



## **RECENSIONI**



**EDOUARD DIVRY**

***La Transfiguration selon l'Orient et l'Occident***

**P. Téqui, Paris 2009, 566 pp.**

Questo saggio è un lavoro specialistico sul simbolo della luce e sulla dottrina della trasfigurazione del cristiano che va consigliato sia a chi si interessa di ecumenismo sia a chi lavora sulla problematica della grazia cristiana e della spiritualità.

Sotto il profilo ecumenico è indubbio che parecchia strada è stata fatta nel dialogo con le chiese ortodosse. La Chiarificazione ufficiale sul *Filioque*, comparsa su *L'Osservatore Romano* del 13.09.1995 senza firma ma a cura del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, non solo accetta il valore conciliare ed ecumenico della fede comune così come è espressa dal concilio di Costantinopoli del 381 ma osserva che la dottrina del *Filioque* va compresa «in un contesto teologico e linguistico diverso da quello dell'affermazione della sola monarchia del Padre» e che si riferisce alle lotte presenti in Occidente contro l'arianesimo. Allo stesso modo, quanto al Primato, il documento di Ravenna del 13.10.2007 della «Commissione Mista Internazionale per il Dialogo Teologico tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa nel suo insieme» ha riconosciuto che nella Chiesa, a livello universale, vi è sempre stato un *prótos*, un *primus*, e che questi è il successore di Pietro, il vescovo di Roma. Anche se manca un accordo sui diritti e sull'esercizio di questa primazia, il fatto è di sicuro incoraggiante. Questi fatti positivi invitano a studiare a fondo altri temi dibattuti: uno di questi è appunto quello della trasfigurazione del cristiano. L'intero lavoro del Divry è animato da un reale spirito ecumenico.

Sotto il profilo della grazia e dei suoi doni, con ragione Divry ricorda che si tratta di una verità dimenticata; per questo, puntigliosamente, elenca una impressionante lista di due pagine e mezza di credenti che hanno ricevuto questo dono (pp. 11-13) in forza del quale si è resi partecipi di Cristo, *lumen de lumine*, in un modo che rende luminoso, impassibile e come spiritualizzato lo stesso corpo di costoro. La rarità di questi doni renderebbe, di per sé, alquanto marginale il lavoro ma il testo ha il suo pregio nel fatto che risalendo all'origine cristologica di questo dono amplia i suoi interessi e mette in primo piano il rapporto tra Cristo e quel suo Corpo mistico che è la Chiesa. Ed è a questo proposito che studia la tradizione orientale e quella latina per cogliere come, attraverso la tematica della trasfigurazione, venga pensata ed approfondita l'opera di Cristo nelle due di-

verse tradizioni e per vedere quanto questo possa favorire un loro vitale incontro.

Su questo sfondo, il testo è costruito attorno ad una serie di passaggi. In un primo capitolo l'autore analizza il fondamento biblico di questa tematica (pp. 25-88): dopo aver chiarito i simboli del volto e del suo splendore luminoso nelle Scritture analizza i testi della discesa di Mosé dal Sinai, della trasfigurazione di Cristo nei tre sinottici e del martirio di Stefano che, nel sinedrio, appare con un volto «come quello di un angelo» (At 6.15). Una notevole serie di capitoli – dal secondo al sesto – analizza poi il pensiero dei padri; nei capitoli dal secondo al quarto (pp. 89-299) analizza il pensiero dei padri greci, compreso Gregorio Palamas, e di quelli latini, compreso Tommaso, mentre nel quinto (pp. 301-351) e nel sesto (pp. 353-431) riprende, inquadra, approfondisce e sviluppa il pensiero degli autori fondamentali per le due tradizioni: Palamas per quella greca e Tommaso per quella latina. Un ultimo capitolo (pp. 433-481) sviluppa il tema della luce thaborica nella economia cristiana e nel suo passaggio da Cristo ai santi ed ai beati. Il testo è chiuso da una comoda sintesi finale in forma di dodici questioni e da una serie di indici: biblico, dei nomi celebri e degli autori mentre una bibliografia selezionata (pp. 541-560) completa un lavoro indubbiamente encomiabile.

La lettura che il nostro Autore fa della trasfigurazione si rifà a Tommaso e, attraverso lui, risale a Nicola di Gorran che aveva distinto differenti livelli di lettura della Trasfigurazione: la luce di un corpo trasfigurato dalla sua divinità, che gli apostoli videro sul Thabor con i loro occhi, era solo lo strumento che li ha portati a comprendere quella luce di gloria che i loro occhi erano incapaci di vedere. Questa concezione permette di distinguere tra il soggetto della Trasfigurazione che risale al Verbo ed il suo termine che invece si colloca nella sua natura umana. In questo modo, la proprietà che i tre discepoli colgono in Cristo trasfigurato proviene dalla sua divinità ma si concentra su quella luminosità corporea che non appartiene propriamente al Verbo. Per contro la teologia orientale fa appello ad una *enipostasi* che va intesa come ciò che, pur inerendo all'ipostasi, non le è essenziale ed è per questo trasferibile ad altri. Divry legge la visione di Palamas come un effetto creato dalla grazia increata dello Spirito di modo che la luce thaborica sarebbe una sorta di proprietà ipostatica scaturita da un soggetto divino e da lui trasferita ad una persona illuminata dalla grazia.

Affrontando questo tema, il domenicano Divry ha due evidenti preoccupazioni. Da una parte intende sostenere che questo fenomeno straordina-

rio della trasfigurazione va inteso in senso reale e non semplicemente simbolico in quanto allusivo ad una presenza o ad una comunione; dall'altra vuole fermamente radicarlo nel dogma. Per questo il suo punto di partenza è del tutto cristologico e non solo pneumatologico. Prendendo a modello le icone, Divry si rifà a S. Teodoro Studita ed a Gregorio Palamas e parla dell'icona non come semplice manifestazione di una realtà nascosta, come copia conforme al suo modello, ma piuttosto come di una entità ricolmata di grazia, come di un dono della grazia. Ispirandosi a questa concezione, il nostro vede la grazia trasfigurante come una relazione ed una partecipazione che, per quanto ancorata nell'*homo viator* e quindi diversa dalla gloria, opera però nel credente come "forma", come "causa dispositiva" di una trasfigurazione del corpo che però non manca di qualificare interiormente – *quasi habitus* – la vita intima del santo.

Testo non facile per l'ampia documentazione e la finezza delle analisi, va raccomandato a tutti coloro che si interessano delle relazioni tra il mondo latino e quello ortodosso o che hanno a cuore la teologia della grazia e la stessa mistica. Anche là dove alcune analisi storiche restano problematiche, il vantaggio di una simile esposizione sistematica è certamente grande.

Gianni Colzani

**FABRIZIO TRUINI**

***La pace in Tommaso d'Aquino***

**Città Nuova, Roma 2008, 526 pp.**

Questo saggio merita attenzione per almeno due motivi. Innanzitutto per l'importanza che il tema della pace riveste nel nostro tempo e per il ruolo sempre più grande che le chiese e le religioni sono chiamate a svolgere nel costruirla. Sotto questo profilo, uno studio su Tommaso può sembrare fuori posto ma, in realtà, solo un patrimonio di convinzioni limpide e profonde può sostenere l'impegno per una cultura ed una antropologia di pace. Ora la concezione tomista della pace, per la sua profondità e la sua organicità, è in grado di sostenere il difficile cammino di pace e di pacificazione nella nostra società. Il secondo motivo è che il lavoro del dott. Truini viene a colmare una lacuna negli studi tomisti. Per quanto il pensiero di Tommaso sia stato studiato a fondo sotto moltissimi aspetti, la gran maggioranza degli studiosi – come il testo documenta (pp. 10-12) – riteneva

che il pensiero cristiano sulla pace fosse stato espresso a fondo nel libro XIX del *De Civitate Dei*. È merito non da poco aver offerto uno studio ampio e completo sul pensiero di Tommaso sulla pace.

