

# UUJ

## RECENSIONI

**Donatella Scaiola**

FRANCESCO COCCO, *The Torah as a Place of Refuge. Biblical Criminal Law and the Book of Numbers*

RINALDO FABRIS, «Corpo, anima e spirito nella Bibbia». *Dalla creazione alla risurrezione*

SEBASTIANO PINTO, *Io solo il tuo Dio. Il monoteismo nel Pentateuco*

**Mario Florio**

PIETRO MARANESI, *Il contatto che salva. Introduzione alla teologia sacramentaria*

**Lorella Congiunti**

GIOVANNI ANCONA, *Uomo. Appunti minimi di antropologia*

**Luca F. Tuninetti**

JAVIER MARÍA PRADES LÓPEZ, *Dar testimonio. La presencia de los cristianos en la sociedad plural*

**Paul B. Steffen**

CHRISTINE AULENBACHER (ed.), *Elisabeth de la Trinité et la nouvelle évangélisation*

BERNHARD SPIELBERG, *Kann Kirche noch Gemeinde sein? Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort*

**FRANCESCO COCCO**

***The Torah as a Place of Refuge.***

***Biblical Criminal Law and the Book of Numbers***

**(Forschungen zum Alten Testament 2. Reihe 84)**

**Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 185 pp.**

Ha senso parlare di legge biblica? E, se la risposta è affermativa, in quali termini se ne può parlare? Da queste domande generali prende l'avvio il volume che presentiamo, che si concentra però sullo studio del testo di *Num* 35,9-34 che parla delle "città di rifugio". Esso è quasi universalmente considerato una semplice ripetizione di contenuti già presenti nella legislazione di altri libri biblici, mentre Cocco ritiene che si tratti invece di un interessante caso di riformulazione di un testo legislativo.

Il volume è articolato in quattro capitoli di lunghezza diseguale. Il primo capitolo (*The Law in the Bible and in the Ancient Near East*) cerca di comprendere che cosa sia la legge biblica, in che senso essa, da una parte, si distingua da altri sistemi legislativi antichi, e, dall'altra, corrisponda invece ad essi. Dall'esame dei vari modelli giuridici presenti nel mondo antico e in quello moderno, nonché dalle posizioni filosofiche e culturali che hanno nutrito il dibattito intellettuale, moderno e contemporaneo, emerge che la legge biblica deve essere capita alla luce delle varie componenti (legali, morali, sapienziali e religiose) che la rendono un fenomeno sfaccettato e complesso. Per comprendere la peculiarità della legge biblica, è utile, inoltre, metterla a confronto con la legislazione del Vicino Oriente Antico, che costituisce il contesto prossimo all'interno del quale inserire i codici legislativi del Pentateuco. Da questo confronto emerge che la legge biblica, come altri testi analoghi, non è di natura sistematica e non cerca di essere esaustiva nell'affrontare le diverse situazioni che presenta. La legge biblica favorisce invece l'esposizione di vari casi esemplari che intendono indicare concretamente a chi deve giudicare come agire in casi analoghi. Tra i tratti distintivi della legge biblica, che emergono soprattutto a partire dal confronto con altri testi analoghi, va menzionato il suo carattere religioso che assume un tono fortemente relazionale: «The relationship with God, source and origin of the law, overflows into the concept of universal equality before the law itself: from the king to the last of his servants, all are called to recognise in the precepts the provident hand of YHWH, the only true king who guides his people» (28). L'altro elemento tipico della legge biblica è costituito dal fatto che le norme sono inserite in una narrazione.

Il cap. 2 (*Biblical and Criminal Law and the Book of Numbers*) parte dal fatto che le collezioni legislative della Bibbia, come quelle del Vicino Oriente Antico, non presentano una netta distinzione tra “legge civile” e “legge penale”. Questa analisi preliminare viene in seguito riferita in modo più specifico alle leggi di natura criminale contenute nel libro dei Numeri, con l’obiettivo di comprendere meglio le loro caratteristiche e le peculiarità che esse esibiscono. Per conseguire tale obiettivo, l’autore, dopo aver passato in rassegna diverse strutture del libro dei Numeri, ne propone una e avanza un’ipotesi che riguarda in modo più specifico i testi legali che si trovano all’interno del libro. A suo giudizio, i testi legali del libro dei Numeri potrebbero essere compresi come frammenti letterari collegati a diverse tradizioni e momenti storici. Questi “frammenti” legislativi potrebbero svolgere inoltre una funzione importante nella ricostruzione degli stadi redazionali attraverso i quali sarebbe passata la composizione del libro dei Numeri e getterebbero inoltre una luce, anche se solo indirettamente, sul *Sitz im Leben* del testo.

L’ampio cap. 3 (“*Repetition or Reformulation*”? *The Curious Case of Num 35:9-34*) è dedicato all’analisi esegetica, sia in prospettiva sincronica che diacronica, di *Num 35,9-34*. Dopo la delimitazione della pericope, lo studio della struttura, l’analisi di parole-chiave e di alcune espressioni particolari, l’attenzione si concentra sul significato della pericope e sul contributo che la legge qui studiata offre all’intera legislazione biblica che si occupa dei diversi casi di omicidio. L’analisi di *Num 35,9-34* conferma l’ipotesi euristica avanzata da Cocco; questa legge «represents a substantial advance in biblical criminal legislation in so far as it is an attempt to supersede family-based blood vengeance [...] by remitting the decision in every case of homicide to the judgement of the עֵרֵה» (113).

Il quarto capitolo (“*From Law to Law*”. *Understanding the Novelty of Num 35,9-34 in the Light of Selected Biblical Criminal Laws*), infine, presenta un confronto fra il testo di *Num 35,9-34* e altri brani ad esso paralleli: *Es 21,12-14*; *Dt 19,1-13* e *Gs 20,1-9*. Tale confronto mira a stabilire le possibili relazioni di interdipendenza, tematica e formale, che collegano tra loro questi testi. Dal confronto emerge il contributo offerto dalla legislazione di *Num 35,9-34*: «Something which justifies our working hypothesis on the basis of which it is claimed that the legal reformulation in this text represents a milestone in the history and evolution of biblical criminal law in particular and biblical law in general» (3).

In una breve conclusione finale vengono ricapitolati il percorso fatto e le

principali acquisizioni della ricerca. Il testo si chiude infine con un'ampia bibliografia e alcuni indici: biblico, degli autori e tematico.

Il volume è molto interessante per diverse ragioni. In primo luogo, si potrebbe dire, per il tema affrontato e per il modo in cui esso viene sviscerato. A prima vista, infatti, l'analisi di una pericope biblica dedicata ad un tema tanto distante dalla sensibilità odierna potrebbe apparire desueta. Invece l'autore ne mostra l'insospettata attualità e lo fa in maniera accurata, documentata, dettagliata, ma anche non pedante. I passi di carattere metodologico sono ben articolati fra loro e il modo di procedere di Cocco evidenzia un'attenzione di carattere didattico. Ciò significa che pure un lettore che non abbia familiarità con il particolare testo biblico analizzato o col tema ad esso connesso, riesce facilmente a seguire il procedere dell'argomentazione, aiutato in questo anche da riferimenti bibliografici precisi e non eccessivamente ampi. Tra i meriti del testo, va aggiunto che nel cap. 3, cioè nell'analisi esegetica, l'autore sa coniugare sincronia e diacronia, seguendo in tal modo la raccomandazione contenuta nel Documento della Pontificia Commissione Biblica su *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*.

Sorprende un po' in un volume così accurato il modo non sempre coerente di citare i testi biblici (si vedano, ad esempio, i titoli dei capp. 3 e 4), o qualche piccola svista a livello di ordine alfabetico in bibliografia; si tratta però di osservazioni assolutamente marginali che non tolgono niente al valore del libro.

*Donatella Scaiola*

**RINALDO FABRIS**

**«Corpo, anima e spirito nella Bibbia».**

***Dalla creazione alla risurrezione***

**Cittadella Editrice, Assisi 2014, 400 pp.**

Il titolo e il sottotitolo di questo libro del compianto biblista Rinaldo Fabris, recentemente scomparso, ne descrivono il contenuto in maniera sintetica, indicandone anche l'orizzonte complessivo. Il testo abbraccia infatti entrambi i Testamenti e, pur partendo da una prospettiva particolare, quella antropologica, può essere considerato un abbozzo di teologia biblica di tutta la S. Scrittura. Si tratta di un progetto ambizioso, che risponde ad un'esigenza che più volte è emersa tra gli esegeti che, anziché elaborare sinte-

si teologiche parziali, dell'uno o dell'altro libro biblico o di alcune parti all'interno della Scrittura (il Pentateuco, i Profeti, i libri storici, Paolo, ecc.), hanno avvertito invece l'esigenza di elaborare una teologia biblica rispettivamente dell'Antico o del Nuovo Testamento o addirittura di tutta la Scrittura. Naturalmente quando si passa dall'analisi esegetica minuziosa alla teologia di un libro i problemi aumentano, soprattutto dal punto di vista metodologico; qualora poi si intenda costruire un percorso di teologia biblica più complessivo, le incertezze si moltiplicano. Tra le questioni discusse si possono menzionare, ad esempio, le seguenti: come costruire una teologia biblica dell'Antico (o del Nuovo) Testamento? Seguendo una prospettiva canonica? Oppure individuando un tema sufficientemente ampio da essere considerato generatore, attorno al quale elaborare un percorso sintetico? Alcuni tentativi sono già stati fatti, e tra i temi generatori indicati sono emersi, ad esempio, la categoria dell'alleanza o del popolo di Dio, per quel che riguarda l'Antico Testamento, e quella del Regno di Dio/dei Cieli con riferimento al Nuovo Testamento. Nonostante lo scetticismo che molti bibliisti hanno espresso nei confronti di questi tentativi e soprattutto dell'opzione di carattere metodologico ad essi soggiacente, noi riteniamo che si tratti di un'impresa da tentare, per impedire, da una parte, che l'analisi esegetica minuziosa faccia perdere di vista la sintesi teologica, e, dall'altra, che la teologia biblica si costruisca su basi esegetiche scarse o fragili.

