

turgica autentica...» (p. 138). L'accusa (ci si conceda il termine) sarebbe quella di una «mariologia pre-conciliare» (p. 137) e probabilmente tali conclusioni avevano come supporto precisamente l'analisi contenuta nel capitolo della tesi in questo caso veramente malauguratamente omesso: di primo acchito non ci sentiremmo di sottoscrivere tranquillamente le affermazioni del Martinenghi, anche perché un tratto caratteristico della mariologia del Vaticano II senz'altro è stato assimilato ed esplicitato dal formulario ambrosiano della VI di Avvento e precisamente il collegamento Maria-Chiesa, come d'altra parte lo stesso Martinenghi ha messo in evidenza (cfr. p. 125 ad esempio).

Il volume si chiude con una appendice che raccoglie il confronto letterario fra il Messale Ambrosiano latino del 1981 e quello italiano del 1976, con la puntuale verifica del tipo di traduzione/interpretazione che è stata data nel passaggio da una lingua all'altra; contiene inoltre alcune tavole sinottiche che mettono in evidenza la presenza statistica di alcune espressioni particolarmente significative dal punto di vista dei contenuti teologici (ad esempio: Incarnazione, titoli cristologici, ecclesiologia, antropologia, soteriologia, maternità-verginità di Maria) nell'eucologia presa in esame, ed infine, per comodità del lettore, l'intero formulario della messa della VI d'Avvento così come appariva nel Messale Ambrosiano del 1954 e cioè il formulario immediatamente precedente a quello attuale frutto della riforma conciliare.

In conclusione, non possiamo che essere lieti di vedere che la Liturgia Ambrosiana non cessa di essere oggetto di accurate investigazioni storico-teologiche anche nelle prestigiose Facoltà romane, segno indubbio di una vitalità che solo qualche anno addietro sembrava, in un clima talvolta polemico e sviluppatosi proprio in «casa ambrosiana», in via di affievolimento e che invece oggi resta più che mai riconfermata. All'A. l'augurio di continuare sulla strada intrapresa (si pensi ad esempio l'enorme possibilità di scavo mariologico offerto dai cinque volumi della nuova Liturgia Ambrosiana delle Ore), con l'auspicio che i capitoli della tesi omessi nel presente volume possano diventare interessanti saggi autonomi pubblicabili su qualche rivista specializzata in campo liturgico o, come la nostra, tradizionalmente legata all'ambito culturale e teologico milanese.

MARCO NAVONI

MARCELLO BORDONI - NICOLA CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia* (= Corso di teologia sistematica 10), Bologna, EDB, 1988, pp. 270.

La teologia italiana non ha ancora prodotto molto nell'ambito dell'escatologia, soprattutto non sembra ancora essersi impegnata a fondo nel ripensamento di questo «trattato» o di questa «dimensione» essenziale del messaggio cristiano; per un rapido riferimento bibliografico si vedano le seguenti opere: G. BIRFI, *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984 (riedizione rivisitata di *L'al di là*, Roma 1960); A. RUDONI, *Escatologia*, Marietti, Torino 1972; lo, *Introduzione all'escatologia*, Marietti, Torino 1982 (commento alla Nota della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1979); G. MOIOLI, *Lezioni sull'«escatologico» cristiano*, pro manuscripto, Venegono Inferiore 1973; lo, *L'«escatologico» cristiano. Proposta sistematica*, pro manuscripto, Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano 1979; V. CROCE, *Quando Dio sarà tutto in tutti. Escatologia*, Piemme, Casale Monferrato 1987.

Sul versante divulgativo: U. CASALE, *E dopo? Riflessione sul futuro dell'uomo*, Marietti, Casale Monferrato 1982; V. MESSORI, *Scommessa sulla morte*, SEI, Torino 1982 (di genere giornalistico).

Ci prova adesso, con coraggio non usuale, una coppia di docenti del Lateranense, M. Bordoni e N. Ciola, mettendo a frutto, il primo la sua enorme mole di lavoro intorno alla cristologia intesa come «summa» della teologia cristiana, il secondo le sue approfondite ricerche bibliografiche condotte allo scopo di istituire un esauriente «status quaestionis». Il loro lavoro rimane chiaramente «a due mani» con parti ben distinte da accreditarsi all'uno e all'altro, unificato dalla volontà di reimpostare la riflessione escatologica e dalla convinzione, fin troppo scoperta, di proporre una «lettura originale» e di offrire una «proposta in gran parte inedita» (p. 251).