Il dott. Truini, laureato in Giurisprudenza e specializzato in Filosofia della politica e del diritto e licenziato in Teologia morale, ha sviluppato il suo lavoro costruendolo a ridosso della vita di Tommaso dalla sua scelta dell'ordine domenicano e dal suo rapimento ad opera della famiglia fino alla sua morte. Sviluppando la trama della vita di Tommaso, le tappe della sua formazione da Napoli a Parigi a Colonia e del suo magistero a Parigi e in Italia rappresentano per Truini l'ambito in cui collocare le opere del dottore angelico nella loro successione storica; in questo modo, la ricerca sul pensiero di Tommaso circa la pace da una parte tocca tutte le opere del maestro domenicano dando così vita ad una ricerca completa sui testi tomisti circa questo tema e, dall'altra, colloca questi testi nel contesto proprio della vita di Tommaso e delle questioni che la vita politica ed ecclesiale del tempo andava ponendo. Per un tema come quello della pace è merito non da poco.

Dirò subito che il dott. Truini mostra una conoscenza notevole di questo contesto, anche se lo accenna soltanto, ma soprattutto risale dai testi di Tommaso al pensiero ed alla logica che li permea. In altre parole, la metodologia diacronica è temperata nel suo inevitabile accumulo di dati e di osservazioni proprio da questo prezioso sforzo di cogliere il pensiero di Tommaso. Certo, a proposito di alcuni testi, si vorrebbe una analisi più ampia e si gradirebbe anche un confronto con altri pensatori dell'epoca, ma nell'insieme la metodologia usata – stante l'intenzione di offrire una prima, completa presentazione del pensiero di Tommaso sulla pace – risulta adeguata e meritevole.

Il concetto tommasiano di pace ha una sua prima espressione nella *lectio cursoria* dei testi biblici: in essi Tommaso mostra già la sua padronanza di quel metodo di distinzioni sottili e chiarificatrici che era proprio della scolastica. Commentando i testi di Geremia e di Isaia (pp. 54-74), coglie l'ambivalenza storica della pace ma la pone in rapporto non con la guerra ma con la vita empirica e questo lo porta a distinguere tra la pace di Babilonia e quella di Gerusalemme, tra la pace dei falsi profeti e quella che scaturisce dalla *pietas*, tra l'irresponsabilità dei governanti ed il "principio della pace". Poiché la giustizia ha la sua origine in quel Dio che in questo modo suscita la giustizia umana, la sua visione pone in Dio l'origine della pace ma la costruisce su un complesso rapporto tra la realtà divina ed il mondo umano. Sarà però nei commenti ai quattro libri delle *Sen-*

tenze di Pier Lombardo (pp. 76-111) che il suo pensiero sulla pace troverà espressione. Partendo dai testi di Dionigi che vede la pace come uno dei nomi di Dio, Tommaso presenta Dio come un Dio di pace e, a partire da questo, sviluppa una ampia antropologia che ha in questo Dio il proprio fine e che fa dell'uomo il fine del cosmo. La pace dell'uomo assume qui una singolare profondità ed un singolare rilievo ed è del tutto indisciungibile dalla mediazione di Cristo e dal suo Spirito d'amore: «la pace non si distingue dall'amore ma è qualcosa che attiene all'amore; esprime infatti l'acquietarsi dell'impulso affettivo; ma l'amore esprime ulteriormente la trasformazione e quasi lo stesso cambiamento dello stesso amante nell'amato; perciò la pace è come ciò che sta in mezzo e media tra il desiderio e l'amore» (3Sn, ds27, q. 1, a3 ad 5; pp. 91-92).

Saltando altri lavori, vorrei richiamare sia la splendida ambientazione della *Summa contra Gentes* sia la profondità della *Summa Theologica*. L'intento della prima non sarebbe né direttamente polemico né direttamente apostolico ma, nel dibattito con una errata interpretazione di Aristotele e nel dialogo con i filosofi islamici, non ricorre alla autorità delle Scritture o alla forza dei miracoli ma alla ragione ed alla sua capacità di incontro e di dialogo. In questa visione Dio creatore e provvidente è alla base della vita umana e l'asse portante di questa relazione è la pace che, mentre orienta a Dio, dà forza per eliminare ciò che vi si oppone: «la pace e la concordia vengono conservate dalla giustizia [...]. Però per conservare la pace e la giustizia tra gli uomini non sono sufficienti le prescrizioni della giustizia: è fondamentale inoltre che tra essi ci sia l'amore» (I, III, c. 128; p. 147). Nella *Summa Theologica* Tommaso indica in Dio il fine e la felicità dell'uomo ma da questo deriva una antropologia unificata e pacificata. Pur senza essere centrale, il lemma "pace" ha una funzione decisiva nel quadro assiologico della antropologia di Tommaso. Se la felicità è il fine ultimo della persona, il fine ultimo di un essere razionale non può prescindere da un atto di conoscenza. «La pace riguarda il fine ultimo dell'uomo, non come se fosse l'essenza stessa della felicità ma perché si rapporta ad essa in modo antecedente e conseguente. In modo antecedente in quanto viene prima allontanato ciò che turba ed impedisce il fine ultimo. In modo conseguente in quanto l'uomo, raggiunto ormai l'ultimo fine, rimane pacato, avendo ormai il suo desiderio quietato» (I-II q. 3, a. 4, ad 1; p. 255). A partire da questa relativa centralità della persona umana ne viene che la pace è relativa a Dio, all'uomo stesso, ed ai suoi rapporti con il cosmo. La pace abbraccia tutta la vita.

Una osservazione va riservata alle fonti del pensiero tomista sulla pace. Pur non direttamente affrontato nel testo – e spiace – questo tema ha indicazioni qua e là. Si sa quanto l’impianto generale del pensiero tomista, pur maturato in un ambito tradizionale, sia debitore ad Aristotele ed al dibattito sulla sua interpretazione. In questo senso si rifà a Dionigi che legge però nella logica del suo maestro Alberto Magno alla cui luce rilegge i temi neoplatonici dell’*exitus* e del *reditus* (p. 79); Tommaso si rifà certamente all’opera dionisiaca *Sui Nomi divini*, della quale aveva steso la *reportatio* del commento di Alberto Magno, ma al di là dell’utilizzo di testi o categorie, ciò che veramente gli interessa è spiegare il modo con cui il cosmo e la vita umana, con le loro perfezioni, scaturiscono da Dio principio e causa di ogni cosa (pp. 200-202). Naturalmente Tommaso fa riferimento ad Agostino ed alle sue celebri definizioni della pace come tranquillità nell’ordine (*De Civitate Dei* XIX, 13) o come *beatitudo*, felicità (*De Civitate Dei* XIX, 10) ma giustamente il dott. Truini mostra come, rispetto ad Agostino, Tommaso introduca il ruolo della intelligenza e si rifaccia così ad una antropologia diversa (pp. 253-254). Uno sviluppo molto più ampio avrebbe poi meritato il breve cenno di p. 65 che indica nella cultura della fraternità, propria degli ordini mendicanti, e nella nuova concezione della comunità religiosa e civile due delle fonti del pensiero tomista sulla pace. Questo dato, solo accennato, andrebbe ulteriormente sviluppato sullo sfondo di quel passaggio epocale dal mondo medioevale a quello dei comuni e delle università.

In pratica si può dire che Tommaso porta avanti una cultura di pace che supera l’agostinismo (pp. 295-314): la pace «è il bene posseduto dalla persona umana, in sé pacificata dall’amore di Dio. E in pari tempo è anche il bene della comunità umana, universale famiglia formata da innumerevoli persone e popoli uniti dall’amore» (p. 307). L’attualità di una simile concezione chiede indubbiamente un orizzonte aperto alla fede ma esige pure un coraggio civile che non teme di dare la vita per questo valore. Spero che questo basti per cogliere il valore di questo testo e favorirne la diffusione.

Gianni Colzani

**JOHN F. HAUGHT*****Dio e il nuovo ateismo*****Queriniana, Brescia 2009, 169 pp.**

Oggi si parla di un ritorno dell'ateismo; questa volta però si tratta di un fenomeno molto diverso dall'ateismo di stato, che è sostanzialmente crollato insieme al Muro di Berlino. L'ateismo di stampo marxista si ergeva in molti paesi dell'area comunista a religione di stato ed aveva delle basi ideologiche molto chiare. Inoltre, si nutriva di una fede incrollabile nell'uomo, che lo portava ad affermare che "la conoscenza di Dio è l'autocoscienza dell'uomo" (L. Feuerbach). La caduta di un pensiero forte come quello marxista ha svalutato le componenti essenziali di questa dottrina, compreso l'ateismo di stato. Non parliamo qui soltanto di un marxismo rozzo di stampo leninista, ma intendiamo, nel senso più ampio, anche una filosofia di ispirazione marxista sviluppatasi nell'Occidente. Questa filosofia, a partire dagli anni '50 fino a quelli '70, ha provocato energicamente le coscienze con le sue sfide culturali, filosofiche e letterarie lasciando delle tracce ben visibili nella società, nella politica e nella cultura occidentale.

