



Peter Wust, *L'uomo e la filosofia*, a cura di E. Piscione e M. Tamburino, Studium, Roma 2009, 110 pp.

Di Peter Wust (1884-1940), filosofo tedesco già noto al pubblico italiano per il suo testo, forse più importante, *Incertezza e rischio* (1937; tr. it., Morcelliana, Brescia 1943, 1946², 1985³), la casa editrice Studium pubblica ora *L'uomo e la filosofia* (1933; n. ed. postuma 1946): un'opera che lo inserisce a pieno titolo nel panorama della filosofia religiosa novecentesca dell'esistenza.

Wust muove, infatti, da una configurazione della filosofia come una scienza dal «carattere particolare» (p. 31): una scienza il cui «segno distintivo» sarebbe «la *insecuritas humana*» (p. 33). Tale tratto essenziale di insicurezza e di inquietudine assume, tuttavia, un «positivo significato metafisico» (p. 37) per la natura di essa. Nel senso che è proprio la sua costitutiva «povertà» ciò che ne fa la scienza più elevata: una scienza le cui questioni fondamentali mirano tutte, in fondo, a dare risposta ad un'«unica domanda, la domanda su Dio» (p. 31).

Ne discende che la *certitudo* cui la filosofia può aspirare, nonostante l'evidenza razionale volta a volta raggiunta, è proprio quel che la espone, per principio, al costante «pericolo di una messa in discussione». E ciò a tal punto che essa non può mai «mettere a frutto e consegnare definitivamente ad altri neppure una singola affermazione» (p. 34). Suo permanente compito è, infatti, quello di dover sempre ripensare le proprie origini, di dover sempre «ricominciare da capo», riprendendo continuamente «la questione del fondamento della propria certezza» (p. 35).

Passando a trattare del rapporto fra l'uomo e la filosofia, Wust afferma che esso può essere garantito solo recuperando l'antico ideale greco della filosofia come saggezza e sapienza: ideale che va mantenuto in «dialettica polare» (p. 39) con quello che, all'opposto, rivendica per essa un carattere di assoluta purezza, oggettività conoscitiva e scientificità.

Nella ricerca di un equilibrio fra i due momenti, ciò che, naturalmente, va evitato è che l'uno prenda il sopravvento sull'altro e lo fagociti. Esempi di tutto ciò sono, da un lato, il positivismo antimetafisico di Comte, il quale segna una «cesura» nel «rapporto naturale tra l'uomo e la filosofia, tra la soggettività metafisica e la verità» (p. 40), mentre, dall'altro, lo stoicismo e le dottrine orientali della saggezza, dove quest'ultima è proiettata in una dimensione inaccessibile per l'uomo normale. «La natura piena, totale, integrale della filosofia richiede dunque il reciproco completamento di entrambe le facce che la costituiscono, cioè la scienza e la saggezza».

Ora, tale «unità tensiva» (p. 41) di scienza e saggezza, teoria e prassi, ragione teoretica e ragion pratica, impronta di sé anche il problema relativo alla definizione della natura stessa della filosofia. Nel senso che, insieme alla domanda sull'oggetto di quest'ultima, si affaccia sempre, immediatamente, anche l'interrogativo sul significato originario del soggetto stesso che la pone. È questa una delle questioni fondamentali della filosofia: questione che, scaturendo dalla «profondità religiosa del cuore umano» (p. 42), muove dalla ricerca di una dimensione salvifica e da un bisogno soteriologico di salvezza.

Considerando più da vicino il momento della saggezza in rapporto all'essenza della filosofia, Wust produce una definizione del saggio come di colui che si adopera per moderare la ragione, così facilmente esposta al rischio della smoderatezza: moderazione che deve tenersi lontana dagli opposti estremi costituiti, da un lato, dall'ottimismo metafisico e, dall'altro, dallo scetticismo radicale o nichilismo.

È così che tale definizione della saggezza la configura come una forma di «rispettosa reverenza di fronte al carattere ultimamente misterioso dell'essere» (p. 50). Quando scambiamo l'oggetto conosciuto per l'oggetto nella sua interezza, incorriamo, infatti, nel rischio di una profanazione dell'oggetto stesso: profanazione del suo carattere di «mistero inaccessibile» (p. 51). Espressioni eminenti di un tale abito filosofico, improntato a timore e a devozione, sarebbero il socratico sapere di non sapere e la *docta ignorantia* di Cusano.

Ritornando al rapporto fra l'uomo e la filosofia, Wust lo svolge, questa volta, nel segno del problema dell'«*ethos* dell'oggettività» (p. 54): problema che riveste, ovviamente, un significato diverso in filosofia e nelle scienze particolari. A differenza di queste ultime che sono totalmente assorbite dal loro oggetto, la prima si propone, invece, come un sapere critico e adogmatico, in cui il soggetto conoscente fa esperienza di un ritorno in se stesso, paragonabile ad un «risveglio». Il soggetto individuale, entrando dentro di sé, va «al di là del proprio atteggiamento esistenziale di inconsistenza verso una posizione in cui trova il suo *ubi consistam*» (p. 56).

Wust configura tale conquista della «soggettività ideale» come una forma di «*metanoia* filosofica»: un ridestarsi spirituale che segna l'abbandono di una visione delle cose *sub specie utilitatis* e l'accesso ad un punto di vista del tutto nuovo sul reale, «illuminato dal vivo splendore della verità eterna» (p. 57). Egli può così affermare un assunto perfettamente in linea con la fenomenologia di Husserl: «In quanto essere spirituale, l'uomo è aperto, innanzi tutto, all'essenzialità» (p. 58).

Sotto ponendo il concetto di «soggettività ideale» ad un approfondimento ulte-

riore, Wust si chiede se la nozione di verità eterna sia da intendere, in modo puramente immanente, come un'idea regolativa kantiana, oppure come un principio normativo trascendente, cui l'uomo è interamente sottomesso quando si interroga sul significato ultimo del suo stesso domandare, spinto da un *eros* filosofico corrispondente alla «fame come desiderio di cibo» (p. 62).

E ora si chiarisce finalmente un'affermazione fatta da Wust in precedenza: la filosofia sarebbe, al tempo stesso, la scienza «più elevata e la più pericolosa» (p. 37). Essa, infatti, può tranquillizzare la ragione nella certezza rassicurante della verità, conducendo l'uomo ad uno stato di pace, oppure può rendere inquieta la ragione stessa nell'incertezza del dubbio, conducendolo nell'«oscurità di un nichilismo [...] demoniaco». Ebbene, questo «carattere dialettico della filosofia», questa sua essenza duplice, a tal punto le coappartiene che essa, proprio per poter raggiungere la verità, «ha bisogno del rischio della negatività, [...] della possibilità dell'incertezza e dell'inquietudine» (p. 71).

Ma tale essenza duplice della filosofia, in realtà, non è che l'emanazione di una caratteristica antropologica dell'uomo stesso. Egli, infatti, proprio in quanto è dotato di spirito è, al contrario dell'animale, un «essere spaccato»: un essere che «non è mai del tutto a proprio agio nella natura», da cui, anzi, si sente rifiutato e che lo consegna ad una condizione «senza patria e senza pace» (p. 72). Ne discende che l'uomo è preso nel morso della seguente tenaglia: da un lato, vuole risolutamente pervenire ad un punto fermo e fisso, dall'altro, è spinto da una continua tensione a superare tale punto, in direzione dell'infinito e dell'illimitato. Da un lato, è mosso da un «istinto di avventura», dall'altro, da un «desiderio sincero di far ritorno a casa» (p. 73). Ebbene, è proprio in questa «dialettica dell'errore e della colpa [che] sta l'inesauribilità dell'esistenza umana».

In conseguenza di tutto ciò, dal punto di vista della storia della filosofia, abbiamo avuto, sostanzialmente, due modalità di pensiero: un «pensiero avventuroso» e

un «pensiero che ritorna a casa» (p. 74). Sia chiaro, però: l'uno e l'altro non sono, necessariamente, in alternativa, ma si coappartengono intimamente. Il che si rende evidente proprio nel fatto che la filosofia è una scienza che, più che dare risposte, pone domande. Ma, nel porre domande, aspira, sempre e comunque, a pervenire ad una risposta ultima.