La maggior percentuale della fatica — per la metà circa delle pagine del volume — è stata spesa sul versante dell'impostazione metodologica, mentre ancora in abbozzo appare lo sviluppo contenutistico, appunto più impostato che eseguito. Ma questo è forse il pregio più notevole del libro di Bordoni e Ciola, che intende così inserirsi con piena consapevolezza critica nel grande dibattito sull'«escatologico cristiano» suscitato in ambito tedesco da Bloch con la sua riflessione sul «principio speranza» raccolto dalla teologia protestante, soprattutto da Moltmann e Pannenberg, senza

dimenticare l'apporto della tradizione orientale e lo sviluppo recente in campo cattolico, a partire da Teilhard de Chardin e dalla revisione del manuale.

L'impostazione del volume — che si inserisce nella pregevole collana di teologia sistematica avviata dalle Dehoniane di Bologna, sulla base di autori tutti italiani — si giustifica proprio nell'intento di istruire la causa della riflessione sull'escatologia cristiana in tutta la sua completezza di coordinate culturali e di risvolti teologici.

La prima parte infatti presenta le «linee direttrici del rinnovamento dell'escatologia»: nel primo capitolo Bordini ricostruisce il contesto delle «istanze sul futuro» che emergono dalla cultura moderna, cogliendovi quasi subito le «responsabilità odierne dell'escatologia cristiana». Di fronte alle escatologie secolari (in pratica dal punto di vista della teorizzazione, quella di Bloch), è compito irrinunciabile e tipico dell'escatologia cristiana far valere le ragioni del «novum» non come qualcosa che è precontenuto nel passato, quasi frutto della sua automatica evoluzione, ma come emergenza dell'irruzione imprevedibile di Dio nella storia, come «creatio ex nihilo». Metodologicamente e contenutisticamente ciò emerge dalla lettura dell'evento dell'Esodo, «profezia» dell'evento Cristo, che costituisce l'«eschaton in persona». Dal pensiero di Teilhard de Chardin, Pannenberg, Moltmann e Metz, accomunati dall'affermazione dell'importanza essenziale del futuro come orizzonte della riflessione teologica cristiana, questa a sua volta centrata sull'evento personale Cristo, Bordini trae la delineazione delle «istanze ed orientamenti per un rinnovamento del discorso dell'escatologia cristiana». Quattro dense pagine (24-27) presentano e giustificano, sulla base di precedenti studi dei due AA. — soprattutto della prima parte del monumentale terzo volume della *Cristologia* di Bordini (cfr. M. BORDINI, *Gesù di Nazareth Signore e Cristo. Saggio di Cristologia sistematica. 3. Il Cristo annunciato dalla Chiesa*, Herder — Università Lateranense, Roma 1986, pp. 33-617) —, l'impostazione del libro e dei suoi intenti.

Anzitutto, se la fede cristiana è «una fede che spera in risposta ad una parola di promessa di Dio...», ciò comporta l'esigenza di aprire all'orizzonte escatologico tutti i contenuti dogmatici (esigenza di escatologizzazione della teologia), mentre la seconda fondamentale esigenza dell'escatologia cristiana sarà quella di fondarla sul suo oggetto centrale e sulla sua norma essenziale: Cristo come eschaton personale.

Ciò non impedisce certo uno sviluppo settoriale dell'escatologia, ma i suoi contenuti specifici devono sempre «apparire come il compimento ultimo di tutti i contenuti stessi della fede». Dimensioni fondamentali ne saranno quella cristologica dunque, ma anche quella ecclesiologica, essendo la chiesa il «soggetto adeguato» della speranza escatologica, e insieme quella antropologica, essendo la speranza cristiana offerta ad ogni uomo e Cristo l'eschaton della storia universale.

