

denti, le quali non possono che restare altamente congetturali. Sta di fatto che la presentazione del contenuto del rotolo qumranico 11QMelch è ridotta a cenni piuttosto approssimativi, lasciando intendere la probabile identificazione del suo protagonista, denominato Melchisedek, con «il Messia sacerdotale degli ultimi giorni» (109). In realtà, in questo manoscritto di lingua ebraica, indubbiamente molto frammentario e lacunoso, il «messia/unto dello Spirito» (ii 18) non coincide con il suo protagonista, proclamato come «Malkî tsedeq» – scritto in due parole: «*mlky tsdq*» –, ossia «re di giustizia». Nella nostra tesi dottorale (*Melchisedek e l'angelologia nell'Epistola agli Ebrei e a Qumran* [Analecta Biblica 136], Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997), espressamente citata da Di Luccio alla nota 148 di p. 109, abbiamo mostrato come il protagonista di 11QMelch porti a termine una serie di attività, che non corrispondono a quelle di un semplice mediatore salvifico di natura angelica, come quelle svolte ad esempio dall'arcangelo Michele nella *Regola della Guerra* (1QM), ritrovata nella prima grotta di Qumran. Difatti, 11QMelch non descrive una funzione mediatrice, bensì l'intervento escatologico di giudizio, di perdono e di vendetta, portato a compimento in modo diretto dal Signore Dio, il quale, proprio per questo, è denominato «re di giustizia». È lui che compie il giudizio universale, rivelandosi come il re della fine dei tempi, preannunciato dalla figura profetica del «messaggero», «messia/unto dello Spirito» (11QMelch ii 18; cfr. Is 52,7 e 61,1). Quest'ultima figura messianica, quindi, non coincide affatto con Malkî tsedeq, come invece supporrebbe Di Luccio. In definitiva, a motivo di questa presentazione superficiale e sostanzialmente erronea di 11QMelch, anche il confronto con la complessa riflessione del capitolo VII della Lettera agli Ebrei sul sommo sacerdozio di Cristo «secondo l'ordine di Melchisedek» porta a un esito generico e alla fine inconsistente (109-110). In positivo, occorrerebbe un'indagine molto più approfondita e metodologicamente più rigorosa per supportare la congettura secondo cui «l'autore della Lettera agli Ebrei forse conosceva non solo nuovi aspetti del sacerdozio che si trovano nei documenti del mar Morto, ma anche alcune tradizioni aggadiche dei *Targumim*. In questo caso, certe tradizioni aggadiche di *TJI* potrebbero essere contemporanee agli scritti del Nuovo Testamento» (112).

Tutto sommato, sia pur mantenendo alcune riserve critiche, possiamo ricono-

scere che una lettura della presente raccolta di saggi si rivela istruttiva per avventurarsi in confronti sempre suggestivi tra il *corpus* neotestamentario e il campo vasto e variegato delle opere intertestamentarie e rabbiniche, così da scoprire ulteriori elementi a conferma della singolare identità teandrica di Gesù Cristo, incarnatosi come vero ebreo dei suoi tempi.

Franco MANZI

S. GROSSE, *Ich glaube an die Eine Kirche. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2015, pp. 284, € 34,90.

Può esistere “una ecclesiologia ecumenica”? e soprattutto quali sono le sue scelte metodologiche e contenutistiche? L'A. chiarisce nella premessa di che si tratta: non di una ecclesiologia che pretenda di collocarsi al di là delle confessioni esistenti, bensì di una ecclesiologia che parte dalla prospettiva evangelico-luterana con una dichiarata intenzione ecumenica. I partner di questa impresa sono soprattutto la Chiesa cattolica romana e – in misura minore – le Chiese libere, mentre con la tradizione riformata si ricerca una posizione evangelica comune e le Chiese ortodosse non vengono considerate. È interessante notare come l'autore cerchi di valorizzare i testi confessionali riformatori e cattolico-romani, mentre al contrario recepisca in modo piuttosto limitato i risultati del dialogo ecumenico bilaterale locale e internazionale.

Il libro si divide in tre parti principali. La prima si chiede che cosa fa di una comunità la Chiesa di Cristo. Per rispondervi Grosse colloca l'ecclesiologia entro la totalità della dogmatica, cercando di chiarire con pazienza, a procedere dalle definizioni della Chiesa che si trovano nei testi confessionali di riferimento, le varie dimensioni che vi si individuano (Chiesa visibile e invisibile; Chiesa universale e particolare; Chiesa trionfante e militante), la sua presenza nella storia della salvezza, il duplice riferimento al Cristo e allo Spirito, la sua funzione di mezzo e sacramento della salvezza, oltre che la sua “necessità per la salvezza”. Per quanto riguarda l'origine della Chiesa, si riconosce che l'evento della Pentecoste documenta come la Chiesa sia fondamentalmente dipendente dallo Spirito Santo, d'altra parte essa è presente fin dall'inizio del mondo e abbraccia pertanto l'intera storia della salvezza. L'A. fa suo l'asserto patristico della “*Ecclesia ab*

*Abel*”, cosa che gli consente un interessante approfondimento delle relazioni dialettiche fra Israele e la Chiesa: da una parte la Chiesa è prosecuzione del popolo di Israele, ma contemporaneamente esso è parte della Chiesa, poiché entrambi – ciascuno in modo specifico – sono “eredi della promessa” (239).

