

la più impegnativa dal punto di vista di una eliminazione dello «scandalo», perché si tratta del giudizio che il redattore deuteronomista (e dunque la Bibbia) sembra esprimere a proposito della guerra santa e del *cherem*. L'Autore mette in chiara evidenza lo scopo religioso del redattore (o della scuola) deuteronomista, e prima ancora del Deuteronomio (c.20, legge sulla guerra), nel riesumare la desueta e ormai praticamente impossibile guerra santa. Lo scopo non riguarda il passato (cioè la ricostruzione storica dei fatti) ma il presente e l'avvenire: la fede che deve animare il popolo di Dio nel nuovo esodo, dall'esilio babilonese alla terra di Dio data ai padri: è Dio che ha fatto tutto nei tempi antichi; così sarà ancora. I Cananei da sterminare non esistono più, ma la legge che sembra riguardare questo sterminio non va a vuoto: essa significa la necessità sempre attuale di una separazione etnica a salvaguardia del patrimonio religioso. L'Autore del presente libro non ha accettato nel capitolo introduttivo la facile ed elusiva soluzione, che la guerra santa non è una realtà storica ma un «genere letterario». Tuttavia nel presente capitolo si avvicina a tale soluzione.

Certamente il primitivo Israele ha praticato la guerra santa e in certi casi lo sterminio, non tuttavia per comando divino. Orbene, come i profeti hanno attribuito ad un ordine divino le vittorie dei nemici contro Israele, così ora il Deuteronomista interpreta come ordine divino lo sterminio dei Cananei. La legge riguarda solo i Cananei (Dt 7,16; 20,16), ma viene scritta quando i Cananei non esistono più. È dunque una presentazione letteraria dei fatti antichi a scopo didattico e parenetico. Connesso con questo aspetto della storia deuteronomistica è il problema che suscita dal punto di vista storico la conquista di Gerico (Gs 6), sulla quale l'Autore si dilunga in una specie di digressione. Questa, come altre digressioni nel libro, è motivata dall'essere l'opera, sebbene di alto valore scientifico, destinata a persone di elevata cultura, ma non ancora familiarizzate con la conoscenza della Bibbia.

L'ultimo capitolo: *L'ultimo stadio dell'evoluzione*, ormai fuori della problematica di cui sopra, espone interessanti particolari che rivelano una trasposizione dei termini caratteristici della guerra santa, compreso il *cherem*, sia nel linguaggio religioso dei Salmi, sia nelle leggi sul rituale del culto, contenute nel Levitico.

L'alto livello dell'opera si rivela anche nella copiosa bibliografia e negli indici: degli autori, delle cose e persone notevoli, dei termini arabi ed ebraici. Esprimo l'augurio

che la casa editrice usi tutti i mezzi perché questo prezioso contributo biblico sia fatto conoscere e diffuso il più largamente possibile negli istituti superiori e nelle università degli studi.

ENRICO GALBIATI

LUIS F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Casale Monferrato-Roma, Edizioni Piemme-Università Gregoriana Editrice, 1986.

Chi si è teologicamente formato sulle pagine dense e complesse della *Sacrae Theologiae Summa* realizzata nei decenni anticonciliari dai Gesuiti «in Hispania professorum» ritrova lo stesso piglio e la stessa acribia nell'*Antropologia teologica* di Luis F. Ladaria, professore all'Università Gregoriana, che ha pubblicato prima l'edizione spagnola e poi ora quella italiana in collaborazione con le edizioni Piemme di Pietro Marretti.

Ovviamente gli anni non sono passati senza lasciare traccia neanche su questo tipo di teologia, che più di ogni altra si richiama alla «philosophia perennis» di S. Tommaso d'Aquino. A cominciare dal titolo che ha preso corso teologico solo a partire dagli anni '70, venendo a rifondere il trattato *De gratia* collegato ormai in forma «storica» con quelli della creazione e del peccato. Discorso dunque sull'uomo, e di riflesso sul mondo, in tre momenti: come creatura di Dio, come elevato all'amicizia con Dio e peccatore, come posto nella grazia di Cristo.

Anche il metodo vi appare mutato, in ossequio alle indicazioni conciliari: più ampio sviluppo della riflessione biblica e un po' più attenta considerazione storica condotta per temi e non solo per citazioni staccate. Ma già qui si colgono i segni evidenti dell'eredità manualistica: l'analisi biblica tende a concentrarsi sui singoli passi ritenuti più fondamentali perché più «dimostrativi», la lettura della storia delle questioni appare piuttosto sommaria, preoccupata di attestarsi sul solido terreno della teologia dell'Aquinate e delle dichiarazioni conciliari di Trento.