Infine, il discorso settoriale dell'escatologia, sulla base della ristrutturazione del tempo dovuta all'evento Cristo, sarà da dividere in tre parti: «la prima, concernente il significato escatologico presente dell'esistenza cristiana terrena; la seconda, concernente il significato escatologico della condizione dell'esistenza cristiana nella morte in Cristo; la terza, riguardante la condizione escatologica dell'esistenza cristiana nella parusia finale» (pp. 26-27). Cioè, nel secondo capitolo, prova a dettagliare l'indice di questo programma, anche a costo di parecchie ripetizioni ma con linguaggio più accessibile.

Ci si consenta invece un'osservazione sul linguaggio, che, nei capitoli dovuti a Bordini, si presenta spesso fortemente involuto. Oltre alle tortuosità sintattiche e alle ineleganze dovute alle eccessive ripetizioni, colpisce l'uso di neologismi aggettivali francamente pesanti, come «esilico», «parusiaco», «viale» (non per «boulevard», ma come qualificativo di «via»!). Si ha spesso la fastidiosa impressione che l'A. sia ancora alla ricerca del suo pensiero oppure che voglia tenerne lontani i «non addetti ai lavori».

Per superare la settorialità dogmatica dell'escatologia, intesa come l'insieme delle «verità ultime», quasi una «fisica dell'aldilà», occorre demitizzare le categorie spaziali, evidenziare il tema del futuro come proiezione verso il «novum», attuare un'accurata ermeneutica del linguaggio, quello apocalittico e quello profetico. Su questa base si potrà e dovrà operare una ristrutturazione della trattazione dogmatica che porti l'escatologia oltre il settoriale, nel suo essenziale rapporto con la cristologia e, conseguentemente, con l'ecclesiologia, la pneumatologia e l'antropologia. Se tutti i teologi oggi appaiono d'accordo sull'esigenza per cui la cristologia debba evolversi escatologicamente, rimane ben aperta la discussione su «come» la cristologia stessa debba porsi a norma e fondamento dell'escatologia. Su questo punto paiono francamente un poco acerbe le pagine di Ciola, giocate sul-

l'accostamento paratattico di temi più che non sulla loro connessione (es.: «Accanto all'«eschatologia crucis» abbiamo l'«eschatologia gloriae», p. 47), e talvolta sull'enfasi che echeggia il linguaggio barthiano senza adeguato discernimento (es.: «Nella croce Dio giudica il mondo presente, ne rivela l'incompletezza, la sua precarietà...», p. 46).

Il collegamento fra escatologia ed ecclesiologia è raccolto sostanzialmente dall'impostazione del penultimo capitolo della *Lumen gentium*, che intende superare nella teologia della chiesa peregrinante la separazione tra aspetto personale e comunitario dell'escatologia, a lungo invalsa. Nuovo e interessante, anche se poi in realtà non svolto nella parte sistematica, il compito di rapportare l'escatologia alla pneumatologia.

Quanto alla connessione dell'escatologia con l'antropologia, vengono anzitutto elencati i dualismi da superare (natura-grazia, individuo-comunità, anima-corpo) per indicare poi nella nuova «teologia della morte» e nell'approfondimento dell'antropologia biblica i fermenti più vivi di rinnovamento. Molto utile infine la panoramica su «Escatologia e catechesi», tanto nella sia pur breve rilevazione sociologica quanto nella più ampia delineazione delle tendenze attuali (in Italia) nella presentazione del messaggio cristiano nel suo orientamento e nei suoi contenuti escatologici.

Al termine della lettura di questa prima parte, così ricca di stimoli, si ha l'impressione di trovarsi di fronte a delle premesse «conclusive», nel senso di vere e proprie affermazioni su che cosa è l'escatologia e sul come debba svolgersi, fatte ancor prima di poter essere state dimostrate. Evidentemente questo compito, nell'economia del libro, è affidato alla seconda parte; senonché la lettura del «dato biblico» e della tradizione ecclesiale fino al Vaticano II si presenta così sintetica — per non dire scheletrica — da risultare insufficiente allo scopo. Ne risulta un singolare squilibrio che può essere colmato soltanto — ma qui davvero ampiamente — riferendosi alla prima parte del terzo volume della Cristologia di Bordini, «Soteriologia pasquale e parusia», del resto insistentemente citata.

Se la teologia biblica si limita alla lettura della «dimensione futuro» e del tema della morte, ancora più scarna appare la rivisitazione della tradizione ecclesiale, che non concede, ad esempio, neppure una riga alla testimonianza della prassi liturgica e all'iconografia.

