

dimento al tema del *Salterio come libro di vita*, riprendendo in un primo tempo i passi biblici ed extra-biblici nei quali è ripresa la categoria di «libro della vita», per poi descrivere la modalità con cui questa espressione è da intendersi in relazione al Salterio. Accattivante appare il contributo di Nepi dedicato alla descrizione di un personaggio anonimo femminile all'interno della narrazione di 2Sam 20 e che diventa decisiva per evitare uno sterminio dal re Ioab, inserendosi così nel grande insieme di donne che con la loro parola diventano strumento dell'agire di Dio. Passaro rivolge la sua attenzione ad un prezioso approfondimento del testo di Gb 42,1-9, della sua struttura poetica, riproponendo la sua centralità per la ri-comprensione della stessa vicenda e del messaggio teologico di Giobbe. Alla possibile e dimostrata coesistenza tra monoteismo e politeismo nel testo biblico si riferisce l'erudito articolo di Prato, che evidenzia la censura data al tema anche da alcuni studiosi moderni. Rota Scalabrini approfondisce la teologia del libro di Geremia partendo dal passo di 25,13 come primo riferimento all'uso del termine scrittura nella fissazione della memoria d'Israele. Scaiola ci consegna una puntuale trattazione del tema della creazione nel contesto del libro di Daniele, in particolare in Dn 1; 7 e 14, dove il racconto delle origini illumina la travagliata storia presente in cui il testo si inserisce. Ad un'antica iscrizione accadica di Idrimi di Alalakh del XV secolo a.C. è dedicato il contributo di Settembrini, dove viene evidenziata l'importante attestazione della figura del re incaricato da Dio nella sua funzione di governo. Infine questa ricca sezione si conclude con il prezioso apporto di Sonnet riservato alla poetica biblica di cui è fine conoscitore e studioso.

Le sezioni centrali del volume sono dedicate ai Vangeli ed Atti degli apostoli, con gli studi di Aletti riservato alla tipologia lucana profetica del terzo Vangelo, di Barbi riguardo alla pericope di At 27,33-38, di Bonifacio in merito al testo dell'unzione di Betania di Mc 14,3-9 dove si trova l'ultima ricorrenza del termine *euangelion*, di Crimella con uno studio su Gesù dodicenne al tempio in riferimento a Lc 2,41-52, di Ferrari sul tema dell'ironia nel vangelo di Marco e infine di Marguerat sul giudaismo sinagogale negli Atti degli Apostoli.

Segue una sezione nuovamente densa, dedicata al *Corpus Johanneum*, tanto caro a don Vignolo, dove si trovano i contributi di Doglio sull'ipotesi genetica

delle tre edizioni di Giovanni di von Wahlde; del compianto Fabris sulla cristologia del testo di Ap 1,1-20; di Flori riguardo all'ecclesiologia giovannea nel Quarto Vangelo; dell'intramontabile Ghiberti sul passo di Gv 7,28 riguardo all'equivoco giovanneo sulla provenienza di Gesù; di Marcheselli dedicato al profilo ed alla funzione di Giovanni il Battista come testimone per eccellenza nel Quarto Vangelo; di Nicolaci che approfondisce il *Corpus* giovanneo come compimento messianico nella relazione tra scrittura testimoniale ed evento cristologico; di Pedrolì riguardo al tema dell'Agnello e delle sue nozze come inclusione del *Corpus Johanneum*; di Penna sul lessico e la semantica del «credere» nel Quarto Vangelo nel curioso fatto dell'utilizzo da parte dell'evangelista del verbo *pisteúein* e mai del sostantivo *pístis*; di Rossi sulla pericope di Gv 12,20-36 legata all'immaginario del tempio escatologico; ed infine di Standaert sulla composizione del discorso di Gv 5, il più lungo del Quarto Vangelo.

La quarta sezione è dedicata al *Corpus Paulinum* con i contributi di Bianchini riguardo a Gal 3,26 e la categoria della figliolanza in Galati; di Manzi sulla lettera ai Filippesi ed il tema della «grazia di soffrire per Cristo»; di Pitta sulla forma e contenuto di 1Cor 6,12-20 e infine di Romanello riguardo all'intertestualità e memoria dell'apostolo in Ef 3,1-13.

