggiunge nuove sfumature interessanti sul percorso storico, che si dividerà in tre versanti, uno apologetico, uno spirituale e un altro a carattere dogmatico. Nella linea apologetica, troviamo una trattazione della manualistica ottocentesca della Scuola romana, e autori del calibro di Rosmini, Pilgram e Scheeben, già alla ricerca di una forma di fare teologia che includesse anche l’approccio dogmatico. Il secondo versante – che occupa tutto il quarto capitolo – è spirituale. È da rilevare, in questa sezione, la figura del P. Arinterro, all’inizio del secolo xx, e il suo interesse per la santità che deriva della sua visione della Chiesa come organismo della vita in Cristo. Infine, la trattazione dell’aspetto dogmatico si concentra sui principali temi studiati nel secolo xx e arriva fino alla conclusione del Concilio Vaticano II. Ad esso si dedica il capitolo quinto; qui l’autore mette al vaglio alcuni temi di rilievo: la divisione della Chiesa in struttura e vita, la riforma della Chiesa, l’appartenenza alla Chiesa, il rapporto tra funzioni e stati di vita nella Chiesa, nonché spunti sul dibattito riguardo alla cosiddetta “chiesa peccatrice”, il rapporto tra santità e missione e, infine, alcuni appunti sugli sviluppi della mariologia. La presentazione sarebbe rimasta incompleta se in questa rassegna fosse stata omessa la trattazione sul Catechismo Romano e altri catechismi. La lettura, pur potendo sembrare lunga non risulta per niente priva di utilità, bensì manifesta che l’idea di santità ha strutturato per secoli la vita cristiana.

Chiusa la trattazione in parallelo di questi tre capitoli, l’autore studia nelle tre sezioni

del testo la fase posteriore al Concilio Vaticano II. Prima di tutto si sofferma sulle principali coordinate in cui si è mossa la teologia negli ultimi quarantacinque anni; dopodiché passa in rassegna le indicazioni provenienti dal magistero riguardo al tema della santità della Chiesa, includendovi anche il documento della Commissione Teologica Internazionale dell'anno 2000 "Memoria e Pentimento"; infine fa una breve presentazione della riflessione teologica sull'argomento. Colpisce, di primo acchito, la relativa povertà di questa riflessione, specie se comparata a ciò che il magistero ha prodotto sul tema della santità negli ultimi decenni. Forse un altro dei pregi di questo studio storico è proprio mostrare che dall'integrazione dell'ecclesiologia con la morale, la teologia spirituale, la storia della Chiesa ed altri campi del sapere teologico si possono ricavare più frutti, e aprire vie a nuovi sviluppi, nonché aiutare a fare un passo ulteriore nel processo di ricezione del Concilio Vaticano II.

Dopo l'itinerario storico, l'autore passa a un discorso di teologia sistematica; questa parte può essere considerata come la sua proposta di sistematizzazione del trattato sulla santità della Chiesa. È stata divisa in quattro capitoli: il settimo è dedicato a questioni metodologiche; l'ottavo, in modo più specifico, alla santità della Chiesa; il nono affronta l'annosa questione del peccato dei figli della Chiesa; e, per finire, nel decimo viene tratteggiata l'azione santificatrice della Chiesa.

Tra le questioni metodologiche l'Autore sottolinea un punto, forse dimenticato in altri contesti caratterizzati da preconetti di indole teologico-culturale, che rimarrà la guida del presente capitolo, e cioè l'esperienza di vita cristiana del fedele di Cristo oggi messa a confronto con la vita dei primi cristiani. Il teologo portoghese ci mette sull'allerta riguardo all'assuefazione che a volte sembra riscontrarsi tra pastori e fedeli nel modo di capire e valutare gli insegnamenti riguardanti la santità cristiana.

Il capitolo ottavo, che comincia con un percorso biblico, porta in sé la tesi principale dell'autore: la distinzione tra santità della Chiesa in senso oggettivo e in senso soggettivo ha una utilità metodologica provata lungo la storia, ma va anche completata o integrata con una ulteriore separazione-distinzione all'interno del discorso teologico, vale a dire tra santità di dono e santità di compito. Per De Salis, il primo termine non corrisponde soltanto a ciò che Dio offre alla Chiesa – e a ogni battezzato – affinché essa realizzi la missione affidatale dal Cristo, ma bisogna anche aggiungere a ciò che ogni cristiano riceve tutto il tesoro di grazie spirituali provenienti dalla vita vissuta degli altri fedeli, le indicazioni, i suggerimenti e le raccomandazioni fatte dai pastori, gli sviluppi dottrinali e spirituali raggiunti all'interno della Chiesa, ecc.: tutto ciò è pure dono per colui che arriva alla Chiesa. Quindi, possiamo dire che ogni traguardo di santità a cui la Chiesa arriva può essere offerto alle generazioni venturose e a sua volta tramandato, migliorato e raffinato fino alla fine dei tempi. Purtroppo, parte del dramma di noi cristiani è che possiamo dimenticarci del dono che ci è stato consegnato, o del senso di tale dono; ci possiamo anche dimenticare del fatto che per noi costituisce un dovere migliorare le condizioni in cui lo abbiamo ricevuto. In questo ambito, quindi, oltre ai doni che Dio concede continuamente alla sua Chiesa, troviamo spazio per parlare della risposta dei cristiani, quello che l'autore chiama il volto della Chiesa: la terra di mezzo della libertà, dove entrano in contatto l'azione divina e quella umana. Tuttavia, l'autore non identifica questo volto con la dimensione sacramentale della Chiesa, ma piuttosto con il volto della Chiesa come presente in ogni cristiano e negli aspetti e dimensioni della Chiesa.