Con maggiore ampiezza viene presentato nel capitolo quarto il dibattito del nostro seco-

lo. Le posizioni del mondo protestante e di quello ortodosso e la dottrina del Vaticano II. Un capitolo, tutto sommato, molto utile sia per lo studioso che per lo studente o il «dilettante», anche se la «scelta prototipica» dei libri presentati lascia un po' l'amaro in bocca per l'assenza di autori come Rudoni, Biffi e Ratzinger: con un piccolissimo sforzo in più si poteva forse ambire alla completezza.

La terza parte del libro, «Prospettive sistematiche dell'escatologia cristiana», mette puntualmente in atto il piano prospettato fin dalle prime pagine, con una forte preoccupazione metodologica, così forte — a nostro avviso — da «schiacciare» talvolta il contenuto in contenitori troppo stretti (è il caso del tema della purificazione ultraterrena, «compressa» nel solo aspetto ecclesiologico) o addirittura da far sorvolare su temi essenziali al discorso escatologico, quali la «visione beatifica».

La ristrutturazione dei contenuti escatologici avviene dunque come già annunciato, in scansione storico-cronologica: dall'esistenza cristiana presente nel segno dell'eschaton all'esistenza cristiana nella morte come condizione escatologica, all'esistenza cristiana nell'evento parusiaco. A sua volta questa prospettiva esistenziale viene analizzata, di volta in volta, nel suo fondamento cristologico, nel suo aspetto ecclesiologico e nella sua dimensione antropologica.

In questo schema fortemente strutturato, Bordini pensa di poter sciogliere le tensioni e sanare le fratture rilevate nei manuali classici: fra escatologia dell'individuo ed escatologia della comunità, fra corpo e anima, e forse anche (ma più in ombra) fra natura e soprannatura.

Richiamato il senso dell'escatologia come compimento del progetto creativo nel superamento del peccato per un perfezionamento trascendente, il primo capitolo delinea «lo statuto dell'esistenza cristiana come realtà escatologica nell'ambito della storia della salvezza, avendo presente sia la sua fondazione cristologica, che ne costituisce il termine e la norma, sia la sua dimensione ecclesiologica, sia la realtà antropologico-teologica in cui essa rivela quella struttura dinamica in cui anticipazione finale e provvisorietà dell'esistenza appaiono emergenti» (p. 169). È qui che Bordini mette soprattutto a frutto la sua lunga ricerca sulla dimensione escatologica della cristologia sintetizzandone i risultati, ma pure ne ricava che «l'amore che si rivela nella croce è grazia di comunione», e quindi «la vita eterna è intrinsecamente «grazia ecclesiale»» (p. 176), e finalmente ne conclude che lo statuto della fede

presenta dei caratteri essenzialmente escatologici.

Emerge qui, al proposito, uno schema di pensiero che aleggia un po' in tutto il volume e che a noi appare francamente ambiguo o almeno da chiarire. L'esistenza attuale viene intesa come legata strutturalmente al regime del provvisorio, che quindi come tale dev'essere intrinsecamente superato. «L'intera esistenza cristiana presente, legata alla corporeità terrestre (la dimora terrestre del cristiano: 2 Cor 5, 1-10) porta i limiti non solo dell'ambiente di peccato, ma della sua stessa fragilità» (p. 188). Questo significa che il regime provvisorio in cui si dibatte la nostra esistenza terrestre è dovuto ad una vera e propria «fragilità ontica» (p. 187), legata alla struttura creaturale e quindi addebitabile a Dio creatore?

Una tale propensione al pessimismo paolino (2 Cor 5, 1-10 e Fil 1, 20-25) circa la vita presente che porta ad anelare all'incontro con Cristo «nella morte» percorre pure il capitolo seguente che tratta de «L'esistenza cristiana nella morte come condizione escatologica». È indubbiamente il capitolo più ricco di suggestioni, ma anche — sotto molti aspetti — il più problematico. Tesi di fondo sembra essere quella così enunciata a p. 195: «Cristo morendo ha cambiato il senso della morte umana, liberandola dal destino di corruzione fisica e morale a cui essa era prevalentemente congiunta nell'antica visione antropologica veterotestamentaria», per cui essa è «divenuta, in se stessa, segno e passaggio ad una vita del tutto nuova in Cristo» (p. 197).