Nella parte conclusiva del suo lavoro, Wust considera le due modalità di pensiero appena viste in connessione con i due atti fondamentali dello spirito umano: la *reflexio* e la *devotio*, «l'atto della conoscenza e l'atto della dedizione, l'atto della chiarezza e l'atto dell'amore» (p. 85). Si tratta di ciò che la teoria delle facoltà dell'animo tradizionale ha chiamato: intelletto e volontà. Nell'atto della *reflexio*, l'uomo si ritrae e si ripiega su se stesso, così che la conoscenza dell'oggetto si dà sempre nella forma di un'autocoscienza e di un'autoriflessione. In tal senso, esso raggiunge la sua massima espressione nella filosofia. La *devotio*, che comprende tutti gli atti personali del rispetto e dell'amore spirituale è, invece, una disposizione squisitamente religiosa. Tant'è che le forme più compiute di essa sono la preghiera e il sacrificio.

Ora, l'unità fra i due momenti si mostra nel fatto che se, da un lato, è con l'atto di chiarezza che l'uomo accede all'evidenza oggettiva delle cose, dall'altro, è con l'atto di dedizione che egli accetta «senza riserve e senza condizioni il sacrificio di sé di fronte all'ordine immutabile dell'oggettività» (p. 89). Ne discende che è proprio l'atto di massimo impegno conoscitivo quel che implica, al tempo stesso, il compito estremo dell'offerta, della rinuncia e della purificazione di sé. E ciò perché, nel «consentire all'oggetto di mostrare la propria consistenza», esso non permette mai che si insinuino anche la «più piccola arbitrarietà nei confronti dell'ordine dell'essere, il quale riposa in se stesso». «All'anelito alla verità inteso come anelito alla luce è [...] legato nel profondo del nostro essere il rispetto, accompagnato da amore genuino, dell'essere e dell'oggettività» (p. 91).

Giuseppe D'Acunto

Giovanni Cavalcoli, Karl Rahner. Il Concilio tradito, Fede & Cultura, Verona 2009, 357 pp.

A 25 anni dalla morte, la figura del teologo gesuita Karl Rahner (1900-1984) è ancora e sempre più oggetto di disputa e di controversia. Rahner, perito del Concilio Ecumenico Vaticano II, si procurò nell'immediato postconcilio la fama di uno dei più grandi teologi cattolici ed interpreti del Concilio. Parallelamente al successo e all'influenza da lui esercitata, non sono mai venute meno le voci che hanno richiamato l'attenzione su aspetti della sua produzione considerati problematici. Filosofi e teologi eminenti, come C. Fabro, B. Lakebrink, H. U. von Balthasar, i cardinali G. Siri, P. Parente, Scheffczyk, segnarono le gravi insidie contenute nel sistema rahneriano e la inadeguatezza della sua interpretazione conciliare, che non è di continuità ma di rottura, e che ha fornito pretesti a reazioni ultratradizionaliste. Nella Germania, il volume collettaneo, curato da David Berger, *Karl Rahner: kritische Annäherungen (Karl Rahner: avvicinamenti critici)*, Respublica Verlag 2004) ha riproposto il tema della piena ortodossia di Rahner. In Italia sono stati pubblicati gli atti del convegno internazionale di critica rahneriana tenutosi nel 2008 a Firenze: *Karl Rahner. Un'analisi critica* (sono usciti a giugno per le edizioni Cantagalli 2009).

L'eredità di Rahner viene adesso messa sotto accusa dal teologo domenicano Giovanni Cavalcoli, docente di Metafisica presso lo Studio Filosofico Domenicano di Bologna e anche Teologia Sistemática nella Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna. Nel volume *Karl Rahner: il Concilio tradito* si propone di sviluppare una critica puntuale e serrata del pensiero del teologo tedesco. Di fatto ci sembra sia la prima monografia che sintetizzi e approfondisca le obiezioni mosse negli anni al sistema rahneriano e i fraintendimenti dottrinali che, secondo i critici, avrebbe alimentato. Principale pregio del volume ci sembra il carattere sistematico e unitario con il quale il pensiero del teologo tedesco è ricostruito e valutato.

L'opera è divisa in 5 capitoli. Il primo, il più arduo e importante, analizza e confuta passo dopo passo la gnoseologia del gesuita, mostrandone le dipendenze da Fichte, Kant, Hegel e Heidegger, e la chiara congruenza con l'impostazione immanentistica condannata dalla Chiesa nell'enciclica *Pascendi*. In esso, Cavalcoli getta le basi della ricostruzione della teologia di Rahner ed espone il fondamento della critica che rivolgerà a questo pensiero. I capitoli seguenti sono dedicati alla teologia, all'antropologia e alla cristologia. Il quinto capitolo conclude con il confronto, tra Rahner e il Magistero cattolico, su tanti elementi dottrinali relativi alla vita cristiana, come la grazia, il peccato, i sacramenti, il libero arbitrio, etc. In tutti questi punti, la visione rahneriana del cristianesimo, si distacca, ove più ove meno, dalla dottrina dogmaticamente definita. Cavalcoli denuncia in Rahner un uso strumentale del Concilio, perché viene citato con lo scopo di insinuare virtualità ermeneutiche in esso chiaramente non presenti. Conclude questo volume di oltre 350 pagine (e quasi 700 note) con una bibliografia critica su Karl Rahner.

La ricostruzione fornita da Cavalcoli sembra corretta e fedele ai testi di Rahner. Non vengono negati i suoi aspetti positivi (cfr. pp. 11-12), i quali in definitiva attonano alla sua notevole profondità di pensiero, originalità speculativa e vastissima cultura. Le critiche mosse al pensiero di Rahner sono ben argomentate. Si tratta di un'opera lungamente meditata che affronta di petto il difficile pensiero rahneriano, scovandone, con sottile analisi, tutte le ragioni di perplessità e di riserva. Il testo è costato all'autore anni di lavoro. La bibliografia documenta l'esperienza che Cavalcoli ha quale critico del pensiero rahneriano dal 1984 con una serie di pubblicazioni scolastiche o su riviste specializzate, principalmente su *Sacra Doctrina*, in libri e congressi teologici, che a scadenza in media circa biennale ha proposto di volta in volta l'esame di un tema importante del pensiero rahneriano.

L'opera si propone come un contributo a quell'ermeneutica della continuità nella lettura del Concilio Vaticano II sollecitata da Benedetto XVI e che, sostiene Ca-

valcoli, ha trovato in Rahner l'antagonista più influente. Se l'analisi di padre Cavalcoli è corretta, il pensiero di Rahner costituisce effettivamente una sfida per la coscienza del cristiano ed è per questa ragione che merita di essere discusso. Il volume è, quindi, un invito agli studiosi rahneriani ad aprirsi al confronto, per fare chiarezza su una figura centrale nella teologia del secolo scorso.

Jesús Villagrasa, L.C.

Eduardo Vadillo Romero, *Guía de lectura de los Documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1966-2007)*, BAC, Madrid 2008, 140 pp.

Il Prof. Eduardo Vadillo Romero, sacerdote dell'arcidiocesi di Toledo, è già curatore dell'edizione spagnola della raccolta del patrimonio dottrinale, relativa al tempo post-conciliare, della Congregazione per la Dottrina della Fede (=CDF) (cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1966-2007)*, pres. Card. A. CAÑIZARES LLOVERA, BAC, Madrid 2008), ovvero di quel Dicastero della Santa Sede che è chiamato – come stabilisce la Costituzione Apostolica di Giovanni Paolo II *Pastor Bonus* – a “promuovere e tutelare la dottrina sulla fede ed i costumi in tutto l'orbe cattolico” (art. 48). Ora il Teologo offre un'agile guida alla lettura, comprensione e sistematizzazione teologica dei documenti della Congregazione, che “approvati espressamente dal Papa partecipano al magistero ordinario del successore di Pietro [cfr. C.I.C. cann. 360-361; Paolo VI, Cost. Apost. *Regimini ecclesiae universae*, 15 agosto 1967, nn. 29-40; Giovanni Paolo II, Cost. Apost. *Pastor bonus*, 28 giugno 1988, artt. 48-55]”, secondo quanto espone l'Istruzione *Donum Veritatis* (n. 18). Si tratta di pronunciamenti che la Chiesa ritenuto opportuno rendere pubblici sia per intervenire in difesa della fede autentica contro i vari errori o ambiguità presentatesi, sia per offrire un orientamento positivo per lo sviluppo teologico della dottrina cattolica.

