

sono un pot-pourri teologico (243-245). Insomma, nella giustificazione cattolica confluisce tutta la complessità della tradizione stratificata del cattolicesimo: un po' di Agostino ma senza la gravità del peccato, un po' di semi-pelagianesimo che sottolinea la nostra capacità di collaborare, le sottili distinzioni di Tommaso, il sacramentalismo di Trento, la cattolicità del Vaticano II per cui anche in non cristiani possono essere giustificati (223).

Uno degli ultimi capitoli tratta il dialogo luterano-cattolico sulla giustificazione. L'interpretazione offerta dall'A. è in linea con quella ecumenica mainstream: le due vedute (la cattolica e la luterana) sono "due aspetti della stessa verità" (208) che usano "espressioni diverse" (209) per riferirsi alla stessa realtà interpreta alla luce di preoccupazioni diverse. Alla luce della Dichiarazione congiunta del 1999, gli anatemi sono diventati "salutari avvertimenti" che non si applicano più (211). Quanto alle altre religioni, vista l'assenza di categorie pattizie, la giustificazione può essere accessibile in modo variamente pieno (224-225): i sacramenti cattolici ne garantiscono la maggiore pienezza.

Alla fine, il pensiero dell'A. sul tema è riassunto così: "Dio è presente in ogni essere umano fin dal momento del concepimento, non solo come Creatore, ma anche come Salvatore" (235). Ecco la cattolicità della grazia del cattolicesimo contemporaneo. Senza comprensione giuridica si scioglie nell'universalismo della salvezza.

Il libro fa entrare nell'universo della teologia cattolica contemporanea della grazia in cui si trova di tutto, eccetto l'impegno a rispettare l'insegnamento biblico secondo cui "è per grazia che

siete stati salvati mediante la fede; e ciò non viene da voi; è il dono di Dio" (Efesini 2,8).

Leonardo De Chirico

■ **DARIUSZ KOWALCZYK, *Il perché della Trinità. Dodici questioni scelte di teologia trinitaria*, Venezia, Marcianum Press 2024, pp. 336.**

L'introduzione inizia con un *faux pas* per la fede evangelica: "Si diventa cristiani con l'esser battezzati nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo" (9; ripetuto a p. 57). Non sembra essere il miglior modo per iniziare a parlare della Trinità. In realtà si diventa cristiani credendo mentre il battesimo è un segno della fede ricevuta e professata. Superato l'iniziale imbarazzo, il libro vuole saggiare il risveglio trinitario avvenuto nel XX secolo che ha interessato trasversalmente la teologia cristiana: cattolica, protestante, ortodossa.

Nei capitoli iniziali, l'A., gesuita polacco docente alla Gregoriana, parte dallo scetticismo moderno nei confronti della Trinità: emblematici sono i giudizi di Goethe secondo cui la Trinità è contraddittoria o di Kant secondo cui la Trinità è "inutile". Per molti cristiani la Trinità rimane un "cruciverba irrisolvibile" (45).

L'A. parte dalla presentazione di Dio come Amore (1 Gv 4,16) e quindi non può essere una monade assoluta. Dio non è "mai stato solo perché non è un monolito solitario", ma da sempre "comunione dei Tre, perfettamente uniti e perfettamente distinti" (40). La Bibbia testimonia l'esistenza di "tracce significative della pluralità e del dialogo reciproco in Dio" (41).

Già Riccardo di San Vittore (m. 1173) aveva riflettuto sulla Trinità a partire dall'agape: Dio è l'amante, l'amato e il con-amato (*diligens, dilectus e condilectus*). Bonaventura avrebbe poi sostenuto che solo un Dio trinitario avrebbe potuto essere un Dio Creatore: "Dio non sarebbe stato capace di generare la creatura in forza della sua volontà se Egli non avesse già generato il Figlio in forza della sua natura" (51).

Il grosso del volume tratteggia le teologie trinitarie di molti protagonisti della teologia contemporanea: K. Rahner, R. Panikkar, H. Urs von Balthasar, S. Bulgakov, J. Zizioulas, più la mistica polacca Faustina Kowalska. Ognuno di queste voci ha dato una risposta particolare al "perché della Trinità". Pur ampia, la scelta è comunque selettiva. Manca la teologia protestante in generale e quella evangelicale in particolare (ad esempio: da H. Bavinck a J. Frame). Anche in questi filoni, l'A. avrebbe trovato spunti e direttrici utili per la sua ricerca. Di certo, si sarebbe confrontato con una teologia trinitaria che, sulla base dell'autopresentazione di Dio nella Scrittura ed echeggiante la sapienza cumulativa della chiesa fedele, non avrebbe iniziato dicendo che si diventa cristiani con il battesimo impartito in nome della Trinità, ma lo si diventa per grazia mediante la fede soltanto nel Dio Trino.

Giosia Verdara

■ NATHANIEL GRAY SUTANTO, *God and Humanity. Herman Bavinck and Theological Anthropology*, London, T&T Clark 2024, pp. 220.