Non sappiamo quali fossero le intenzioni dell'autore che ha scritto il volume che recensiamo, né se egli condividesse o meno le riflessioni di cui sopra, ma ci pare comunque che questo libro si presenti come una sintesi teologica che, attorno ad un tema importante – quello dell'antropologia – organizzi effettivamente un percorso di lettura attraverso i due Testamenti.

Il volume, dopo una breve introduzione, si articola in dodici capitoli di lunghezza diseguale, e si conclude con una sintesi, seguita da alcune appendici, si potrebbe dire, anche se non vengono definite tali nel libro: una tavola lessicale sinottica dell'antropologia biblica, una breve riflessione sull'attualità dell'antropologia biblica, seguite poi da una serie di indici (delle citazioni bibliche, dei testi del Vicino Oriente Antico, dei testi cristiani e del magistero della chiesa, cui si aggiungono un indice filologico, degli autori, oltre, naturalmente, a quello generale). Come si vede, manca una bibliografia generale, perché alcune indicazioni essenziali vengono premesse a ciascun capitolo del libro.

Il volume parte dalla creazione e arriva alla risurrezione, ma, data la specializzazione dell'autore, i capitoli dedicati al Nuovo Testamento sono più

ampi e sviluppati di quelli in cui si parla dell'Antico Testamento. Dopo la breve introduzione iniziale, il cap. 1 ("Il lessico antropologico nella Bibbia") è molto utile, a nostro avviso, perché contiene una serie di osservazioni, abbastanza di base, ma comunque utili, perché il lettore si orienti nel mondo biblico. Viene ribadito, ad esempio, che nell'Antico Testamento, come nel resto del Vicino Oriente Antico, gli autori, per parlare dell'essere umano, utilizzano termini ed espressioni che si riferiscono alle varie parti del corpo: «I sentimenti e le emozioni, attribuiti nel mondo greco all'anima o alle facoltà psichiche, nella Bibbia sono posti in relazione con gli organi interni del corpo» (10). La distinzione tra corpo e anima, inoltre, è assente dall'Antico Testamento, che presenta una visione olistica dell'essere umano, individuabile anche nei Vangeli sinottici, in cui il lessico antropologico deriva sostanzialmente dalla tradizione biblica ebraica, passando attraverso la traduzione greca dei Settanta. Per quel che riguarda Paolo, poi, bisogna notare che egli si muove sul confine tra il mondo culturale biblico-ebraico e quello greco. L'analisi condotta consente all'autore di affermare che: «Anche se Paolo, come gli altri autori del Nuovo Testamento, scrive in greco, il suo modo di pensare e di esprimersi riguardo all'essere umano dipende essenzialmente dalla Bibbia, mediante la versione greca fatta ad Alessandria» (20-21).

Il secondo e terzo capitolo sono dedicati ai due racconti di creazione della Genesi, che vengono presi in esame per quel che riguarda l'aspetto antropologico. Col capitolo quarto si passa invece alla tradizione profetica. Dopo avere brevemente presentato le caratteristiche del profeta biblico, Fabris parla, in maniera altrettanto essenziale, di Amos, Osea, Isaia, Geremia ed Ezechiele. Il capitolo quinto è dedicato ai libri sapienziali che offrono un'ampia, anche se non sistematica, riflessione di carattere antropologico. In questo capitolo il discorso si concentra su Proverbi, Qohelet, Ben Sira e sul libro della Sapienza, mentre i capitoli sei e sette sono riservati rispettivamente a Giobbe e ai Salmi. Nei vari capitoli, l'autore segue sempre il medesimo schema: presenta innanzitutto brevemente alcune caratteristiche salienti dei vari libri biblici, si sofferma poi su alcune pericopi specifiche e conclude descrivendo i tratti fondamentali della visione antropologica offerta dal libro biblico analizzato.

Col capitolo ottavo si passa al Nuovo Testamento, cominciando dall'antropologia dei Vangeli sinottici. Ci sembra interessante il fatto che, quando l'autore descrive la prassi messianica di Gesù, si sforza di mostrarne lo sfondo veterotestamentario, sia parlando del legame tra malattia e colpa, sia

descrivendo le norme relative alla purità rituale, o spiegando come la convivialità vissuta da Gesù fosse in contrasto con la prassi di separazione caratteristica di alcuni gruppi giudaici del primo secolo a.C. Ciò permette di comprendere che «i gesti terapeutici di Gesù, a favore delle persone malate, sono “segni” del regno di Dio che si è fatto vicino. Dio protegge, assiste e libera quelli che stanno male. Le guarigioni compiute da Gesù sono segni anticipatori della risurrezione, come piena e definitiva vittoria sul male e la morte» (147).

Il capitolo nono è dedicato alla morte di Gesù, in cui si riassume e viene portata a compimento la sua missione: «Con i suoi gesti di liberazione e donazione e con le sue scelte di solidarietà e condivisione, (Gesù) fa intravedere il profilo di una nuova umanità» (172). L'ampio capitolo decimo (195-237) è dedicato a Giovanni, mentre gli ultimi due capitoli sono riservati a Paolo. Tra le molte osservazioni che potrebbero essere fatte a questo riguardo, ci limitiamo a menzionarne solo alcune. La riflessione paolina sul tema del corpo ha avuto un'ampia risonanza nel cristianesimo; in esso, il linguaggio di Paolo è stato spesso interpretato secondo il modello dualistico, contrapponendo corpo e anima, identificata con lo spirito. Invece l'autore mostra che il modo di parlare di Paolo e il suo pensiero antropologico dipendono dall'Antico Testamento e dall'ambiente giudaico. Va anche ricordato, in senso più generale, che le caratteristiche dell'antropologia biblica, oltre che dall'ambiente storico, socio-culturale, in cui hanno visto la luce i vari libri del canone biblico, sono determinate dalla fede nel Dio creatore e liberatore, come si evince dal percorso intrapreso in questo libro che prende l'avvio appunto dai racconti fondatori di *Gen* 1-2. Anche se a prima vista sorprendente, infine, esiste una certa sintonia tra l'antropologia biblica e quella moderna: in entrambi i casi si sottolinea infatti la dignità della persona umana, al di là di ogni forma di discriminazione. Inoltre, comune all'antropologia biblica e a quella moderna è l'enfasi posta sulla dimensione relazionale.

Come si vede, il libro che recensiamo è interessante per diverse ragioni, alle quali si può anche aggiungere che esso è scritto in modo piano, senza tecnicismi. Nel testo non sono nemmeno state inserite note a piè di pagina, che possono appesantire la lettura. Questi aspetti positivi, in un certo senso, potrebbero anche essere considerati limiti del presente volume che, rivolgendosi ad un pubblico ampio, non approfondisce in maniera sistematica i vari temi trattati, ma li presenta in forma discorsiva. Alcune idee ci sembrano un po' discutibili, come quando l'autore, parlando dei Salmi, afferma:

«Un tratto distintivo dell'antropologia dei Salmi, più accentuato rispetto ad altri testi del canone biblico, è la visione unitaria dell'essere umano, senza dualismi tra carne e spirito, interno ed esterno, fisico e psichico» (136). Francamente non ci pare che l'antropologia del Salterio si differenzi dal resto dell'AT, ma questa riserva non toglie nulla alla validità del volume, di cui raccomandiamo la lettura.

*Donatella Scaiola*

**SEBASTIANO PINTO**

***Io solo il tuo Dio. Il monoteismo nel Pentateuco*  
Cittadella Editrice, Assisi 2016, 160 pp.**

Il tema del monoteismo è molto attuale e non solo per ragioni di cronaca. Tra i vari aspetti della questione, sicuramente quello biblico ha una certa rilevanza, come si evince anche scorrendo l'ampia bibliografia dedicata all'argomento. È dunque lodevole che l'autore abbia affrontato il tema del monoteismo concentrando la sua attenzione sul Pentateuco, a proposito del quale si domanda, ad esempio: come nasce la fede in YHWH? Che rapporto c'è tra consapevolezza dell'elezione e unicità di Dio? Quando YHWH è diventato l'unico Dio d'Israele?

Il libro si articola in tre capitoli di lunghezza diseguale. Dopo aver esplicitato i concetti fondamentali di politeismo, enoteismo e monoteismo, l'autore presenta innanzitutto la ricerca biblica sull'argomento, elaborando uno *status quaestionis* preciso, anche se non eccessivamente ampio. Questo primo capitolo è molto utile perché consente al lettore di avere un quadro d'insieme, all'interno del quale collocare le riflessioni che seguono. Nel secondo capitolo, quello più ampio del libro, l'autore affronta il tema della nascita della teologia e della fenomenologia del monoteismo nel Pentateuco. In questo lungo capitolo vengono anche presentati i brani più significativi sull'argomento, cercando un dialogo tra storia e teologia. Tra gli argomenti sviluppati in questa sezione centrale segnaliamo: l'aniconismo, il rapporto tra Ba'al, 'Ašērāh, Moloch, il legame tra assetto politico e riflessione teologica, la presa di distanza da alcune pratiche cruento, ecc., aspetti che vengono approfonditi partendo da pericopi scelte all'interno del Pentateuco.