Indubbiamente a seguito del Concilio Vaticano II (e della riforma del Dicastero iniziata da Paolo VI con il Motu proprio *Integrae servandae* del 7 dicembre 1965) si sono sviluppate, con particolare creatività, le forme e i generi letterari dei documenti dell'antico Sant'Uffizio. Mentre nel passato dominava il genere del breve *responsum ad dubium o ad quaesitum* con cui il Magistero interveniva autorevolmente nel dibattito teologico tra le scuole, dopo il Concilio sono stati avanzati nuovi generi di documenti sempre più ampi e descrittivi, che non intendono solo esporre la dottrina, ma vogliono spiegare, per quanto possibile anche ampiamente, le ragioni di una decisione dottrinale vincolante. Forse primi documenti di questa nuova ampiezza furono le due dichiarazioni *Mysterium Filii Dei* riguardante la salvaguardia della fede nei misteri dell'Incarnazione e della Santissima Trinità da alcuni errori recenti e *Mysterium Ecclesiae* circa la dottrina cattolica sulla Chiesa per difenderla da alcuni errori d'oggi, rispettivamente dell'anno 1972 e del 1973. Così oggi nel ricco patrimonio dottrinale della CDF, che necessita un approfondimento sistematico, oltre alle risposte ai dubbi, abbiamo vari generi di documenti: dichiarazioni, istruzioni, notificazioni, note dottrinali, lettere, moniti, osservazioni, considerazioni, decreti, etc.

Mentre possiamo dire che, per quanto riguarda i singoli documenti, si dispone di un'ampia bibliografia di commenti e riflessioni teologiche, sviluppatasi nel corso degli anni, nel volume di don Eduardo Vadillo Romero si tenta, a quanto pare per la prima volta, un approccio globale, che intende presentare sinteticamente, ma anche complessivamente l'intero insegnamento della CDF nell'arco degli ultimi quarant'anni. Questo grande *corpus* magisteriale, di oltre un centinaio di documenti pubblici (riuniti nella raccolta succitata), viene con competenza ordinato e distribuito in sette capitoli del libro, che rinviano il lettore ai testi dei documenti, ma anche ben riferiscono la sintesi del loro insegnamento per quanto riguarda la Rivelazione e la metodologia teologica (cap. I), poi il mistero di Dio trino e il mistero cristologico, assieme agli inseg-

namenti mariani (cap. II), il mistero della Chiesa ed i suoi sacramenti (capp. III-IV), le questioni di antropologia teologica e della morale cristiana (capp. V-VI), ed infine quelle della spiritualità (cap. VII). Si fa vedere che la promozione e la tutela della fede promossa dalla CDF nel tempo post-conciliare, prima sotto la guida del Card. Alfredo Ottaviani (1966-1968), poi del Card. Franjo Šeper (1968-1981) e soprattutto nel tempo della prefettura dell'allora Card. Joseph Ratzinger (1981-2005) e attualmente del Card. William Levada, hanno illuminato le questioni relative praticamente a tutti i trattati dogmatici sempre a partire dalle problematiche pertinenti all'attuale momento storico. In questo senso nell'ambito della Rivelazione venivano nuovamente riaffermati i principi relativi all'interpretazione del dogma e alla competenza del Magistero autentico della Chiesa, ma venivano anche affrontate questioni legate al pericolo di relativismo affermatosi in certi ambiti della teologia delle religioni o nelle trattazioni di cosiddetto pluralismo religioso. Vale la pena notare, seguendo il percorso proposto dall'Autore, che la CDF ha offerto in questi anni gli importanti elementi di insegnamento sul metodo della scienza teologica e sulla stessa vocazione ecclesiale del teologo. Mentre uno spazio dominante nella dottrina formulata dalla CDF occupano le questioni di cristologia (identità di Cristo e la sua coscienza filiale, l'unità e l'unicità della mediazione salvifica di Gesù Cristo, il mistero pasquale della passione, morte e risurrezione, per richiamare solo alcune principali), non manca una riaffermazione di elementi specificatamente trinitari e pneumatologici. Nella dottrina ecclesiologica si notano importanti pronunciamenti riguardanti l'identità della Chiesa di Cristo con la Chiesa cattolica, il rapporto tra la Chiesa e la salvezza, la missione evangelizzatrice, la comunione gerarchica, le questioni ecumeniche, la dottrina sacramentaria pertinente ai singoli sacramenti e soprattutto al battesimo, eucaristia e penitenza, come anche ordine e matrimonio. Gli altri ambiti dell'insegnamento sono quelli dell'antropologia teologica e dell'escatologia, nonché vari temi della vita morale (dalla morale fon-

damentale alla morale familiare e sessuale, quella della vita e nuove questioni di bioetica, nonché la morale sociale). Non sono mancate pagine importanti e di particolare attualità sulla pratica della preghiera e sulla spiritualità cristiana.

Grazie al volume disponiamo ora di un primo utile compendio, che – come una mappa – offre orientamento di viaggio nel vasto insegnamento della CDF, proprio perché non intende sostituire il contatto diretto con i documenti, indispensabile per il lavoro teologico e anche pastorale, ma vuole aiutare la comprensione di essi, facendoli ritrovare come parte di un coerente sviluppo dottrinale.

Krzysztof Charamsa

Tomas Tyn, O.P., *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, a cura di P. Giovanni Cavalcoli, Fede & Cultura, Verona 2009, 1021 pp.

Siamo di fronte alla riedizione migliorata dal punto di vista stilistico del volume *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis* (Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, pp. 972) del Servo di Dio, Padre Tomas Tyn (1950-1990). Nato nella Repubblica Ceca, dopo essersi fatto domenicano in Germania, trasferitosi nel 1973 a Bologna, è stato docente di teologia dal 1978 fino alla morte nello Studio Teologico Domenicano presso l'Arca di San Domenico a Bologna. La sua fama di santità ha spinto la Chiesa ad avviarne la Causa di Beatificazione, iniziata nel 2006.

In questo libro, T. Tyn attraverso un'accurata indagine storica e mediante una profonda riflessione filosofica mostra che la sostanza è il punto di partenza per la considerazione metafisica dell' "ente come il suo [della metafisica] soggetto proprio, l'essere come l'atto dell'ente, la partecipazione e l'analogia come proprietà dell'ente comune, la potenza e l'atto come il loro fondamento e infine l'ordine degli enti che ne risulta" (p. 42).

Tyn presenta quella nozione classica, metafisica, analogica e partecipativa di

"sostanza", che vale non solo per le sostanze materiali, ma anche per quelle spirituali, fino alla Sostanza somma ed infinita che è Dio. Tale nozione di sostanza è indispensabile anche per un corretto concetto di persona, la quale non può essere risolta nella relazione all'altro e neppure può essere ridotta all'autocoscienza, altrimenti molti individui umani non sarebbero persone. Il relazionarsi e l'agire della persona non è la persona, ma accidenti di una sostanza che, a motivo della sua natura razionale, è chiamata persona. Tyn mostra in questo libro come, per intendere correttamente il concetto di sostanza e di persona, occorre avere una nozione analogica dell'ente e saper distinguere l'ente per partecipazione (creatura) dall'essere per essenza (Dio). Questo concetto di sostanza è indispensabile anche per la teologia, perché senza di esso è impossibile comprendere i dogmi fondamentali del cristianesimo, come la distinzione fra la Sostanza divina e il mondo delle sostanze finite, la consostanzialità del Figlio col Padre, il dogma trinitario dell'unità di sostanza e trinità di persone, il dogma cristologico dell'unità di persona e dualità di sostanze (o nature) e la dottrina della transustanziazione eucaristica.