Il nuovo ateismo, di provenienza statunitense, è di natura *soft*, e come rivela John F. Haught, non ha nulla da spartire con quello summenzionato. I principali autori che Haught analizza sono Richard Dawkins (*L'illusione di Dio. Le ragioni per non credere*, Mondadori, Milano 2007), Sam Harris (*La fine della fede. Religione, terrore e il futuro della ragione*, Nuova Mondi Media, San Lazzato di Savena 2006) e Christopher Hitchens (*Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, Einaudi, Torino 2007).

Bisogna sottolineare subito che nessuno di questi autori palesa pretese filosofiche nel senso tecnico e speculativo del termine. Le loro conoscenze nel campo della storia delle idee, e soprattutto in quello della storia delle religioni, sono limitate e controverse. Inoltre la stessa natura sbrigativa dei loro ragionamenti, il significato univoco che accordano a molti concetti fondamentali, compreso quello di "ragione", insieme all'intolleranza nei confronti del sacro e del religioso, tradiscono una volontà ferma nel rifiutare qualsiasi punto di contatto e di dialogo con i teisti. La pretesa assurda del nuovo ateismo consiste nel fatto che la religione dovrebbe essere studiata nei termini della biologia evoluzionistica. La considerazione della religione come un fatto naturale porta questi autori a sottoporre il fenomeno in questione alle stesse leggi della fisica, finendo così per determinare la fede religiosa come nociva e sconveniente per la società umana.

J.F. Haught riassume così i principi fondamentali dell'ateismo contemporaneo: oltre alla natura non esiste altro, né Dio né anima immortale; non c'è mai stata una creazione *ex nihilo*, la natura si riproduce da sé; l'universo non ha una finalità globale; tutte le spiegazioni sono naturali e possono essere comprese attraverso la scienza; la fede in Dio è causa di innumerevoli mali; le persone si comportano meglio senza la fede in Dio che con la fede (pp. 19-20). L'assenza di un cardine ideologico forte del nuovo ateismo scientista è bilanciata da esigenze di natura pragmatica che assillano la società dal cui seno esso nasce. Da una parte si tratta del cosiddetto "clash of civilizations", verificatosi nell'era della globalizzazione, dall'altra di ciò che è ritenuto da più parti come il principale combustibile di questo meccanismo di scontro, cioè, della fede religiosa. Il ruolo negativo di alcune frange estremiste in determinate circostanze storiche e sociali della vita delle grandi religioni monoteiste sembra sufficiente per far sì che scrittori come Dawkins e Hitchens dichiarino fuorilegge la religione stessa.

Da queste premesse si determina la fede come causa di inutili angosce e sofferenze (S. Harris), e la religione, che diventa una "credenza senza prove", rappresenta un male, poiché trascina gli uomini a compiere guerre e crimini atroci. Autori come S. Harris riportano in modo molto disinvolto una serie di fenomeni sotto la dicitura della fede: «la "fede" è la spelonca insondabile nella coscienza che ospita di tutto, dal credere agli UFO, alle streghe, alle anime, agli angeli, ai diavoli, al paradiso e a Dio» – scrive J.F. Haught (p. 31). Il vizio di fondo del loro ragionamento consiste nel fatto che secondo la loro ottica la fede dovrebbe essere prodotta dalle prove e non potrebbe sussistere senza di esse. La fede religiosa sarebbe dunque un'ipotesi che rimane tale se mancano le prove adeguate. Impostare in questi termini il discorso vuol dire escludere a priori la possibilità della fede, per fingere poi di ragionare sulla religione e sul sacro. Secondo loro tutto si risolverebbe con la «soppressione dell'inclinazione infantile a credere senza prove» (p. 33). Il passo avanti dei nuovi atei, rispetto al passato, consiste nel fatto che considerano nefasta non solo l'intolleranza religiosa ma anche la tolleranza stessa. Di fatto, giudicano errata la tolleranza nei confronti delle religioni perché essa permette l'insorgere di estremismi e di fenomeni distruttivi per la società. Dunque, nei confronti della religione bisogna essere intolleranti, perseguendo l'ideale dello sradicamento di questo fenomeno dal tessuto sociale.

Posto questo obiettivo, il metodo per raggiungerlo – per Hitchens, Harris e altri – non è la violenza dei gulag e delle persecuzioni ma la forza del-

la scienza, l'unica in grado di permettere all'uomo di camminare in modo dignitoso nei sentieri tortuosi della storia. Affermare, come fa Richard Dawkins, che la scienza può rispondere agli interrogativi su Dio, significa, secondo J.F. Haught, professare una nuova fede chiamata *scientismo*. Che si tratti di una nuova fede è attestato dal fatto che la logica della scienza pretende di spiegare una logica (teologica) che è stata già esclusa in partenza.

L'intento principale è quello di sostituire il teismo con l'ateismo: «i cambiamenti più significativi che i nuovi atei vogliono realizzare sono due: il primo è che la scienza, invece della fede, diventi la base della cultura del nuovo mondo come Freud e Russell avevano già anticipato; il secondo è che la moralità si radichi completamente nella ragione» (cf. J.F. Haught, p. 48). Il nuovo ateismo anche se si presenta come una combinazione di darwinismo, di cosiddette esigenze sociali e di scientismo, non si discosta molto dall'umanesimo secolare, ma soprattutto i nuovi atei non si rendono conto della consistenza del loro nemico, della religione e non comprendono la sua importanza all'interno della struttura della società. Oggi l'affermazione dell'onnipotenza della scienza non è più un mezzo convincente per demolire la fede religiosa, così come non sono persuasive le dichiarazioni che *il Dio biblico è un mostro* (Dawkins), che è *malvagio* (Harris), oppure che *non è grande* (Hitchens).

Tutto ciò rivela l'odio del nuovo ateismo nei confronti della religione in generale mentre la superficialità nel presentare soltanto alcuni aspetti – sempre negativi – delle religioni monoteiste generalizzandoli rende improbabile qualsiasi confronto sul piano filosofico. Nella loro foga polemica, questi naturalisti si incontrano con i cosiddetti “creazionisti scientifici” e, come questi, esigono dalla rivelazione una conferma di tutte le leggi che la scienza scopre nel mondo naturale. Per poter meglio inficiare il valore della rivelazione, sostengono la necessità di prendere alla lettera la rivelazione divina. Il gioco diventa ridicolo poiché studiosi che pretendono di aver compreso la differenza o l'eterogeneità fra il metodo teologico e quello scientifico vorrebbero avallare la validità dei loro discorsi su alcune discrepanze note agli addetti ai lavori fin dall'antichità.

L'impressione che si ottiene dalla lettura di autori come Dawkins, Hitchens e Harris – l'osservazione è di J.F. Haught – è quella di persone che pretendono di avere il possesso completo della verità e che si arrogano il diritto di giudicare anche al di là del loro ambito di conoscenza arrivando a prescrivere regole e norme pratiche. Questo nuovo ateismo debole rap-

presenta comunque un fenomeno degno di attenzione, poiché l'incidenza di una corrente di pensiero sulla società cresce a volte in proporzione diretta con la debolezza delle argomentazioni che si portano avanti.

Lo studio del teologo John F. Haught si presenta molto utile poiché, oltre il pregio di essere scritto con uno stile lineare e chiaro, riesce a restituire attraverso un'attenta analisi molti elementi fondamentali del nuovo ateismo.

*Ardian Ndreca*

**JOHANNES MEIER – CHRISTOPH NEBGEN**

***Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch***  
**Band 3: Neugranada (1618-1771)**

**Aschendorff Verlag, Münster 2008, 244 pp.**

Il ruolo dei gesuiti fu determinante nello sviluppo delle missioni nell'America Latina; uno dei loro grandi meriti fu la tutela delle comunità indios dal peso di un brutale asservimento agli *encomenderos* che pesava su di loro dal tempo della conquista. Nelle *reducciones* l'opera di formazione religiosa era inserita in un progetto di crescita civile realizzata attraverso l'istruzione e il lavoro. L'artigianato, l'allevamento degli animali e la coltivazione dell'erba mate, da cui si ricava una bevanda molto diffusa, erano le principali forme di lavoro. Anche se le *reducciones* più note sono quelle del Paraguay, forme simili sono avvenute anche in altre regioni e, tra queste, vi sono la Colombia e il Venezuela, in particolare la zona dell'Orinoco e dei Llanos.