Ad ogni pagina poi si respira il tipico clima di questa «scuola», quello controversistico. E la controversia si svolge, sotterranea o esplicita, quasi soltanto all'interno del mondo teologico cattolico, sia pure nel costante e inevitabile confronto ecumenico, comunque senza quei più ampi riferimenti culturali al mondo moderno che appaiono

ormai imprevedibili. Colpisce, ad esempio, l'assenza totale della problematica teilhardiana, che pure ha costituito recentemente il referente di fondo dei due tentativi forse più coraggiosi di rilettura dell'antropologia cristiana, quelli di J.L. Segundo (*Grazia e condizione umana*, Morcelliana 1974, or. spagnolo 1969) e di A. Rizzi (*La grazia come libertà*, Edizioni Dehoniane 1975).

Questa «chiusura culturale» va addirittura al di là di quella tipica del genere teologico manualistico, che si preoccupava quantomeno di cassare in anticipo le obiezioni provenienti dall'esterno del mondo cattolico prima di passare alla controversia «intestina». Di qui l'atmosfera quasi soffocante che si respira nelle pagine, pur sempre razionalmente lucide e tese, di Ladaria.

Ma questo, che costituisce a nostro avviso il limite più macroscopico del libro, è pure alla base del suo pregio più rilevante, quello di porsi come un manuale teologico che dalla scuola deriva e ad essa si rivolge, costituendo una sintesi «pignola» che non tralascia di affrontare nessuna questione teologica, ad ognuna offrendo una risposta coerente, pur se talvolta appena accennata.

La prospettiva teologica dell'A. è esplicitamente dichiarata fin dalle prime pagine. Tutto il disegno di Dio, dalla creazione originaria e permanente al compimento finale, è centrato in Cristo: dunque l'uomo si può definire soltanto a partire da lui «*L'uomo e il mondo hanno senso da sempre a partire da Gesù e non conosciamo di fatto altra creazione se non quella orientata verso di lui... L'ordine della creazione e quello della salvezza si trovano radicalmente uniti*» (p. 29).

Di qui la definizione dell'uomo, o meglio l'impossibilità a definire l'uomo se non come colui che è chiamato a realizzarsi nella comunione con Dio in Cristo. Ciò pone immediatamente il problema se questa chiamata faccia parte intrinsecamente della creazione come tale o costituisca un «di più» indebito alla creatura in quanto tale. È il problema del soprannaturale che l'A. preferisce chiamare «sopracreaturale» tenuto conto che «natura» per l'uomo è precisamente quella di essere una realtà che esiste solo in quanto da Dio creata, continuamente, liberamente, incondizionatamente, per amore. Di fatto l'uomo è posto in una condizione «sopracreaturale» di apertura e dialogo con Dio per la perfetta comunione con lui. Ma questa situazione, appunto, non costituisce per lui un'essenza naturale, un diritto da poter vantare, è un dono indebito. Con ciò non si può tuttavia parlare di una presunta «natura pura» concretamente esistente su

cui in secondo tempo si innesterebbe la «soprannatura». Quella della natura pura è un'ipotesi concettuale legittimamente elaborata in occasione della «disputa sulla grazia» per affermare la «doppia gratuità» della grazia stessa. La prima gratuità, quella della creazione, rende possibile la seconda, quella della «sopracreaturalità» della comunione, e allo stesso tempo a quella è ordinata nel disegno eterno e unitario di Dio centrato in Cristo.

La grazia dunque è un dono «originario», non sopraggiunto estrinsecamente. Il peccato originale, dunque consiste esattamente nel rifiuto della grazia originale e la condizione di peccato in cui nasce ogni uomo deriva dalla mancata «mediazione di grazia» da parte del primo uomo (o dei primi uomini). Inutile speculare, secondo Ladaria, sul monogenismo e poligenismo: dal punto di vista teologico, l'essenziale unità del genere umano è data dal riferimento a Cristo, Logos e Capo universale. Tuttavia si deve altrettanto essenzialmente affermare che la «mediazione di grazia» è mancata fin dall'inizio della storia umana e per tutti gli uomini: non ci sono due umanità, di cui una salvata e l'altra dannata, c'è una sola umanità posta storicamente sotto il segno del peccato di Adamo e sotto il segno della grazia di Cristo. «*Come la mediazione negativa del peccato è universale e riguarda tutti, anche la mediazione di grazia di Cristo redentore raggiunge tutti*» (p. 197). L'analisi della grazia, dopo una rapida carrellata storica, è condotta secondo uno schema fortemente congegnato: la grazia come perdono dei peccati: la giustificazione; la grazia come nuova relazione con Dio: la filiazione divina; la grazia come nuova creazione: la vita dell'uomo giustificato. La riflessione sulla giustificazione porta a concludere sulla sostanziale convergenza ecumenica tra teologia cattolica e luterana: essa è azione totalmente gratuita di Dio che raggiunge l'uomo solo grazie alla fede. La divergenza resta sulla condizione dell'uomo giustificato, sempre radicalmente e irrimediabilmente peccatore secondo la visione luterana, veramente amico di Dio, benché non ancora del tutto, secondo la concezione cattolica.

L'aspetto positivo della grazia è centrato dall'A. nel tema della filiazione divina: la Grazia è partecipazione dell'uomo, nello Spirito Santo, alla relazione con il Padre propria di Gesù. Non si tratta cioè di una generica partecipazione alla natura divina, perché la natura divina non esiste se non come quella che appartiene concretamente al Padre, al Figlio ed allo Spirito Santo.