Problema centrale dell'opera di Tyn è la questione dei rapporti tra partecipazione e *analogia entis*. Ci informa esplicitamente che "il proponimento di questo studio consiste in un tentativo di fondazione teorica del nesso tra analogia e partecipazione con particolare attenzione alla prima divisione dell'ente in sostanziale e accidentale" (p. 44). Tyn sottolinea che l'originalità tomista dell'*actus essendi* non deve essere contrapposta alla metafisica della sostanza aristotelica, ma vista come coerente sviluppo. Forse il principale merito dell'esegesi tomista di Tyn è la riabilitazione dell'essenza nei confronti del "tomismo esistenziale" di Gilson e, in qualche modo, di Fabro. "Occorre affermare fortemente – scrive Tyn – lo spessore ontologico, seppure potenziale, dell'essenza, affinché l'essere possa apparire per quello che veramente è, ovvero atto sempre trascendente ogni data essenza suscettibile di essere per partecipazione" (p. 591). Non lontano da altri studiosi del suo

Ordine, come B.-L. Geiger e B. Montagnes, Tyn difende una qualche precedenza dell'essenza sull'essere e non teme affermare – in un paragrafo intitolato “Dio conosce tutto per la sua Essenza” – una tesi che va controcorrente dei più accreditati tomisti del secolo scorso: “Appare qui senza ombra di dubbio il sano ‘essenzialismo’ dell’Aquinata. Le essenze precedono l’essere partecipato come potenze realmente pre-definite nella mente creatrice. Similmente la partecipazione per gerarchia formale, tipica dell’ordine delle essenze, precede quella di composizione” (p. 931).

Ci soffermiamo brevemente su qualche somiglianza e differenza tra la presente edizione e quella del 1991. È stata conservata la “Prefazione” del P. Vincenzo O. Benetollo, adesso chiamata “Premessa”, e la “Presentazione” di A. Bausola, adesso chiamata “Prefazione”. È stata aggiunta una “Presentazione” ad opera di Roman Cardal (pp. 13-25), e “Note stilistiche per la nuova edizione” del curatore, P. Giovanni Cavalcoli. Queste note sono di diverso genere: informano sulla correzione di errori d’italiano che il filosofo moravo faceva, benché avesse buona padronanza della lingua italiana; sulla sostituzione del termine filosofico “fisico” – che è caduto in disuso – per “reale”, “ontologico” o “psicologico”, a seconda del contesto. Per facilitare l’intelligibilità del testo ed evitare paragrafi troppo lunghi, il curatore ha aumentato gli *a capo* e ha introdotto titoletti all’inizio di certi settori che avevano un senso in sé compiuto. Per questo motivo l’indice finale, che riprende questi titoletti, è molto più ampio e dettagliato, e anche più utile perché permette di farsi un’idea precisa e adeguata del contenuto e della struttura del volume. Purtroppo, come nella precedente edizione, non c’è uniformità nel sistema di indicazione dei diversi livelli di testo (numeri, lettere, corsive...). I testi latini, inglesi e francesi dell’edizione del 1991 sono stati conservati. Non ci sembra felice la decisione di sopprimere i testi lunghi in greco e di traslitterare quelli brevi. Sono da ringraziare, invece, alcune note esplicative o di commento aggiunte dal curatore.

Gli studiosi di metafisica hanno a disposizione una edizione più affidabile dal punto di vista linguistico di un testo il cui contenuto merita di essere ancora più studiato e approfondito. Non c’è che da ringraziare il curatore e l’editore per questo miglioramento nella presentazione del prezioso insegnamento di questo grande domenicano.

Jesús Villagrasa, L.C.

Renato Cristin, *Apologia dell’ego. Per una fenomenologia dell’identità*, Studium, Roma 2009, 266 pp.

Muovendo da una lucida analisi della “situazione spirituale del nostro tempo”, caratterizzata da una dissoluzione della nozione di io, nonché di persona, coscienza e ragione, il volume intende prospettare una «teoria fenomenologica dell’identità soggettiva» (p. 8), un’«apologia dell’ego», come recita, appunto, il titolo, tesa a riabilitare la funzione dell’io a partire dal pensiero di Husserl e dal suo metodo. Più precisamente, la fenomenologia viene vista come una possibilità di rinascita, nel nostro XXI secolo, di quello spirito originario della filosofia che ha improntato di sé il *telos* dello sviluppo storico dell’Europa. In tal senso, il concetto fenomenologico di io, elaborato da Husserl sul piano fenomenologico-trascendentale, viene ritenuto valido anche sul terreno dell’esperienza sensibile, ossia «per l’idea di soggetto in quanto individuo concretamente esistente» (p. 23).

Cristin, individuando una congiuntura sotterranea fra il problema della globalizzazione, di cui si discute molto oggi, e quello della soggettività, ravvisa, proprio in tale nesso, il nucleo ideologico di ogni discorso che verta su quest’ultima, nel senso che le teorie che valorizzano l’ego sono viste, un po’ dovunque, come «degenerazioni autoritarie [...] della politica» e l’identità stessa come un «concetto imperialistico-metafisico». Al vecchio totem dell’io è sostituito il primato di un’«alterità impersonale, presuntamente neutra e multiidentitaria», quale bandiera del

«nuovo politeismo sociale del mondo globalizzato». L'Autore può così perentoriamente concluderne: «Le teorie dell'alterità sono, sia pure in un senso velato e non immediatamente percepibile, il nuovo totalitarismo filosofico del XXI secolo» (p. 30).

Ecco allora che il compito che ci è dato consiste nel trasformare la «facile xenofilia delle teorie dell'alterità» in «*idialogia*», ossia in un discorso di «verità su "ciò che è proprio"»: discorso che verta sulla «verità dell'io» e, insieme, funga da gesto di «autentica giustizia verso l'altro» (p. 33). Rivendicare il ruolo centrale della persona nel contesto sociale significa, così, gettare le basi per una «rinascita dello spirito europeo» (p. 35): per un'autoaffermazione di esso che sia, al tempo stesso, coscienza critica piena dei propri limiti.

E il primo concetto da recuperare, risignificandolo rispetto al suo uso comune, è proprio quello di "egoismo", inteso nel senso positivo di «amore razionale di sé» (Kant) o di «*philautia*» (Aristotele). Solo nel segno di esso è possibile prospettare un'etica autenticamente pluralistica, la quale, dissipando gli equivoci di ogni astratta retorica dell'alterità, ponga le premesse teoriche per un «agire morale rivolto al bene comune concretamente e storicamente identificato» (p. 36). Agire morale che si configura, così, come una «forma di *egoismo trascendentale*» (p. 39), tale, cioè, da superare il piano in cui l'"egoismo" stesso si dà come un semplice atteggiamento naturale. Iscrivere l'"egoismo", fenomenologicamente inteso, nel sistema categoriale occidentale vuol dire, pertanto, non solo «ridare spessore individuale e concretezza sociale alla responsabilità nei confronti del mondo in generale» (p. 41), ma anche, insieme con ciò, «*reincardinare l'etica nell'ontologia*», impedendo che i valori morali si disperdano in un «universalismo [...] privo di radici singolari concrete e individuate» (p. 42). Ricordiamo, in proposito, come proprio il concetto fenomenologico di intenzionalità della coscienza concepisca l'io come un ente che, nel determinarsi in sé e per sé, non si chiude mai in una circolarità viziosa e autoreferenziale, ma è aperto originariamente al mondo e all'alterità. Ne discende che

la «*disponibilità verso l'altro*» dell'io si dà sempre come una «*deliberazione consapevole*» (p. 52) di esso in favore del darsi di questa disponibilità stessa.

Nel capitolo II del volume, Cristin segue le varie declinazioni dell'ego che si sono date nell'arco che va dal *cogito* di Cartesio alla soggettività trascendentale di Husserl. Il secondo, ripetendo il gesto filosofico del primo, al tempo stesso, lo radicalizza in direzione di una rivoluzione fenomenologica che fa leva sul principio secondo cui «*l'evidenza è il "vissuto" della verità*» (*Ricerche logiche*, tr. it. di G. Piana, 2 voll., il Saggiatore, Milano 1968; vol. II, p. 423). Per Husserl, la filosofia si dà come scienza rigorosa solo in quanto è fenomenologia, la quale, a sua volta, è tale solo come egologia, ossia scienza originaria della soggettività trascendentale.