Da ultimo, ma non con minor importanza, mi preme riprendere un soggetto che il teologo portoghese sottolinea con speciale efficacia, e che ci serve anche allo scopo di rac-

chiudere il dialogo da cui abbiamo iniziato: per rinnovare lo slancio della vita cristiana l'autore propone di dare più peso alla chiamata universale alla santità – tema prettamente biblico, sul quale san Josemaría Escrivá ha ricevuto luci che aiutano ad approfondirne la portata – e cioè di trovare maniere di unire, nel dibattito sulla santità della Chiesa, gli aspetti dogmatici a quelli spirituali. La maggior presenza e integrazione di questo tema all'interno del plesso concettuale santità-dono e santità-compito potrebbe favorire la ricezione di alcune idee conciliari non ancora sufficientemente sviluppate; nonché far comprendere più adeguatamente l'unità vitale che esiste tra la santità ontologica e la santità morale della Chiesa e dei cristiani, una questione che sta alla base tanto della teologia spirituale quanto della teologia morale.

Non ci resta che augurare all'autore ulteriori approfondimenti sul tema della santità, basilare tanto a livello strutturale istituzionale della Chiesa come a livello dell'unità di vita del credente.

J. M. MARTÍN

P. L. GUIDUCCI, *L'identità affermata. Storia della Chiesa medievale*, Las, Roma 2010, pp. 756.

Pier Luigi Guiducci è docente di Storia della Chiesa medievale e di Storia della Spiritualità presso la Pontificia Università Salesiana. Tra le sue pubblicazioni spiccano due di taglio generale: il manuale in due volumi *La Chiesa nella Storia. Duemila anni di Cristianesimo*, Elledici, Leumann 2008²), in collaborazione con Andrea M. Erba, e l'antologia *Fontes. Documenti fondamentali di Storia della Chiesa*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2005, in collaborazione con Luis Martínez Ferrer. Il manuale che presentiamo è espressione dell'impegno didattico dell'Autore, ed è rivolto in modo preferenziale agli studenti e a quanti sono interessati ad avere una visione complessiva del cammino della Chiesa in epoca medievale. La materia trattata è molto vasta: dalle invasioni barbariche (v e vi secolo), al pontificato di Leone X (1513-1521), agli inizi della Riforma protestante.

Dopo un'opportuna introduzione riguardante la sempre non chiara indicazione dell'inizio e della fine del Medioevo (pp. 5-24), il libro si articola in otto parti. La prima copre il periodo *Dalle invasioni barbariche all'espansione islamica* (pp. 27-131), divisa in cinque capitoli sulle invasioni dei popoli barbari, sulle iniziative missionarie, sull'attività dei pontefici e sull'espansione dell'Islam, ove non mancano considerazioni di tipo pastorali riguardo ai seguaci di Maometto (pp. 128-129).

La seconda parte, intitolata *Dal nuovo ruolo del vescovo di Roma alla separazione con l'Oriente* (pp. 135-182), accoglie capitoli dedicati al rafforzamento istituzionale del papato, al ruolo di Carlo Magno e alla separazione dell'Oriente. Desti interesse la trattazione sui fondamenti del *Sacrum Romanum Imperium* (pp. 156-160): l'idea della *renovatio Imperii*, il *De Civitate Dei* di sant'Agostino e la dottrina delle due spade di papa Gelasio.

La terza parte, *Sacerdotium et imperium* (pp. 185-327), focalizza la storia della Chiesa da Carlo Magno a Innocenzo III, con particolare attenzione alla riforma gregoriana, ai primi quattro Concili lateranensi, al movimento crociato, a Bernardo di Chiaravalle, e alla Scolastica. La quarta parte ha per argomento *Ortodossia ed eterodossia nei nuovi movimenti religiosi* (pp. 331-382), con capitoli dedicati agli ordini mendicanti, a quelli ospedalieri (con una sintesi dei più recenti studi in merito) e all'Inquisizione, studiata quest'ultima sia a livello dottrinale che istituzionale.

La quinta parte riflette particolarmente la mentalità storiografica dell'Autore. Si inti-

tola *La fede manifesta: nei vissuti, nella cultura, nell'arte, nella letteratura* (pp. 385-539). Il primo capitolo, *Le ore del quotidiano e il tempo di Dio*, spiega efficacemente l'importanza del soprannaturale per l'uomo medievale, con una visione fondamentalmente positiva del creato, osservato gioiosamente come una delle manifestazioni di Dio. Tale orientamento viene incarnato in modo paradigmatico nel "Cantico delle creature" di Francesco d'Assisi. Ciò nonostante – è un rilievo dell'A. – non mancheranno comunque comportamenti di tipo fideistico che condurranno in alcuni casi alla credulità e a un rapporto meccanicistico con Dio, sopravvalutando i racconti leggendari. Detto questo, i diversi capitoli di questa parte presentano la grande ricchezza spirituale dell'Età Media anche attraverso l'indicazione di alcuni personaggi significativi provenienti da ambienti sociali diversi (Jacopa de' Settesoli, Elisabetta d'Ungheria, Yves de Kermartin, Margherita da Cortona, ecc). Il capitolo 21 è ricco di riferimenti a correnti mistiche nell'ambito renano, fiammingo e inglese. Nel capitolo dedicato alla teologia, la parte concernente Tommaso d'Aquino (pp. 492-497) costituisce una pregevole sintesi dottrinale-pedagogica. Concludono questo capitolo due trattazioni sull'arte e sulla letteratura cristiana.

La sesta parte, che ha per titolo *Il tramonto progressivo di un'epoca* (pp. 543-627), si sviluppa in diversi capitoli occupandosi di Bonifacio VIII, del papato avignonese, dello scisma occidentale e degli effetti del conciliarismo fino al Concilio di Firenze. Tra i moltissimi argomenti esposti, acquista un proprio risalto la trattazione dell'Anno Santo del 1300 (pp. 556-560).