L'ultima parte che compare con il titolo *Varia* presenta i contributi di Bianchi sul tema della Parola di Dio nell'oggi contemporaneo; di Fidanzio e Puech sui recenti studi archeologici della grotta 11 di Qumran ed infine di Stefani su tre donne ebreo dallo sguardo ironico: Beruryah presente nel Talmud, Hameln del periodo precedente all'emancipazione e Regina Jonas la prima donna ad aver ricevuto un'ordinazione rabbinica.

Questo elenco di nomi e di contributi non vogliono essere una semplice correlata approssimativa ed inutilmente sterile dei contenuti del volume, ma testimonia da una parte l'affezione alla persona di don Vignolo di diversi colleghi e dall'altra il prezioso apporto che questi singoli studi consegnano all'ampio cammino della ricerca biblica nelle sue diverse componenti.

Gabriele Maria CORINI

I.U. DALFERTH, *Trascendenza e mondo secolare* (Biblioteca di teologia contemporanea 180), Queriniana, Brescia 2016, pp. 255, € 27,50.

La pubblicazione della traduzione di questa raccolta di saggi consente di far finalmente conoscere in Italia il pensiero teologico di I.U. Dalferth. L'A. è stato docente di Teologia sistematica e di filosofia della religione presso l'università di Zurigo dove ha diretto l'Istituto di Ermeneutica e Filosofia della religione e dal 2008 ricopre le cattedre di filosofia della religione e di teologia presso la Graduate University di Claremont in California. Già da queste indicazioni è possibile ricavare il nucleo centrale degli interessi dell'A. che trova espressione anche nei saggi raccolti nel presente volume.

Dalferth riprende la prospettiva di K. Barth e di E. Jüngel consistente nella decisa affermazione del carattere escatologico della rivelazione divina, per cui non è possibile nessun accesso a Dio se non a partire dall'atto con cui Egli in maniera assolutamente sorprendente istituisce il rapporto con l'uomo. La rivelazione cristologica costituisce l'unica reale determinazione dell'essere di Dio e dell'uomo. La tesi è continuamente ribadita nei saggi qui presentati in cui la rivelazione divina è chiamata in causa come la *Presenza ultima*, ovvero come l'evento assolutamente ineducibile dal contesto mondano e, proprio in quanto tale, capace di ricondurre l'uomo all'essere realmente sé. In questa prospettiva Dalferth ribadisce il rifiuto, già formulato da Barth e da Jüngel, nei confronti di ogni teologia naturale: non è possibile, a partire dall'osservazione speculativa della realtà del mondo o dell'uomo, giungere all'affermazione dell'esistenza di Dio. La teologia dalferthiana si profila quindi, come afferma il titolo di una sua opera recente, come *Radikale Theologie*. La comprensione teologica non può che prendere avvio dal darsi stesso di Dio, secondo la logica concreta che Dio stesso mette in atto trinitariamente nell'evento di Gesù Cristo. L'elemento decisivo della tesi sta nel carattere *concreto* del coinvolgimento di Dio nell'evento di Gesù. In esso Dio si rende realmente presente nella dimensione della storicità. Raggiunto e determinato da tale presenza l'uomo può diventare sé in modo reale, ovvero non sfuggendo alla propria temporalità, ma trovando in essa la possibilità di essere autenticamente sé.