Il punto importante è che l'autocoscienza dell'io è concepita, da Husserl, non come un blocco monolitico, ma come un «compito infinito», come un «esito che, una volta dato, viene subito rimesso in moto» (pp. 98-9). L'io, «per acquisire se stesso dopo la serie delle riduzioni, deve superare oscurità esterne ed interne, senza di necessità eliminarle tutte ma riuscendo a porre le loro cause ed implicazioni nello spazio produttivo dell'*epoché* fenomenologico-trascendentale» (p. 99). *Epoché* grazie a cui «il campo della soggettività, anziché restringersi, si allarga, per relazionarsi con ciò che è altro da sé» (p. 103). Relazione che, sul piano etico, non è una mera dissoluzione dell'io nel mare della molteplicità dei "noi", ma la «garanzia teoretica dello sforzo dell'ego di rispettare l'alterità [...], la garanzia cioè della responsabilità dell'io verso gli altri» (p. 104).

A conferma di tutto ciò, Cristin, nel capitolo III del volume, mette bene in luce come l'esperienza dell'*alter ego* è, per Husserl, una «seconda vita trascendentale»: una vita che nasce sì dall'io, ma che, al tempo stesso, è «irriducibilmente *altra*» (p. 138). Solo così la fenomenologia attinge il suo significato più pieno: quando l'esplicitazione dell'autocoscienza originaria è portata fino al punto in cui l'esperienza di altri soggetti è ridotta all'esperienza trascendentale. L'intersoggettività trascendentale si configura, così, come la

«forma estrema della soggettività, perché è il fondamento delle relazioni interspersonali dell'io e della costituzione del mondo-della-vita. In essa, l'altro è reale quanto lo è l'io, e [...] non viene mai assorbito dall'io» (p. 139). Ed è reale proprio nella misura in cui è oggetto di riconoscimento e non funge da «semplice presupposto teorico» (p. 145). L'altro, riconosciuto in quanto tale, rappresenta, cioè, una sorta di «completamento esterno dell'identità individuale»: l'apertura di dimensioni dell'esperienza in cui l'io deve inoltrarsi per fare sempre nuove scoperte. «Entrando in relazione con l'*alter*, l'*ego* può ad ogni istante riscoprire se stesso, scoprendo ciò che egli non è» (p. 158).

Nel capitolo IV del volume, Cristin si occupa della questione relativa all'«aporia della parola»: «un problema reale nel pensiero husserliano» (p. 190). Ben cosciente della radicale novità della sua proposta filosofica, il pensatore tedesco non ha mai nascosto le grandi difficoltà, soprattutto terminologiche, che si incontrano sulla via dell'esplicazione di essa. Esplicazione che egli incentra tutta intorno al paradigma concettuale e metaforico della visione. Visione che si configura, così, come quel «sentiero in cui confluiscono lo sguardo e la parola» (p. 197). L'Autore afferma che, in Husserl, si può parlare di una vera e propria «*ragione visiva*» (p. 207), operante, cioè, all'insegna del metodo del puro guardare fenomenologico, dove la verità stessa è intesa e problematizzata in quanto visione. In definitiva, se si dà un nesso strettissimo fra visione e linguaggio, se c'è un «*linguaggio delle cose*», ciò non è perché le cose parlano, ma perché «*parla lo sguardo attraverso il quale le cose diventano fenomeni*» (p. 218).

Nel capitolo V, l'ultimo del volume, Cristin identifica l'*eidōs* del fenomeno-Europa nel fatto che essa si presenta e si definisce nella «forma del testo» (p. 222). Testo per comprendere il quale non bisogna fermarsi alla lettera, ma attingerne lo spirito, la cui identità ha una configurazione plurale e vive della dialettica fra unità e diversità. In tal modo, il problema-Europa può essere visto come un «banco di prova per il metodo fenomenologico», nel senso che, proprio così, si può verifi-

care fino a che punto esso sia «valido per l'interpretazione del mondo attuale». Ebbene, a caratterizzare la civiltà culturale europea è stata, per Husserl, soprattutto, un'idea: quella di ragione. Per cui, l'Autore si chiede: «È possibile difendere oggi, sul piano filosofico-culturale, questa idea?» (p. 228). La risposta è, naturalmente, di sì, in quanto Husserl ha criticato il concetto tradizionale di ragione, rigido e unilaterale, e ha contrapposto ad esso un nuovo concetto di ragione, fenomenologicamente curvato: «razionalità è evidenza, comprensione evidente, comprensione delle cose stesse» (p. 232).

In conclusione, come la filosofia, in quanto nucleo dell'identità europea, «insegna alle altre culture il dialogo e il rispetto dell'alterità», così la fenomenologia di Husserl «ci insegna che bisogna ridare vigore proprio alla *dialettica della libertà* che si insinua fin nel cuore di quel rapporto fra identità e differenza che costituisce il nucleo della storia dell'Occidente» (p. 261).

Giuseppe D'Acunto

Piero Di Giovanni, *La storia della filosofia nell'età contemporanea*, Franco Angeli, Milano 2009, 832 pp.

Piero Di Giovanni è Ordinario di Storia della filosofia nell'Università degli Studi di Palermo. Tra le sue principali monografie si segnalano: *Kant ed Hegel in Italia. Alle origini del neoidealismo* (2001); *Filosofia e psicologia nel positivismo italiano* (2003); *Il ritorno all'idealismo* (2003). Ha curato inoltre l'edizione italiana dell'opera di Nietzsche: *I filosofi preplatonici* (2005).

Il volume, dedicato alla storia della filosofia dell'Ottocento e del Novecento, è il primo volume nella stesura di una *Storia della filosofia* sistematica, completa e chiara, come corrisponde al genere del manuale universitario. L'Autore comincia dall'ultimo periodo storico perché considera che sia quello a cui si continua a prestare meno attenzione. Dopo due pagine di presentazione, vengono venti capito-

li seguiti da un indice dei nomi. Con l'eccezione del primo, ogni capitolo si conclude con una "Scheda bibliografica delle opere citate" limitata alle traduzioni italiane. L'indice dei nomi e la scheda bibliografica fanno di questo volume un utile strumento di rapida consultazione.

Nella Presentazione, intitolata "Filosofia o storia della filosofia?", Di Giovanni si domanda se sia possibile la stesura di una "storia della filosofia" e se essa debba essere intesa come una "filastrocca di opinioni", così come obiettato da Hegel nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*. Di Giovanni distingue tra filosofia e storia della filosofia, benché la filosofia debba essere studiata sulla base del metodo storico, perché non può prescindere dalla problematizzazione e storicizzazione del tema prescelto. La filosofia, "in quanto prodotto della ragione, è sempre rivolta alla comprensione della realtà, in una dimensione ad un tempo critica e storica; da ciò discende che non esiste una Filosofia, ma tante filosofie, nel rispetto dei molteplici modelli speculativi che possono allignare nelle varie epoche storiche e nelle diverse aree geografiche del mondo" (p. 10). In una prospettiva simile, Antonio Millán-Puelles diceva che per la filosofia è essenziale la ricerca della verità, mentre la storia è la sua condizione necessaria. Chi non vuol rinunciare alla filosofia rigorosa non può rinunciare alla storia della filosofia.

Un problema principale che trova l'autore di un testo di questa natura è la scelta degli autori e la divisione in periodi e scuole. Come vedremo, questo è allo stesso tempo il pregio e il limite del volume. Prima presentiamo di seguito il contenuto del volume, indicando in corsivo i titoli dei capitoli e in carattere regolare quelli dei paragrafi. Nella prima pagina di ogni capitolo il lettore troverà un indice più dettagliato con l'indicazione degli autori o contenuti che saranno presentati in ogni paragrafo.

1. *Dal criticismo all'idealismo*: La cultura filosofica in Europa tra Sette e Ottocento; I contenuti del criticismo kantiano; I filosofi post-kantiani; I filosofi romantici.