Infine nel terzo capitolo, anche se il libro si concentra sul Pentateuco, viene richiamato il ruolo svolto dai profeti nella maturazione della fede mo-

noteistica, chiarendo il parallelo tra matrimonio monogamico e fede nell'unico Dio/sposo. Per facilitare la lettura, nel libro sono inseriti sette box tematici che contengono rimandi necessari allo sviluppo della riflessione (l'Uno preferibile al molteplice, storicità della riforma di Giosia, un Dio violento, il rapporto tra *Es* 32 e *Nm* 25, il monoteismo del Deutero Isaia, Baalismo e prostituzione in Osea, monoteismo e Trinità). Un'ampia bibliografia finale e un indice dei nomi completano infine il volume.

L'autore chiarisce che la prospettiva di lettura da lui utilizzata si colloca tra diacronia e teologia: «Si prende atto che il monoteismo non è così scontato come normalmente si è portati a pensare, ma si individuano anche i complessi processi teologici che lo determinano (assimilazione, opposizione, riduzione)» (7). Lo studio condotto non è di tipo sistematico nel senso tecnico che questo aggettivo assume in ambito teologico, ma si configura piuttosto come un'analisi ordinata, attenta sia al confronto con la storia delle religioni del Vicino Oriente Antico che con la visione biblica che attinge da questi culti immagini e contenuti, senza per questo rinunciare alla propria specificità.

Ci pare molto utile la presentazione delle tre modalità attraverso le quali si passa dal politeismo al monoteismo. La prima strada è quella della *traduzione* e consiste nella trasposizione degli déi di una cultura in un'altra, un fenomeno tipico della Mesopotamia, che si diffonde in tutto il mondo antico (Zeus/Giove; Hermes/Mercurio; Artemide/Diana; ecc.). Una seconda via percorribile è quella della *gerarchizzazione*: «Un dio che occupa una posizione preminente rispetto agli altri all'interno di un variegato pantheon, finisce per assorbire le prerogative di tutti gli dei svuotandoli di consistenza propria» (14). La terza strada che conduce dal politeismo al monoteismo evidenzia il *salto*: la proclamazione della fede esclusiva in un unico dio comporta la rottura con altre religioni e credenze.

Su questo sfondo, l'autore presenta le principali tendenze presenti nell'attuale ricerca sul monoteismo, che sono sintetizzabili in due orientamenti fondamentali: da una parte, ci sono coloro che sostengono l'esistenza del monoteismo nella Bibbia facendolo risalire all'epoca e all'esperienza di Mosè; dall'altra, possono essere menzionati gli studiosi che invece negano l'esistenza del monoteismo mosaico e spiegano i testi mettendoli in relazione con l'ambiente culturale e religioso del Vicino Oriente Antico.

Dopo aver analizzato, nel secondo capitolo, una serie di questioni connesse al tema del monoteismo, l'autore riconosce che nel Pentateuco si può individuare un percorso graduale e non lineare e uniforme, che va dal po-

liteismo, alla monolatria, al monoteismo. All'interrogativo iniziale, se sia possibile coniugare approccio storico e lettura teologica del monoteismo, l'autore dà una risposta positiva: «Il confronto con il politeismo dei culti limitrofi e l'assenza in Israele di tanti suoi elementi tipici, contribuisce a corroborare la convinzione che non solo la fede dell'Antico Testamento approda alla monolatria ma giunge anche al monoteismo» (141).

Come si vede, il libro di Pinto presenta molti motivi di interesse ed è utile sia per gli studiosi della Bibbia che per chi si interessa di questioni legate al dialogo interreligioso, all'interno del quale viene elaborata la riflessione sul monoteismo, sulla sua origine, nascita, sviluppo, ecc. In questo contesto non può essere evitato un confronto col testo biblico e da questo punto di vista il libro che recensiamo è di un certo interesse.

*Donatella Scaiola*

**PIETRO MARANESI**

***Il contatto che salva. Introduzione alla teologia sacramentaria***

**Collana Teologia. Strumenti**

**Ed. Cittadella, Assisi, PG 2016, 640 pp.**

Che fine farà l'indagato? Qual è la sua storia? Con questo pathos, quasi romanzesco, l'Autore conduce il lettore sulle tracce del sacramento nella storia della teologia e della prassi celebrativa. Sì, l'indagato è proprio *il sacramento* colto nella sua intima connessione con la storia della salvezza, a partire dalla rivelazione biblica – la parte prima suddivisa in tre capitoli – per poi procedere nel lungo e complesso itinerario della tradizione della Chiesa – la parte seconda organizzata in quattro capitoli – e sfociare nella proposta sistematica – la terza e ultima parte distribuita in tre capitoli. L'insieme è preceduto da una breve introduzione dove l'Autore, docente di Teologia dogmatica e di Studi francescani presso l'Istituto Teologico di Assisi, presenta la prospettiva, gli obiettivi e il metodo della sua ricerca e si chiude con una densa e concisa conclusione dove riprende, a partire dall'immagine di copertina (un particolare del dipinto *L'incredulità di Tommaso* di Caravaggio), l'idea centrale di tutto il percorso: il sacramento come *con-tatto* che salva. Questo l'impianto generale del testo che, pur essendo abbondante (ben 640 pagine per una *Introduzione alla teologia sacramentaria!*), si legge in modo scorrevole e accattivante. Probabilmente, seguendo una par-

tizione collaudata a partire dalla trattatistica teologica medievale, la specificazione indicata nel sottotitolo – *Introduzione alla teologia sacramentaria* – è da intendersi nel senso di una trattazione generale sul sacramento e la sacramentalità (*De sacramentis in genere*) a cui dovrebbe seguire una trattazione speciale riservata al settenario (*De sacramentis in specie*). Forse alcune tematiche potevano essere trattate in modo più sintetico, senza venire meno al rigore scientifico che caratterizza l'intero volume corredato tra l'altro da una ricca e aggiornata bibliografia (605-624) non esente tuttavia da qualche comprensibile lacuna – ad es. il primo dei tre volumi dell'opera diretta da D. Borobio intitolato *La celebrazione nella Chiesa. 1: Liturgia e sacramentaria fondamentale*, Elledici, Leumann, TO 1992 (orig. in spagnolo: 1985) e il manuale di teologia sacramentaria generale in lingua spagnola di R. Arnau-Garcia, *Tratado general de los sacramentos*, BAC, Madrid 1994, 2001<sup>3</sup> – e da un utilissimo indice onomastico (625-628).

Ma veniamo ora ad uno sguardo più analitico, passando in rassegna le varie parti dell'opera cominciando dalla *Parte prima* dedicata al fondamento biblico della sacramentaria. Innanzitutto è da rilevare la partizione in tre capitoli e non in due (Antico e Nuovo Testamento). La scelta è motivata dall'attenzione riservata in un primo capitolo alla dimensione sacramentale della creazione. Questa nota di apertura dell'intero percorso rivela un'attenzione costante di tutto il volume: fare emergere il substrato incoattivamente sacramentale del dato cosmico e umano. Viene di fatto offerta una fenomenologia religiosa di carattere universale a partire dal tema biblico della creazione. In questo contesto si riscontrano alcuni tratti costitutivi del relazionarsi di Dio all'uomo e viceversa: parola, corporeità, relazione, rito. Sono le premesse creazionali della logica sacramentale come logica della mediazione, dell'incontro e, quindi, della salvezza donata/accolta. La riflessione proposta abbina il tema della creazione con quello della salvezza (cf. 24. 26) presentando fin da queste prime pagine la nozione, cara all'Autore, di *contatto salvifico* (cf. 26). Questo abbinamento andrebbe meglio articolato e investigato distinguendo la situazione della creazione prima del peccato (prelapsaria) da quella successiva (postlapsaria): il *contatto* diventa *salvifico* solo dopo il peccato, per una libera iniziativa divina. La creazione si apre alla salvezza avendo originariamente in sé una potenzialità ontologica di relazione con il divino che non è subito da intendersi nella logica peccato/salvezza. Sono solo alcuni suggerimenti per un eventuale approfondimento ulteriore. Non mancano in questo capitolo diversi spunti che rinviano alla prospettiva antropologica rahneriana di cui l'Autore è buon consoci-

tore ed estimatore fin dai tempi del I ciclo degli studi di teologia. I due capitoli successivi ripercorrono il tracciato biblico a partire dalla storia del popolo d'Israele (capitolo secondo) per culminare con il Mistero di Cristo (capitolo terzo). All'interno di questi due momenti della rivelazione salvifica viene messa in luce la costante tensione critica tra rito e parola, prima tra i riti di Israele e la parola profetica, poi tra la parola evangelica e la primitiva ritualità cristiana. In questo senso va particolarmente apprezzato lo spazio riservato alla prassi gesuana (cf. 76-100), con la feconda sottolineatura del rapporto tra eventi rituali e vissuti critici nella vita di Gesù (battesimo al Giordano/tentazioni nel deserto, ultima cena/preghiera nell'orto degli ulivi), e alla luce normativa che essa getta sulla primitiva prassi cristiana (cf. 101-146) con l'emergere in essa di una prima ritualità sacramentale come celebrazione del *mysterion* di Cristo, il battesimo nel nome di Gesù (cf. 116-131) e lo spezzare il pane di comunione (cf. 131-141). La tensione critica di cui si diceva ne fa emergere costantemente un'altra, tanto in Israele, come in Gesù e nella Chiesa apostolica, quella tra grazia e libertà. L'accento dell'Autore cade con frequenza sul pericolo di intendere il rito in chiave automatica, magica. Se da una parte la fisicità del contatto salvifico gesuano, a partire dall'evento pasquale, si rende attuale nel gesto rituale ecclesiale, dall'altra esso può dirsi realmente cristiano solo se innescata o alimenta un processo di sequela da cui risulta uno stile di vita normato da quello di Gesù. Due piccole osservazioni critiche a proposito di questa prima parte del volume. Si riserva ampio spazio alla dimensione cristologica ed ecclesiologica, poco o nullo a quella pneumatologica. Nella conclusione che segue l'ampia analisi della prassi gesuana, si afferma a proposito dell'ultima cena: «[...] e poi con l'ultima cena [Cristo] ha accettato definitivamente di fare del suo corpo e del suo sangue un dono per la vita del mondo» (101). Mi sembrerebbe più corretto scrivere non “un dono” ma “il dono” per la vita del mondo.