Certo, il carattere salvifico della presenza divina nel mondo sta nel fatto che essa coincide appunto con l'iniziativa di Dio, tuttavia il fatto che Dio accada storicamente fa sì che la storicità dell'esistenza e del suo essere nel mondo acquisti una profondità ontologica irriducibile. La vita concreta dell'uomo non può essere di-

chiarata irrilevante in nome di un fondamento teologico pensabile al di là di essa. Se quindi la tesi dalferthiana assume come riferimento la dottrina luterana della giustificazione, non può essere tuttavia letta come una sua mera ripetizione. Non si tratta semplicemente per Dalferth di affermare l'assoluta priorità dell'agire divino, il suo costituire l'unico fondamento della salvezza, ma piuttosto di far valere il carattere radicalmente storico dell'agire divino e, di conseguenza, l'irriducibilità della storicità effettiva di ogni uomo, poiché è in essa che egli è raggiunto dall'evento escatologico. L'assunto rinvia alla storicità da un punto di vista teologico, ovvero a partire dalla storicità della rivelazione cristologica, ma vuole anche avere una dimensione antropologica. L'uomo è preservato dalla tentazione di sfuggire dalla dimensione storico mondana della propria esistenza, ma è in essa che trova la propria autenticità. L'irriducibilità della vicenda storica di ciascuno deve quindi valere anche nei confronti dell'agire storico divino: se ad esso va riconosciuta una dimensione fondativa in ordine alla determinazione dell'esistenza umana, che non può determinare se stessa a partire da sé, tuttavia non deve essere pensato come se accadesse nel vuoto dell'umano. Mentre quindi assume, come abbiamo visto, l'affermazione di jüngeliana dell'ineducibilità dell'evento rivelativo, Dalferth denuncia l'assolutismo teologico della prospettiva di Jüngel in cui l'evento rivelativo risignifica il contesto mondano in cui l'uomo vive, senza riconoscere alcun ruolo all'effettività dell'esperienza umana.

Proprio per pensare in termini realistici l'irriducibilità della storicità umana, Dalferth chiama in causa la riflessione filosofica e, in particolare la filosofia della religione. Essa non si aggiunge semplicemente all'istanza che anima la ricerca teologica ma ha il compito di mostrare come l'agire escatologico divino non cali dall'alto nell'esperienza umana, ma accada in un contesto storico in cui l'uomo è già impegnato in rapporto alla propria storicità. Non a caso l'attenzione di Dalferth è volta alla dinamica della cultura: l'uomo vive in un orizzonte di senso condiviso in cui l'accesso alla propria identità ed al senso del reale è possibile mediante l'atto dell'interpretazione, ovvero dando forma personale ad un senso donato. La vita dell'uomo non è pensabile al di fuori della storicità dell'atto dell'interpretazione mediante cui egli si orienta nel mondo. *Vita*, termine decisivo e ricorrente nei testi del nostro volume, esprime quella dimensione originaria

per cui l'uomo non può essere colto al di fuori dell'atto dell'essistere. Atto che non va tuttavia inteso in modo banalmente pragmatico, come se in esso fosse superata la questione del senso, o come se ad esso debba essere attribuita una valenza meramente privata. Contro le varie prospettive postmoderne Dalferth mostra che proprio nell'atto dell'orientarsi l'uomo si rapporta a sé ed al reale. L'atto dell'orientarsi non può essere ridotto ad un mero giocare con la questione del senso, ma è condizione dell'accadere del senso come ciò che riguarda l'esistenza di ciascuno nella sua dimensione di originalità. L'atto della vita, prendendo forma nell'orizzonte del mondo, ha contemporaneamente dimensione personale e intersoggettiva. Mentre si orienta riguardo a sé ed al reale, l'uomo si scopre in un mondo comune. La dimensione personale e quella intersoggettiva non devono e non possono essere pensate separatamente ma come implicazione dell'atto di ciascuno. La filosofia ha per Dalferth il compito decisivo di far valere la dinamica irriducibilmente storica del mondo e dell'esistenza che in essa si orienta, mostrando che proprio così l'uomo vive. Essa si volge quindi contro tutte quelle prospettive che in vario modo propugnano un rapporto puramente estetico ed osservativo con la questione del senso: come se l'esistenza e la vita fossero semplicemente da osservare, senza prendere praticamente posizione nei confronti di esse. Nello stesso modo la filosofia della religione consente un approccio alla questione del fondamento in un senso radicalmente storico: esso non si configura come ciò che è oggettivabile o osservabile al di fuori della dinamica effettiva della vita. La religione rende possibile l'orientamento in base a quella Presenza ultima che, non divenendo mai possesso di qualcuno, sfuggendo ad ogni presa concettuale, rinvia l'esistenza a sé ed al reale. Il carattere di differenza della presenza ultima è per Dalferth l'elemento decisivo: poiché non è localizzabile, restando irriducibile ad ogni determinazione del senso essa consente all'uomo di orientarsi mediante l'atto dell'interpretazione, in una dinamica sempre aperta. A partire da tale assunto deve essere compresa la presa di posizione di Dalferth nei confronti del dibattito contemporaneo sul secolare ed il postsecolare. Egli ribadisce continuamente il doppio senso che può essere conferito alla secolarizzazione. Essa può indicare, da una parte, l'opposizione mondana tra religione e mondo, facendo riferimento alla distinzione moderna tra la sfera