2. *L'idealismo*: Origini e caratteri dell'idealismo; Fichte e l'idealismo critico;

Schelling e l'idealismo trascendentale; Hegel e l'idealismo assoluto.

3. *I filosofi non-idealisti*: Un percorso culturale alternativo; Herbert e la dialettica dell'esperienza; Schopenhauer e la filosofia della volontà; Kierkegaard e la categoria del singolo; Stirner e l'anarchismo; Nietzsche e il nichilismo.

4. *La crisi dell'idealismo*: La reazione interna all'idealismo; La Sinistra hegeliana; Strass e il concetto di alienazione religiosa; Feuerbach e la filosofia dell'avvenire.

5. *Dal socialismo utopistico al socialismo scientifico*: L'ideologia socialista; Il socialismo in Francia; Il socialismo in Inghilterra; Il socialismo negli Usa, in Russia e in Italia; Il socialismo in Germania; Marx e il materialismo storico; Engels e il materialismo dialettico.

6. *Gli sviluppi del marxismo*: La crisi del marxismo di fine Ottocento; Il marxismo in Russia da Plechanov a Lenin; Gramsci e il marxismo italiano nella prima metà del Novecento; La diffusione del marxismo in Europa centrale; Lukács e il marxismo ortodosso; Ágnes Heller e la Scuola di Budapest; Ripresa e crisi del marxismo nella seconda metà del Novecento.

7. *La Scuola di Francoforte*: L'Istituto di Ricerca Sociale; Horkheimer e la teoria critica; La dialettica dell'illuminismo; Adorno e la funzione critica della filosofia; Marcuse e la crisi della civiltà moderna; Fromm tra psicoanalisi e marxismo.

8. *Utilitarismo e positivismo*: Filosofia radicale e filosofia positiva; Bentham e l'utilitarismo inglese; Il positivismo francese; Comte e la sociologia; Positivismo ed evolucionismo in Inghilterra; John Stuart Mill tra utilitarismo e positivismo; Darwin e l'evoluzionismo naturalistico; Spencer e il sistema di filosofia sintetica; Il positivismo tedesco; Il positivismo italiano.

9. *Il pragmatismo*: La nuova filosofia della prassi; Peirce e la scienza dei segni; James e il funzionalismo; Dewey e lo strumentalismo; Il pragmatismo italiano.

10. *Tradizionalismo e spiritualismo*: La filosofia della restaurazione; Ideologi e liberali; Origini e caratteri dello spiritualismo; Lo spiritualismo francese; Lo spiritualismo tedesco; Lo spiritualismo italiano;

Galluppi e la filosofia dell'esperienza; Rosmini e il sintetismo universale; Gioberti e l'ontoteismo; Gli altri spiritualisti italiani.

11. *Gli sviluppi dello spiritualismo*: La filosofia cristiana; Neo-scolastica e modernismo; Bergson e la filosofia dell'intuizione; Blondel e la filosofia dell'azione; La "filosofia dello spirito"; Il personalismo; Maritain e il tomismo; Il ruolo di Raissa Oumançoff; Teilhard de Chardin e l'evoluzionismo integrale.

12. *Neo-criticismo e storicismo*: Filosofia critica e scienza storica; Il ritorno al criticismo; La tradizione neo-kantiana in Germania; La Scuola del Baden; La Scuola di Marburgo; La tradizione neo-kantiana in Italia; Lo storicismo; Dilthey e le scienze dello spirito; Rimmel e la filosofia della vita; Gli sviluppi dello storicismo in Germania; Le altre espressioni dello storicismo.

13. *Il neo-idealismo*: Il ritorno all'idealismo; L'idealismo anglo-americano; L'idealismo italiano; La ripresa dell'idealismo in Italia; Croce e lo storicismo; Gentile e l'attualismo; Idealismo e anti-idealismo nell'Italia del secondo dopoguerra.

14. *Dal neo-idealismo al neo-positivismo*: Le reazioni all'idealismo nel secolo XX; Il neo-positivismo in Inghilterra; La logica matematica; Moore e la confutazione dell'idealismo; Russell e l'atomismo logico; Whitehead e l'empirismo radicale.

15. *Dal neo-positivismo all'empirismo logico*: Nel cuore dell'Europa; Wittgenstein: anello di congiunzione tra Cambridge e Vienna; Il Circolo di Vienna; Il Circolo di Berlino; La Scuola di Leopardi-Varsavia.

16. *Dall'empirismo logico alla filosofia analitica*: La filosofia del linguaggio; La tradizione anglosassone; La tradizione americana.

17. *Epistemologia e filosofia della scienza*: Alle origini dell'epistemologia; Empiriocriticismo e convenzionalismo; Bachelard e il materialismo razionale; Popper tra epistemologia e ideologia; Kuhn e il relativismo scientifico; Lakatos e il falsificazionismo metodologico; Feyerabend e il metodo anarchico.

18. *Fenomenologia e ontologia*: Dalla filosofia all'ontologia fondamentale; Bren-

tano e il concetto di intenzionalità; Husserl e la fenomenologia trascendentale; Diffusione ed interpretazioni della fenomenologia; Heidegger e l'ontologia fondamentale; Dall'ontologia all'ermeneutica; L'oltrepassamento della fenomenologia e dell'ontologia nella cultura francese.

19. *L'esistenzialismo*: La riscoperta dell'esistenza umana; Il risveglio culturale della Spagna tra Otto e Novecento; Unamuno e la "generazione del '98"; Ortega y Gasset tra razionalismo e relativismo; L'esistenzialismo in Germania; Jaspers tra psicologia e filosofia; Dalla tecnologia liberale alla teologia della crisi; L'esistenzialismo in Francia; Marcel e la metafisica; Sartre tra fenomenologia, esistenzialismo e marxismo; Simone de Beauvoir, una ragazza di buona famiglia; Merleau-Ponty tra fenomenologia e materialismo storico; Camus e la filosofia della rivolta; L'esistenzialismo in Italia.

20. *I nuovi saperi*: Filosofia e scienza nell'età contemporanea; Dalla biologia alla genetica; Dall'ecologia all'eco-filosofia; La nuova scienza dell'anima; Dalla psicologia razionale alla psicologia empirica; Freud e la nascita della psicoanalisi; Gli sviluppi della psicoanalisi; Sociologia e antropologia.

Merito di questa opera è la volontà di completezza, per cui abbonda in informazioni grazie alle quali aiuta a riconoscere il reale peso storico di filosofi e correnti. L'Autore, in particolare, non vuole trascurare gli autori italiani e il loro specifico contributo all'evoluzione del pensiero filosofico. Il limite si trova forse nella proporzione e in qualche omissione. Benché al capitolo 16 vengano trattati alcuni autori della filosofia analitica anglofona (Ryle, Ayer, Austin, Morris, Quine e Chomsky), considerata la portata e la rilevanza di questa corrente nel Novecento, sorprende che non siano nominati nemmeno una volta Kripke, Chisholm e Armstrong e che siano menzionati soltanto di passaggio autori di rilievo come Davidson e Strawson. Invece la filosofia continentale è ben rappresentata e proporzionata, riservando ampio spazio ai grandi della filosofia, senza trascurare autori minori che di solito non trovano spazio in altre monografie. Abbiamo quindi un strumento utile per lo studio

universitario che ci auguriamo sia portato a termine con la pubblicazione delle altre epoche della storia della filosofia.

Jesús Villagrasa, L.C.

Ettore Malnati (ed.), *Il nostro sacerdozio. Il Presbitero nel magistero dell'Arcivescovo Montini (1954-1963)*, Editrice Rogate, Roma 2009, 204 pp.