Ma non è questa una sopravvalutazione della morte, non giustificata dal «T», in cui essa appare pur sempre, anche in S. Paolo, come l'ultimo nemico? La morte, in se stessa, come fine della vita presente, è un fatto assolutamente «neutro»: può essere vissuta come abbandono in Dio o come negazione estrema a lui. La vita nuova in Cristo comincia col battesimo non con la morte.

La dottrina dogmatica della purificazione, mentre conferma la condizione comunitaria dell'uomo credente anche nella morte e dopo la morte, serve pure ad evidenziare a nostro avviso, come la morte in sé resta appunto un fatto «neutro», aperto a tutti gli esiti. Nella trattazione di Bordoni invece la purificazione ultraterrena sembra restare legata alla morte stessa, aumentando quell'ambiguità di cui si diceva. Vi si parla infatti di «purificazione ultraterrena, nella morte», di «morte come purificazione» (p. 204). Non crediamo sia inutile chiarire se purificazione è da intendersi solo «nella morte» e/o dopo la morte.

La risposta di Bordoni sembra andare tutta nel primo senso, a considerare la visione della morte che presenta subito dopo, intesa a chiare lettere come «incontro personale con Cristo» e come «momento culminante del dialogo tra grazia e libertà» (p. 207), concetto attenuato tuttavia poco dopo, nella critica all'ipotesi dell'opzione finale nella morte, dal richiamo dell'importanza del «presente viale». Insomma, «è la vita come totalità che decide esistenzialmente della nostra sorte eterna», ma nella morte si tratta di «un momento personale della vita in cui essa si riassume e trova conferma, liberamente, come dall'interno, e nel quale però la propria decisione... mantiene sempre, in quanto momento di libertà che inaugura passaggio all'eterno, una possibilità di mutamento» (p. 213).

L'idea comunemente «recepta» — non sottoposta qui a critica anzi sovraccaricata di peso teologico — della morte come passaggio dalla temporalità all'eternità sembra giustificare da sola, senza altre motivazioni, la definitività-eternità della pena dell'inferno, pur ottimamente spiegata nel suo doppio aspetto di «poena damni» cioè nei confronti di Dio e di «poena sensus» cioè nei confronti del cosmo, come radicale vanificazione dell'esistenza. Viene sottolineato con grande forza che «la dannazione e la sua definitività dipende dall'uomo» (p. 216), ma si glissa poi sulla spiegazione dell'eternità della pena, così problematica in teologia.

Altrettanto affrettata appare la conclusione del paragrafo riferito all'idea di risurrezione nella morte. Nella morte il credente, la cui dimora celeste è Cristo, «è già profondamente inserito in un contesto di corporeità nuova» (p. 222). Ma questa, come appartenenza al corpo di Cristo che è la chiesa, non è già del presente cristiano fin dal battesimo? Dove sta la differenza di «corporeità nuova in Cristo» tra prima e dopo la morte fisica?

*Ultimus in executione*, il capitolo finale, «L'esistenza cristiana nell'evento parusiaco», è con tutta evidenza il *primus in intentione* di tutta l'escatologia e, secondo noi, anche il più riuscito di tutto il libro di Bordoni e Ciola. Respingendo la riduzione della storia a «processo monistico necessario» di tipo hegeliano o a «polverizzazione di fatti parziali», la visione cristiana punta a «salvarla» nel suo senso positivo di una pienezza che si va facendo, tra il compimento già realizzato in Cristo e quello che deve realizzarsi per noi alla sua «parusia». Essa è «questo momento conclusivo dell'evento Cristo come evento del compimento coin-

volgente la totalità del tempo degli uomini» (p. 232), e come tale «evento giudiziale universale» (p. 233), quello in cui risplenderà la giustizia trionfante di Dio in Cristo.

Se per Cristo nella risurrezione si è realizzato il «consummatum est» della sua storia, l'esercizio della sua regalità in rapporto a tutti gli uomini rimanda ancora ad un «veniet consummatum». Soggetto di questa attesa è un soggetto sociale, la chiesa, come partecipe nell'oggi della vita eterna donata da Cristo, ma in attesa di partecipare al suo trionfo giudiziale.