La sesta e ultima parte ha per titolo *Agli albori dell'epoca moderna* (pp. 631-739). Apre con un lungo capitolo sulla "*devotio moderna*" (pp. 631-650). Di seguito, il lettore trova le pagine di introduzione ai concetti di Rinascimento e di Umanesimo (pp. 651-654) sono di grande lucidità sintetica. Lo spazio geografico-culturale considerato non riguarda solo l'area italiana, ma attiene anche ad altri Paesi (Inghilterra, Spagna, Francia, Croazia, ecc.). Tra i papi rinascimentali, oggetto di un altro capitolo, spicca la complessa personalità di Pio II Piccolomini (pp. 701-706). Al riguardo, non si nascondono mancanze morali e pastorali di diversi pontefici del tempo, ma vengono posti in risalto anche aspetti di luce, di santità e di sollecitudine pastorale da parte dei pontefici o di altre personalità rilevanti sul piano decisionale. L'ottava e ultima parte, *Misericordia divina e indulgenze ecclesiali* (pp. 727-739), si occupa degli anni santi e dei giubilei tra il 1300 e il 1550.

L'arco cronologico del volume è molto vasto, e riflette un impegnativo lavoro di sintesi manualistica. Naturalmente lo specialista potrà fare diverse integrazioni su alcune affermazioni dell'Autore, ma il risultato complessivo, a nostro giudizio, è quello di aver offerto un efficace strumento per la formazione degli studenti e per le ricerche di quanti sono interessati a meglio comprendere le tante dinamiche dell'epoca medievale. Gli elementi descrittivo-narrativi, predominanti nell'opera, sono inquadrati pedagogicamente con sottolineature e considerazioni di tipo pastorale (ad esempio pp. 128-129, 145-146). Sono molto evidenziati gli aspetti di vita interna della Chiesa (in particolare quelli riferiti alla spiritualità, alle opere di carità e alla santità). Le correnti teologiche e filosofiche hanno un posto importante, accanto ai temi classici dei processi di evangelizzazione o dei rapporti tra Chiesa e Stato. Per quanto riguarda l'abbondante bibliografia, sarebbe forse utile distinguere meglio le opere di riferimento di tipo generale, da inserire nelle "indicazioni bibliografiche" alla fine di ogni capitolo, dalle note in calce, più specifiche, da situare all'interno dei capitoli. Il lavoro presenta anche un notevole corredo cartografico.

M. ZAPPELLA (COORD.), *La Nuova versione della Bibbia dai Testi Antichi* (NVBTA), San Paolo 2010SS.

LA presente collana biblica, i cui volumi sono venuti alla luce a partire da ottobre del 2010, s'inserisce nell'ampio quadro di pubblicazioni sorte nelle ultime decadi, nell'ambito italiano, per favorire la conoscenza del testo biblico. Ciò che distingue il presente lavoro riguarda principalmente due aspetti: il ricollegamento, in vista del dovuto aggiornamento teologico-culturale, all'impresa portata a termine della stessa casa editrice più di quaranta anni fa, nota come *Nuovissima Versione della Bibbia dai Testi Originali* (1967); e l'impegno di offrire un prodotto che, senza perdere la qualità e il rigore scientifico, sia anche accessibile a un ampio pubblico di lettori non specialisti, dotati però di un minimo di conoscenze culturali (sacerdoti, studenti dei seminari e degli Istituti di scienze religiose, e in genere tutti i cultori del testo biblico). La collana si colloca perciò sulla scia del desiderio/volontà espresso da Benedetto XVI nell'Esortazione Apostolica *Verbum Domini*, quello di promuovere nella Chiesa una conoscenza più profonda della Bibbia in tutti i settori della vita ecclesiale, come esprimono le seguenti parole: «Se è vero che la liturgia è il luogo privilegiato per la proclamazione, l'ascolto e la celebrazione della Parola di Dio, è altrettanto vero che quest'incontro deve essere preparato nei cuori dei fedeli e soprattutto da questi approfondito ed assimilato [...]. Insieme ai Padri sinodali esprimo il vivo desiderio affinché fiorisca "una nuova stagione di più grande amore per la sacra Scrittura da parte di tutti i membri del Popolo di Dio, cosicché dalla loro lettura orante e fedele nel tempo si approfondisca il rapporto con la persona stessa di Gesù"» (n. 72).

Caratterizzano più specificamente la presente collana, innanzitutto, la scelta di stampare a fronte della traduzione italiana il testo biblico di partenza (ebraico, aramaico o greco a seconda dei libri biblici), facilitando al lettore una conoscenza più diretta del testo. In questo senso, la linea editoriale ha voluto lasciare ai rispettivi autori, come già accadeva nella collana precedente, la responsabilità di realizzare una propria traduzione italiana, che fosse però garantita dalla fedeltà al testo originale e presentata in un linguaggio gradevole e comprensibile. Non mancano tuttavia riferimenti e confronti con la versione Cei del 2008. Si è trattato certamente di una sfida, di cui il susseguirsi delle pubblicazioni potrà confermare la ragionevolezza. In qualsiasi caso, dalla scelta presa è sorto indubbiamente un preciso beneficio, quello di accludere ad ogni volume "un primo livello di commento", di taglio prevalentemente storico e filologico, rivolto a giustificare la versione italiana nelle sue opzioni più importanti, cioè, sul modo come sono stati prospettati e risolti i problemi di tipo testuale, grammaticale e semantico più rilevanti del testo biblico originale.