Meier e Nebgen sono due studiosi particolarmente adatti a sviluppare una simile ricerca per la loro ampia competenza nell'ambito della storia della Chiesa; non a caso il testo è introdotto da una ampia nota che prima richiama gli archivi verificati (pp. XIV- XVIII) e poi sviluppa una estesa bibliografia (pp. XIX-XXXVI). Il lavoro si ferma sulla provincia gesuita di *Neugranada* in quel periodo che precede una fine turbolenta: l'espulsione dei Gesuiti dall'impero spagnolo (1767) e la soppressione dell'ordine (1773) da parte del papa Clemente XIII. Questo lavoro è uno strumento indispensabile per la conoscenza storica della missione dei gesuiti nella zona nord del Sud-America ed offre una serie di dati e di osservazioni che rappresentano un quadro notevole sulla missione gesuita in questi territori.

Il testo ha otto sezioni. Mi sembra che le prime tre siano come il cuore di tutto il lavoro. La prima (pp. 1-35) è una presentazione della provincia gesuita e, dopo una inquadratura storica e storiografica, presenta i collegi e le residenze dei religiosi ed offre alcune linee circa la loro attività pastorale in mezzo al popolo e agli schiavi e circa il loro lavoro culturale. In un secondo momento viene presentata la situazione etnologica della provincia prima dell'arrivo degli spagnoli (pp. 37-49): in pratica sono presentate le etnie dei Betoï, degli Achagua e degli Onomachos che vivevano nella zona venezuelana dei Llanos. In un terzo momento (pp. 51-73) il lavoro presenta lo sviluppo di queste missioni a cominciare dai primi tentativi del 1625 fino alla profusione di un grande impegno ed al suo pieno sviluppo nel 1766. In questa storia un posto particolare è riservato a J. Gumilla ed allo storico e linguista J. Rivero; sotto la spinta di padre Gumilla nascono le *reducciones* di santa Teresa, san José, Santísima Trinidad e san Joaquín e, più tardi, di La purísima Concepción e di Los Angeles.

Le altre cinque sezioni, a mio parere, arricchiscono in modo straordinario questa prima inquadratura. La quarta (pp. 75-104) offre una serie di indicazioni sui missionari: la loro provenienza dal centro Europa, la durezza e la fatica dei loro viaggi, la loro visione degli indios, la loro concezione della missione e le loro capacità tecnico-farmaceutiche e pastorali. La quinta (pp. 195-113) presenta invece la visione che gli indios hanno della missione gesuita, le loro reazioni ed, a titolo di esempio, esamina il caso del padre K. Beck tra i Sáliva. La sesta (pp. 115-123) affronta il nodo della espulsione dei gesuiti e delle sue conseguenze, mentre la settima sezione (pp. 125-130) offre una valutazione odierna di questa avventura. L'ottava sezione (pp. 131-244) è un catalogo bio-bibliografico dei diversi gesuiti che hanno lavorato in quella missione: padri e fratelli a cui viene aggiunto un allegato per quei padri non centro europei ma destinati alla stessa missione. Queste poche indicazioni bastano a precisare il valore di questo lavoro.

*Gianni Colzani*

**J. RATZINGER – BENEDETTO XVI**

***Fede, ragione, verità e amore. La teologia di Joseph Ratzinger.***

**Un'antologia a cura di U. Casale.**

**Prefazione del card. Camillo Ruini**

**Libreria Editrice Vaticana – Lindau s.r.l., Torino 2009, 826 pp.**

Come dice il titolo, questo lavoro è una antologia degli scritti di Joseph Ratzinger ed ha il suo valore e la sua attualità nel permettere un contatto a tutto campo con il pensiero di colui che è oggi vescovo di Roma e papa di tutta la Chiesa. Questo è il suo pregio e questo è il suo limite.

L'antologia è composta da due parti. La prima consta di cinque sezioni per 29 brani del teologo Ratzinger organizzati secondo le classiche distinzioni della teologia – fondamentale, dogmatica, liturgica, morale ed ecumenica – e ulteriormente divisi secondo i classici trattati di teologia. Sono brani ripresi da testi tutti quanti già tradotti in lingua italiana. A questa prima parte ne segue una seconda, divisa in due sezioni per altri 8 brani propri del magistero di Benedetto XVI: 6 discorsi e due encicliche, *Deus caritas est* e *Spe salvi*. Introdotta da una prefazione del card. Ruini, questa antologia ha il suo punto cruciale nella introduzione di U. Casale (pp. 9-52) docente di Teologia fondamentale a Torino e curatore della antologia.

Per quanto abbia il pregio di offrire un comodo e ampio strumento di conoscenza del pensiero di Ratzinger a persone indotte ad interessarsene dalla sua nomina pontificia, il che non è un male anzi, il lavoro non manca di limiti. Il più evidente sta nel raffronto tra l'introduzione e l'organizzazione del materiale antologico. Dopo un breve quadro della formazione, dell'insegnamento accademico e del ministero ecclesiale di Ratzinger, l'introduzione entra nel merito della sua teologia. Per quanto l'autore sottolinei l'importanza della storia patristica e medioevale, intesa come approfondimento della azione salvifica di Dio e del suo "mistero", la antologia non riporta alcun brano delle due opere su Agostino e Bonaventura ricordate; per quanto sottolinei l'importanza della escatologia vista come culmine della storia della salvezza, i tre brani utilizzati per presentare il pensiero di Ratzinger non sono presi dal volume che indica il suo pensiero su questo tema, *Escatologia. Morte e vita eterna*, ma da articoli riportati in raccolte meno impegnate sul tema. Per quanto si esalti il suo commento ai testi del concilio, si citano solo i commenti ecclesiologi ed in proposito, pur richiamando il suo lavoro per *Ad Gentes*, si saltano i testi missiologici.

L'impressione che si ha, alla fine, è che la raccolta abbia un intento più pastorale che teologico e che miri sostanzialmente a presentare il pensiero del teologo Ratzinger nel suo servizio alla Chiesa in un'epoca di crisi. Una cultura che ha troncato il rapporto tra rivelazione e verità, finendo così per trancare anche il rapporto con quell'*ordo amoris* che la verità rivelata introduceva, ha finito per dar vita ad una visione scientifica del mondo e ad un individualismo edonista; sono gli aspetti che, fondati nella realtà dogmatica di Cristo e della Chiesa, sono poi sviluppati nella problematica liturgica, morale e interreligiosa e, più in genere, nella scelta dei discorsi del pontefice e nelle sue due prime encicliche. Probabilmente, a questo scopo, sarebbe stato utile far precedere ogni saggio da una pagina di inquadratura che offrisse il contesto ed il senso della scelta e che indicasse eventuali rimandi per approfondire l'ambito personale di interesse. La paginetta che precede le cinque sezioni della prima parte e le due della seconda è, a mio parere, troppo scarsa.

Pur con questi limiti, il lavoro ha il pregio di una organicità: vuole offrire uno strumento a tutti quei laici che, toccati dalla chiarezza e dalla profondità del magistero di papa Ratzinger, sono alla ricerca di un lavoro serio, ampio e documentato che inquadri la sua storia ed il suo pensiero. Il libro raggiunge questo scopo.

Gianni Colzani

**JOBE ABBASS, OFM CONV.**

***The Consecrated Life. A Comparative Commentary of the Eastern and Latin Codes***

**Faculty of Canon Law, Saint Paul University, Ottawa 2008, 513 pp.**

Nel promulgare il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* nel 1990, l'allora Romano Pontefice Giovanni Paolo II evidenziò la necessità di uno studio comparativo del *CCEO* e del *CIC* in tutte le facoltà di diritto canonico. Tale esigenza si imponeva, e tuttora si impone, in quanto i due citati codici fanno parte di un unico *Corpus Iuris Canonici* e il loro confronto permette di rilevare le singolarità proprie di ciascuno e, in particolare, le novità apportate dal *CCEO*, ultimo dei due *codices* ad essere promulgato.