La stessa risurrezione finale è da intendersi, in quanto evento fondato su Cristo, come evento comunitario e insieme, anche per questo, coinvolgente tutto l'uomo. La risurrezione dei morti rappresenta «un evento conclusivo del processo di giustificazione: nel corpo trasfigurato risplenderà infatti la pienezza dell'amore redentore» (p. 243), in cui «la corporeità esprimerà il compimento di una presenza di comunione con il mondo e con gli altri uomini» (p. 241). L'assunzione di Maria appare allora come la realizzazione anticipatrice di quello stato di perfezione al quale aspira la chiesa peregrinante, sposa escatologica dell'Agnello.

Risalta così finalmente il valore cosmico della parusia, che significa per il mondo «restaurazione», «palingenesi», compimento e rinnovamento ad opera dell'intervento di Dio quale Signore della storia. Di qui l'atteggiamento di fondo del cristiano nella sua esistenza credente, caratterizzato insieme dalla disponibilità a lavorare per umanizzare il mondo e dalla «riserva escatologica» con cui guarda sempre oltre le sue contingenti realizzazioni.

Da questo fondamentale e altissimo punto di visuale si può e si deve ritornare sulla considerazione globale dell'escatologia cristiana, come dimensione strutturale di tutto il messaggio evangelico e come settore specifico della sua visione teologica. Questo l'invito che viene dal meritorio lavoro di Bordoni e Ciola, che già si presenta come strumento irrinunciabile per rispondervi adeguatamente.

VITTORIO CROCE

LUCIANO NORDERA, *Il Catechismo di Pio X. Per una storia della catechesi in Italia (1896-1916)*, Roma 1988, LAS, pp. 574.

Nella coscienza diffusa tra gli «operatori pastorali» è consolidata la convinzione che il

catechismo di Pio X segni un momento decisivo nella storia pastorale del nostro paese: in effetti esso esprime in modo emblematico l'orientamento di una lunga tradizione catechistica. Per questo motivo il nostro testo è tornato più volte alla ribalta della discussione catechetica e della prassi catechistica degli ultimi anni, fino ad assumere il ruolo di un modello (quello appunto del «catechismo») distinto da quello promosso nel postconcilio (descritto come modello della «catechesi») che raccoglie le intuizioni del movimento di rinnovamento avviato agli inizi del nostro secolo.

Nonostante l'obiettivo importanza storica del formulario di papa Sarto, si deve registrare una lacuna nello sviluppo degli studi: si sa poco della sua origine, delle sue fonti, della redazione. Soprattutto manca una conoscenza diretta delle fonti archivistiche relative al «Catechismo» del 1912, a volte confuso con il «Compendio» pubblicato dallo stesso papa nel 1905.

L'opera di Nordera si colloca precisamente in questo ambito con lo scopo di offrire un contributo storico alla conoscenza della genesi e del contesto sociale ed ecclesiale nel quale il testo ha preso forma ed è stato accolto. Tale finalità comanda la strutturazione dell'opera in quattro momenti: l'analisi delle *fonti prossime* del catechismo; la ricostruzione dell'*ambiente* sociale ed ecclesiale italiano alle soglie del novecento; la presentazione del complesso cammino *redazionale* del testo; la valutazione dell'accoglienza e diffusione del catechismo.

La diffusa esigenza di un catechismo unico costituisce lo sfondo storico della ricerca di Nordera che sottolinea la gravità della situazione italiana: nell'ottocento sono in uso molteplici testi prodotti dalla «creatività» dei responsabili della catechesi. Se da una parte sembra possibile ricondurre la maggior parte dei formulari a due grandi catechismi: Bellarmino (per il centro-Sud) e Casati (per il nord), dall'altra si assiste al proliferare di nuovi testi, elaborati da singoli vescovi o perfino dai parroci, che cambiano e ritoccano i catechismi esistenti, oppure compongono nuovi formulari manoscritti, come fece papa Sarto quando era parroco di Salzano.

Sono i vescovi, radunati nelle Conferenze episcopali regionali — di recente costituzione — i primi e principali protagonisti del superamento di questa situazione: essi leggono la molteplicità dei catechismi come causa di errori di fede e di confusione tra il popolo e si impegnano perciò in un lavoro di unificazione