Nel corpo centrale dell'opera si è introdotto, inoltre, affiancato al primo livello di commento, un secondo livello, di natura più decisamente esegetico-teologica. Nei volumi finora pubblicati si apprezza l'attenzione con cui i diversi autori hanno affrontato le più varie questioni d'indole letteraria, narrativa e argomentativa del testo biblico. Certamente, si osserva anche una diversa sensibilità per quanto riguarda l'approfondimento teologico e il modo di valutare le problematiche storiche del libro biblico. In genere, tuttavia, l'attenzione prestata alla dinamica narrativa del testo, al rapporto Antico/Nuovo Testamento e all'inquadratura dei diversi brani analizzati nel contesto del libro, ha favorito una presentazione ampiamente plausibile del contenuto. Sarebbe stato tuttavia

da desiderare un più abbondante ed esplicito inserimento del commento nell'esegesi patristica e nella tradizione profetica della Chiesa, come segnalava l'esortazione apostolica *Verbum Domini* 48-49.

Completano sostanzialmente ogni volume, da una parte, la consueta introduzione, con la presentazione delle caratteristiche letterarie e teologiche del libro biblico nonché degli elementi legati al testo e alla sua composizione (titolo, posto nel canone, data, autore, storia della composizione), dall'altra, una riflessione sull'uso nella liturgia dei brani in questione. Quest'ultima parte, come si osserva nei volumi pubblicati, si presenta non come una semplice appendice, ma come un complemento essenziale, inteso a proporre un'attualizzazione della parola di Dio nella vita della Chiesa, o più esattamente, del libro biblico nel ciclo dell'anno liturgico. Che quest'ottica si mantenga nei successivi volumi della collana è del tutto auspicabile, anche perché l'autore che illustrerà tale sezione sarà lo stesso, il prof. Gaetano Comiati.

Un ultimo aspetto da segnalare, caratteristico pure di questa collana, è l'ordine di presentazione dei libri, quello della Bibbia ebraica, scandito secondo la sequenza *Torah*, *Nebi'im*, *Ketubim*. A nostro avviso, se una tale struttura può avere il vantaggio di permettere un dialogo più costruttivo a livello scientifico con il mondo ebraico e in ambito ecumenico, rischia di produrre un certo disagio a coloro a cui sembra rivolgersi la collana più direttamente, un pubblico non eccessivamente specializzato e più abituato a un modo determinato di concepire organicamente e teologicamente il canone biblico.

In definitiva, e nonostante i limiti che a nostro parere esistono, ci troviamo con una collana chiamata a occupare un posto importante nella produzione biblica italiana, sia per il suo alto e al contempo accessibile livello scientifico e accademico, sia per lo sforzo di collocare l'analisi dei testi biblici nel quadro di un'interpretazione credente della Scrittura, sia infine per la prospettiva liturgica che contiene.

M. TÁBET

C. MORESCHINI, *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 404.

IL noto studioso della storia e letteratura patristica pone a disposizione dei lettori una pregevole sintesi di una importante tappa nella storia della teologia cristiana. Oltre ad alimentare la spiritualità cristiana tramite la fondazione monastica di san Basilio, i loro insegnamenti definirono, infatti, la comprensione cristiana di Dio e del mondo. Il contesto travagliato della Chiesa nel secolo IV, con le eresie ariane ed eunomiane fece sì che la loro risposta costituisca una delle vette più alte e salde della teologia.

Anche se tradizionalmente per "Cappadoci" vengono intesi Basilio di Cesarea, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa, Moreschini aggiunge altri tre nomi, senza sminuire l'autorità dei più significativi. Primo tra essi è Gregorio il Taumaturgo, e la sua inclusione si giustifica per essere stato lui il fondatore della chiesa cristiana in Cappadocia. Inoltre, essendo stato precedentemente discepolo di Origene, riportò nella sua zona d'origine il pensiero del grande alessandrino e tramite l'amicizia con la famiglia a cui appartenevano Basilio e Gregorio di Nissa, li introdusse al pensiero di Origene. Dopo averlo approfondito in soggiorni di studio nella capitale egiziana, l'assunzione del pensiero origenista da parte loro condusse al recupero degli aspetti più validi, successivamente integrati nella dottrina.

Va considerato anche Anfiloquio di Iconio, cugino di Gregorio di Nazianzo e collabo-

ratore di questi e di Basilio nel governo della propria diocesi, dipendente di Cesarea, e nello sforzo per contrastare le tesi contro la divinità del Figlio e dello Spirito Santo. Lui è il destinatario dell'importante trattato di Basilio *Sullo Spirito Santo*. In fine, è incluso anche Evagrio Pontico, per essere stato originario della Cappadocia, e appartenente alla stessa generazione di Basilio e Gregorio di Nazianzo. Di quest'ultimo fu grande amico, in un periodo controverso e difficile in cui Gregorio occupò la cattedra vescovile di Costantinopoli, in coincidenza con la seduta del secondo concilio ecumenico. L'aspetto più importante della sua riflessione, la dottrina monastica, prende spunto dall'insegnamento dell'amico con l'aggiunta di certi aspetti dell'insegnamento basiliano e, tramite la definizione del metodo della *hesychia*, acquisterà un ruolo di primo ordine nello sviluppo della spiritualità bizantina.

L'insieme dei primi due capitoli costituiscono una prima parte storica in cui vengono presentati i protagonisti e i fatti che hanno segnato le particolarità del cristianesimo nella regione. Probabilmente, il contributo più importante di queste pagine consiste nel proporre un equilibrato giudizio nell'interpretare le vicende di delicate questioni di "politica ecclesiastica", riguardanti soprattutto l'esercizio dell'autorità in Basilio. Le motivazioni delle scelte, a prima vista autoritarie, vengono chiarite alla luce delle difficili circostanze provocate dalla controversia ariana.

