

pevole che «la questione dei ministeri è stata da lungo tempo e forse resta ancora, la più difficile che si pone tra la Chiesa cattolica e le altre» (Y. CONGAR, *Ministeri e comunione ecclesiale*, Bologna 1973, p. 33, citato a p. 25). Si pensi, ad esempio, alla fecondità per l'attuale riflessione ecumenica di una ricerca più precisa su quella «sorta di "primavera" per il ministero femminile» (p. 182), costituita dal periodo della missione prepaolina e paolina.

Insomma, la scelta dell'autore di circoscrivere la raccolta della documentazione neotestamentaria alle Lettere Pastorali (cf p. 10) ha un suo prezzo. Malgrado ciò, grazie alla presentazione della testimonianza di queste Lettere, che mette in rilievo soprattutto le funzioni degli apostoli, dei profeti, e dei maestri (o dottori), emerge, fin dalle prime fasi della vita della Chiesa, un panorama ministeriale molto ricco.

La letteratura delle Chiese orientali, esposta nella seconda parte (pp. 347-470), comprende brani di Clemente, Dionigi e soprattutto Origene, per la Chiesa alessandrina; di Firmiliano di Cesarea, per l'ambito cappadoce; ma anche un testo del Concilio di Antiochia, tenutosi nell'anno 268. Per le Chiese occidentali (pp. 473-593), sono citati dei documenti provenienti dal contesto cartaginese e da quello romano. Al primo ambito appartengono le opere di Tertulliano, la *Passione di Perpetua e Felicità*, i brani del poeta Commodiano e specialmente gli scritti di Cipriano. Tra le testimonianze della Chiesa di Roma sono selezionati due scritti del clero locale e uno di Cornelio. Nella quarta parte (pp. 597-673), sono riportati la *Didascalia degli Apostoli*, i *Canoni ecclesiastici degli Apostoli* e la *Tradizione apostolica*. L'autore riunisce questi tre scritti di vasto influsso ecclesiale sotto il titolo comune di ordinamenti ecclesiastici del III secolo. Del resto, anche

nei più antichi manoscritti, queste opere di privati e di carattere pseudo-epigrafico, vennero tramandate insieme. Nell'ultima parte (pp. 677-737), sono raggruppati altri scritti pseudo-epigrafici (o apocrifi): l'*Ascensione di Isaia*, la *Lettera degli Apostoli*, le *Pseudo-Clementine*, le *Lettere ai Vergini* dello Pseudo-Clemente, gli scritti *Contro i giocatori d'azzardo* e sul *Perché i chierici devono vivere come celibi*, attribuiti allo Pseudo-Cipriano, e l'*Apocalisse di Paolo*.

Tra i pregi più evidenti della raccolta dei testi, notiamo la tendenziale completezza della ricerca. Certo, sono selezionati solo i brani più lunghi sui ministeri. Ma numerosissime indicazioni su altri testi sono reperibili nelle note, finalizzate più in genere a presentare e a spiegare i brani citati.

Nell'orizzonte ecclesiologico contemporaneo, che tenta di approfondire le intuizioni sancite nel Vaticano II – tra cui l'autore ricorda soprattutto la cosiddetta «ecclesiologia di comunione», la dimensione carismatica della Chiesa e l'affermazione della sacramentalità dell'episcopato (cf pp. 23-25) –, il volume in questione rappresenta un valido strumento di studio delle fonti storiche, in vista dell'elaborazione di sintesi teologico-sistematiche sempre più fedeli alla tradizione vivente della Chiesa. Se ne raccomanda l'uso nei corsi teologici di *de Ecclesia* e di *de Ordine*.

FRANCO MANZI

R. LAVATORI, *Satana un caso serio. Studio di demonologia cristiana*, Bologna, EDB, 1995, pp. 475.

Molta gratitudine è indubbiamente dovuta a Renzo Lavatori per la sua ultima fatica teologica riguardante la

