

600). Solo questo genere di rapporto conduce alla piena realizzazione umana intravista dall'*Etica Nicomachea*, testo spesso citato e commentato. Il paradigma concreto, selezionato per esprimere tale dinamica, è la relazione genitoriale. Ripercorrendo gli studi di Petrosino, infatti, Zanardo indica quell'incatenarsi complesso di vincoli che ha luogo nella famiglia, dove il padre e la madre si dedicano, completamente e senza attesa, al figlio, per ricevere, a loro volta, in dono da quest'ultimo il loro essere figli di un altro padre. Lì e non in concetti astratti abitano le grammatiche fondamentali dell'antropologia filosofica. Esse vanno urgentemente decodificate per ben distinguere e rispondere alle problematiche della nostra cultura. Anche a questo livello la fatica di Zanardo è profetica e di grande utilità.

Ci sia concesso un ultimo affondo circa il tratto femminile del testo in esame: vi è un'indubbia predilezione per e un valore assoluto dato al legame. A fronte di un *milieu* filosofico utilitarista, l'orizzonte affettivo ovvero simbolico-relazionale è qui fortemente richiamato. Risentiamo al proposito il messaggio della filosofa in un passaggio icastico: «[...] il legame è [...] il senso che si instaura tra i due, ovvero il luogo di tessitura degli orizzonti intenzionali che, nel legarsi, si danno senso. [...] Possiamo dunque tranquillamente indicare nel *legame* il senso e la verità del dono» (p. 602).

DAVIDE GALIMBERTI

EUCARISTIA

HELMUT HOPING, *Il mio corpo dato per voi. Storia e teologia dell'eucaristia* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 173), Queriniana, Brescia 2015, 414 pp. (or.: *Mein Leib für euch gegeben. Ge-*

schichte und Theologie der Eucharistie, Herder, Freiburg i.B. 2011).

H. Hoping, docente ordinario di dogmatica e liturgia alla Facoltà teologica della *Albert-Ludwigs-Universität* di Friburgo in Brisgovia, si propone di «mettere in luce il contenuto teologico dell'eucaristia a partire, per quanto possibile, dalla forma celebrativa liturgica, considerata nel suo sviluppo storico» (p. 14). La ricerca si concentra sulla liturgia romana della messa per ricavare il significato dell'eucaristia a partire dal suo concreto darsi nell'azione liturgica. La presentazione dell'evoluzione della struttura celebrativa si intreccia coi dati offerti dalla riflessione teologica, in una trattazione molto documentata e dettagliata, ma con un taglio prevalentemente descrittivo, senza grandi affondi di carattere interpretativo. Inoltre le due prospettive – quella liturgica e quella dogmatica – sembrano a tratti semplicemente accostate. Al termine del percorso storico, particolare attenzione è riservata ai dibattiti sulla riforma liturgica successiva al Vaticano II. In questo contesto, secondo l'Autore, la possibilità di utilizzare il rito *antiquior*, introdotta nel 2007, «rappresenta la prima pietra di un rinnovamento liturgico che tende a recuperare la dimensione sacrale, rituale e culturale della liturgia» (p. 327). Questa valutazione si collega a un giudizio piuttosto critico circa le modalità con cui è stata realizzata la riforma liturgica, nella cui attuazione avrebbe prevalso «un archeologismo liturgico orientato alla patristica» che, «abbinato a una porzione non piccola di fiducia cieca nell'innovazione» (pp. 283-284), ha determinato interventi assai pesanti sulla liturgia romana, soprattutto sulla forma tradizionale della messa. Da tali interventi dipende una svolta fondamentale nella comprensione della liturgia, il cui significato primario «non è più l'adorazione accompagnata

dal rendimento di grazie», bensì «la celebrazione della comunità» (p. 329). In questo quadro, la possibilità di celebrare la messa secondo l'*usus antiquior* verrebbe incontro non solo ai tradizionalisti, ma anche a quanti ritengono che quella modalità celebrativa metta in luce il significato autentico della messa, meglio di quanto non faccia l'*usus modernus*. Rispetto a questa impostazione, ritengo opportuni almeno due rilievi. In primo luogo, si può senz'altro criticare una certa idealizzazione del periodo patristico da parte degli artefici della riforma liturgica, ma risulta eccessivo attribuire loro la volontà di riproporre tali e quali le forme primitive del culto cristiano. In secondo luogo, la forma ordinaria del rito romano – quella realizzata dalla riforma successiva al Vaticano II – rimane la via principale per introdurre i fedeli al senso autentico della celebrazione eucaristica. La presenza di una forma straordinaria si comprende solo se essa rimane limitata a condizioni che sono appunto «non ordinarie»; in caso contrario, la possibilità di metterla in atto, lungi dal limitare il tasso di arbitrarietà nella celebrazione dell'eucaristia, rischia di aumentarlo.