pubblica, affidata alla legislazione laica dello stato, e la sfera privata, in cui viene confinata la decisione religiosa. Dall'altra parte la secolarizzazione può essere intesa a partire dalla differenza teologica tra Creatore e creatura. In questo caso non si tratta più di una contrapposizione all'interno del mondo, ma, ben più radicalmente, della differenza che investe il mondo nel suo complesso, compresa l'istituzione religiosa, rispetto all'Origine divina. Comprendendo il mondo come creazione il Cristianesimo, ma insieme ad esso le grandi religioni monoteistiche, assume un punto di vista che non è riconducibile né a quello della secolarizzazione, né a quello di coloro che, opponendosi ad essa, vogliono difendere nel mondo uno spazio per la religione.

La religione non può avere uno spazio nel mondo poiché essa chiama in causa quella differenza che rimanda il mondo a se stesso senza lasciarsi localizzare in esso. La differenza teologica è condizione della vita nel mondo e non può quindi essere risolta a grandezza mondana. A differenza di quanto afferma Bonhoeffer e delle varie letture che, negli anni Settanta del secolo scorso, vedono uno stretto nesso tra rivelazione cristiana e dinamica della secolarizzazione, Dalferth non vuole giungere alla affermazione di una separazione tra la rivelazione cristologica e il mondo: come differenza l'agire divino *si rapporta* al mondo, non resta esteriore rispetto ad esso. Non a caso Dalferth, distaccandosi da Bonhoeffer, non vede nel Cristianesimo, la dichiarazione della fine della religione. Le religioni nel mondo rappresentano l'attestazione di quella differenza della quale la rivelazione cristologica costituisce l'accadere sorprendente e ineducibile. Le varie posizioni del dibattito sulla secolarizzazione sono da Dalferth criticate poiché riducendo la questione allo spazio da garantire o da togliere alla religione giungono ad una sclerotizzazione dell'essere nel mondo e della stessa religione. Il mondo è infatti ridotto alla dimensione in cui l'uomo vive, di fronte alla quale bisogna semplicemente porsi il problema delle diverse sfere di competenza tra cui quella della religione. La religione diventa così uno dei possibili orizzonti del senso. Dalferth afferma efficacemente che in questo modo si dimentica che, più che stabilire dei confini all'interno del mondo bisogna porre la domanda che investe il mondo nella sua totalità, ovvero come in esso per ciascuno sia possibile la verità della vita: «La mia risposta è: in discussione non sta il futuro della religione, bensì la verità del-

la vita, e quindi la domanda su ciò che rende vera, buona e giusta una vita umana» (51). Solo in quanto non si lascia ridurre ad essere parte del mondo la religione rinvia all'evento che, interpellando l'esistenza di ciascuno, la rimanda al compito di orientarsi nel mondo.

Giuseppe NOBERASCO

S. DIANICH, *Magistero in movimento. Il caso papa Francesco* (Teologia viva), Dehoniane, Bologna 2016, pp. 108, € 11,50.

La pubblicazione intende portare un contributo alla teologia del magistero sulla scorta delle modalità di esercizio del magistero stesso poste in atto da papa Francesco. Gli apporti si distribuiscono su tre tempi.