demonologia cristiana, che viene a completare il suo precedente studio sugli angeli (*Gli Angeli. Storia e pensiero*, Marietti, Genova 1991), soprattutto per l'amplissima ricerca storica che occupa 300 pagine (da p. 83 a p. 384) su 420 di testo. Questa lunga recensione delle visioni demonologiche, dagli apocrifi tardo-giudaici fino a Dante, risponde all'intento di «poter riconoscere ciò che forma il dato essenziale costantemente accolto e approfondito, e così distinguerlo da altri aspetti secondari rimasti irrisolti» (pp. 55-65). La lettura del «tragitto della riflessione cristiana» sul demonio e sui demoni si arresta a Tomaso d'Aquino e Dante Alighieri, perché, secondo l'A. «dopo la scolastica, la teologia cattolica dell'epoca moderna non ha prodotto studi di particolare rilievo o d'intuizioni innovatrici sulla demonologia» (p. 56), a parte la sintesi di Suárez e un capitolo de *De Angelis* di Petavius. L. inoltre ritiene di non poter uscire per ragioni di spazio dalle questioni attinenti al contenuto dottrinale e speculativo, lasciando quindi fuori i temi «esperienziali» della possessione, degli esorcismi, del satanismo, ecc. Dovremmo attendere ancora una lettura teologica di questi fenomeni, di cui abbondano anche gli ultimi secoli della nostra era. Un vero peccato, perché proprio dalla complessità persino angosciante di tale fenomenologia ci parte che emergano consistenti interrogativi all'abituale impostazione della demonologia cattolica, quella che L. condivide.

Il suo lavoro infatti caratterizza subito per un'impostazione sostanzialmente manualistica, dove l'elenco delle posizioni attuali (cap. primo) somiglia molto al classico prospetto degli «avversari», risultando infatti già emergente a ogni pagina la tesi dell'A.: Satana e i suoi sono da ritenersi come esseri personali e non soltanto come simbolo del male. Non solo, ma

la demonologia ha, secondo L., una funzione essenziale nell'ambito della teologia cattolica per spiegare fin dove possibile, o almeno per far uscire dalla contraddittorietà, il mistero del male che angustia. La posizione di fondo dell'A., esplicitata sinteticamente alla fine (pp. 414-420; il sillogismo fondamentale è a p. 417, dove si conclude che «l'opzione malvagia di Satana costituisce un dato di fatto decisivo per fondare e sostenere il male in senso universale», acquistando «un valore metafisico determinante»), è ben presente fin dall'inizio. Questo fatto testimonia della coerenza teologica interna di tutto il libro, incorporato appunto a nostro parere in uno schema rigorosamente neoscolastico, dove all'elenco degli avversari con implicito enunciato delle tesi, come si è detto, e anche qualche «explicatio terminorum» seguono la «prova biblica», quella tratta dall'amplissima lettura della tradizione teologica e quella sintetica dal magistero. Questa ultima sezione viene però in parte anticipata e così posta quasi come formulazione d'autorità fin dal primo capitolo con la recensione degli interventi recenti, dal Vaticano II (che non affronta mai la questione direttamente, ma sempre soltanto riportando testi biblici) a Paolo VI, a Giovanni Paolo II, all'ampio documento della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1975 e al Catechismo della Chiesa Cattolica, completando lo schema manualistico con l'enunciato previo della tesi «ex magisterio».

Scontata, date le premesse, un'interpretazione «massimalistica» degli enunciati magisteriali, in particolare del Lateranense IV (1215), nonostante che lo stesso documento citato della Congregazione per la Dottrina della fede riconosca che quel Concilio non intendesse propriamente definire l'esistenza personale di Satana, in quanto non messa allora in questione da nessuno,

e che quindi «quando è messa in dubbio la realtà demoniaca, è necessario riferirsi... alla fede costante e universale della Chiesa e alla sua fonte maggiore, l'insegnamento di Cristo» (cit. p. 52).

La lettura della Bibbia appare sostanzialmente positivista, priva cioè di un complessivo sforzo di interpretazione teologica. Essendo evidente che per gli agiografi la realtà di Satana e dei demoni è da intendersi assolutamente come realtà personale, si tratta di cogliere, in ogni libro specie del NT e poi nell'insieme in quanto possibile, il *senso* della presenza e dell'azione diabolica, nei confronti di Cristo, della Chiesa, del cristiano, dell'umanità. Un lavoro veramente teologico ci pare che dovrebbe sostituire all'ormai inutile fatica di dimostrare che l'AT e il NT intendono Satana come essere personale avversario di Cristo e dei suoi, quella di precisare la funzione che il demonio ha in rapporto all'operare di Cristo e della Chiesa e dell'umanità tutta. E ciò tenendo conto di tutti i risvolti problematici del caso. Qualche pagina di esegesi appare poi palesemente «ad usum delphini» (p. 405 sulle tentazioni di Gesù) e non è facile intendere il motivo della ripresa finale del messaggio biblico complessivo. La nostra impressione è che l'A. si proponga prima una lettura della Bibbia come fonte, ma poi l'abitudine probatoria obbliga ad una ripresa che in primo tempo si pensava non necessaria.