Invero, trascorso quasi un ventennio dalla promulgazione del *CCEO*, nessuno degli studi, aventi ad oggetto la Vita Consacrata, finora succedu-

tisi nel tempo, hanno esaminato la citata materia alla luce della normativa di entrambi i codici.

Il volume in parola, destinato agli studiosi, agli studenti e ai cultori del diritto latino e orientale in materia, mira proprio a colmare tale lacuna, esaminando il tema della Vita Consacrata in un'ottica giuridico-comparativa: l'Autore, nell'affrontare i vari argomenti, procede infatti ad analizzare la regolamentazione normativa dettata in materia sia dal *CCEO* (cann. 410-572), sia dal *CIC* (cann. 573-746), e come tale al momento si caratterizza come unica nel suo genere.

La materia oggetto dello studio è decisamente vasta e complessa. L'Autore riesce a ben destreggiarsi in essa, pur tenendo conto che lo scopo dell'opera non è quello di provvedere ad un commento approfondito delle norme sulla Vita Consacrata presenti in entrambi i codici, quanto piuttosto principalmente quello di evidenziare le più significative concordanze e differenze esistenti in materia nella regolamentazione del Codice latino e orientale. In quest'ottica va interpretata la mancanza di puntuali e continui riferimenti alla dottrina canonica sull'argomento: essa, infatti, solo in alcuni casi è fatta oggetto di citazione.

Seguendo la sistematica del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, l'Autore divide il lavoro in quattro capitoli. Nel primo di essi esamina l'argomento dei Monaci e di tutti gli altri Religiosi (cann. 410-553 *CCEO*) suddividendolo in tre articoli: il primo avente ad oggetto le Norme generali; il secondo concernente i Monasteri; il terzo, infine, relativo agli Ordini e alle Congregazioni. Di speciale rilevanza è la trattazione della questione della *dimissio solidalium*, ove appaiono chiaramente le differenze di regolamentazione sussistenti nel Codice latino e in quello orientale. Ed infatti se, per esempio, entrambi i codici dettano norme similari in merito ai casi per i quali è prevista la dimissione automatica dall'Istituto religioso (can. 497, § 1 *CCEO* e can. 694, § 1 *CIC*), il *CIC* indica invero una serie di cause di dimissione obbligatoria (can. 695) le quali mancano del tutto nel *CCEO*.

Nel secondo capitolo si passa ad analizzare le Società di Vita Comune a guisa dei Religiosi (cann. 554-562 *CCEO*) che, nel Codice latino, non costituiscono una forma canonica di Vita Consacrata; successivamente, nel terzo capitolo, l'Autore affronta l'argomento degli Istituti Secolari (cann. 563-569 *CCEO*) per poi, nel quarto e ultimo capitolo, esaminare le altre forme di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica (cann. 570-572 *CCEO*).

L'opera si conclude con due Appendici: nella prima è contenuto l'indice dei canoni citati; nella seconda sono invece racchiuse due Tavole di corrispondenza dei canoni del CCEO e del CIC. Difetta, invece, un indice bibliografico.

Nell'affrontare in prospettiva giuridico-comparatistica i vari aspetti della materia trattata, l'Autore presenta i singoli canoni del CCEO in tabelle comparative con le parallele norme del Codice latino, consentendo così al lettore di avere immediatamente sott'occhio l'intera normativa canonica avente ad oggetto il singolo argomento esaminato, e quindi i punti di contatto e le divergenze delle citate normative. Nei casi in cui manca la corrispondenza fra i canoni dei due codici, oggetto di commento è solamente la norma del CCEO o del CIC rinvenibile in argomento. Da rilevare è il fatto che, come l'Autore stesso dice, al fine di rendere più facilmente fruibile e *manageable* l'opera, il testo dei canoni oggetto di comparazione viene riportato esclusivamente in lingua inglese.

Preziosi sono i molteplici riferimenti ai lavori preparatori dei due codici (vedere in tal senso le citazioni di *Nuntia* e *Communicationes*), nonché ai rispettivi *Schemi* succedutisi nel tempo – segnatamente lo *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis* del 1986, lo *Schema Canonum de Institutis Vitae Consecratae per Professionem Consiliorum Evangelicorum* del 1977 e, infine, lo *Schema canonum de monachis ceterisque religiosis necnon de sodalibus aliorum institutorum vitae consecratae* del 1980 – che facilitano la ricostruzione dell'*iter* di redazione del canone di volta in volta considerato.

Claudio Papale

**MARKUS GRAULICH (ED.)**

***Il Codice di Diritto Canonico  
al servizio della Missione della Chiesa***

**Libreria Ateneo Salesiano, Roma 2008, 106 pp.**

Il volume, celebrativo del XXV anniversario della promulgazione del Codice di Diritto Canonico, raccoglie le relazioni presentate al convegno organizzato a Roma, su iniziativa della Facoltà di Diritto Canonico dell'Università Pontificia Salesiana il giorno 11 gennaio 2008. I diversi contributi sono stati raccolti in un insieme organico, esprimendo il nesso che deve sussistere, per riprendere la terminologia della prefazione, tra l'«indole

giuridica del nuovo Codice» e il piano della pastoraltà. Realtà quest'ultima in cui si esprime bene il fine «di favorire cioè nel diritto la cura pastorale delle anime, avendo il diritto della Chiesa ragione di *sacramentum* o di *signum*» (R.J. Castillo Lara). Le relazioni contenute nel volume sono polarizzate attorno ai due referenti fondamentali che hanno guidato, stante la missione della Chiesa, la revisione del Codice: il punto di vista teologico e quello giuridico. Appaiono essere questi i termini concreti di una oscillazione – presente nella dottrina canonistica e connessa all'esigenza di regolare giuridicamente i rapporti umani – tra l'opzione per un certo giuridismo e l'irriducibilità della dimensione teologica. Se per un verso siamo di fronte al dato dell'ecclesialità che ci restituisce la dimensione sociale e comunitaria della Chiesa popolo di Dio, unitamente al dialogo Chiesa universale e Chiese particolari, tuttavia assistiamo anche alla piena rilevanza generale di principi quali la giuridicità dell'ordinamento ecclesiale, la gerarchia delle norme, la sussidiarietà, tutti elementi posti di fronte al raggiungimento della salvezza eterna di ogni fedele e alla realizzazione del bene comune interno alla Chiesa.

In tal modo si adombra una ricostruzione essenziale dell'ordinamento ecclesiale poggiante sulle basi teologiche e su quelle giuridiche: la Chiesa come corpo mistico del Cristo, costituita sulla terra quale “organismo visibile” e “sociale” in un insieme di “Chiesa terrestre” e «Chiesa ormai in possesso dei beni celesti» (LG n. 8). Dunque la realtà ecclesiale in quanto gruppo sociale umano organizzato, vive nella dimensione storica seguendo il diritto, pur conservando la prerogativa di una realtà divino-umana. A tutto questo dobbiamo aggiungere un altro elemento che caratterizza la dimensione terrena della legge ecclesiale e rafforza la duplice valenza dell'ordinamento canonico: il fenomeno della crisi della codificazione. L'esperienza giuridica contemporanea risulta contrassegnata da un modo di produzione delle leggi che, anche nell'ordinamento canonico, appare rovesciato rispetto alla logica della codificazione. Basterebbe fare riferimento, per quanto concerne la massa normativa canonica, al succedersi delle leggi peculiari che hanno ridefinito la costituzione e la competenza dei vari dicasteri della Curia romana.