Con la *Parte seconda*, la più ampia del volume (da 149 a 406), l'indagine sul sacramento prosegue, come richiesto dal metodo teologico, con il lungo viaggio all'interno della tradizione ecclesiale. Occorre dire subito che l'Autore si muove con competenza nel presentare le problematiche, le figure e le fonti relative a questo lungo tragitto. Ovviamente deve fare delle scelte e queste, a nostro avviso, sono quasi tutte indovinate. La presa di distanza dai culti misterici da parte della Chiesa delle origini (cf. cap. I.2) offre un buono spaccato del confronto/scontro con il mondo ellenistico. Come per il confronto con la filosofia platonica (nelle forme del medio e neoplatoni-

simo, cf. I.1), l'accento è posto, giustamente, in due direzioni: il primato della corporeità su ogni forma di spiritualismo platonizzante da una parte, il primato della libertà su ogni forma di automatismo rituale misterico dall'altra. Si poteva introdurre anche la figura di S. Ireneo di Lione e la sua visione sacramentaria in dialettica con le posizioni gnostiche, sotto certi aspetti decisiva per gli sviluppi successivi (si pensi solo al tema eucaristico). Nel trattare il rilevante contributo di S. Agostino si pone in rilievo un'importante implicazione della autocoscienza ecclesiale del sacramento e cioè il tema del *sacrificio del cuore* (cf. 197-201), tema che, come un ritornello, verrà spesso ripreso anche in altri contesti della riflessione sia storica che sistematica. «Il gesto esterno, dunque, è sacramento perché è segno e realizzazione della dinamica sacrificale che anima il cuore di colui che pone il segno» (199). La trattazione riservata alla teologia scolastica è molto ricca e anche in questo contesto l'Autore si muove con agilità, grazie ai suoi precorsi studi di tanti rappresentanti e problematiche della teologia medievale, in particolare quelli legati alla tradizione francescana: in primis la persona e l'opera teologica di S. Bonaventura. Lo svolgimento della riflessione mostra grande attenzione nel favorire un confronto diretto e critico con le fonti dei grandi maestri della scolastica in ordine al tema del sacramento. Per lo studente o il lettore la fatica di questa analisi è alleggerita da una concomitante presentazione chiara e precisa (con frequente ricorso a schemi e tabelle illustrative) del pensiero dei diversi teologi. Approccio didattico alle questioni e accuratezza nel porgere la complessità delle stesse: un ottimo pregio di questa seconda parte del volume. Segnaliamo un errore di citazione di un testo di S. Bonaventura dove al posto di “per *Verbum increatum*” (275 riga 6) sembra piuttosto essere corretta la scrizione “*Verbum incarnatum*” «per quod omnia reparantur» (*ivi*). Di rilievo tra le note conclusive l'osservazione che nell'elaborazione scolastica «manca completamente la domanda sulla “celebrazione ecclesiale” dei sacramenti quale ambito costitutivo sia della loro significatività che della loro efficacia» (305). *L'intellectus fidei* non dà spazio all'*intellectus ritus*. Poteva dargliene, viste le premesse epistemologiche del metodo scolastico dove il sacramento non è colto principalmente a partire dalla dinamica liturgica ma all'interno di uno schema filosofico-teologico emancipato dal momento rituale? Il seguente excursus sulla ripresa della teologia scolastica del sacramento nel magistero dei concili medievali pur nella sua brevità sintetica lascia il dovuto spazio ad alcune osservazioni critiche tra cui, per il Concilio di Firenze, l'opportuna evidenziazione di una non completa sovrapposizione tra locuzione magiste-

riale e terminologia scolastica di impronta aristotelica. Il prestito dal linguaggio tommasiano non è sempre e solo ripetizione ma anche ermeneutica. Basta l'inserimento di un avverbio – *tamquam* – per notare qualche cosa di più che una sfumatura (cf. 313). «Insomma, sembrerebbe che il concilio non abbia voluto assumere il linguaggio aristotelico come unico strumento linguistico per la comprensione degli elementi sacramentali» (*ivi*). Non è cosa di poco conto! Si arriva così all'epoca della Riforma e del Concilio di Trento. L'accento dal sacramento nella sua realtà di presenza oggettiva, addirittura fisica, della grazia, si sposta con Lutero alla dinamica soggettiva della fede. Ben inquadrata le criticità della visione luterana del sacramento, in parte simili a quelle della scolastica, in particolare l'assenza di attenzione alla centralità della dinamica ecclesiale-celebrativa del sacramento (cf. 325). Vengono omesse le figure degli altri riformatori e le rispettive problematiche sacramentali (si veda ad es. l'anabattismo, le dispute tra i riformatori sul tema eucaristico, la concezione del ministero ordinato, ...). Si passa subito alla dottrina del Concilio di Trento. Un'osservazione va fatta, tenuto conto dell'insieme del quadro proposto: alla nota 19 di p. 330 si afferma che nei Decreti di riforma (sette in tutto) «il tema dei sacramenti non costituisce una questione affrontata in modo diretto». Non è proprio esatto se si pensa a tematiche come quella matrimoniale con la questione dei matrimoni clandestini e quella del ministero pastorale dei vescovi con la questione dell'obbligo della residenza. Si tratta di questioni disciplinari e canoniche del tutto utili per comprendere la nuova autocoscienza del magistero davanti a due istituzioni con una così forte connotazione sacramentale ed ecclesiologica. La polarizzazione polemica tra i due fronti, luterano da una parte, tridentino dall'altro, radicalizza, per quanto riguarda il sacramento, la distanza tra due istanze costitutive dello stesso, «da una parte l'efficacia ontologica dei sacramenti, dall'altra la fiducia incondizionata della fede» (241). Vengono di fatto separati due orizzonti di comprensione della realtà sacramentale: la dimensione cristologica del progetto luterano da una parte e la dimensione ecclesiologica del progetto tridentino (cf. 343). Al riavvicinamento e al dialogo fruttuoso tra queste due sponde ermeneutiche porrà mano il movimento ecumenico e poi, sul versante cattolico, il Concilio Vaticano II a cui è dedicato l'ultimo capitolo di questo lungo excursus storico-teologico. Ben collocata e costruita la trattazione del quadro teologico-magisteriale prima del Vaticano II: le tensioni tra neo-scolastica e *nouvelle théologie*, lo specifico contributo sulla liturgia e la sua riforma nel magistero di Pio XII, la manualistica dogmatico-sacramentaria preconciliare,

l'avvio di nuovi percorsi di riflessione segnati da figure di spicco a cominciare da O. Casel per passare a E. Schillebeeckx e concludere con K. Rahner. Non sarebbe altrimenti possibile comprendere il rinnovamento conciliare, anche per quanto riguarda la realtà molteplice del sacramento, senza partire da questi fermenti di novità che ne hanno preparato il terreno fecondo. La lettura dei testi conciliari, sul filo rosso del sacramento nel suo senso ampio e analogico, presenta vari tratti di originalità che permettono di scandagliare in modo più accurato il trinomio Cristo/Chiesa/Sacramenti, essendo Cristo il sacramento fontale, da cui proviene la Chiesa, sacramento derivato, per arrivare ai sacramenti come attuazioni liturgiche nella vita del credente. Interessante l'inquadratura del concetto di *missione sacramentale* applicato alla Chiesa in relazione al mondo (cf. 385-388) e poi quella di *missione dei sacramenti* (cf. 392-400). Il capitolo si chiude con la comprensione liturgica dell'evento sacramentale nella luce di alcuni testi della *Sacrosantum Concilium*. Ripresa anche in questa sede la sottolineatura del rapporto tra celebrazione e ethos. «Finisce la preponderanza dell'aspetto "giuridico" dei sacramenti per essere riaffermato "l'evento relazionale" di una storia celebrata che salva l'uomo invitandolo ad una responsabilità di fede nell'adesione personale al mistero di Cristo per essere presenza fattiva di carità e di impegno dentro al mondo» (405).