Il libro di Suto, professore di teologia sistematica al Reformed

Theological Seminary di Washington DC, rientra nell'alveo degli studi neo-calvinisti che intendono mettere in dialogo un *locus* del pensiero dei primi esponenti della tradizione con studi sia storici sia contemporanei, cercando di portare avanti il discorso teologico. In questo caso, l'A. ha deciso di approfondire la sua tesi dottorale sull'epistemologia di Bavinck esaminando l'antropologia dello stesso sotto l'aspetto creazionale (unità del corpo e dell'anima; religiosità innata del genere umano), della caduta (il peccato noetico/affettivo; rapporto tra organicità dell'umanità e peccato), culturale (etnie e razzismo) ed escatologico (consumazione e visione beatifica).

Sutanto intavola il discorso sottolineando domande sempre ricorrenti: Cosa vuol dire essere umano? Che cos'è il sé/l'io? Che cos'è l'immagine di Dio? Qual è il rapporto tra la persona (uno) e la collettività (molti)? Come relazionarsi gli uni con gli altri in un contesto di diversità etnica, culturale e nazionale? Qual è e come sarà il destino dell'umanità?

L'A. nota che la tendenza di molte riflessioni dottrinali e filosofiche è di posizionarsi da una parte o dall'altra, creando polarizzazioni che non lasciano spazio a sfumature e a sane tensioni. Ad esempio, ci sono coloro che ritengono che essere creati ad immagine di Dio c'entri solamente con le facoltà, altri con la relazionalità, altri solo con l'aspetto vocazionale. Così anche quando si tratta il rapporto tra corpo e anima: c'è chi ingigantisce la categoria corporale, includendo in essa anche la mente e la coscienza perché ritenuti fenomeni meramente fisici, mentre c'è chi subordina il corpo all'anima cadendo in una sorta di

dualismo ontologico. Altri dibattiti riguardano la possibilità di una consumazione senza l'incarnazione del Figlio di Dio (se Adamo non avesse peccato, cap. 8), mentre altri ancora criticano direttamente Bavinck perché "naturalizzerebbe" troppo la visione beatifica (cap. 9).

Secondo l'A., Bavinck è tra i teologi in grado di concettualizzare una visione organica e olistica che integra corpo, anima, affettività, collettività e teleologia in modo fecondo e biblicamente sostenibile. Per farlo, il teologo olandese conduce la riflessione antropologica partendo, come è spesso il suo caso, dalla Trinità. Dato che quest'ultima è intrinsecamente organica, cioè in grado di mantenere perfettamente e fruttuosamente l'unità-nella-diversità e la diversità-nella-unità, l'uomo, creato a sua immagine e somiglianza, rispecchierà la stessa caratteristica. Si può quindi sostenere che la giustizia non è un'aggiunta a posteriori, ma appartiene all'uomo fin dalla sua creazione (*contra Romanam*), che la relazione corpo-anima dovrebbe essere concettualizzata olisticamente e non dualisticamente, e che l'immagine di Dio non si limita a una dimensione individuale ma anche corporativa. Se da una parte questa impostazione bavinckiana aiuta a ricondurre tutta la realtà all'unico vero Dio e a individuare le *vestigia trinitatis* nel genere umano, dall'altra è sempre bene tenere presente la distinzione tra *analogia fidei* (dalla rivelazione speciale) e *analogia entis* (la metafisica cattolico-romana che dà preminenza alla rivelazione generale), per non incorrere in una sovrapposizione inadeguata tra Creatore e creatura, quindi tra archetipo ed ectotipo.

A proposito dell'organicità dell'umanità è interessante approfondire l'analisi che l'A. conduce notando le conseguenze del peccato (cap. 5). Sutanto ritiene che un'antropologia biblica debba tenere insieme l'individualità e la collettività come un tutto organico. Egli presenta Bavinck come promotore di un federalismo "non fittizio": l'autorità di Adamo non è un incarico legale arbitrario, ma corrisponde alla reale unità nella diversità dell'umanità. In questo senso, realismo (umanità in Adamo) e federalismo (umanità rappresentata da Adamo) si rafforzano a vicenda. L'A. identifica l'egocentrismo come il principio organizzativo del peccato, cioè lo strumento attraverso il quale il peccato atomizza e distorce i legami etici che costituiscono la vita umana (matrimonio, famiglia, società, nazione). La redenzione, di conseguenza, è una "riforma organica": l'amore dello Spirito di Cristo ricollega le persone e promuove il loro impulso creazionale alla comunione. Questa prospettiva resiste all'individualismo e inquadra la santificazione in una cornice comunitaria piuttosto che privatizzarla. D'altra parte, il rischio è di estremizzare l'organicità comunitaria è di cadere in un collettivismo che non distingue tra colpa e responsabilità personale e le conseguenze socio-strutturali del peccato. Un altro appunto è la mancanza di una riflessione esplicita sulla chiesa come comunità concreta e patetizzata in cui questa "riforma organica" è testimoniata e in itinere. Il rischio è di enfatizzare la grazia comune (coesione sociale generalizzata) a scapito della grazia speciale (legame spirituale, quindi etico e sociale, dei nati di nuovo).