L'impianto della relazione di Mons. Coccopalmerio, in apertura del volume, è in funzione della rappresentazione equilibrata tra l'elemento umano e quello divino nella struttura delle leggi ecclesiastiche. Infatti l'A. vuole porre in risalto l'aspetto molecolare, essenziale del diritto canonico, partendo dalla constatazione dell'insufficienza delle categorie giuridico-

formali, di diritto ecclesiale umano per pervenire all'individuazione della basilica giuridicità dell'ordinamento canonico che invece ha necessità di elementi connotativi di natura metagiuridica, la cui giustificazione si ritrova nel Signore. L'effettività del diritto canonico non si limita dunque a ricercare la dimensione relazionale, terrena, delle norme (il rapporto tra il dovere e il diritto, in quanto statuto giuridico comune a tutti i fedeli) ma ha bisogno dell'elemento ontologico e sacramentale. L'A. infatti cita una serie di esempi pratici, colti sul piano innovativo dell'economia degli obblighi e dei diritti, che spaziano dall'esigenza dei fedeli di proteggere la 'buona fama' (can. 220 CJC), al diritto di ricevere i beni spirituali (can. 213 CJC), al diritto dei genitori ad educare i figli (can. 226 § 2 CJC). Infine, come ci ricorda Mons. Coccopalmerio, è opportuno ribadire l'esistenza del significato non solo giuridico ma anche ontologico del diritto della Chiesa che si coglie in modo significativo anche attraverso l'insieme «*dei doveri e dei diritti, che si fondano nei sacramenti e che sono quindi nati dall'istituzione di Cristo stesso*» (Benedetto XVI, *Discorso di chiusura al Convegno Internazionale per il venticinquesimo della promulgazione del Codice di Diritto Canonico* del 25 gennaio 2008).

La relazione del Cardinale Grocholewski, che prende in esame l'evoluzione storico sistematica dell'insegnamento e dello studio del diritto canonico, parte dall'affermazione chiave secondo cui il piano giuridico e quello scaturito dalla carità diventano elementi necessari nei confronti dell'intera economia ecclesiale. Scopo dell'A. è quello di documentare l'acquisizione, a livello di fonti di governo e di Magistero, di una consapevolezza sempre più evidente del consolidarsi della duplice visione dell'ordinamento della Chiesa. L'intreccio tra diritto e carisma è dunque calato all'interno della funzione di governo della Chiesa, nella funzione educativa *ad intra*. Si parte dall'analisi di alcune indicazioni dicasteriali nel tornante storico della promulgazione del *Codex* (Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi) unitamente alle indicazioni della Costituzione Apostolica *Deus scientiarum Dominus* di Pio XI (24/05/1931) oggetto della polemica contro l'eccessivo giuridismo, fino ad arrivare alla riflessione conciliare in cui si distingue il momento della Chiesa del diritto dall'istanza carismatica. Dunque anche l'aspetto della formazione del clero, colto attraverso l'approfondimento scientifico delle sacre discipline, è il riflesso dello sforzo del Legislatore per superare le impostazioni iniziali e per tradurre in linguaggio canonistico l'ecclesiologia del Concilio, si pensi al nesso tra la realizzazione dell'attività formativo-scolastica come ma-

nifestazione della libertà della Chiesa (DH n. 4). Tale esperienza si è arricchita di un atto magisteriale significativo: la Costituzione Apostolica *Sapientia christiana* di Giovanni Paolo II (15/3/1979) integrata dal decreto *Novo Codice* emanato dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica (2/9/2002), che ha pienamente supplito ai ritardi e alle manchevolezze, espressione di una integrazione non piena tra l'insegnamento del diritto canonico e della teologia.

Il contributo del cardinale Kasper pone invece l'accento sul contributo ecumenico apportato dalla riflessione conciliare, filtrata attraverso il Codice. L'A., rifacendosi alla costituzione introduttiva del Codice, rileva il coordinamento esistente tra l'ecclesiologia, la dottrina del concilio e la legislazione successiva, elaborando una visione unitaria, segnata sia dall'ermeneutica del Concilio che dalla riflessione episcopale, rivolgendo l'attenzione al concetto di *communio* e a quello di comunità ecclesiale. L'elaborazione del cardinale Kasper utilizza dunque lo strumento conoscitivo della storia, in senso sincronico e diacronico al fine di analizzare l'influsso e l'armonizzazione delle fonti conciliari rispetto alla legislazione successiva e allo stesso Magistero supremo. L'A. indica la *ratio* ecumenica che anima l'impianto del Codice: si va dal can. 205 al can. 11 CJC e poi al can. 1183 CJC come ricezione diretta del decreto conciliare sull'ecumenismo.

La relazione del Cardinale Bertone si polarizza su un ulteriore aspetto che ci aiuta a ricomporre il quadro omogeneo della duplice natura della Chiesa, colta attraverso il legame fondativo operante tra le fonti conciliari e il nuovo codice: la responsabilità e la comunione. Questi sono gli ambiti tematici che permettono all'Autore di evocare, attraverso il recupero del magistero conciliare, non solo l'immagine di Chiesa pentecostale ma anche le intime connessioni esistenti tra l'universalità della Chiesa e l'esercizio del primato di Pietro e del collegio apostolico (can. 330 CJC). In tal modo il contributo del Cardinale Bertone riesce a farci meditare sull'attualità, la vivezza intraecclesiale dell'«amicizia di Cristo» che informa, a livello centrale, i rapporti tra il Pontefice e i vescovi, così come, a livello locale, supporta istituzioni come le Conferenze Episcopali e le metropoli.

I referenti del primato e della collegialità, nel loro intreccio istituzionale e pastorale, vengono analizzati in base ad alcuni documenti emanati dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e chiarificati alla luce del significato divino dell'istituzione del primato. Da tutto questo deriva non solo l'intelligibilità organica del primato romano pieno e supremo, unitamente alla comunione del collegio dei vescovi, ma anche la constatazione

del valore interattivo dell'unità in quanto elemento imprescindibile da quello della comunione. Il contributo del chiaro A. ci dimostra come si possa contribuire a fare chiarezza, tanto a livello ecclesiale che ecumenico, sull'intimo significato teologico e giuridico di concetti come quelli di unità e comunione non dimenticando il significato unitivo della responsabilità nell'amore che si pone come «la verità del cristianesimo» (p. 82).

Il volume si chiude, significativamente, con il ricordo di due figure emblematiche del percorso di riforma del *Codex*. Da un lato il ricordo da parte di Mons. Giorgio Corbellini, dell'opera e della vita del Cardinale Rosalio Josè Castillo Lara, del suo fecondo apporto alla dottrina del diritto canonico ma anche al governo della Chiesa e, nella fattispecie, al processo di revisione codiciale. Dall'altro abbiamo la memoria del Cardinale Alfons Maria Stickler, che ricostruisce sinteticamente non solo un pezzo importante della scuola storica del diritto canonico ma anche l'impegno del Cardinale Stickler per la Biblioteca e l'Archivio vaticani.

Maurizio Martinelli

**NEVIO GENGHINI**

***Identità, comunità, trascendenza.***

***La prospettiva filosofica di Charles Taylor***

**Edizioni Studium, Roma, 217 pp.**

Negli ultimi anni il pensiero filosofico di Charles Taylor ha interessato, oltre agli studiosi nordamericani, impegnati in dibattiti di carattere filosofico-politico, anche molti esperti europei intenti ad interpretare secondo varie linee di lettura le tesi fondamentali del pensatore canadese.

In quest'ambito desta molto interesse l'ultima fatica di Nevio Genghini, consistente in uno studio scrupoloso e condotto senza tradire le linee fondamentali del pensiero di Taylor, e nello stesso tempo rivolto alla ricerca di un orizzonte più ampio dal quale e verso il quale si proietta questo pensiero.

Genghini ripercorre fino in fondo le due linee sulle quali si è sviluppato il pensiero di Taylor, vale a dire la linea della riflessione sul sentimento morale e quella dell'identità moderna. In quest'ottica l'interesse principale è rappresentato dall'etica e dall'antropologia, senza perdere di vista la necessità di un fondamento ontologico.

La visione etica di Taylor si inserisce tra due proposte antagoniste, quella rappresentata dal “platonismo”, che vede la realizzazione dell’individuo all’interno di un universo di valori già esistenti, dall’altra parte dal “costruttivismo”, che conferisce all’uomo moderno la forza e la capacità di inventare e di definire i valori. Taylor cerca di mantenere alcuni elementi della prima visione e nello stesso tempo si impegna a recuperare alcuni punti dell’altra. Questi elementi eterogenei, secondo lui, non contraddicono l’intento finale di vedere nell’uomo un’aspirazione al bene, che rappresenta al contempo uno spiraglio metafisico sul quale si fonda la sua concezione realistica dell’esperienza morale.