Tra i volumi che si possono raccomandare per la lettura personale del presbitero nell'arco dell'Anno Sacerdotale 2009-2010 si può annoverare il libro recentemente pubblicato a cura di Don Ettore Malnati, di Trieste. Nel volume "Il nostro sacerdozio" egli raccoglie i testi delle omelie e dei discorsi dell'Arcivescovo di Milano Giovanni Battista Montini, poi Paolo VI, offrendo una sorta di viaggio spirituale nella profondità della spiritualità montiniana, facendo vedere come nel cuore del futuro Pontefice vibrava la costante e particolarmente sensibile riflessione sull'essere e sull'agire, nonché sulla vita spirituale del sacerdote. Sono infatti tre i grandi temi attorno ai quali vengono riuniti i testi, per primo quelli dedicati all'identità, poi alla missione e infine alla spiritualità. Si offre così un percorso ordinato e ben ragionato nell'insegnamento pastorale di Montini sul sacerdozio adatto ad una lettura spirituale. Il redattore precede opportunamente ogni testo montiniano con una breve e utile nota storica, che contestualizza il discorso e coglie il suo perno principale.

Si potrebbe ripercorrere solo i titoli dati ai singoli discorsi proposti per anticiparne efficacemente il gusto e la ricchezza di quell'insegnamento ancorato nella Sacra Scrittura e nella Tradizione e per questo non perdente nell'attualità e nella vitalità della veduta. Richiamiamone solo alcuni titoli relativi all'identità del sacerdote, che costituiscono in sé degli veri e propri indicatori di strada: "Sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedech", "Alter Christus", "Lo spirito del Pastore", "Configurati a Cristo e donati all'umanità", "Eucaristia e Minis-

tero Sacerdotale", "L'azione deve sgorgare dalla contemplazione", "Il Sacerdozio ministeriale di mediazione tra Dio e gli uomini". Lo stesso Arcivescovo Montini, quasi in una sorta di premessa, descriveva così l'essere sacerdotale nel contesto della missione cittadina a Milano nel 1957: "la nostra investitura sacerdotale è un mistero; una realtà soprannaturale – divina e quindi ineffabile – che si è prodotta in noi: se la perdiamo di vista, ricaschiamo anche noi, con disgraziata facilità, nella 'coscienza umana', cioè in quel modo di sentire e di pensare che non è all'altezza della nostra vocazione... L'investitura sacerdotale... non c'è nulla di più grande di quello che il Signore ci ha dato. Ogni onore e ogni carica si annullano e scompaiono di fronte al giuramento divino: 'Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedech!' (Sal 109, 4)" (pp. 9-10. 12). Nel sacerdozio, infatti, come disse in un'omelia per le ordinazioni nel 1962, "un dono senza ritorno è stato dato, una potestà che non sarà mai possibile rinnegare, un carattere così impresso che nessuna vicenda lieta o triste potrà cancellare" (p. 23).

Se nelle parole di Montini ci si trovano delle vere perle di riflessione teologica e dottrinale, formata alla scuola dei Padri della Chiesa, esse non mancano di uno spirito pastorale altrettanto spiccato. E proprio guardando con ammirazione le altezze della propria vocazione, arriva alla chiara raccomandazione riguardo al ministero dei Sacramenti, quando dice ai sacerdoti: "cerchiamo di confessare bene! Che nessuna anima passi da noi per essere assolta, senza sapere che cosa sia l'assoluzione! Che tutte sentano – almeno dalla gravità con cui esercitiamo questo ministero, dalla pazienza, dalla compostezza e dalla comprensione con cui ci sentiamo degli strumenti di Cristo – che in quel momento si compie per esse il mistero della loro risurrezione, così che partano rinnovate e cariche di qualche proposito e di qualche impegno, che si traduca, poi, in novità di vita" (pp. 15-16).

Per toccare ancora il rapporto del Sacerdozio all'Eucaristia, vogliamo riportare alcune righe di Mons. Montini su quell'"atto più grande del Sacerdozio":

“l’Eucaristia nasce dalle nostre mani, come consacratori; e tali siamo perché Cristo consacra per tramite nostro; perché Lui vive in noi e ci conferisce i suoi poteri in una similitudine che ci avverte come prima di rendersi presente nel sacramento dell’Eucaristia, di presenza reale, Gesù si reso presente in noi, col sacramento dell’Ordine, di presenza mistica e potestativa, facendo in noi degli esseri speciali, distinti dal popolo, e quindi obbligati a rapporti con Cristo tutti nostri, speciali, personali, profondi. È questo un aspetto della nostra vita che ci sequestra dagli altri, e crea per noi una forma di vivere, di pensare e di agire che deve trovare in se stessa una certa sufficienza di autorità, di costume, di sentimenti. L’Eucaristia ci assorbe...” (pp. 47-48).

Molti sono quei pensieri acuti e sapienti che lascia la lettura degli insegnamenti di Montini sul sacerdozio: in essi si incontrano le solide lezioni di una sicura scuola formata secondo la sapienza di San Tommaso d’Aquino, più volte richiamato e commentato, e dei santi pastori, come Apostolo Paolo, Agostino, Gregorio Magno, Ambrogio, Carlo Borromeo, Filippo Neri, Giovanni Bosco, ma anche preziosi intrattenimenti con le migliori menti teologiche dei tempi più recenti, come de Lubac, Journet, Merton, etc.

Nell’Anno Sacerdotale, “un’occasione propizia per crescere nell’intimità con Gesù” (Benedetto XVI, 19.06.2009), il libro potrà aiutare a rinforzare l’impegno sacerdotale – nella coscienza che Cristo è la nostra vita e negli stessi sentimenti che ebbe Cristo Gesù – di “celebrare nella vita quotidiana la legge suprema della carità, che è il sacrificio, il dono di sé per la salvezza altrui” (p. 201).

Krzysztof Charamsa

Aelred z Rievaulx – myśl i czasy / Aelred of Rievaulx – the Thought and the Times, fascicolo monografico dell’annuario „Cistercium Mater nostra” 2, 2008, Abbazia di Mogiła, Kraków (PL) 2008, 198 pp.

Tra i fascicoli monografici, pubblicati da parte di una rivista, è degna di atten-

zione l’iniziativa del periodico “Cistercium Mater nostra”, edito dall’abbazia cistercense di Mogiła a Cracovia (Polonia), che ha ospitato nell’annata 2008 la ben riuscita raccolta di studi su una figura medioevale dimenticata, come lo è Aelredo da Rievaulx (1110-1167), cistercense inglese, mistico e scrittore ascetico soprannominato uno dei “quattro evangelisti di Cîteaux” accanto a San Bernardo, Guglielmo di St. Thierry e Guerrico di Igny.

Il volume curato dalla redazione composta, tra l’altro, dal P. Abate Piotr Chojnacki, O.Cist., Preside della Congregazione Cistercense Polacca, dal P. Mateusz Kawa, O.Cist., e dallo storico Marcin Starzyński, ha soprattutto il pregio di essere una pubblicazione bi-lingue, offrendo gli studi, oltre che in lingua polacca, anche in una traduzione integrale in un’altra lingua europea. Esso raduna un cerchio di studiosi di varia nazionalità (Polonia, Repubblica Ceca, Inghilterra, Italia, U.S.A.) che si incontrano, tramite i loro contributi, attorno alla persona e al tempo storico dell’autore di *De spirituali amicitia*. Al progetto della raccolta introducono, in polacco e in inglese, P. Chojnacki e M. Starzyński, rivalutando la persona di Aelredo, sintetizzando le ricerche su di lui e illustrando l’intento della presente pubblicazione.

Aelredo è indubbiamente uno dei più importanti scrittori della riforma cistercense, chiamato da Henri de Lubac, nell’*Esegesi medioevale*, il “secondo Bernardo”. Egli fu monaco dal 1142 a Rievaulx, e poi abate a Revesby (1143-1147) e nello stesso Rievaulx (1147-1167), che grazie a lui divenne uno dei maggiori centri di vita monastica nell’Inghilterra del XII secolo. L’abate fu noto per il suo modello “umanistico” di governo e per il pensiero teologico e spirituale, sviluppato nelle opere storiografiche, agiografiche e soprattutto quelle riguardanti la vita spirituale. Gli autori della raccolta – come rileva anche l’introduzione di Chojnacki e Starzyński – hanno ben presente la storia della ricerca sulla sua figura, segnata da *Vita Aelredi* preparata dal suo segretario personale Walter Daniel (edizione moderna di F.M. Powick), ma anche dalle più recenti controverse dispute, specialmente

negli ambienti della ricerca americana, sulla vita stessa di Aerledo, suscitate anche da autorità come B.P. McGuire.