Alla presentazione storica segue una seconda parte, molto più estesa, di carattere sistematico e intesa a far conoscere i contributi dei cappadoci nelle diverse aree della teologia. Apre la sezione un capitolo intitolato "Letteratura e generi letterari nella produzione dei Cappadoci" (pp.77-159), nel quale si rileva in che modo la scelta di un modo di espressione riflette la personalità e gli interessi dell'autore. Oltre ai discorsi, genere privilegiato dai cappadoci, sono anche rilevanti i trattati, poemi, epistolari e opere ascetiche. Così, dalla preferenza per le lettere e i trattati di impostazione ascetica è possibile vedere il riflesso del carattere pratico e deciso di Basilio; e negli estesi discorsi e nei poemari, la personalità mistica e filosofica di Gregorio di Nazianzo; mentre negli opuscoli teologici intesi a chiarire temi ben determinati emerge l'impronta serena e speculativa di Gregorio di Nissa.

Il capitolo 4, "Una filosofia cristiana" (pp. 160-236) espone il rapporto dei Padri Cappadoci con le filosofie del loro tempo. Tra esse, va evidenziata quella Neoplatonica, ma senza scapito di altre correnti di pensiero quali lo stoicismo e persino il cinismo. In questo senso, il principale contributo di queste pagine è quello che si può definire con Moreschini una sintesi critica del pensiero greco. Nei confronti con la sempre più superata tesi della ellenizzazione del cristianesimo, l'analisi dei testi cappadoci rileva che i Padri scelsero accuratamente gli elementi messi in luce dalla filosofia per aiutare alla comprensione della Rivelazione, che costituisce il perno e il principio basilare di ogni riflessione, che perciò si può definire veramente cristiana. È comunemente riconosciuto, in questo senso, il legame dei tre cappadoci agli sviluppi della Scuola di Alessandria che, con Filone, Clemente e, soprattutto Origene, rimanda al pensiero neoplatonico. Nonostante ciò, anche la comprensione stoica dell'uomo fu ripresa per lo sviluppo della morale, dell'antropologia e persino dell'ascetica. Dall'esposizione si desume che i Cappadoci furono eclettici in quanto nei confronti delle filosofie del tempo, in quanto guidati dalla verità rivelata sulla Sacra Scrittura.

Moreschini tratta in seguito i principali temi teologici, iniziando, nel capitolo 5, con la "Teologia Trinitaria" (pp. 237-286). Le pagine offrono una valida giustificazione del perché quella cappadocia sia ritenuta una delle più pregevoli sintesi in ogni tempo. A

modo di introduzione viene presentata una sintesi del contesto storico dopo niceno, con la divisione degli ariani e l'inasprimento delle controversie. Senza ignorare le differenze esistenti tra gli scrittori cappadoci, lo schema scelto come guida dell'esposizione parte da una convinzione comune a tutti, e cioè che la vera fede si trova in un punto medio tra gli estremi del monoteismo stretto e il politeismo, riprodotti, in contesto cristiano, nelle eresie sabelliana e ariana. In questo senso, si comprende facilmente quanto differisca l'idea cristiana di Dio da quelle pagane, anche nei casi in cui certe immagini di origine pagana ispirarono l'illustrazione cristiana. Viene anche ben definita la genesi dei concetti di monarchia, sostanza, ipostasi e relazione, basilari alla spiegazione cristiana dell'unità di Dio in Trinità. Per quanto riguarda lo sviluppo del pensiero, è giusto sottolineare come nella presentazione di Moreschini, fu Basilio ad intraprendere una ricerca sulla definizione della ipostasi, la quale fu sviluppata soprattutto da Gregorio di Nazianzo, al quale è dedicata una ampia sezione di pagine, includente una accurata scelta di testi, e a Gregorio di Nissa, presentato soprattutto come seguace dei suoi grandi predecessori.

Più brevemente, il capitolo 6 avvicina il lettore a "La cristologia dei Cappadoci" (pp. 287-308). Essendo una questione poco trattata dai cappadoci stessi, perché al loro tempo l'argomento più pressante era la teologia trinitaria, il testo si incentra sullo studio della lettera di Gregorio di Nazianzo ad Apollinare (Ep. 101,12ss.), contenente una prima spiegazione della natura dell'Incarnazione del Verbo e una difesa dell'autenticità delle sue due nature. I passi riguardanti la verità della natura umana del Verbo diverranno particolarmente importanti nel secolo successivo, perché anticipano la dichiarazione calcedoniana sull'unione ipostatica. D'altra parte, vengono aggiunti alcuni brani sulla cristologia di Gregorio di Nissa, e finalmente si fa attenzione alla riflessione in materia di Evagrio Pontico, la quale, sebbene in linea di massima sia ortodossa, è anche permeata dal subordinazionismo di stampo origenista.

L'esteso capitolo 7, tratta "L'impegno ascetico dei Cappadoci" (pp. 389-353). In esso, la personalità di Basilio appare nuovamente come punto di partenza. Nella fondazione delle diverse comunità, egli decise di seguire direttamente le prime comunità cristiane di Gerusalemme, prendendo le descrizioni della vita dei primi cristiani descritte negli Atti degli Apostoli. In questo senso, il monachesimo basiliano è diverso da quello precedentemente istituito da Pacomio in Egitto. Come note più specifiche, le comunità non erano del tutto chiuse, e molto attente alle considerazioni di pratica ascetica e spirituale. Venivano proposte anche a tutti i cristiani, sebbene alcuni le seguivano solo temporaneamente mentre altri le sceglievano per tutta la vita e si impegnavano in un'ascesi più rigorosa. Nonostante il nome di "regola", le norme di Basilio vengono proposte come raccomandazioni, inizialmente furono dette ai monaci e successivamente raccolte per scritto dai discepoli, interessati a conservare il pensiero del loro fondatore.