Siamo così giunti alla parte conclusiva del volume, la *Parte terza*, di intonazione più specificamente sistematica. La partizione interna segue la sequenza ermeneutica già adottata per l'analisi dei testi del Vaticano II: Cristo sacramento di Dio per il mondo, la Chiesa sacramento di Cristo, i sacramenti della Chiesa. Una domanda: perché non partire dai sacramenti e dalla loro connotazione liturgica? Si arriva ai sacramenti sempre alla fine con il rischio di avere costruito una gabbia interpretativa previa che limita poi l'effettiva portata ermeneutica ed euristica del gesto liturgico-sacramentale. Correndo questo rischio, come più volte osservato nel corso del volume specialmente per il periodo della scolastica, la teologia sacramentaria si è di fatto sganciata dalla frequentazione del rito come *locus theologicus*, con la conseguente intellettualizzazione dei diversi aspetti del sacramento fino ad arrivare ad una estenuante "fisica" sacramentale (si pensi solo ad alcune letture neo-scolastiche del tema della causalità/efficacia sacramentale). La sensibilità dell'Autore al percorso rahneriano (e di altri con lui e dopo di lui) può giustificare questa scansione che andrebbe tuttavia problematizzata come già hanno fatto sia Andrea Bozzolo che, su un altro versante, Andrea Grillo. Fatta questa premessa occorre dire che il testo è fluido e mai

scontato nell'approcciare le diverse questioni che via via vengono esaminate. Vogliamo sottolineare alcuni passaggi. Nel contesto della prospettiva cristologica la trattazione della natura "fisica" della sacramentalità di Cristo (cf. 427-432), con la ripresa del tema del "contatto salvifico" in chiave universale, costituisce un indubitabile punto di originalità. Tuttavia la bipartizione tra stato oggettivo e soggettivo di salvezza ripete, a mio avviso, uno schema superato se si vuole fare davvero tesoro sul piano speculativo delle risorse ermeneutiche del simbolo. La bibliografia frequentata dall'Autore sembrava poter consentire un tale affondo, portato però fino alle estreme conseguenze, con una vera svolta *in re sacramentaria*. Buona la seguente enucleazione della inquadratura ecclesiologica con sviluppi sistematici che si mostrano coerenti con l'insieme della impostazione (si veda il tema della logica oblativa insita nella esperienza sacramentale, lo sviluppo sul triplice *munus* con il riferimento alla base sacramentale, ...). L'ultimo capitolo dedicato ai sacramenti in genere (origine, natura, efficacia) dà ampio spazio a tutta una serie di nuove acquisizioni a partire da studi recenti sulla sacramentaria: la logica interna del settenario, la natura simbolica del sacramento, la dinamica celebrativa, la forza performativa del gesto sacramentale, la irrevocabilità del dono della grazia sacramentale. Per citare solo alcune piste che vengono proposte con chiarezza speculativa e forte pathos spirituale. Sì, il rapporto tra vita sacramentale, vita spirituale e mistica e vita morale è ben armonizzato in una feconda resa unitaria. Forse è proprio questo uno dei pregi salienti dell'intero volume.

Chiudendo questa recensione vogliamo dare ulteriore prova all'Autore della nostra attenta lettura segnalando alcuni refusi di stampa che meritano di essere evidenziati e, in una eventuale nuova e futura ristampa/edizione, corretti: in apertura del volume nella tavola delle abbreviazioni alcuni documenti del Vaticano II (GS, LG, SC) sono indicati come *Decreti* quando invece si tratta di *Costituzioni*; nella nota 97 a p. 124 la scrizione del termine in greco (prima riga) va al nominativo e non al dativo; a p. 204 (riga 11) il testo sembra interrotto o non chiaro là dove si scrive «a motivo» chiudendo così la frase; nel titolo di p. 264 si scrive *La cristologia ripartiva* quando forse si vuole dire *riparativa* (?); a p. 362 prima riga *operantis* e non *operandis*; a p. 479 quarta riga 'sacramentalmente' e non 'sacramentale'; a p. 593 quarta riga dal fondo pagina *res et sacramentum* e non *res sacramenti*; nella bibliografia a p. 608 alla sesta riga *Etymologiae* e non *Etimologie*. Di altri più lievi diremo in via amicale allo stesso Autore.

Il testo si presta ottimamente ad essere utilizzato da studenti e docenti

sia nel primo ciclo e anche nel secondo ciclo. Lo studente e lo studioso vi troveranno spazi e spunti per procedere oltre il manuale verso una riflessione personale che tocca non solo l'intelligenza ma anche la vita nella sua interezza. *Res mea agitur*: l'indagato alla fine sembra essere proprio il lettore come potenziale sacramento di Dio nella storia.

Mario Florio

**GIOVANNI ANCONA**

***Uomo. Appunti minimi di antropologia***

**Queriniana (Giornale di Teologia 388), Brescia 2016, 88 pp.**

Nella prestigiosa collana di Queriniana "Giornale di Teologia. Biblioteca di aggiornamento teologico", subito dopo il volume di Walter Kasper – *Martin Lutero. Una prospettiva ecumenica* –, esce il volume di Giovanni Ancona, ordinario di Antropologia Teologica ed Escatologia e decano nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Urbaniana.

Il piccolo volume si propone come esplicitamente diverso dall'impegnativo *Antropologia teologica. Temi fondamentali* proposto dal medesimo Autore per Queriniana nel 2014 (2016<sup>2</sup>), e si presenta come un breve (88 pagine compreso l'Indice) percorso nel vivere, pensare e dire l'essere umano.

Non si tratta di una impresa semplice, come esordisce l'Autore nella Prefazione «Dire l'uomo è un'operazione difficilissima, estremamente complessa e misteriosa» (p. 5). Eppure, se «l'uomo si arrendesse nel dire di sé non ci sarebbero l'arte, la poesia, la letteratura, la filosofia, la politica, l'economia» (p. 6). Ogni sapere, ogni epoca e ogni cultura ha da dire qualcosa sull'uomo, ogni risposta mediata dalla cultura porta alla luce i "semi di verità" e si trova inevitabilmente orientata in senso escatologico, perché «l'unica risposta esaustiva è di tipo escatologico» (p. 7).

Di fatto si tratta di un piccolo saggio di filosofia scritto da un teologo, e del teologo si sente proprio il respiro escatologico, che sa fare dell'esperienza del limite e della finitezza il punto di forza per un'apertura di significato.

L'Autore divide il testo in tre parti: la prima è fenomenologica "Il fenomeno uomo", la seconda è teoretica "L'uomo secondo i saperi", la terza infine è pratica e propositiva "L'uomo e la riuscita della vita".

La divisione delle parti è ovviamente non netta; l'indagine fenomenologica appare già in certa misura collocata e situata entro l'orizzonte del sa-

pere, essendo impossibile una fenomenologia “pura”, e del resto le risposte teoriche misurano il proprio valore nell’essere più o meno radicate nella fenomenologia esistenziale, ed infine le riflessioni pratiche e propositive presuppongono tutto il percorso. Ciononostante la distinzione ha un suo valore e appare ben condotta.

In modo particolare si presenta come interessante e addirittura avvincente la parte fenomenologica divisa in sette capitoli che descrivono l’esperienza vissuta dell’uomo come essere che parla, che conosce e che pensa, che ama, che lavora, che soffre e che muore, che crede e che spera. L’Autore è efficace nell’entrare nella esperienza umana, soprattutto laddove descrive la sofferenza e la morte. «L’uomo che soffre, che sperimenta la sua fragilità, la sua debolezza, la sua precarietà, ha spesso paura; paura che tutto finisca: la vita, le aspirazioni, i progetti, gli amori. [...] L’uomo che soffre, in altre parole, è messo alla prova della vita e di se stesso» (29-30).

Appare interessante anche come l’analisi del parlare conduca alla considerazione del silenzio, l’analisi dell’amore alla considerazione dell’odio e l’analisi del lavoro alla considerazione del riposo e della festa.

Il percorso nel rivelarsi fenomenico dell’uomo, tratteggiandone la misteriosità inesauribile, raccoglie elementi universali e specifici, in cui appaiono dominanti l’aspetto relazionale, l’esperienza del limite e la tensione verso «una vita riuscita in tutto e per tutto» (11).

Nella seconda parte, vengono scelte quattro prospettive epistemologiche: l’uomo come essere aperto al mondo con particolare riferimento a Arnold Gehlen, come funzionale alla tecnica nella prospettiva di Umberto Galimberti, come essere neuronale entro il contesto ormai imprescindibile delle neuroscienze, come essere dell’assoluta trascendenza di Dio nella proposta di Karl Rahner. Appare di fatto che queste visioni del mondo, sebbene siano espressione di saperi formalmente diversi, che spaziano dalle scienze esatte alla teologia, appaiano tutte mediate da una prospettiva filosofica argomentativa, e di fatto si propongono come capitoli della filosofia dell’uomo. Del resto, l’Autore nella prima parte del volume ha sottolineato che la vita umana è “una vita filosofica” e l’uomo è «un filosofo, un essere che conosce e comprende, perché esiste» (17).

Infine si presenta come particolarmente interessante la terza parte in cui si sintetizzano due tipologie dominanti nella riuscita della vita “Il paradigma del neopaganesimo” esemplificato in Salvatore Natoli e “Il paradigma dell’ateismo liberal e libertario” espresso da Paolo Flores d’Arcais. I due paradigmi sono in sé più vicini di quanto possa sembrare; se-

condo il primo «l'uomo dice la possibilità di essere capace della sua finitezza e di divenire potente indipendentemente dalla promessa di un Dio» (p. 71) e per il secondo «la riuscita della vita dell'uomo è, in definitiva, scommettere sulla finitezza, saper accettare la condizione di una sola vita e questa come finita» (p. 75). Infine l'Autore propone un terzo paradigma "Il paradigma della fede in Gesù Cristo", che «può sembrare nell'immediato, solo un paradigma accanto agli altri [...] una delle tante opzioni esistenziali che sono a disposizione di ciascun essere umano» (76), ma in realtà «è completamente differente dai paradigmi a disposizione nell'universo culturale, poiché esso può venire compreso e vissuto solo a partire dall'altro, da Dio; esso si inserisce nella dimensione del dono e della conseguente accoglienza da parte dell'uomo, in una parola nell'esperienza della fede» (77). Questo paradigma non esclude niente di ciò che è propriamente umano, anzi «esalta l'umano [...], esclude solo il negativo, ciò che è contrario alla vita, ciò che è di ostacolo all'amore e alla speranza [...] rinvigorisce il senso della vita [...] fa risaltare l'identità relazionale di ciascun uomo, unico e singolare, e dona forma all'amore che fa maturare l'esperienza umana» (79).