Ciò comporta immediatamente un'es-

senziale dimensione comunitaria (l'incorporazione a Cristo è incorporazione nella Chiesa) e una dimensione attiva (fede e opere non sono affatto in opposizione, la fede è viva e vera solo se si estrinseca nelle opere della carità). Il tutto fondato sulla dimensione dialogale della grazia, accoglienza dell'amicizia di Dio in noi e dunque della presenza dello Spirito che «pone» in Cristo e apre l'accesso a Dio Padre. La grazia è essenzialmente «autodonazione» di Dio stesso all'uomo, dunque realtà increata. Se può anche essere detta realtà creata («inerente all'uomo») come sua nuova «qualità», ciò avviene come riflesso personale del dono increato e non comporta certamente l'inverso, cioè che sia la grazia creata a rendere presente Dio in noi.

Rapidamente si conclude con una serie di «corollari», appena accennati, sugli eventi della storia come «grazia», sulla possibilità di esperienza della grazia (difficile capire che cosa ne pensa l'A.), sul merito, sulle virtù teologali, sul rapporto grazia-libertà, sulla dimensione escatologica della giustificazione e della filiazione divina.

Particolarmente da lamentare la mancanza di sviluppo sul tema della libertà in rapporto alla grazia (presupposto, condizione, frutto), particolarmente acuto oggi, quando alcuni autori (Segundo, Rizzi, Boff, Greshake) identificano proprio nella «libertà liberata» l'esito fondamentale della redenzione di Cristo.

Ma forse proprio l'autolimitazione di Ladaria ad uno sviluppo strettamente intrateologico dell'antropologia è la sua lezione più importante: impossibile dialogare correttamente con la cultura moderna senza possedere in modo rigoroso i dati essenziali della fede al riguardo. E questo possesso, onestamente conquistato, si può riconoscere nel libro di Ladaria e sperare che diventi anche personale frutto per ogni volenteroso lettore.

Mi si permetta infine, a titolo di poscritto, un'osservazione tecnica: è auspicabile, nelle prossime edizioni, che si proceda ad una revisione della punteggiatura, specialmente per quanto concerne le virgole, che non sono da ritenersi una variabile indipendente nella dinamica del discorso, specie in un discorso così preciso e articolato. Fanno sensazione le molte, troppe virgole anteposte e addirittura posposte senza motivo alla congiunzione «e» e pure qualche pesante errore di traduzione (un «a sapere» invece di «cioè» alla nota 24 di p. 78 e parecchie

«l'assomiglianza» invece di «la somiglianza»).

VITTORIO CROCE

— *Le confraternite romane. Esperienza religiosa, società, committenza artistica*, a cura di LUIGI FIORANI, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1984 (Ricerche per la storia religiosa di Roma, 5), pp. 443.

— *Storiografia e archivi delle confraternite romane*, a cura di LUIGI FIORANI, ivi, 1985 (Ricerche per la storia religiosa di Roma, 6), pp. 430.

I due fascicoli monografici apparsi nella collana «Ricerche per la storia religiosa di Roma» si segnalano come uno dei contributi più significativi di questi ultimi anni sul tema storiografico delle confraternite di ispirazione devota. Proponendo una valutazione del genere non pensiamo solo all'ovvio interesse che i testi pubblicati presentano per tutti coloro che si occupano direttamente di storia religiosa in ambiente romano, o che più semplicemente possono prima o poi imbattersi nei molteplici rapporti che lungo i secoli hanno legato i singoli contesti locali alle istituzioni e alle personalità eminenti fiorite nella capitale della cristianità: basti ricordare l'esempio delle aggregazioni alle arciconfraternite dell'Urbe, la diffusione capillare dei modelli consacrati dalle autorità centrali dei grandi ordini religiosi, la ricerca di riconoscimenti e appoggi da parte della sede pontificia, e così via. Altrettanto evidente - e di portata ancora più generale, come si cercherà brevemente di chiarire - è il rilievo metodologico di un discorso che punta finalmente ad essere sistematico e globale sulla vita religiosa di una realtà così prestigiosa e complessa come quella romana; discorso in cui si deve vedere il frutto invidiabile, suscettibile di nuovi sviluppi e arricchimenti, di uno sforzo largamente collettivo di ricerca, perseguito con meticolosità nel tempo e sulla base di una consapevole strategia.

Questa indagine di ampio respiro aveva trovato un momento fondamentale di verifica e maturazione in un incontro di studio tenutosi presso la Fondazione Caetani nel 1982; il fascicolo delle «Ricerche» apparso due anni dopo ne ospita ora i testi delle relazioni, cui nel frattempo altri si sono aggiunti, «allargando il discorso su aspetti che in quella sede erano stati tenuti in ombra» (p. 9). I saggi che ne sono scaturiti si dispongono intorno a tre nuclei di interesse. Il primo abbraccia gli scritti che mantenendosi