Nei confronti del monachesimo basiliano, che è fondamentalmente una forma di vita comune ed ecclesiale, l'ideale diffuso da Gregorio di Nazianzo appare meno originale e di stampo più filosofico, al modo di un ritiro individuale inteso a coltivare lo studio e l'ascesi. È caratterizzato anche da una certa impostazione platonica nella comprensione del rapporto tra anima e corpo, così come nella proposta della virtù della prudenza come purificazione del corpo e dei sensi intesa a favorire l'incontro con Dio. Questa proposta è stata la fonte principale della regola proposta da Evagrio, introduttore del metodo della "tranquillità dell'animo" (*hesychia*) per il raggiungimento dell'unione con Dio. In ogni caso, su di lui c'è anche una certa influenza dell'impostazione basiliana,

riflessa principalmente nell'invito costante a lottare contro i nostri cattivi pensieri, principali ostacoli alla contemplazione.

Anche come ripresa del pensiero platonico, Gregorio di Nissa rileva la virtù della saggezza e il primato della grazia sul volere umano come mezzi più adatti alla contemplazione. Oltre a ciò, l'impegno ascetico da lui promosso prende da Origene e da categorie plotiniane, che portano a spiegare la divinizzazione come la fine di una successione di fasi di luce (che fanno seguito alla riconoscenza dei peccati) e ombre (frutto dell'esperienza di quanto sia piccola la conoscenza umana di Dio).

L'ultimo capitolo, spiega "L'esegesi dei Cappadoci" (pp. 354-369). I tre protagonisti prendono, in questo argomento, da Origene, e privilegiano sempre il suo metodo allegorico anche se con certe modifiche che introducono aspetti dell'esegesi letterale antiochena. A tale riguardo, Basilio è critico nei confronti degli abusi del metodo allegorico, e sceglie di fare molta attenzione alla natura di ogni testo come passo previo alla sua interpretazione. In questo senso si esprime anche Gregorio di Nazianzo nel Discorso 45, l'unico che fa attenzione all'esegesi ed in cui manifesta di voler trovare una via media tra letteralismo e allegorismo. Il contributo cappadocico più importante all'esegesi proviene in ogni caso da Gregorio di Nissa che definisce l'attenzione al contesto letterario e soprattutto alla fine (*skopos*), che certamente si rapporta alla fede, per fare un'interpretazione vera e rigorosa di ogni brano della Scrittura.

Questa sintesi è indubbiamente utile a chi desideri avere un primo approccio alla dottrina cappadocica e alla personalità dei suoi protagonisti, scritta anche con l'autorevolezza dei molti anni di studio approfondito della patristica. Ciò nonostante, risulta forse scarsa l'attenzione rivolta al contributo teologico di Gregorio di Nissa, un grande pensatore e sistematizzatore del pensiero teologico-dogmatico dei suoi predecessori. Nell'ambito della distribuzione dei contenuti, lo spostamento dell'esegesi all'ultimo capitolo non sembra del tutto attinente alla portata fondante della Sacra Scrittura nella teologia cristiana. Trovandosi in dipendenza da essa ogni proposta filosofica, dogmatica o ascetica, sembrerebbe stata meglio se inserita all'inizio della parte sistematica del lavoro. Per ultimo, un'eventuale aggiunta di un capitolo sul pensiero antropologico aiuterebbe alla migliore comprensione dell'ideario ascetico e spirituale.

E. ÁLVAREZ

P. YFANTIS, *Chiamata alla santità. I fondamenti teologici, ascetici ed ecclesiologici della spiritualità ortodossa*, I.S.E. «San Bernardino», Venezia 2010, pp. 386.

IL libro è strutturato in due parti nettamente differenziate. Nella prima si presenta una riflessione sullo studio teologico della spiritualità nel campo della tradizione ortodossa (pp. 9-150), mentre la seconda è costituita da un'Appendice in cui si offre un'antologia di testi ascetici e spirituali di autori orientali, dal secolo IV fino al secolo XX, preceduti da una breve presentazione (pp. 153-376). Chiude il libro una bibliografia aggiornata dei diversi aspetti della spiritualità ortodossa (pp. 377-385). Qui presenterò soltanto la prima parte, lasciando parlare abbondantemente l'Autore.

Il volume inizia con un prologo chiamato «Testimonianza introduttiva», dove si raccoglie un brano del colloquio fra san Serafino di Sarov e Nicola Motovilov, che ebbe luogo nel 1831. Le parole del santo *starec*: «Acquisire lo Spirito di Dio è dunque il vero fine della nostra vita cristiana» costituiscono il *leit-motiv* che guida le riflessioni dell'Autore lungo quest'opera.

Nel primo capitolo o *Introduzione*: «La spiritualità ortodossa come discorso sui santi e discorso sulla santità», viene esposto il quadro metodologico entro il quale si sviluppa la problematica di questo studio. In esso si afferma: «Lo studio della spiritualità, nel campo della tradizione ortodossa, consiste nello studio sistematico, nella valutazione e nel commento di tutte le fonti scritte o di altro genere che registrano e documentano questa esperienza di vita spirituale» (p. 15). Seguitamente, l'Autore individua tre dimensioni dell'esperienza spirituale «che corrispondono grosso modo alle intenzioni scientifiche e alla struttura tripartita dello studio presente» (*ibidem*). La prima è la dimensione teologica, che presuppone una vita nello Spirito Santo, conducente l'uomo alla partecipazione del modo divino di vita, alla cristificazione e alla adozione divina. La seconda dimensione è quella ascetica, che deriva dall'esperienza accumulata della Chiesa. La terza dimensione è quella ecclesiologica o sacramentale (cfr. pp. 15-16).