Vivere secondo la fede implica un "impegno storico permanente", ha anche una rilevanza sociale e politica.

La vita secondo la fede in Gesù Cristo è garantita dallo stesso Gesù Cristo, e «nell'ottica della fede la vita umana è riuscita quando partecipa in Cristo della stessa vita di Dio, il vivente per sempre, già ora nella complessità della storia e con lo sguardo rivolto al futuro del suo compimento escatologico» (82).

Nell'Epilogo l'Autore si sottrae e lascia parlare un altro. Di fatto tutto il testo riporta spesso citazioni brevi e lunghe, rispondenti a una precisa scelta di metodo di Giovanni Ancona, che valorizza l'ascolto delle parole altrui e preferisce argomentare i paradigmi generali a partire da testi significativi, tanto che il piccolo volume può anche essere letto come un rapidissimo panorama di antropologia contemporanea.

Il finale è, appunto, un lungo ascolto della voce di Ortega y Gasset, filosofo dall'attualità sempre pregnante, qui colto mentre argomenta sul trovarci viventi "a bruciapelo" e sul valore di un'ora della vita spesa ad ascoltare una lezione di filosofia.

Questo testo di Giovanni Ancona si prospetta proprio come una lezione di filosofia. Forse occorre più di un'ora per leggerlo tutto, ma al suo lettore si può applicare la stessa domanda che Ortega rivolge all'uditore dell'ora

di filosofia: «Che farà? Si alzerà e andrà via, oppure resterà, accettando la fatalità di portare quest'ora della sua vita, che forse avrebbe potuto essere tanto bella, al mattatoio delle ore perdute?» (84).

Convinti che l'ora spesa nella lettura non sia perduta, concludiamo con Ortega: «l'uomo è l'unica realtà che non consiste semplicemente nell'essere, ma che deve addirittura farsi carico di una realtà» (*ivi*).

Questi *Appunti minimi* aiutano a sviluppare i muscoli interiori per farsi carico di se stessi.

*Lorella Congiunti*

**JAVIER MARÍA PRADES LÓPEZ**

***Dar testimonio.***

***La presencia de los cristianos en la sociedad plural***

**(Estudios y ensayos. BAC. Teología)**

**Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2015, XXXV, 462 pp.**

Dopo il Concilio Vaticano II la categoria della testimonianza è stata ampiamente valorizzata nei suoi risvolti teologici e pastorali. Nell'introdurre l'ampio studio che ha ad essa dedicato, Javier Prades lo ricorda, ma rileva pure le voci che in anni più recenti hanno sollevato qualche dubbio sul peso eccessivo che le è stato attribuito (81-85). Da parte sua, egli è convinto che la teologia fondamentale non possa fare a meno della categoria della testimonianza e che proprio per questo però è essenziale che essa sia colta nella sua reale portata, evitando possibili riduzioni. La nozione di testimonianza agli occhi dell'A. è importante perché, per un verso, permette di cogliere la natura propria della rivelazione, ma, per un altro verso, descrive quello che è il compito dei cristiani che vivono oggi in Occidente. L'A. precisa che il suo interesse per la cultura occidentale, oltre che ovviamente dalla sua situazione personale di uomo europeo, nasce anche precisamente dalla consapevolezza che esistono altre tradizioni e dalla convinzione che i cristiani che vivono in quelle diverse situazioni debbano a loro volta intraprendere un lavoro di riflessione simile a quello che spetta a chi vive in Europa (XVII-XVIII). Come già suggerisce il sottotitolo dell'opera, la teologia fondamentale quale l'A. la concepisce deve infatti essere interessata a capire il proprio tempo per offrire in esso un annuncio del Vangelo adeguato. Facendo questo la teologia non persegue d'altra parte quello che potrebbe apparire, nel caso specifico, come l'interesse particolare di una fra le compo-

menti della società pluralistica europea, ma offre un contributo alla soluzione dei problemi che quella stessa società deve affrontare. In altre parole: agli occhi dell'A. non è possibile separare l'intenzione di comprendere la natura della rivelazione dal compito di vivere e trasmettere la fede nella realtà attuale e dal desiderio di affrontare le questioni che gli europei di oggi non possono evitare se vogliono cogliere ciò che tiene insieme la società in cui vivono.

Per questo la prima delle quattro parti in cui si articola l'opera è dedicata a un'analisi delle questioni più urgenti che si pongono ai cristiani in Occidente. Esaminando nel primo capitolo (3-32) la situazione attuale l'A. rivela che la crisi degli ultimi anni, al di là degli aspetti economici e sociali, ha una dimensione profonda di natura culturale e morale. Considerando le caratteristiche della società europea si sofferma sul multiculturalismo e su quei fenomeni che hanno fatto parlare di una società postsecolare. Nel secondo capitolo (33-77) l'A. passa a considerare le questioni che la situazione attuale pone più precisamente ai cristiani. Egli ritiene in particolare che i cristiani debbano farsi carico dell'obiezione che sembra venire dal contrasto tra la pretesa del cristianesimo di essere portatore di una verità di validità universale e la particolarità dell'avvenimento da cui ha origine. Questa obiezione non potrà però essere superata se fede e ragione rimangono "estrinseche" l'una rispetto all'altra, come sembra inevitabile nel panorama culturale odierno.

Prima di tornare ad affrontare la questione del rapporto di credere e sapere nella terza parte dell'opera, nella seconda parte l'A. offre le coordinate di una riflessione teologica sulla testimonianza. Nel primo capitolo di questa seconda parte (86-108), dopo alcune informazioni di carattere linguistico, vengono presentate alcune precisazioni concettuali su cui torneremo più avanti. Il secondo capitolo (109-152) è dedicato all'indagine sulla categoria della testimonianza nella Sacra Scrittura. Essa è di importanza decisiva già nell'Antico Testamento, ma nel Nuovo Testamento permette poi di cogliere la figura di Cristo come "testimone fedele", il ruolo dello Spirito Santo e il compito di apostoli e discepoli. Il terzo capitolo (153-197) raccoglie le indicazioni che vengono alla riflessione teologica sulla testimonianza dai documenti del Concilio Vaticano II e dal magistero postconciliare. Alcuni testi fondamentali identificano la testimonianza con la comunicazione della verità divina rivelata. Secondo l'A. i passi in cui la testimonianza sembra invece essere presentata come una sorta di momento preliminare rispetto all'annuncio esplicito della fede cristiana vanno compresi

come risposta all'emergere di riduzioni secolariste del cristianesimo, anche se in sé la categoria di testimonianza non dovrebbe essere ambigua.

La terza parte affronta le questioni epistemologiche poste dalla testimonianza come forma di conoscenza. Il primo capitolo di questa parte (201-241) è dedicato al pensiero antico e medievale. Rifacendosi in particolare a Platone e Aristotele, l'A. mostra come non fosse facile per loro identificare il ruolo della testimonianza in un quadro epistemologico definito dalla distinzione tra *episteme* e *doxa*. L'A. è preoccupato di mostrare come gli autori cristiani diano da subito un peso adeguato alla testimonianza. Non si tratta per loro soltanto di sottolinearne il valore etico-religioso, ma di riconoscerne il valore epistemologico, superando anche i limiti posti dalla concezione della conoscenza platonico-aristotelica. Dopo alcuni cenni sui primi pensatori cristiani, l'A. si sofferma specialmente su sant'Agostino e san Tommaso. Nel caso dell'Ipponate l'A. vede nelle opere più tarde un distacco dalle concezioni giovanili più platoneggianti. A mio avviso questa lettura evolutiva non è molto persuasiva: quello che è decisivo per sant'Agostino fin dalle sue prime opere è il dinamismo che porta dal *credere* all'*intelligere*. Nella sua interpretazione del pensiero tommasiano l'A. si appoggia specialmente su un passo di *Q. de ver.* in cui si parla di "testimonium Dei" (q. 14, a. 8 resp.). Se è vero, come l'A. sostiene, che non si può parlare di "tappe significativamente differenziate" nell'insegnamento tommasiano, è certo però che san Tommaso, dopo aver abbandonato l'identificazione (proposta da Guglielmo di Auxerre) degli articoli di fede con i principi, matura progressivamente la comprensione del ruolo che ha nella fede il rapporto con Dio come *Veritas prima*, in un modo peraltro che mi pare congeniale al progetto dell'Autore, ma che permette di capire tra l'altro anche perché san Tommaso distingue nettamente la fede dei cristiani dall'opinione fondata su una parola umana. Il capitolo secondo (242-296) ripercorre il percorso che ha portato alla "rottura tra sapere e credere nella filosofia occidentale moderna". L'A. considera alcune delle più importanti figure del pensiero moderno: Descartes, Spinoza, Hobbes, Locke, Hume, Lessing, Kant, Hegel. La concezione della ragione come assoluta e della libertà come autonoma non sembrano lasciare posto a una qualunque valorizzazione della testimonianza come forma di conoscenza. L'A. ricorda però anche il contributo di tutt'altro genere offerto da John Henry Newman. Prades rileva che la frattura tra ragione e storia è evidente sia nei pensatori che vengono classificati come razionalisti sia in quelli che sono considerati empiristi: in effetti questa è una delle molteplici ragioni per cui queste categorie storiografiche

