

il discorso su Dio in un discorso orante rivolto a Dio» (p. 99) poiché «ogni autentico discorso su Dio è radicato in una domanda radicale rivolta a lui» (p. 100). Sulla scorta del contributo di Metz, l'A. rielabora la centralità della *con-passione*, l'intreccio tra preghiera e mistica in quella "scuola del vedere" propria del Cristo (p. 105). L'esperienza della preghiera, il suo valore speculativo e l'affinità con la poesia sono altri cantieri promettenti (pp. 109-119).

Infine, *Conversio ad passionem: per una teologia dalla santità*, il cap. 4 che sulla scia dell'esortazione *Gaudete et exsultate*, propone una rivisitazione della santità che recupera il dettato conciliare, ma soprattutto l'indole secolare al di là di ogni confine o concezione sacrale (p. 132), poiché «la capacità di abitare la secolarità è ciò che contraddistingue di per sé il cristiano» (p. 133). Su questa linea «il riconoscimento della santità non può avvenire solo come separazione dal mondo, come poteva valere un tempo, ma soprattutto come condivisione esemplare e piena dell'esperienza di questo mondo, uscito buono dalle mani di Dio, come asunzione dell'esistenza comune a uomini e donne di questo secolo» (p. 135). Una galleria di *biografie esposte* (pp. 136-148) nella menzione di un folto nugolo di testimoni del Novecento esemplifica l'impegno a vivere la secolarità «che connota la chiesa nel suo *essere per l'altro*, nella sua estroversione verso le diversità e le pluralità» (p. 152). Si tratta di vivere anche una teologia che nasce da questa santità, «una *teologia urbana* in dialogo con il mondo» (p. 155), dentro una «*conversio ad passionem*» (p. 158).

«Una fede che si interessa della *vita della città* è probabilmente il guadagno di questa particolare congiuntura storico-culturale della società post-secolare, che porta con sé una nuova consapevolezza della relazione tra le religioni e le

diverse sfere del sociale, acquisendo un rapporto riflessivo e non più ideologico con le varie istanze culturali» (p. 163), questa una delle sintesi del percorso offerto dal volume che offre molti stimoli e un'ampia mappa di attuali *loci theologici* per riconfigurare la ricerca teologica, l'essere della Chiesa e la forma del cristianesimo nel nostro tempo. L'A. opera una diagnosi teologica del contesto attuale che aiuta a riscrivere grandi temi come quello della *rilevanza*, della *narrazione*, della *preghiera* e della *santità* cogliendo il *kairos* che stiamo attraversando che sprona a una visione estroversa e con lo sguardo "in uscita", più che il rifugio nella nostalgia o l'arroccamento identitario/ideologico. Indubbiamente queste non sono tutte le sfumature del cristianesimo, ma il suo essere «una presenza critico-prophetica nella società postsecolare» (p. 172) fa parte della sua essenza e nella crisi delle vocazioni presbiterali in Europa la soluzione più autentica è la presenza dei profeti sulle piazze più che le conversazioni nelle sacrestie.

GIULIO OSTO

CRISTOLOGIA

F. VERMIGLI, *Soteriologie e cristologie a confronto. Pietro Abelardo e Guglielmo di Saint-Thierry* (= *Dissertatio. Series Romana 57* [sebbene in copertina sia stampato 56]), Glossa, Milano 2018, 547 pp.

Si tratta della ricerca dottorale lodevolmente difesa dall'A. presso la Pontificia Università Gregoriana. Nella prefazione, il prof. Sergio Bonanni, relatore della tesi, specifica che non si tratta di «un libro per lettori distratti» (pag. VIII): ampio e denso, affronta con rigore e accuratezza le cristologie e le soteriologie dei

due autori medievali, al di là dei riduzionismi con cui il XII secolo viene spesso considerato, nella contrapposizione tra teologia monastica e teologia di scuola.