Manca poi stranamente qualsiasi riferimento sintetico alla teologia paolina, che neppure viene sintetizzata dopo la lettura analitica del cap. secondo (forse l'A. ritiene che non sia possibile?), mentre c'è appena un cenno al Vangelo e alle lettere di Giovanni poi ampiamente usati come prova alla fine. L'uso della Bibbia appare dunque prevalentemente positivistico-apologetico con un unico tentativo di

lettura teologicamente complessiva su Giovanni (pp. 407-409).

La tesi di fondo quindi appare in ultima analisi come condotta in astratto, senza evidenti collegamenti alla recensione dei dati biblici e alla loro interpretazione teologica e di quelli della tradizione. La questione vera si pone dunque a livello ontologico-metafisico, a partire dai dati essenziali che la rivelazione cristiana fornisce: Bontà assoluta di Dio, libertà della creatura razionale, realtà del male almeno a livello morale.

La questione è indubbiamente ben posta, anche se richiederebbe altre premesse invece che quella di una lettura puramente descrittiva. La singolare soluzione indicata da L. rivela però una certa ambiguità, ancora più grande dell'ambiguità di molta parte della demonologia cattolica. Sta appunto nell'attribuire alla scelta malvagia di Satana un «valore metafisico determinante», concetto che mi risulta nuovo nella più ampia panoramica attuale. Non c'è qui il rischio di una ricaduta nel manicheismo da una parte e nella deresponsabilizzazione dell'uomo dall'altra? Se Satana è, in parole povere, l'inventore del male, ciò serve a scagionare Dio, ma anche l'uomo, dall'esserne responsabile. È proprio vero che la Scrittura avalli a pieno titolo questa soluzione?

Occorre saper guardare in faccia i molti problemi, tipicamente teologici, che questa visione lascia aperti riguardanti la storia e la funzione dei demoni. Perché tra gli angeli, pur dotati tomisticamente di una totale lucidità mentale e affettiva, qualcuno ha scelto di obbedire e altri di disobbedire a Dio? Perché poi non si dà per questi ultimi alcuna possibilità di redenzione? Certo, tomisticamente, perché la loro scelta è per natura irrevocabile. Ma perché c'è stata una scelta? Problemi anche più gravi per noi si pongono circa la «funzione» di Satana nei

confronti dell'umanità: determinante o solo suggerente? provocatore, tentatore o autore?

Si può continuare a rispondere formalmente che il potere di Satana è solo di suggestione o tentazione al male, non di induzione vera e propria: ma quando gli si attribuisce «un valore metafisico determinante» non si rischia di rendere il suo peccato un fatto comunque decisivo anche per noi? Si dovrà pure spiegare come e in che senso Satana viene detto più forte di noi: e perché la sua libera scelta determina l'esistenza prima del male, o perché è più forte fisicamente, intellettualmente e moralmente? Ma allora quale responsabilità resta all'uomo?

Queste domande obbligano a ritornare sulla Bibbia che non permette di fare di Satana un anti-Dio, quale sarebbe inevitabilmente da intendere se pensato come l'autore del male o il suo primo inventore, senza del quale esso semplicemente non sarebbe. Il luogo del male morale, del male cioè non come entità autosussistente ma come «defezione» dall'orientamento debito, e soltanto la libertà creata, ma in certo modo pure soltanto ogni singola libertà creata, a partire dalla sua singolare autodecisione, che può essere suggerita, provocata, condizionata, ma non mai determinata da altro fuori di essa.

Questa singolare sopravvalutazione della scelta malvagia di Satana operata da L., che le attribuisce un valore metafisico determinante, viene poi a cozzare contro un'altra difficoltà che diverrebbe in tal modo insuperabile. Per quale motivo infatti non si dovrebbe attribuire un altrettale valore alla scelta positiva dell'arcangelo Michele e dei suoi che accettano la loro creaturalità nella riconoscenza e lode a Dio? Una singolare conseguenza di tale impostazione demonologica rischia di essere appunto questa: all'importanza determinante dell'attività dei

demoni corrisponderebbe la svalutazione della presenza e dell'opera degli angeli buoni.