tradizionali appaiono ormai inadeguate. L'A. accenna al ruolo che le controversie religiose hanno avuto per i pensatori moderni. In effetti la questione di come possa essere fondata la pretesa di insegnare la verità avanzata dalla Chiesa cattolica o dalle altre confessioni cristiane ha un'importanza fondamentale per lo sviluppo del pensiero moderno. Si potrebbe forse dire che un interesse teologico è all'origine dell'epistemologia moderna, ma l'esito sembra essere comunque quello che l'A. segnala di una concezione ridotta della natura e della verità del cristianesimo. Per questo appaiono molto interessanti all'A. i tentativi dei pensatori contemporanei che in vario modo cercano di superare il "riduzionismo moderno". L'A. li prende in esame nel capitolo terzo (297-349) senza preoccuparsi di distinguere tra quelli che si rifanno a una prospettiva analitica e quelli che sono debitori alla tradizione fenomenologica o ermeneutica. Particolare attenzione è riservata, comprensibilmente, ai pensatori che hanno studiato la conoscenza per testimonianza riconoscendone il ruolo insostituibile e il valore peculiare. Per quanto riguarda più in particolare la conoscenza della verità di Dio attraverso la testimonianza nella storia l'Autore, alla chiusura di Karl Jaspers di fronte a ogni rivelazione storica, oppone le indagini di Jean Nabert e di Paul Ricoeur sulla dimensione storica della coscienza.

La considerazione di queste posizioni filosofiche deve introdurre secondo l'A. al percorso di fondazione metafisica dell'antropologia proposto nel primo capitolo della quarta parte del libro (353-398). L'A. si rifà esplicitamente a Hans Urs von Balthasar nella proposta di una "meta-antropologia", ovvero di un'indagine sulla persona umana che arrivi a cogliere nella sua profondità la realtà con cui essa è in rapporto nel suo agire. Non si tratta di fondare metafisicamente l'antropologia, ma di scoprire il fondamento metafisico della realtà storicamente data. In questa prospettiva diventa possibile considerare la libertà umana senza separarla dalla verità e vedere come la comunicazione della verità tra esseri spirituali prenda sempre la forma della testimonianza. Certamente, se la testimonianza appare essenziale, si capisce perché l'"antitestimonianza" dei cristiani sia esiziale. Nel sottolineare la necessità dell'educazione l'A. si rifà al contributo di Luigi Giussani, di cui riconosce la "validità pedagogica" e la "profonda originalità", pur "senza pretese tecniche" (397). In effetti l'A. accoglie pienamente la convinzione giussaniana che la fede si trasmette grazie a un incontro in cui la persona è destata e può fare perciò l'esperienza della corrispondenza tra ciò che incontra e le esigenze costitutive del suo cuore. Questo è essenziale anche per il capitolo conclusivo (399-448) in cui l'A. tratteggia le caratteri-

stiche della testimonianza cristiana intesa come “modalità storica di comunicazione della verità divina”. Riprendendo i dati scritturistici già illustrati, l’A. mostra come “la testimonianza originaria e originante di Dio al suo Popolo” si prolunghi nella testimonianza apostolica-ecclesiale, di cui sottolinea l’imprescindibile natura sacramentale. Nel suo senso più ampio la testimonianza cristiana non si riduce alla confessione o al martirio, che pure ne è il culmine, ma ingloba tutte le dimensioni della vita cristiana: *leiturgia*, *koinonía-diakonía*, *didaskalía*, *martyría*. Per questo, diversi aspetti della testimonianza cristiana nel mondo possono essere colti secondo l’A. riflettendo sulla categoria paolina di *λογικὴ λατρεία* (Rom 12,1). Al termine del suo percorso l’A. può tornare a considerare come la testimonianza cristiana nella società pluralistica occidentale si debba esprimere attraverso la presenza di persone e di opere.

In una breve conclusione (449-454) l’A. riprende alcuni risultati della sua ricerca e auspica ricerche ulteriori da parte di altri. Sarà utile per questo anche la bibliografia di testi sulla testimonianza raccolta attentamente dall’A. (XXVII-XXXV), come pure molte delle indicazioni bibliografiche meno sistematiche fornite in nota rispetto ai diversi temi affrontati. Nella bibliografia vengono pure segnalati i contributi precedenti dell’A. da cui alcune parti del libro derivano (XX).

L’A. osserva che su molte delle questioni da lui trattate esistono studi a cui lui pure si è rifatto e presenta il proprio lavoro come un “saggio diagnostico” che vuole offrire un aiuto per una visione sintetica (77). In effetti un merito del libro è proprio quello di cercare di integrare i contributi che possono venire da diverse parti all’indagine della teologia fondamentale sulla testimonianza. Gli studiosi delle diverse discipline potranno fermarsi sull’uno o sull’altro aspetto affrontato nel libro. Per quanto mi riguarda posso aggiungere soltanto alcune considerazioni sulle prospettive di un’epistemologia della testimonianza. Ho già notato che l’A. utilizza anche certi risultati della filosofia analitica (e in questo contesto peraltro fa anche benevolmente riferimento a un mio studio). L’attenzione da parte di Prades all’epistemologia analitica mi pare in sé un fatto degno di nota. A chi pratica la filosofia contemporanea i riferimenti abituali dei teologi alla tradizione esistenzialistica o ermeneutica appaiono certamente un po’ datati. Ma la ragione per cui pare opportuno che i teologi si interessino all’epistemologia analitica della testimonianza non sta in un’esigenza di aggiornamento fine a sé stessa, ma nell’interesse obiettivo dei risultati che ha il dibattito più recente sulla conoscenza per testimonianza.

Per un incontro fruttuoso della teologia con l'epistemologia analitica può essere utile cercare di chiarire innanzi tutto di che cosa si parla quando si parla di testimonianza. Da questo punto di vista risultano particolarmente utili le pagine (94-105) in cui Prades distingue diversi sensi del termine *testimonianza* identificando quattro accezioni principali: accezione storico-empirica (per cui qualcuno riferisce a chi non era presente di un fatto accaduto in un altro contesto), accezione giudiziaria (per cui il testimone ha un ruolo determinato in un processo), accezione etico-antropologica e accezione teologica. Quest'ultima è vista come uno sviluppo della terza ed è chiaro che proprio questa è di fondamentale importanza per il discorso del teologo spagnolo. In questo senso antropologico testimoniare significa comunicare con la propria vita qualcosa che si è vissuto e che è rilevante per la vita, qualcosa di profondamente significativo per sé e che ultimamente coincide con sé. Si capisce come in questo senso il testimone (secondo la celebre espressione di Paolo VI) si distingua dal maestro, qualcuno che comunica invece qualcosa che ha appreso attraverso lo studio e la riflessione, ovvero teorie e congetture.

Nel distinguere i diversi sensi della parola *testimonianza* l'A. segue un ordine sistematico, per cui ogni accezione sembra aggiungere una nuova dimensione a quella precedente, con un coinvolgimento etico-esistenziale via via più profondo. Ai fini del chiarimento dei concetti aiuta anche, a mio avviso, partire da quello che pare essere storicamente il senso originario, cioè il senso per cui testimone è qualcuno chiamato a raccontare davanti a un giudice quello che ha visto. Mi pare, infatti, che rispetto a questo senso "giudiziario", il senso storico tolga qualcosa, mentre il senso etico-antropologico e quello teologico aggiungano aspetti diversi.

L'origine giudiziaria del concetto di testimonianza a mio avviso è rilevante anche rispetto all'uso che ne è stato fatto generalmente in epistemologia. L'epistemologia ha spesso cercato di riconoscere l'importanza che la conoscenza per testimonianza ha nella nostra vita, ma non aveva gli strumenti adeguati per farlo là dove la conoscenza veniva identificata con l'evidenza data al soggetto nella riflessione. In questa prospettiva la testimonianza poteva apparire al massimo come uno dei dati disponibili al soggetto riflettente che doveva vagliare l'affidabilità della fonte prima di poterne ammettere i risultati, come fa appunto il giudice con i testimoni chiamati a deporre davanti a lui. Il dibattito epistemologico ha portato però a vedere con sempre maggiore chiarezza come il soggetto reale della conoscenza sia una persona in rapporto con altre persone e l'epistemologia sociale è ormai un filone di

indagine rispettato e fiorente. In questo senso si può forse dire che l'epistemologia, partita da una concezione della testimonianza più o meno consciamente modellata su quella giudiziaria, ha sentito il bisogno di allargarla e di precisarla. La teologia contemporanea è forse da sempre abituata a un concetto più ampio o meno strettamente definito di testimonianza, ma può beneficiare, a mio avviso, delle indagini in corso in ambito filosofico. In particolare mi sembrerebbe opportuno che ricerche teologiche ulteriori seguissero il lavoro che si sta facendo per distinguere i diversi modi in cui la relazione tra le persone contribuisce all'acquisizione della conoscenza.