Nel capitolo secondo: «Approcci semantici», si compie una precisazione terminologica e contenutistica sui concetti di «spiritualità» e «vita spirituale». In tale contesto si approfondisce lo statuto epistemologico della teologia spirituale nella tradizione ortodossa, e si afferma che «la spiritualità, nell'ambito della tradizione ortodossa, è legittima dal punto di vista teologico solo quando presuppone, favorisce e fa crescere la partecipazione dell'uomo alla vita dello Spirito Santo. Per questo motivo, la spiritualità ortodossa descrive l'evento della santità, intesa come partecipazione carismatica alla gloria divina. Se la vita cristiana ha come scopo la divinizzazione dell'uomo, il santo è l'incarnazione viva di questo scopo e la sua vita e le sue parole compongono le "materie prime" per lo studio di questo cammino dell'uomo verso il raggiungimento della sua destinazione spirituale, basata sulla chiamata alla santità. Conseguentemente, una trattazione ortodossa della spiritualità come discorso sulla vita spirituale è principalmente una "agiologia", cioè discorso sull'evento della santità» (pp. 30-31).

Nel capitolo terzo: «Intorno alle fonti della spiritualità ortodossa», si afferma: «Secondo i manuali sistematici dell'Etica e della Spiritualità Orientale, le fonti valide della conoscenza spirituale ortodossa o di un'autorità oggettiva in proposito sono la Bibbia e la sacra Tradizione» (p. 35). Di seguito, l'Autore spiega il carattere dinamico e profondamente spirituale del concetto di tradizione e afferma: «Il contenuto spirituale della tradizione non ha solo un valore storiografico e/o archeologico, ma principalmente esistenziale, pedagogico e dinamico. Mediante i racconti storici degli incontri tra Dio e il popolo fedele, i membri della comunità studiano il modo e le vie che conducono alla stessa destinazione, che non è altro dallo scopo stesso della vita spirituale: l'unione dell'uomo con Dio, ossia la sua santificazione» (p. 37).

Nel capitolo quarto: «Il quadro antropologico, cristologico e teologico», l'Autore descrive dapprima i presupposti antropologici della spiritualità ortodossa, contenuti nella Sacra Scrittura e nella teologia patristica, e li sintetizza così: «L'uomo proviene dal nulla ed è incline al nulla del peccato, ma è stato creato per assomigliare al suo Creatore» (p. 43). Per questo motivo, il compimento della vita spirituale, «equivale alla santificazione e deificazione secondo l'affermazione di san Gregorio il Teologo: "L'uomo è la sola creatura che si eleva al di sopra di tutta la creazione, la sola che può divenire dio" (*Omelia sull'epifania*: PG 36, 324)» (p. 46). Per quanto riguarda i presupposti cristologici, l'Autore afferma: «Un'antropologia ortodossa non può essere che essenzialmente cristologica, cioè una *teantropologia* [...]. Questa antropologia cristocentrica o teantropologia attraversa gran parte della letteratura patristica orientale» (p. 47). Segue uno studio della teologia patristica che sviluppa l'insegnamento biblico della creazione dell'uomo «ad

immagine e somiglianza» di Dio, nel senso di spiegare la somiglianza come la possibilità che l'uomo ha di diventare simile al suo prototipo, che è il suo archetipo teandrico, Gesù Cristo (cfr. pp. 48-52). In questa linea l'Autore afferma che la somiglianza presuppone «la partecipazione attiva dell'uomo o meglio la collaborazione della libertà umana con la volontà salvifica divina. La "somiglianza", in termini soteriologici, equivale alla salvezza dell'uomo [...]. In termini agiologici, la "somiglianza" coincide con il culmine della vita spirituale, la santificazione e la deificazione dell'uomo [...]. Allora il santo è la più esatta immagine dell'immagine, e la sua santità la più eloquente cristologia» (pp. 52-53). In terzo luogo viene messo in rilievo il presupposto teologico con le parole seguenti: «Parlando della struttura teandrica della santità c'è il rischio di sottovalutare o trascurare la presenza e l'azione salvifica delle altre due Persone divine e trasformare la vita spirituale in un cristomonismo. In questa unità cerchiamo di mettere in evidenza i tre gradi o aspetti della santificazione dell'uomo, in rapporto con la presenza e azione salvifica delle Tre Persone divine» (p. 53). Questi tre gradi o aspetti derivanti dell'incontro e comunione dell'uomo con le Persone della Trinità «possono essere descritti nel seguente trittico: cristificazione, spiritualizzazione e adozione divina» (p. 55). L'Autore spiega il fondamento triadologico o trinitario della vita spirituale dicendo che «la spiritualità ortodossa ha la Santa Trinità come principio e come fine. Essa si può dunque definire come una relazione al Padre nel Cristo per lo Spirito Santo [...]. A causa del suo fondamentale legame con la Trinità, cioè con un Dio tripersonale, Padre, Figlio e Spirito Santo, la spiritualità ortodossa è fondata su una personale relazione con Dio» (pp. 57-58).