Nel presente volume David H. Williams, di Aberystwyth, nel suo contributo offerto in inglese e polacco, abbozza la storia dello sviluppo della congregazione cistercense sulla Isole Britanniche nel “rinascimento” del dodicesimo secolo. La ricercatrice Beata Kwiatkowska-Kopka, di Cracovia, dedica l’attenzione ad Aelredo come costruttore dell’abbazia di Rievaulx (il testo in polacco e inglese), accludendo una valida documentazione cartografica e fotografica.

Il Padre Bernard A. Grenz, O.Cist., dell’abbazia di Szczyrzyc (Polonia), in un breve contributo avvicina al lettore la lettera di San Bernardo di Clairvaux ad Aelredo, con cui Bernardo gli chiedeva di scrivere un’opera sulla carità fraterna e che poi effettivamente è diventata un’introduzione all’opera compiuta da quest’ultimo *Speculum caritatis*. Questa lettera di Bernardo (*Epistole, Sancti Bernardi Opera*, VIII, Roma 1977, n. 325) viene offerta nel volume in una sua traduzione polacca e inglese.

Segue l’articolo di Ryszard Groń, di Chicago, che si dedica in particolare al tema dell’ordine della natura come segno dell’amore divino, negli scritti di Aelredo, privilegiando l’analisi di *Speculum caritatis* (testo in inglese e polacco). Di quest’opera si occupa, in seguito, don Domenico Pezzini, di Milano, un pregiato esperto degli studi aerlediani, a cura di cui è stata pubblicata la traduzione italiana del libro *Lo specchio della carità* (Milano 1999). Nella presente raccolta egli tratta, in italiano e polacco, riassunto in inglese, il tema del “riposo come categoria della vita spirituale” ed espressione della beatitudine, attraverso l’analisi dei “tre sabati” di *Speculum caritatis*, come segno del progresso spirituale e della maturazione della carità nell’uomo sotto l’influsso dello Spirito Santo.

Infine, il Padre Alexius Vandrovec, O.S.B., di Brzeznov-Praha, con il saggio in lingua polacca e ceca, riassunto in inglese, rilegge la figura di Aelredo come interprete della *Regola* di San Benedetto e in particolare dell’idea secondo cui

nell’abbazia è da vedere la vera scuola (*Dominici scola servitii*).

Tra gli altri contributi spicca il testo che – per motivi di spazio di una recensione – privilegiamo per una più ampia presentazione. Esso è redatto in lingua italiana, polacca e riassunto in inglese, da parte del Padre Wincenty W. Polek, O.Cist., della Casa generalizia cistercense di Roma, che si dedica ad una competente analisi critica del pensiero aerlediano, in particolare circa la sua teologia dell’amicizia, ritenuta giustamente la chiave ermeneutica dell’intera opera dello scrittore medioevale. Non a caso Aelredo fu considerato da J. Leclercq il “dottore dell’amicizia cristiana”.

Come ricorda W. Polek, se *Lo specchio della carità* (1142-1143) fu la sua prima opera nota, Aelredo scrisse su argomenti più variegati. Si ricordano la sua *Genealogia di re d’Inghilterra (De genealogia regum Anglorum)*, risalente agli anni 1152-1153 o l’opera erudita *Vita di sant’Edoardo il Confessore (Vita sancti Eduardi, regis et confessoris)*, di 1163), e dall’altro canto, gli scritti dedicati ai santi della sua terra natale, *Vita di san Niniano (Vita sancti Niniani)*, di 1154-1160) e *I santi della chiesa di Hexham (De sanctis ecclesiae Hagulstadensis)*, di 1155). Un particolare interesse rappresenta la sua meditazione allegorica e morale su Gesù dodicenne (*De Iesu puero duodenni*, di 1153-1157), come anche le opere dell’ultimo periodo della sua vita: i *Sermoni su Isaia (Sermones de oneribus)*, il dialogo *L’amicizia spirituale (De spirituali amicitia)* e *La regola delle recluse (De institutione inclusarum)*, come anche una toccante *Preghiera pastorale* dell’abate a Gesù (*Oratio pastoralis*) e il trattato appena iniziato prima di morire *Sull’anima (De anima)*, concepito come un’introduzione antropologica allo *Specchio della carità*. Ma indubbiamente il profondo legame è da vedere tra le due opere più rappresentative: *Specchio della carità* e *L’amicizia spirituale*.

Come rileva Polek, anche se Aelredo è un fedele lettore dei testi ciceroniani sull’amicizia, in realtà la fonte delle sue riflessioni su questo tema è sempre la Sacra Scrittura, potendo egli stesso constatare

nel prologo a *De spirituali amicitia* “se una cosa non sapeva di quel miele che è dolcissimo nome di Gesù, se non era condita con il sale della Scrittura, non riusciva a coinvolgere interamente il mio sentimento”. Aerledo, seguendo i quattro sensi della Bibbia, sulla scia della tradizione origeniana, nonché riferendosi alla tradizione di Agostino, Ambrogio e Anselmo, arriva alla convinzione che l’amicizia è la quintessenza dell’amore e il nucleo della spiritualità, mostrando al suo lettore, più che un percorso astratto e solo teoretico, una conseguente pedagogia che mirava ad una vera teologia dell’esperienza dell’amicizia, fino a vedere nell’amicizia una caratteristica profonda e il “segreto più grande” del Dio in Tre Persone e dell’uomo. Essa è per l’uomo “il gradino più alto verso la perfezione” (*L’amicizia spirituale*, 2,15), “che porta all’amore e alla conoscenza di Dio” (*ivi*, 2,18).

Nella teoria aerlediana dell’amicizia presentano un’importanza particolare due elementi: la distinzione fra immagine e somiglianza, per spiegare la natura dell’uomo ferita dal peccato originale, come rilevato nello *Specchio della carità*, e la teoria dei “tre baci”, adoperata nel *L’amicizia spirituale*, dove indica attraverso l’idea del “bacio”, la strada della grazia divina, vista come l’amicizia profonda, che conduce all’unione con Dio in Cristo.

Esiste, pertanto, in Aerledo un reciproco rimando dalla carità all’amicizia e viceversa, rilevando gli aspetti cristologici e pneumatologici di una riflessione teologica sull’amicizia, in cui egli vede un’immagine potente dell’eternità. I concetti di reciprocità e di affidamento vicendevole

caratteristici dell’amicizia sono intravisti nella stessa vita più profonda del mistero amoroso del Dio Trinità, dove il Padre “riposa” nel Figlio e il Figlio si “abbandona” al Padre, e lo Spirito Santo è “uno” con il Padre e il Figlio. Aerledo tocca i vertici di una meditazione allegorica, quando rilegge nel numero scritturistico di “sette” una designazione della grazia settiforme dello Spirito (in una sola pietra di Zaccaria si vedono sette occhi, nell’Apocalisse sono sette gli spiriti davanti al trono di Dio...), il che serve al monaco di rileggere in questo numero la “cifra” simbolica dello stesso Spirito Santo, compreso come la Carità vicendevole e la vita stessa di Dio. In effetti, il numero “sette” è consacrato al “riposo di Dio”, mentre “il riposo di Dio è la sua carità” (*Specchio della carità*, 1,57).

L’amicizia diventa perciò nell’esperienza e nel pensiero, sia teologico che filosofico, ma soprattutto in quello spirituale, di Aerledo la realtà fondamentale, capace di integrare il tutto ed è la fine di tutto, perché collega il mondo dell’uomo con l’eternità di Dio; offre la strada per arrivare al Paradiso inteso come carità.

In sintesi, possiamo concludere, che il fascicolo *Aelred z Rievaulx – myśl i czasy / Aelred of Rievaulx – the Thought and the Times* si presenta non solo come una prima raccolta del genere sul terreno della letteratura teologica e monastica polacca, ma costituisce più in generale un valido e aggiornato approccio alla persona e al tempo dell’abate cistercense di Rievaulx, che si è meritato di essere ritenuto “il Bernardo del Nord”.

Krzysztof Charamsa