Un primo momento, a modo di ingresso, mette a fuoco la tipologia di magistero espressa da papa Francesco. L'indagine si appunta sulla «struttura teologica» di fatto soggiacente al magistero di questo Papa. Non vi si ripete la figura 'classica', improntata allo schema linguistico e agli sviluppi argomentativi propri della cultura greco-latina, a lungo dominanti ma ormai messi in discussione con la presa di coscienza della necessità di apparati concettuali differenziati per pensare l'unica fede. Vi si affaccia, invece, una struttura teologica pluriforme, con la frequentazione di generi espressivi flessibili come l'omelia e in corrispondenza con percorsi argomentativi variati per rapporto alla cultura occidentale postmoderna e alle diverse culture tradizionali. Gli impulsi sono rinvenuti, rispettivamente, nell'assunzione della evangelizzazione a criterio decisivo, nell'intento di mirare al cuore dell'interlocutore prima che alla sua ragione, nella volontà di aprire all'ascolto del *sensus fidei* del popolo fedele. A seguire, la figura di magistero rappresentata in papa Francesco è rimodulata sullo sfondo del dibattito recente attorno al magistero. Il filo conduttore è costituito dalla realtà della fede. La discussione della tensione fra compito dottrinale e profilo pastorale del magistero porta alla posizione dell'esigenza per la dottrina di una sua interpretazione dall'interno della dinamica pastorale. La questione su mutabile e immutabile nei pronunciamenti del magistero ne mette in luce la storicità e l'esigenza di una ermeneutica: sia per la sua iscrizione entro il flusso storico dell'esperienza della fede del corpo dei credenti; sia per il suo rapporto

strutturale al contesto storico; sia per il dato di fatto di cambiamenti storicamente intervenuti nei pronunciamenti del magistero. A sua volta, la ricognizione delle forme storicamente assunte dal magistero evidenzia le variazioni nella storia: la convivenza complessa di magistero nel contesto di liturgia e predicazione e magistero impegnato nella determinazione della dottrina; la progressiva concentrazione del magistero dai vescovi nel papato e dalla predicazione nella funzione definitoria della dottrina; il passaggio nell'ultimo secolo e mezzo alla pratica progressivamente sempre più intensa di forme di predicazione e di catechesi. Su questo sfondo, la dominante della pratica del magistero in papa Francesco è colta nella preoccupazione pastorale di attivare una interazione vitale fra linguaggio dottrinale e linguaggio della fede dell'uomo comune. È, pertanto, magistero di omelie più che di decretazioni, fatto di oralità più che di scrittura di testi, magistero che assume in pienezza il compito della evangelizzazione, che è proprio di tutto il popolo di Dio, in un intreccio di esperienza del pastore con quella del suo popolo. È magistero che prende forma nella storia, con l'assistenza dello Spirito Santo.

In terza battuta è fatto spazio al tema della sinodalità. Di fatto la figura di magistero in papa Francesco vi compare solo indirettamente e di riflesso. L'aggancio all'insieme è dato dalla sua appartenenza programmatica al progetto di Chiesa in papa Francesco. È richiamata la presenza flebile della sinodalità nell'oggi della Chiesa: affermata con vigore in linea di principio, oggetto di una pratica povera e debole. La messa a punto dei presupposti teologici della sinodalità nella Chiesa si imbatte nella divaricazione pratica fra *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis* a partire dalla canonistica del sec. XII: dualità da superare riportando l'esercizio della giurisdizione all'interno della *potestas ordinis*, che ha origine dal sacramento e che non può trovare attuazione se non entro una relazione di prossimità di vescovo e fedeli. Appare qui un limite del Vaticano II, che ha ridefinito il senso della giurisdizione del vescovo verso l'alto ma è rimasto latitante quanto alla giurisdizione del vescovo verso il basso, cioè nei confronti della Chiesa di cui è pastore. Interviene, contestualmente, la struttura carismatica della Chiesa e si fa avanti l'esigenza di una teologia dei carismi: risorse di iniziativa che nascono dal dono dello Spirito, si esprimono anzitutto nella fede, e dunque sulla base del

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.