Tornando al nostro testo, dopo una presentazione dell'eucaristia come sacramento dell'unità della Chiesa, l'ultimo capitolo raccoglie la proposta sistematica dell'Autore, che assume la categoria di dono come elemento in grado di collegare fra loro i diversi aspetti del mistero eucaristico, visto «come dono della vita (sacrificio), come dono della presenza (presenza reale) e come dono della trasformazione» (p. 363). In quanto memoriale del sacrificio della croce, l'eucaristia rappresenta e ripresenta tale sacrificio. In essa è lo stesso Signore crocifisso e risorto a rendersi presente nell'atto di offrire la propria vita. A motivo del suo legame con la distruzione dell'offerta, però, il concetto religioso di sacrificio si espone

ad essere frainteso, al punto che diversi teologi lo rifiutano *in toto*. A partire da qui, Hopping intende precisare il concetto di sacrificio mediante una fenomenologia del dono. Se l'etnologo M. Mauss ha avuto il merito di richiamare l'attenzione sulla funzione sociale del dono, lo sviluppo di una fenomenologia del dono è da ascrivere soprattutto a J. Derrida e J.-L. Marion, i cui contributi sono peraltro richiamati in modo troppo rapido e allusivo. Di fatto, quindi, la riflessione di Hopping procede a prescindere dagli apporti di carattere filosofico, identificando «il dono iperbolico» e «insuperabile» nell'«offerta della propria vita, compiuta da Gesù sulla croce» (p. 370); un'offerta che capovolge la logica del *do ut des*, tipica del sacrificio religioso. La logica del dono caratterizza anche la liturgia eucaristica, la cui forma celebrativa, per corrispondere al suo contenuto teologico, non va ridotta alla dimensione del pasto. L'eucaristia infatti non è un pasto ordinario, bensì «un pasto santo nel quale il pane e il vino sono offerti e santificati e nel quale li riceviamo come corpo e sangue di Cristo» (p. 373). «Alla luce dell'essere come dono, dono che è inscindibilmente relazione» (p. 379), la presenza di Cristo nelle specie eucaristiche può essere meglio compresa come «la presenza di un “dono puro” che, pur non essendo visibile, non è meno reale della presenza fisica» (p. 374). L'ultimo passaggio riguarda il fatto che il cibo eucaristico ci è dato affinché ne siamo trasformati, conformandoci a Colui del quale ci nutriamo. Una vera comunione presuppone un atteggiamento di adorazione e di profonda venerazione di fronte al sacramento eucaristico. Tale atteggiamento può prolungarsi al di fuori della messa, nell'adorazione eucaristica, la quale ha anch'essa lo scopo di trasformare il fedele. In quanto memoriale non solo della passione e morte di Cristo, ma anche del suo *transitus* dalla morte alla

vita, l'eucaristia è «la promessa visibile del compimento futuro definitivo nel regno di Dio» (pp. 389-390). Una promessa che coinvolge anche la natura, perché «la trasformazione eucaristica possiede una dimensione cosmica». In essa infatti, come diceva Teilhard de Chardin, si può vedere «l'anticipazione della trasformazione universale di tutto il cosmo nel corpo di Cristo» (p. 390).

PIERPAOLO CASPANI

TEOLOGIA

ALBERTO COZZI - ROBERTO REPOLE - GIANNINO PIANA, *Papa Francesco. Quale teologia?*, Cittadella, Assisi 2016, 210 pp.

Un cristologo, un ecclesiologo e un moralista danno voce alla felice istanza promossa da Cittadella. Inquadrandosi nell'accoglienza dell'insegnamento di papa Francesco e avvertendo certo *deficit* di religioso ossequio che affligge resistenze smodate alla sua esortazione, l'istanza intercetta una domanda che affiora, con ispirazioni e tonalità differenti, e nella docile recezione e nell'opposizione riservata al magistero del papa. La domanda è propiziata dalla *parola-testimonianza* di Francesco che, per il suo profilo inusuale rispetto ai protocolli consueti dell'agire e del comunicare ecclesiali, produce spiazzamento e suscita stupore: spiazzamento e stupore che ospitano l'interrogarsi circa il «da dove» della *parola/testimonianza* di Francesco, compreso il suo «da dove *teologico*».

Considerando la domanda da osservatori di riconosciuta competenza teologica, il volume, impreziosito dalla postfazione di G. Ravasi, ha il merito di evidenziare le coordinate teologiche dell'insegnamento di Francesco; da un lato sconfessando il discredito gettato da alcuni sulla sua *pa-*

rola, ritenuta debole sotto il profilo della fondazione teologica, dall'altro rinvenendo una figura teologica propria della sua *parola*, senza limitarsi al pur doveroso inventario dei suoi ascendenti (dalla «teologia della liberazione» alla «tradizione gesuita», dalla «teologia argentina» del popolo di Dio al pensiero di un de Lubac o di un de Certeau). Stando alla prefazione, l'intenzione del libro gravita intorno alla «“visione” teologica del papa» (p. 6), individuandone e approfondendone gli aspetti più significativi: si vuole insomma offrire «uno spaccato significativo della “teologia” di papa Francesco» (p. 11).

Se lo scopo dichiarato del volume è dunque di cogliere la «teologia di Francesco», gli autori lo eseguono con la cautela di chi conosce la salutare distinzione tra magistero e teologia. Nel suo contributo, COZZI dice della «cristologia» di Bergoglio e dell'articolarsi in essa del «teologico» e dell'«antropologico»; ma dispone il suo studio a cercare più che una «teologia», uno «stile teologico» e un'«impostazione teologica» che innerverebbero il pensiero del papa. Ugualmente, REPOLE afferma di voler ricostruire «l'ecclesiologia sottesa all'insegnamento di Francesco» (p. 69), preferendo parlare di «magistero ecclesiologico» e di «prospettive ecclesiologiche». Invece, pur sottolineando la forma esortativa dell'insegnamento morale del papa, PIANA non esita a dire della «teologia morale di papa Francesco» (p. 189).

COZZI considera lo stile teologico che trapela dall'insegnamento di Francesco, così come, del resto, da interventi che risalgono alla lunga stagione del suo ministero prima dell'elezione al soglio pontificio. L'asse portante di tale stile è costituito da un'antinomia di fondo, tipicamente gesuita: quella tra centro e totalità, dove si ordina la tensione tra il centro essenziale e l'integralità del discorso cristiano. È l'ordine propriamente cristiano, assicurato dal cuore dell'annuncio, che è dire «il