Il capitolo quinto: «Martirio, ascesi, terapia, deificazione: il carattere combattivo della vita spirituale», è dedicato alla dimensione ascetica della vita spirituale. In esso si tratta innanzitutto della penitenza e della lotta contro le tentazioni e il peccato. Sulla prima afferma l'Autore: «Nel vocabolario spirituale della letteratura cristiana orientale il termine descrive la decisione dell'uomo di sintonizzare la propria volontà e tutta la vita all'esigenza di salvezza in Cristo. Inoltre, il termine si usa per descrivere un intenso senso di compunzione interiore, dovuto di solito a un peccato grave e accompagnato da un periodo di aspra ascesi, sia spirituale che corporale» (p. 64). Nel paragrafo successivo si parla della spiritualità del martirio: «In tutto il periodo delle persecuzioni, la lotta implica o esige il martirio degli eroi della fede, che vogliono seguire fino alla morte il paradigma teandrico. Il martirio costituisce una versione fortemente cristocentrica della santità. La spiritualità del martirio e la conseguente santità del sangue sono definite e documentate come imitazione perfetta del "protomartire" Crocifisso» (p. 69). Dopo l'epoca delle persecuzioni ci fu un periodo di rilassamento spirituale, che venne denunziato dal monachesimo, il cui «contributo più importante fu spirituale e consistette principalmente nel fatto che trasportò la lotta spirituale dalla realtà esterna – il tribunale o il plotone d'esecuzione – all'interno dell'uomo, la coscienza, la mente, il cuore. Pacomio, istruendo un suo discepolo, lo assicurava che la pratica coraggiosa delle lotte ascetiche lo avrebbe reso degno della comunione dei martiri. Anzi, il "martirio della coscienza" ascetico, è ritenuto superiore a quello del sangue, perché "più lungo e più faticoso"» (p. 71). Segue uno studio sulla lotta per progredire nelle virtù. A tale scopo è necessario purificare il cuore, luogo dell'incontro tra Dio e l'uomo. «Conseguentemente – scrive l'Autore – tutta l'attenzione e la lotta della tradizione ascetica sembrano focalizzate sulla cura e purificazione del cuore, cosicché quest'ultimo sia trasformato in dimora di Cristo o in alveo del torrente dell'amore divino» (p. 83). Uno dei mezzi più importanti per la purificazione del cuore è la preghiera, a cui viene dedicato un lungo

paragrafo, ove se ne enfatizza così l'importanza: «L'uomo spirituale non pratica la preghiera come se fosse un "dovere religioso" tra gli altri, ma è chiamata a trasformare tutta la sua vita in preghiera viva. Se la caduta dei progenitori viene a coincidere con la loro scelta di autorealizzarsi o di deificarsi senza la comunione santificante con la fonte ontologica di ogni santità, la preghiera costituisce la via, il modo e addirittura il ripristino effettivo di questa comunione salvifica» (p. 84). Segue un pregevole studio storico e teologico su uno dei metodi tradizionali nella spiritualità orientale per raggiungere la preghiera incessante, e cioè la «preghiera di Gesù» o «preghiera del cuore», che è «via e nello stesso tempo scopo della vita spirituale, ossia mezzo e culmine di una santità, radicata nel complesso indissolubile di amore, luce e unità» (p. 102).

Nel capitolo sesto: «Il quadro ecclesiale: la dimensione sacramentale e sociale della santità», si tratta della vita spirituale nel contesto ecclesiologicalo. Secondo l'Autore, «il quadro esistenziale di questa nuova vita è la Chiesa, che è stata fondata da Cristo e cammina nella storia fino all'eschaton guidata dallo Spirito Santo» (p. 109). La Chiesa è Madre perché «se l'uomo deve la sua esistenza biologica e il suo crescere biologico alla sua madre naturale e al primitivo nucleo sociale della famiglia naturale, la Chiesa è l'utero che lo rigenera in un nuovo modo di esistere deiforme e come una famiglia spirituale garantisce il suo progresso spirituale incorporandolo nella storia della salvezza» (p. 111). Segue un paragrafo sulla spiritualità come partecipazione alla vita sacramentale della Chiesa, in cui si afferma che «il processo della via liturgica verso il perfezionamento ha luogo mediante tre sacramenti: il battesimo che illumina e rigenera; la cresima che abbellisce e consolida la grazia battesimale; e l'Eucaristia, che costituisce il culmine della comunione con Dio, e il luogo mistico, dove avviene la deificazione» (p. 112). In questo paragrafo si esamina la presenza e l'azione dello Spirito Santo nel battesimo e nella cresima, mentre nel paragrafo successivo: *Pneumatologia e santità eucaristica*, si analizza la posizione centrale dell'Eucaristia nella vita liturgica e spirituale della comunità. Qui, seguendo la tradizione ortodossa, si enfatizza il momento dell'epiclesi all'interno dell'Anafora eucaristica (cfr. pp. 119-121). Chiude questo capitolo un paragrafo sulla dimensione escatologica dell'Eucaristia.

Nel settimo e ultimo capitolo: «Dalle immagini bibliche dello Spirito Santo alle qualità dell'uomo spirituale», si cerca di «rintracciare le analogie dinamiche tra queste raffigurazioni e rivelazioni dello Spirito, fondamentali, in quanto bibliche, e le qualità dell'uomo spirituale [...]. Tra parentesi, notiamo che alcune di queste qualità dell'uomo spirituale le abbiamo già viste nelle pagine precedenti del presente studio. Intanto, in questo capitolo conclusivo cerchiamo di dimostrare il rapporto stretto e vitale di queste qualità con la fonte della vita spirituale, talvolta invisibile ma sempre personale e onnipresente: il Paraclito» (p. 129). In questa prospettiva vengono studiati di seguito i simboli scritturisti di «soffio», «vento», «olio», «acqua» e «fuoco» relativi allo Spirito Santo (cfr. pp. 127-143).

Chiude la prima parte del libro un epilogo, chiamato «Testimonianza riassuntiva», che raccoglie un altro brano del dialogo fra san Serafino di Sarov e Nicola Motovilov, in cui il primo spiega al secondo i segni per riconoscere la presenza della grazia dello Spirito Santo nell'anima.

In definitiva, siamo davanti a un volume che offre al lettore una visione sintetica e completa dello studio teologico della vita spirituale nella tradizione ortodossa, per cui a mio avviso costituisce uno strumento molto utile per un approfondimento della spiritualità dell'Oriente cristiano.