Il Vermigli analizza l'intero spettro degli scritti dei due autori, che per la maggior parte non hanno visto traduzioni, e lo fa con la competenza del filologo latino e del teologo dogmatico. La struttura del testo è la seguente: dopo un'introduzione storico-teologica (Cap. I), si affrontano soteriologia (Cap. II) e cristologia (Cap. IV) di Abelardo, per poi passare a Guglielmo (nel Cap. V la soteriologia, nel Cap. VI la cristologia). Lo studio si conclude con alcuni percorsi sintetici e sistematici, che alla luce dello studio analitico assumono tutta la loro pertinenza: nel Cap. VII si attua un vero e proprio confronto tra i due, nel Cap. VIII si propone una soteriologia personalistica, nel Cap. IX si tracciano i lineamenti di una cristologia in chiave soteriologica. Nell'impossibilità di presentare tutto, seguiamo il filo del ragionamento soteriologico.

Si parte da una critica teologica. Guglielmo accusa Abelardo di affermare che Cristo sia morto *gratis* (29-30). Da ciò consegue che Cristo non è venuto a liberare l'uomo, non ve n'era bisogno. Così, qual è la *necessitas* di una tanto cruenta passione? In realtà, mostra subito il Vermigli (32), vi sono due prospettive che insistono su elementi diversi. Abelardo sostiene che Cristo, per salvare l'uomo, non dovesse pagare alcun prezzo al diavolo (così si deve intendere il *gratis*), in quanto il demonio non aveva alcun diritto sulla creatura. Guglielmo, invece, è interessato a mantenere il legame tra peccato originale e salvezza pasquale, insistendo sull'efficienza del dono della vita di Cristo. Imbastite le posizioni teologiche a partire dalla critica guglielmina, il Vermigli entra nel vivo dello studio, presentando con precisione le due prospettive soteriologiche.

Abelardo si oppone fermamente alla cosiddetta «teoria dei diritti del diavolo»: in un'ottica giuridica e antropomorfa, Dio non avrebbe dovuto adirarsi maggiormente per l'uccisione del suo Figlio Unigenito rispetto alla trasgressione di un comandamento, mangiando un frutto? (50-51). La chiave per comprendere la salvezza non deve essere un ipotetico prezzo del riscatto ma la *caritas* di Cristo: in virtù della singolare grazia che si è manifestata, Cristo ci stringe a sé per amore, in modo tale che nell'uomo abiti la *vera caritas*, capace di tollerare tutto per Cristo, e vivere non nel timore ma nell'amore. Il frutto della passione non è solo la liberazione dal peccato, ma il dono della libertà dei figli di Dio, al di là di ogni riduzionismo giuridico (55). Si domanda poi l'A.: è corretta l'accusa rivolta ad Abelardo di soggettivismo, quasi di cripto-pelagianesimo? La sua impostazione è stata frequentemente riletta (cf gli importanti studi di Rivière e Sesboüé a pag. 104) secondo interpretazioni che qui parafrasiamo: «la morte di Cristo suscita e provoca l'amore dell'uomo nei confronti di Dio e così la salvezza rimane esterna all'uomo; egli parla solamente di una manifestazione, non di un cambiamento nell'uomo». Il Vermigli si premura di rispondere difendendo Abelardo, mostrando come la salvezza in realtà si realizzi per l'azione del Figlio e dello Spirito in noi (103-107); certamente, per accorgersi di questa impostazione, si tratta di guardare all'intera opera teologica del maestro Palatino, come l'A. ha fatto.