Lo studio di Genghini è strutturato in quattro capitoli; il primo analizza le figure e i temi che hanno influenzato di più Taylor nella formazione del suo pensiero fino alla maturità; il secondo tratta dell’ontologia e del suo intreccio con i temi fondamentali dell’etica e dell’antropologia; il terzo capitolo considera la visione dell’identità moderna nell’opera del filosofo, mentre l’ultimo mira ad analizzare la filosofia politica di Taylor.

Tra le fonti tradizionali e contemporanee del pensiero di Taylor, si ravvisa di più l’influsso di Hegel, da una parte, e di Merleau-Ponty, Heidegger, Wittgenstein e di I. Berlin dall’altra.

Di quest’ultimo Taylor riprende l’idea di un «concetto normativo di *natura umana* che si presta a difendere l’individuo dalle richieste esorbitanti della classe, della razza e dello Stato» (p. 24).

Questo motivo, segnala giustamente Genghini, indica il punto d’arrivo dello sforzo berliniano di compiere una svolta neo-diltheyiana, che dia forza e dignità alle *Geisteswissenschaften* rispetto al crescente strapotere delle scienze della natura. Inoltre, a partire dalla lettura di I. Berlin, il filosofo canadese fa suo lo spirito critico nei confronti del determinismo morale e del determinismo come filosofia della storia. Tutto ciò si rivelerà fondamentale nelle tappe della ricostruzione dell’identità del soggetto, sottraendo questi al peso deterministico del naturalismo.

D’altra parte la struttura culturalmente dialogica del soggetto esclude il cosiddetto “monismo etico” di ascendenza platonica, che tratta le differenze come momenti da superare. La cosiddetta svolta romantica ha posto le basi per una visione in cui i valori e la stessa vita del soggetto possono essere rivisti e ridefiniti. La concezione romantica, lo spirito sturmeriano e lo slancio eroico dell’anima travagliata che dà senso alla realtà, permettono alla fine la lettura di realtà diverse dalla nostra e portano, secondo la lettura di Berlin, ad un atteggiamento tollerante di stampo liberale. Fin

tropo discutibile questa visione, e Berlin non poteva trascurare, anche per la sua storia personale, il fatto che lo stesso nucleo romantico aveva ispirato la follia del nazionalsocialismo (pp. 29-30).

Tra le cose fondamentali che accompagneranno il pensiero di Taylor fino alla maturità sono la ricerca di fonti morali non antropocentriche e la natura profondamente morale del problema epistemologico. Qui, nel tentativo di salvare il fenomeno nella sua singolarità e nel rifiutare l'idea di un soggetto che mantiene soltanto un rapporto strumentale con ciò che lo circonda, il Nostro adotta il punto di vista di Merleau-Ponty. L'apertura alla *Lebensform* e il tentativo di accorciare la distanza con le cose attraverso ciò che Merleau-Ponty chiamava la "vie individuelle", portano Taylor a considerare il linguaggio non come un insieme di regole senza interiorità, ma come una totalità<sup>1</sup>. Dal punto di vista antropologico questa intuizione di Merleau-Ponty si traduce all'interno del pensiero di Taylor nel concetto di *embodied agent*.

Scrivono Genghini: «l'antefatto di ogni articolazione consapevole dei nostri scopi è la tacita ed embrionale comprensione di noi stessi e del mondo che abbiamo in quanto agenti» (p. 44).

L'*agente incarnato* ha un corpo, un linguaggio e appartiene ad una comunità, per cui non è lecito rappresentarlo come un concetto astratto e nemmeno come soggetto a sé stante. Dunque, né la *raison raisonnante* può completare la conversione completa dell'immediatezza del nostro modo d'essere in qualcosa di concettuale, né si può determinare un confine tra la vita considerata in sé e la sua espressione in forme diversificate.

A tutto ciò si deve aggiungere il contributo di Heidegger, il quale ha approfondito l'impresa diltheyiana di dare una vera base epistemologica alle scienze dello spirito, scoprendo la ricchezza espressiva e raffiguratrice del linguaggio. Con questo bagaglio il Nostro filosofo si accinge a riconoscere e a ridefinire i valori, non senza aver precisato prima il rapporto uomo-mondo. Così egli si presenta teso a scorgere il nucleo morale e a rifiutare l'approccio *wertfrei* al mondo.

Nella sua ricerca, avvalorata da una profonda conoscenza dei testi e dei contesti tayloriani, N. Genghini ha avuto come obiettivo la presentazione dello spessore teoretico dell'ontologia del *québécois*, la quale ha la pretesa di proiettarsi come una filosofia della persona.

<sup>1</sup> Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Nagel, Paris 1966, pp. 152, 165.

L'aspirazione di articolare una filosofia della persona poneva Taylor nelle prossimità di quel filone della filosofia continentale che si opponeva sia all'antiumanismo sia al naturalismo. In tutt'e due i casi osserva Genghini: «il nucleo intelligibile dell'azione è rappresentato da un fattore anonimo che, sovrastando la consapevolezza dell'agente, può essere riconosciuto solo da un osservatore neutrale. In questo senso, naturalismo e antiumanismo sono i due lati di una medesima temperie spirituale» (p. 59).

Secondo N. Genghini l'antinaturalismo di Taylor si articola in una metacritica con intenti socratici, che vuole dimostrare l'incoerenza del naturalismo dal suo interno. Per Taylor il sé (*Self*) ha una sua vita che precede e dirige secondo diversi gradi la propria attività conoscitiva, perciò non esiste una "soggettività distaccata". Un altro punto oscuro del naturalismo consiste nel fatto che, dopo aver spazzato via il concetto del peccato originale, esso ha alimentato nel campo della scienza un "credo antropologico" smisurato. Ma, se l'uomo è parte della natura, allora anche quel credo appartiene all'universo, dunque è espressione dell'immanenza e non il segno di uno slancio superiore!

Invece la *pars construens* della sua visione filosofica dipende, secondo la ricostruzione di Genghini, dall'influsso della lettura del *Catholicisme* di De Lubac. Quest'ultimo, prosegue lo studioso, aveva recuperato la verità fondamentale dell'agostinismo, cioè: «l'autentica conoscenza di Dio è, al contempo, conoscenza di sé» (p. 69). Questa riscoperta viene collegata da De Lubac e poi dallo stesso Taylor con l'antropogenetica dei rapporti sociali, e quest'ultimo tende a spostare il plesso cooperativo all'interno dell'ambito dialogico. L'*autoriferimento* che fa da perno all'antropogenetica sembra una difficoltà insormontabile per la metafisica della persona, invece Taylor scopre grazie a De Lubac la via per superare tale problema. La sinistra hegeliana ha interpretato l'identità umana come risultato della cooperazione e della reciproca trasformazione del mondo interno e di quello esterno. Questa tesi, benché sia rivolta contro le visioni trascendentali dell'io, non inficia l'idea della persona che è nello stesso tempo sostanza e relazione. De Lubac guardava lucidamente indietro nel tempo fino a riscoprire gli aspetti sociali della patristica e il senso profondo della visione cristiana, che vede la realizzazione del singolo all'interno della comunità umana. Persino dalla sinistra hegeliana pervengono intuizioni valide per completare una visione realistica dell'origine dell'individuo nella modernità. Dello stesso Hegel, Taylor apprezza la filosofia della religione, ma rimane critico nei confronti del "trasferimento di sovranità del *Geist* agli uo-

mini”, cosa che, secondo lui: «finisce, in realtà, per esporli agli appelli dei demagoghi e alle sapienti manipolazioni delle avanguardie illuminate» (p. 78). Secondo questa lettura, Marx non ha capovolto Hegel, piuttosto ha proseguito nella sua stessa linea risolvendo il disegno immanentistico all’interno della materia. Dunque, il problema rimane irrisolto, ma illuminato meglio. Si tratta di mettere insieme l’idea dell’autoriferimento con quella della valenza trascendentale di alcuni valori che precedono le nostre azioni. Per fare ciò, a detta di Taylor, dobbiamo riscoprire l’antropologia ebraico-cristiana.

In questo modo il filosofo canadese tenta due approcci diversi, uno fenomenologico e l’altro ermeneutico. Il primo lo dovrebbe portare alla persona in sé seguendo la sua azione nella storia, poiché l’attività della persona ha una forte valenza rivelativa dell’essere dell’agente incarnato. Resta il problema se la persona sia risultato di un’azione autentica e singolare oppure una costruzione collettiva. A tale quesito Genghini risponde che «l’originale apprezzamento dell’originalità, della creatività, dell’autenticità» non si oppone necessariamente alla trascendenza della verità e del bene (pp. 80-81).