Vengono poi affrontati i quattro predicati tradizionali presenti nel Simbolo della fede. Nell’approfondirli, l’A. connette strettamente tra loro la cattolicità e l’unità e poi la santità e l’apostolicità. Distinguendosi dal congregazionalismo di Miroslav Volf, che si basa su una prospettiva teologica trinitaria comunionale, da un lato, e dall’altro lato dalla posizione di J. Ratzinger, che valorizza l’idea agostiniana del *Christus totus*, l’A. vuole superare una eccessiva concentrazione o solo sugli aspetti della pluralità o su quelli dell’unità, a vantaggio di una visione che tenga assieme seppur in tensione le due dimensioni. In questa prospettiva egli dal punto di vista della struttura della Chiesa può riconoscere come ugualmente legittime nel loro carattere ecclesiale tanto la Chiesa universale quanto le Chiese locali; la chiesa “episcopale” viene compresa come piano intermedio tra le due.

Nell’esposizione del predicato della santità emerge in modo esemplare l’intento ecumenico dell’A.: da riformato egli vede la santità della Chiesa fondata nell’agire giustificante di Dio nei confronti dei suoi membri, ma riconosce allo stesso tempo che il progresso differenziato del credente nella santità consente in senso secondario di chiamare “santi” anche singoli cristiani a motivo del loro carattere esemplare. L’invocazione dei defunti in senso cattolico viene esclusa, ma non la “preghiera per la [loro] intercessione [*der Bitte um Fürbitte*]” (70), che è possibile in virtù dei legami che uniscono l’*ecclesia militans* con l’*ecclesia triumphans*. Grosse introduce anche l’interessante sviluppo sul servizio che le piccole comunità, gli ordini religiosi cattolici e gruppi simili possono svolgere nella Chiesa (*ecclesio-lae in ecclesia*): i loro membri non possono pretendere di avere uno stato di santità superiore rispetto agli altri cristiani e tuttavia la loro forma di vita ha un’importanza esemplare per l’intera Chiesa.

Tra i compiti e le attività della Chiesa l’A. indica innanzi tutto l’azione missionaria. Il testo chiarisce che l’appello a una fede in Gesù Cristo vissuta in modo vincolante non può essere lasciato alle Chiese libere, piuttosto deve essere una espressione essenziale anche della Chiesa di

popolo. Interessante risulta anche l’approfondimento di questa figura storica della Chiesa, che l’A. cerca di valorizzare nonostante i cambiamenti storici e culturali. Ci pare però che le sue argomentazioni dovrebbero maggiormente prendere in considerazione la pluralizzazione delle visioni del mondo e delle religioni esistenti in Occidente.

La seconda parte è dedicata alla comprensione del ministero. Si suggerisce la presenza di due “correnti dell’agire ecclesiale”: da una parte il servizio conferito con il Battesimo a tutti i cristiani e dall’altra parte il particolare mandato del ministero apostolico, al quale è affidato il magistero, l’istituzione dei ministri e la giurisdizione nella Chiesa. Nel senso della teologia riformatrice la Chiesa è presente dove il Vangelo viene udito e creduto (CA VII) e tuttavia una Chiesa senza ministero è solo uno stato di emergenza, che in prospettiva deve essere superato. Originale è la trattazione della duplice prospettiva con cui si può considerare il senso del ministero: la prima lo intende a partire dall’evento della Parola; la seconda a partire dall’Eucaristia. Riferendosi a Lutero, l’A. chiarisce che il ministero può essere correttamente compreso come ministero profetico della predicazione della Parola di Dio, nella misura in cui il ministro è portato dalla Parola ma non è identico ad essa, ma anche come un ministero sacerdotale, nel quale il ministro viene assimilato a Cristo sommo sacerdote. Peraltro la predicazione della Parola è il fondamento, a partire dal quale anche l’eucaristia riceve il proprio posto nella realtà della Chiesa e non il contrario.

A seguire vengono affrontati numerosi temi controversi: la questione del carattere indelebile; l’ordinazione delle donne (che viene rifiutata con argomentazioni di teologia della creazione), il ministero del diacono; la collegialità dei ministri e la questione del potere di elezione dei ministri; il rapporto fra laici e chierici sulla scorta del rapporto balthasariano fra principio mariano e principio petrino; l’ufficio di guida monarchico del Papa e la questione delle istanze del magistero e la sua eventuale infallibilità. Le posizioni che l’A. assume sono spesso singolari e, c’è da presumerlo, sorprenderanno gli stessi suoi partner confessionali.