Passando alla soteriologia di Guglielmo (Cap. V), l'A., elegantemente, premette come essa si trovi in maniera molto affermata ma meno riflessa rispetto ad Abelardo (243-244). Si tratta di far parlare i testi di Guglielmo, leggendoli con attenzione, in quanto meno attenti ad una problematizzazione critica del tema della salvezza (252-253); così fa il Vermigli,

proponendo traduzioni dall'intera opera guglielmina. La soteriologia di Guglielmo ruota attorno al tema dell'amore come percepito nella propria vita: «dalla quale esperienza Guglielmo deriva tanto che Dio è in sé *caritas* [...] quanto che l'uomo che risponde alla comunicazione d'amore divino di cui ha fatto esperienza, nel momento in cui viene a ri-amare Dio non fa altro che restituire lo stesso amore che gli è stato donato» (258). La salvezza si mostra come «la presenza “divinizzante” di Dio nell'uomo, secondo una circolarità d'amore che parte da Dio e ritorna a Dio e in virtù della quale la creatura amata in modo preveniente da Dio, per grazia viene fatta entrare in qualche modo nello stesso mistero divino» (259). L'incarnazione ha lo scopo di rendere figli adottivi, divinizzati in Cristo, sebbene Guglielmo non utilizzi il vocabolo di tradizione greca (271); perché questo si compia, è imprescindibile l'opera dello Spirito (272-281), che orienta la vita umana a Cristo, per cui l'opera di Figlio e Spirito appare sinergica (281-289). Approfondendo poi la teologia dello Spirito (295-316), il Vermigli mostra come si possano leggere in armonia la sua azione verso l'uomo e l'identità intratrinitaria: «se [lo Spirito di filiazione] abita nel cuore dell'uomo e se grida nel profondo dell'anima a Dio Padre e se è il medesimo Dio che ri-ama se stesso nell'uomo, è perché *ad intra* egli è lo stesso *amor* che tiene uniti Padre e Figlio» (304). Con meno compartimentazione rispetto alla sezione su Abelardo, l'A. affronta alcuni aspetti soteriologici anche nel capitolo cristologico (Cap. VI). Viene ivi discussa la *necessitas* della morte del redentore dopo il peccato (346-347), l'amore straripante di Dio che ci crea per farci figli (348), il ruolo relazionale (351-356) e ascendente (363-372) del Mediatore nella salvezza (sinteticamente si ritrovano anche nelle pag. 442-446).

Si arriva così alla terza e ultima parte dello studio. Nel Cap. VII, si fa notare la somiglianza dei due nell'affermare una salvezza discendente, che viene dall'alto: il perché dalla salvezza è l'amore gratuito e preveniente di Dio verso l'uomo, e su ciò è imperniata la soteriologia di entrambi (416-419). Essi concordano anche nel modo di descrivere la salvezza, ossia attraverso le missioni del Figlio e dello Spirito (424-426), sebbene ogni autore abbia le proprie particolarità (426-436). Sinteticamente (446-447): in entrambi gli autori si individua un polo soteriologico e un polo cristologico: la soteriologia è radicata nelle missioni divine, più armonizzate in Abelardo, con una «prevalente e debordante pneumatologia» (447) in Guglielmo; in ambito prettamente cristologico, invece, è Guglielmo che riesce a sovrapporre con maggiore efficacia la missione del Figlio incarnato e la persona di Cristo. Nel Cap. VIII il Vermigli, in dialogo con i due autori e con la Scrittura (Rm 8; Gal 4), approssima una soteriologia personalistica (in cui, cioè, sia riconosciuto il ruolo di ognuna delle persone della Trinità), basata sulle missioni divine, finalizzata alla filiazione divina (pag. 454-458). Se la teologia post-tridentina ha faticato a parlare dello Spirito nel processo di filiazione (cf nota 20), pare necessario all'A. – e anche a noi – che l'assioma dell'indivisibilità delle azioni della Trinità non si traduca in una riflessione essenzialistica, ma rilegga in modo trinitario-personalistico l'opera salvifica verso l'uomo, che ha come sua ragione unicamente l'amore (458-468). Si tratta di cogliere la sinfonia delle due missioni seguendo Abelardo: «mentre è del Figlio avere una forma, allo Spirito appartiene di ricevere la forma del Figlio e di comunicarla all'esterno» (472), e «La dottrina della filiazione adottiva ci invita a considerare che mentre il Figlio nella propria missione incarnatoria dice se stesso e – dicendo se stesso – dice il

Padre, lo Spirito non dice se stesso, ma dice il Figlio e – dicendo il Figlio – dice il rapporto che lega il Figlio al Padre» (474); in qualche modo è ciò che da principio è voluto da Dio (482).