Per quanto riguarda l’ermeneutica, Taylor rimane ancorato a quella visione che conserva il riferimento all’incondizionato, all’idea che: “nur ein Gott kann uns retten” (solo un Dio ci può salvare), anche se questo Dio non è più quello della metafisica e della teologia tradizionale. Dell’ermeneutica lo interessa la ricerca di nuove prospettive. Osserva Genghini, sulla linea del giudizio di P. De Lara: «L’umana finitudine, in altre parole, più che assegnarci orizzonti insuperabili, rappresenta una sintassi del nostro trascendere che a sua volta non può essere trascesa» (p. 82).

Non si può prescindere dall’aspirazione ad un fine buono in sé e per sé, alla ricerca del quale noi non facciamo delle scelte arbitrarie, ma tendiamo al bene superando e proiettando il nostro io negli altri. Quindi l’agire ci apre nuove prospettive e ci rende coscienti del nostro essere morale e responsabile. Tutto ciò esclude che al centro del nostro successo ci sia la capacità di adattamento e l’abilità di manipolare e di utilizzare ciò che ci circonda. Questo timido realismo tayloriano, secondo l’autore di questo studio, è di natura trascendentale, ha interessi pratici e scaturisce dalla svolta antisoggettivista. L’argomentazione trascendentale che sfalda il degrado del soggettivismo, si articola in due momenti: «Il suo primo passo consiste nell’individuare dei “caratteri innegabili della nostra esperienza”, come l’unità del mondo e degli oggetti ivi contenuti, oppure come la

struttura direzionale del nostro campo percettivo. Secondariamente, si dimostra che “la nostra consapevolezza di agenti incarnati è la necessaria condizione di un’esperienza avente le caratteristiche indicate”» (p. 94). Tuttavia, la portata degli argomenti trascendentali è limitata, lo stesso vale per la loro funzione di contrasto nei confronti del naturalismo. Laddove si sente l’assenza di un’ontologia fondata sull’essere, si nota lo sforzo di rimediare attraverso una fenomenologia attenta ai fini non soggettivi, che si scoprono tramite l’azione. L’intenzionalità dell’azione soppianta la neutralità delle scienze ed è segno del nostro *fare e ricevere* di fronte ad un’alterità reale. Rileva infatti Genghini: «La *ratio* dell’azione è il suo *telos*, non la sua *arché*: il fondo “energetico” della motivazione è fin dal principio al servizio di un certo ideale. In secondo luogo, dobbiamo rendere giustizia alla creatività umana: articolare i nostri *moral feelings* significa esibirli in uno “spazio pubblico”, ossia sforzarsi di redere comprensibili il loro contenuto a potenziali interlocutori. L’espressione non fa soltanto cadere per la prima volta ciò che non avrebbe altre vie per manifestarsi» (p. 102).

L’indagine ermeneutica e fenomenologica, rivolta a scoprire la genealogia della vita etica, porta Taylor a riabilitare il realismo attraverso l’individuazione di certi “quadri di riferimento ineludibili” che sono di natura residuale e hanno la loro origine nella valutazione forte (*strong evaluation*). L’esistenza di questi *moral frameworks* rende possibile storicamente la costruzione dell’io morale e nello stesso tempo il riconoscimento dell’alterità.

Dunque ci sono dei modelli di azione che non sono inventati da noi, ma che tuttavia non sono chiusi in se stessi e possono essere interpretati da noi. Se chiediamo a Taylor: cosa non possiamo alterare e cosa possiamo sviluppare, egli risponderà che soltanto gli *hypergoods* (iperbeni, beni costitutivi), che precedono la nostra esperienza etica, sono intangibili, il resto appartiene all’etica *costituente*, cioè aperta all’interpretazione. Rimane il sospetto che la presenza degli *hypergoods* nella società, e soprattutto la loro concorrenza, giustifichi appena una necessità logica, piuttosto che una realtà ontologica.

Quindi, per Taylor, ci sono fasi di eticità *costituita* e fasi di eticità *costituente*. È difficile però spiegare, oltre il piano dell’empiria, la doppia valenza dei quadri morali senza mettere seriamente in dubbio il loro status e la loro costituzione originaria. Ciò che è insieme premessa e risultato di se stesso può benissimo costituire l’io morale, ma non si vede come potrà modificarsi lungo il percorso storico. In altri termini: i valori sono assoluti oppure appartengono alla storia! Perché, se sono di due tipi, dobbiamo tro-

vare un criterio per riconoscerli. Inoltre, non convince la facoltà dell'agente di distinguere tra l'ordine del desiderio e l'ordine del valore, perché a questo punto sembra vanificata la svolta antisoggettivista, che è servita al filosofo canadese come punto di partenza.

In questo studio Genghini non trascura affatto queste ed altre difficoltà che emergono, probabilmente come frutto di una giustapposizione di vedute diverse e di tesi di varia provenienza, poiché: «Nel discorso di Taylor convivono blocchi di pensiero eterogenei» (p. 111; anche le pp. 17-18).

Sul rapporto problematico tra il fondamentale e lo storico, Genghini analizza due autori che hanno trattato il problema: P. Ricoeur e R. Beiner, il primo denuncia residui oggettivistici, mentre il secondo mette sotto accusa lo storicismo di Taylor.

Al di là di tutte le obiezioni che si possono fare al filosofo canadese, rimane vero il suo desiderio di voler presentare il bene come “una dimensione ineluttabile di tutta la vita umana”, dimensione che, secondo lui, ha contribuito alla formazione dell'identità moderna.

Così il suo realismo si colloca tra i *knockers* (detrattori) e i *boosters* (apologeti) della modernità, poiché riconosce i difetti e i pregi dello spirito moderno e cerca di tracciare una linea che trascende la stessa modernità e che va fino all'epoca premoderna.

Tra due modelli antropologici antagonisti, che da una parte affermano un cosiddetto platonismo monistico e dall'altra la *Wille zur Macht*, Taylor vuole recuperare la categoria del sacro e vuole nello stesso tempo mostrare che i valori della modernità esigono quell'atteggiamento interiore (fedeltà, lealtà, fermezza) che chiedevano i valori del mondo “incantato”.

Nota infatti N. Genghini: «Il suo discorso, al riguardo, consta in tre passaggi: a) la modernità si è ribellata ai valori della tradizione; b) lo ha fatto in nome di ideali che, non meno esigenti di quelli contestati, esigono dalle persone lealtà e devozione incondizionate; c) perciò il *Self* moderno, al pari di quello che lo ha preceduto, è definito dal rapporto con un bene che ha le stesse caratteristiche formali del suo rivale» (p. 128).

Taylor, ripete più volte lo studioso, crede che la sfida con il soggettivismo si può vincere sul livello della ragion pratica. Il motivo sta nel fatto che la ragion pratica è più integra di quella teoretica e la logica dei “sentimenti morali” è più adatta della logica matematica a guidare gli individui nella storia.

Il realismo di Taylor diventa più chiaro quando afferma che la modernità, al di là dell'impeto distruttivo e della volontà di cancellare i valori del

passato, non ha fatto altro che rimpiazzare e sostituire (*replacement*) i valori, senza perdere però il legame con il bene. Ma forse il punto più importante è che non esiste una sola modernità con un solo quadro di valori e di capacità di definirli. Ci sono diverse modernità, le cui esperienze si intrecciano e si arricchiscono.

Comunque, l'ottimismo esagerato che porta Taylor a credere che la sostituzione dei valori non pregiudichi il legame dell'io con il bene, ci sembra molto opinabile.

Inoltre, egli tratta le valutazioni forti, il senso dei valori che sono stati obliati dalla modernità, come espressione di *hypergoods*. Invece, dopo il *replacement*, i nuovi valori fondati sulla creatività e la volontà dei singoli o delle comunità, sono tali solo nominalmente e molto spesso il loro unico legame con il bene è soltanto di natura formale.

Il saggio di N. Genghini chiarisce opportunamente il pensiero di Taylor, senza travisare il quadro generale del dibattito e senza perdere di vista le aporie del filosofo canadese, proponendosi così come una guida molto valida per la conoscenza di questo autore contemporaneo.

*Ardian Ndreca*