La terza parte illustra i pericoli della Chiesa e le vie per il loro superamento. I pericoli indicati sono la mondanizzazione della Chiesa, la tentazione della tirannia nella Chiesa e le divisioni. Nel trattamento delle divisioni l’A. introduce un quadruplici modello che la teologia ha

percorso nella storia per concepirne la possibilità: (1) non c'è la vera Chiesa e non c'è nessuna continuità storica fra la Chiesa di Cristo e i vari frammenti che ad essa si richiamano; (2) una chiesa rivendica la pretesa di verità esclusiva; (3) la centralità di una chiesa, all'interno della famiglia di chiese; (4) *Ecclesia subsistit in verbo Dei* e non in un qualche ordinamento umano, ciò che la rende più forte di ogni divisione.

A livello di prospettiva generale l'A. propugna come modello della Chiesa del futuro quella della Chiesa di popolo missionaria (*missionarische Volkskirche*), mentre analizza in modo molto critico le Chiese libere – che peraltro si stanno diffondendo a macchia d'olio anche nel nostro continente – cui contesta il concetto "atomizzato" che hanno della Chiesa e la loro comprensione "soggettivistica" della fede. Ne consegue che per la ricerca dell'unità egli dedica maggior attenzione alle comunità della tradizione della Riforma "magisteriale" e alla Chiesa cattolico-romana.

Questa ecclesiologia in prospettiva evangelico-luterana è davvero scritta con un intento ecumenico. In particolare va lodato lo sforzo sincero di comprendere il senso delle posizioni cattoliche, anche quando non sono condivise. Da teologo luterano l'A. individua la possibilità di fondare l'unità della Chiesa nella verità, come si attesta nella Sacra Scrittura, compresa quale notificazione dell'auto-rivelazione di Dio in Gesù Cristo.

Giovanni ROTA

H.A.G. HOUGHTON, *The Latin New Testament: A Guide to its Early History, Texts, and Manuscripts*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 366, € 25,61.

Il latino è stata la lingua dell'Occidente e proprio in questo idioma è stato letto, copiato e trasmesso il testo della Bibbia. Non mancano certamente introduzioni alle versioni latine del Nuovo Testamento, ma una trattazione completa, critica e di un certo spessore dell'intera materia risale al sempre prezioso e informatissimo contributo di B. Fischer (*Das Neue Testament in lateinischer Sprache. Der gegenwärtige Stand seiner Erforschung und seine Bedeutung für die griechische Textgeschichte*, in *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare*, hrsg. K. ALAND [Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 5], de Gruyter, Berlin 1972, 1-92), alla presentazione di B.M.

Metzger (*Early Versions of New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*, Clarendon Press, Oxford 1977, 285-362) e alla panoramica di J.K. Elliott (*The Translations of the New Testament into Latin: The Old Latin and the Vulgate*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Teil II. Principat. Band 26 (1. Teilband). Religion (Vorkonstantinisches Christentum; Neues Testament [Sachthemen])*, hrsg. W. HAASE - H. TEMPORINI, de Gruyter, Berlin - New York 1992, 198-245). Il volume di H.A.G. Houghton si propone come una nuova sintesi per lo studio del Nuovo Testamento latino. L'A. riesce benissimo nel suo intento, offrendo un manuale aggiornatissimo, che recepisce non solo gli studi classici, ma pure quelli ultimi a proposito delle versioni latine del Nuovo Testamento.

L'opera consta di tre parti: anzitutto la storia delle versioni latine, poi una rassegna completa e ragionata dei testi, ovvero delle edizioni disponibili del Nuovo Testamento latino, infine il catalogo dei manoscritti. Al termine tre appendici arricchiscono il volume: una concordanza delle sigle dei manoscritti secondo le differenti edizioni critiche, un ulteriore elenco di manoscritti della *Vetus Latina*, altri manoscritti dei testi evangelici. Chiude il libro un'ottima bibliografia.

«Le origini del Nuovo Testamento latino sono sconosciute. Nessuno è esplicitamente identificato come un traduttore o un revisore della Bibbia prima della fine del quarto secolo» (3). Con questa affermazione sintetica inizia la trattazione della storia della traduzione latina del Nuovo Testamento. L'A. indaga le opere dei primi scrittori cristiani latini per rintracciare le più antiche testimonianze delle versioni del testo sacro. La sua ipotesi, a partire da Egeria, è che le prime traduzioni della Bibbia in latino fossero un *targum* orale a beneficio dei fedeli che partecipavano alla liturgia. In effetti Egeria «spiega come a Gerusalemme le celebrazioni presiedute dal vescovo erano interamente in greco, ma c'era un prete che sul momento traduceva l'omelia e le letture bibliche in siriano e lo stesso avveniva per coloro che capivano solo il latino» (7). Studiando Tertulliano e Cipriano si ha l'impressione che i due autori spesso traducano i testi direttamente dal greco, mentre in altre occasioni usino una versione già in circolazione. Houghton sostiene pure che il termine *Itala* – utilizzato da Agostino – indichi «alcune traduzioni precedenti alla Vulgata di origine italiana, forse quelle che

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.