Ci convince meno il discorso sulla «metapersonalità» dello Spirito (474-482, seguendo Sesboué e Ciola): rispetto alle due persone del Padre e del Figlio, lo Spirito sarebbe una «meta-persona» (476), in quanto dipenderebbe in tutto dalle altre. Ma questo modo di procedere non presuppone già un modo (antropomorfo) di comprendere la persona divina? Ci pare che alla fine Padre e Figlio siano considerate persone «a tutto tondo» solamente perché si avvicinano di più all'idea di persona umana. Non si dovrebbe invece partire dal fatto che sono tre persone e successivamente definire quale sia il concetto di persona divina? Inoltre, strettamente connesso al tema della «metapersonalità», vi è quello della proprietà personale e individuante dello Spirito Santo nella Trinità: egli è colui che «personalizza», e questa sua identità si mostra sia all'interno della Trinità, sia nell'opera di salvezza. Si legano così immanenza ed economia secondo una dinamica originale: «la qualità più profonda dello Spirito consiste nel “confermare” il movimento originario e logicamente prioritario della filiazione – della comunicazione di tutta la natura divina, cioè, da parte del Padre alla persona del Figlio – e, nel tempo, opera con lo scopo di renderci partecipi di quella relazione eterna di generazione» (476). L'A. chiarisce che tale opera dello Spirito nella Trinità dovrà avere una dinamica non costitutiva ma solamente perfetta (per rispettare la *taxis* per cui la generazione è precedente): ma come si accorda questo con il fatto che *ad extra* la dinamica è assolutamente costitutiva? Inoltre, in Dio, si può discriminare tra l'atto del costituire e quello del perfezionare?

Chiude la tesi l'impegnativo Cap. IX di riflessione prettamente cristologica, in cui l'autore prova a tracciare una personale sintesi di come leggere in armonia cristologia e trinitaria, l'ontologia di Calcedonia e la soteriologia contemporanea.

A margine, segnaliamo lo studio della trinitaria abelardiana che si trova nel Cap. III. Il Vermigli, in un numero contenuto di pagine (133-139; 145-170; 179-181; per un teologo dogmatico alcune pagine del capitolo, ci scuserà l'A., si possono anche tralasciare) analizza l'originale prospettiva di Abelardo con accuratezza. Crediamo si possa trarre giovamento dal confronto con questo studio, per fare i conti (e forse accennare all'interno del corso nel ciclo istituzionale) a questa prospettiva così originale nel panorama teologico, che culmina nell'utile similitudine del sigillo di bronzo: dal bronzo (il Padre) è possibile costruire un sigillo (il Figlio) che sarà in grado di compiere l'atto del sigillare (lo Spirito Santo): «come il sigillo – quando questo sigilla – imprime l'immagine del re nella cera, così lo Spirito imprime nell'uomo l'immagine del Figlio» (160).

Notazione generale: il Vermigli rivela in molti passaggi la sua passione e abilità filologica. In alcune note propone di emendare le edizioni critiche (nota 86, pag. 156; nota 5, pag. 185; nota 10, pag. 188); poi cerca l'origine della similitudine abelardiana negli autori antichi (161-163); discute anche lungamente l'attribuzione di un testo di Guglielmo (372-378). Se di primo acchito il lettore è portato a saltare quelle pagine (e può farlo senza detrimento), esse rivelano però l'attenzione, la cura e l'analiticità con cui è stato condotta la ricerca sui due autori, che unita alla proposta speculativa finale, rendono la ricerca degna di nota.

PAOLO BRAMBILLA