Anche l'ipotesi prospettata nel finale per una possibile definizione di Satana rischia di proseguire in questa sopravvalutazione quasi divinizzante quando, ad esempio, lo spirito di Satana viene a posto «in netto contrasto con lo Spirito di comunione tra il Padre e il Figlio», e affermato come «La negazione di ogni donazione» (p. 419). Interessante invero la proposta di pensare Satana come essere personale che si configura come anti-persona: posizione singolarmente simile tuttavia a quella di Kasper rifiutata però sdegnosamente all'inizio («persona nel modo della non-persona»: p. 37).

In ultima analisi la figura del demonio non offre in realtà una spiegazione circa il mistero dell'iniquità e quindi della libertà creata. Il peccato angelico è soltanto una conferma e non una spiegazione, tanto meno il fondamento della peccaminosità umana. La «storia» del demonio, che la Bibbia si limita quasi soltanto a rilevare, non aggiunge nulla alla possibilità umana di conoscenza: al massimo aiuta a chiarire la propria storia come storia di peccato quale rifiuto di accettare eucaristicamente la propria creaturalità. Così come la sua «funzione» non può essere intesa come determinante, né a livello originario generale per l'entrata del peccato nel mondo né a livello delle singole persone umane nella loro lotta contro Satana, il mondo e la carne.

In questo senso la demonologia, come l'intera angelologia, anzi soltanto e sempre in quanto inserita nell'angelologia, ha certo diritto di cittadinanza nella teologia, ma sempre con quel duplice limite essenziale: realtà e presenza angelica, sia degli angeli buoni che di quelli cattivi, come la storia che ha portato a questa divaricazione, sono importanti ma non de-

terminanti. Il teologo cattolico non ha nessuna ragione plausibile di ridurre Satana a simbolo del male, essendo addirittura evidente che la Bibbia ne parla in termini di essere personale. Ma non ha neppure nessuna ragione per rendere la sua figura, la sua storia, la sua funzione come determinante nella visione del dramma che si svolge tra Dio e l'umanità.

La storia degli angeli ribelli conferma che la scelta determinante per la riuscita della creatura intelligente e libera sta tra l'accettare eucaristicamente la propria creaturalità come dono di un Dio buono che chiama alla comunione con sé e il rifiutarla orgogliosamente pretendendo di diventare come Dio senza e contro Dio. Ma questa scelta, per quanto condizionata, è soltanto nello spazio della singola libertà personale.

VITTORIO CROCE

A. ROTA, *Cento anni fa nasceva Papa Montini*, Gorle (BG), Editrice VELAR, 1997, pp. 191.

L'argomento di questa pubblicazione del capuccino P. Anacleto Rota, conterraneo di Paolo VI, viene evidenziato dal sottotitolo: *Il suo Messaggio sul rinnovamento nella devozione e nel culto a Maria SS. «Marialis Cultus» rimane attuale*. Lo scopo dell'Autore è di onorare e rinnovare la memoria del Papa devoto di Maria ripresentando ad un pubblico più vasto l'insegnamento della Esortazione

Apostolica che costituì una guida autorevole a dieci anni dai malintesi occasionati da certe interpretazioni del Vaticano II. L'A. sembra cosciente che il messaggio di Paolo VI, anche per il suo nobile stile, non poté essere divulgato tra i semplici fedeli, che ne ebbero beneficio solo per la mediazione dei pastori più zelanti. Giudica dunque opportuno commentare in linguaggio semplice, ricco di esempi e specialmente di applicazioni pratiche, le direttive provenienti dalla sapienza e dalla personale devozione del grande Pontefice. In particolare risultano a merito dell'Autore gli sviluppi dati ai suggerimenti di Paolo VI riguardanti la devozione del Santo Rosario. Anche dal punto di vista teologico il libro riesce apprezzabile per la capacità di rendere accessibili gli sviluppi conciliari e papali della mariologia, in particolare sugli orientamenti biblico, liturgico, ecumenico, antropologico (posto della donna) del culto mariano. Non manca una discreta denuncia di atteggiamenti erronei di devozione, ma specialmente notevole è la preoccupazione di concludere ciascuno dei 32 brevi capitoli con direttive per l'impegno personale. In appendice si trova una proposta per uno schema nuovo di recitazione del Rosario, a complemento dei capitoli 14-21 che trattano diversi aspetti di questa devozione, in armonia con l'esortazione papale e le proposte di Paolo VI per un rinnovamento anche a costo di qualche riforma. Auguro a questo piccolo libro larga diffusione ad onore della Vergine Maria e per una rinnovata considerazione della santa memoria del Papa Montini.

MONS. ENRICO R. GALBIATI