Una concezione inadeguata della conoscenza impedisce di riconoscere il valore proprio della testimonianza. Certamente, come anche Prades osserva (185), alla teologia non basterebbe cercare di aggirare tale difficoltà sostituendo la conoscenza con qualcos'altro o aggiungendo qualcosa alla conoscenza così inadeguatamente definita. Non è neppure convincente però il tentativo della teologia moderna che ha cercato di salvare la ragionevolezza della fede proponendo una concezione razionalistica dell'atto del credere. Da parte sua Prades ritiene che una concezione adeguata della testimonianza permetta anche di superare la distinzione, pure tradizionale, tra la considerazione di quella come forma della rivelazione e la riflessione sulla testimonianza come motivo di credibilità (197). In realtà, secondo Prades, la testimonianza dell'uomo raggiunto dalla verità divina introduce l'altro uomo alla verità di sé, ovvero attiva nell'ascoltatore la capacità di rapporto con Dio. La testimonianza, come l'A. ama ripetere, ha un carattere performativo, fa accadere quello che proclama. La questione della credibilità della testimonianza non si pone allora indipendentemente dalla realtà del suo darsi: di fronte a una persona che comunica con la propria vita un significato rilevante per la vita di colui che lo ascolta non sarebbe appropriato che questi si domandi se è credibile – non perché il rapporto sia sottratto alle esigenze della razionalità, ma perché queste sono soddisfatte dal rapporto stesso.

Quando si parla della testimonianza, la natura della questione trattata richiede, secondo Prades, che si superino i confini tra le diverse discipline filosofiche e teologiche. Si può forse dire, anzi, che ai suoi occhi la questione della testimonianza è di un'importanza tale per cui non la si può lasciare soltanto agli specialisti degli studi filosofici e teologici e per questo il suo libro si rivolge a un pubblico più ampio di persone interessate all'intelligenza della fede e del suo ruolo nella società attuale. Prades non pensa che la categoria della testimonianza basti da sola a esprimere la ricchezza del-

la rivelazione, ma come osserva anche il card. Aguilar nella sua calorosa prefazione (XIII-XV), certamente riesce nel suo libro a persuadere il lettore della sua importanza imprescindibile. C'è da augurarsi che egli riesca nel suo intento di dare alla categoria della testimonianza il ruolo decisivo che le spetta nell'indagine teologica sul senso della rivelazione e sul compito dei cristiani nel mondo di oggi.

*Luca F. Tuninetti*

**CHRISTINE AULENBACHER (ed.)**

***Elisabeth de la Trinité et la nouvelle évangélisation***

**Lit., Berlin, 2013, 152 pp.**

The third volume of the French series *Théologie – Pédagogie – Spiritualité* with the title *Elisabeth de la Trinité et la nouvelle évangélisation* is a work elaborated by Christine Aulenbacher, the editor of the above mentioned series and the director of the Institut de Pédagogie Religieuse (IPR) of the Faculty of Catholic Theology at the University of Strasbourg in Alsace, France. At first glance a reader might be surprised to see a French Carmelite nun who died at the age of twenty-six in 1906 linked with the very urgent pastoral issue of new evangelisation today. A second and closer look reveals the link between both the mystical experiences and writings of Elisabeth de la Trinité and the issue of what it means to be continuously evangelised or to use the more abstract ecclesial terminology of new evangelisation. But the author does not want to give more insights or data of the biography of the French female mystic, because she makes it clear that this is not what she had in mind when writing this book. The objective of this book, as the author puts it, «is to show that new evangelization consists first of all in allowing oneself to be evangelized by Christ» (7). For that reason some key thoughts from the writings of Elisabeth de la Trinité are taken which allow us to understand the whole person – the person who knows his or her situation and his or her responsibilities – which calls for living a profoundly incarnated Christian spirituality and a “mystique de l’engagement” (cf. *ivi* 7). For Aulenbacher, Elisabeth has with her spiritual reflections has contributed something very original to the field of theology, catechetics and spirituality. «She shows us that the spiritual life in imitation of Christ is reserved not only for contemplatives, but that [following Christ] is reachable for all Christians because it is rooted in what we all have in common, a

knowledge, the reality of God in us and the realization of his work in us, which are the way of engagement, vocation or responsibility to assume in one's life» (11).

In the first chapter, *Elisabeth de la Trinité, l'Évangile et l'évangélisation* (13-39), the author explains the concept of evangelisation and how Elisabeth understood the witness of faith. The second chapter, *Elisabeth de la Trinité, le Christ et la Parole de Dieu* (41-80), focuses on Elisabeth' encounter with Christ and the love of God as gift and sacrifice. The third and last chapter, *Elisabeth de la Trinité, une théologie existentielle, une vie spirituelle et une mystique engage* (81-121), explores the Trinitarian dialectic relationship as an existential theology and illustrates what the French mystic understood specifically by an engaged or practiced mystical life.

Reading this book which has so many inspiring thoughts of Saint Elisabeth – who was canonized in October 2016 – and the presentation and interpretation of those insights will be a very enriching exercise. The author has shown that mystical experience is timeless and enables Christians nowadays, as in previous generations alike, to grasp more profoundly the link between contemplation and practical engagement in the challenges of the Christian life in a post-Christian society.

*Paul B. Steffen*

**BERNHARD SPIELBERG**

***Kann Kirche noch Gemeinde sein?***

***Praxis, Probleme und Perspektiven der Kirche vor Ort***

**(Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 73)**

**Echter, Würzburg 2008, 461 pp.**

With this book, the author, Bernhard Spielberg, has published the dissertation he submitted in 2007/2008 at the Catholic Faculty of Theology of the University of Würzburg under Prof. Erich Garhammer, the chair-holder of practical/pastoral theology of that faculty.

The title of Spielberg's publication means in English: "Can the Church still be a community? Practice, problems and prospects of the local church". In this research Spielberg aims to give a credible answer to this challenging question of his research by investigating into the "Practice, problems and prospects of the local church", as the subtitle indicates. For

Spielberg theology is no utopia or impossible dream, but a science which has many locations where it can be developed and challenged. Therefore, the theological understanding of this study, as the author claims in his foreword, has developed in various stages. It has been stimulated by dialogue with people who are working in responsible positions in local churches.

The Catholic dioceses in Germany are all undergoing a process of radical change on the level of parish communities. The parish as a fixed territory with its members and a place of worship and a priestly leadership has in the Latin Church a long tradition with roots in the second half of the first Christian millennium. The parish as institution rooted in the Christian community we already find in the apostolic century. The Christian community can even trace its origin to the people Jesus called to follow him. All the gospels and the Acts of the Apostles and especially the letters of St Paul give rich evidence of this process of people called to follow Jesus and how they spread the Good News of Jesus that God's reign had come. This movement went hand in hand with the building up of communities where the sacred mysteries of Jesus message, suffering, death and resurrection were celebrated in the community of his disciples and followers.

In Spielberg's opinion practical theology has the role of noticing developments and changes in the parishes and the way they are officially organized under the authoritative leadership of the bishops in the dioceses in order to accompany them critically. Practical theology has in this situation the task of addressing the challenges, difficulties, risks and opportunities which are to be found in the contemporary transitions in parish life. Spielberg's practical-theological perspective puts the following questions at the centre of his study:

- What conditions shape the present ecclesial practice?
- What are the current concepts of community development in German dioceses? What are the key lines of development in those concepts?
- What are the perspectives in the current situation?

The underlying research hypothesis states that parishes are the localities where the radical institutional and socio-cultural changing processes are most clearly noticeable. Therefore they are also the most important places where the renewal of the inherited ecclesial praxis could and should happen.

Spielberg has organized his study in four chapters. The first one explains the basic conditions and the context of the Catholic Church in Germany,

which constitute the present situation, crisis, challenges and opportunities of the parishes in German dioceses. The statistics give quantitative information on Church membership and the participation of its members in ecclesial life without explaining the reasons for the changed behavior of its members. The Sinus Study is a research the German Bishops Conference has commissioned and given to the Research Institute of the University of Heidelberg in order to ascertain the varied expectations, life-style and world-view of the different social classes and environment in German society. The results of the Sinus Study published in 2005 brought about a lot of discussion among practical theologians and people in leading positions in German dioceses responsible for pastoral planning and organization. The findings of this study indicate for all pastoral workers the chances they have with their ministry in parishes when they take into account the different attitudes, life-style and expectations of the various social groups in the parishes. Any pastoral planning has to consider the opportunities which a differentiated pastoral approach to various social environment provides.

The second chapter deals with the development of the pastoral, personnel and structural developments in ten German dioceses. The ten dioceses presented do not follow a common policy to respond to the changes in parish life and to the lack of sufficient priests to continue running the numerous inherited parishes. “Seelsorge-Einheiten”, the combination of various parishes under the pastoral care of qualified pastoral workers and the leadership of a priest, seems to be the most common model the German dioceses are developing.

But each diocese has a different strategy to develop those pastoral units or to create the new pastoral reality by combining up to a dozen previous parishes into a new pastoral unit.

To be able to respond positively to the risks and opportunities of the present transition processes which German dioceses are undergoing in their parishes Spielberg argues for an honest debate (*Auseinandersetzung*) among all people involved in the presently occurring structural and organizational changes. The danger of responding to the present crisis only by creating new structures and by ignoring the changes in the whole society and in the different milieus has to be avoided. Only then can creative new beginnings occur in German dioceses. For Spielberg too many responsible persons in German dioceses are inclined to believe in the fiction of continuity in pastoral life on the parish level. Parishes will no longer be as they have been in the past. Therefore Spielberg maintains that a creative ap-

proach to the new situation is required. He sees that a creative interpretation of the Gospel with nowadays aesthetics, value orientation and communication patterns still occurs in German dioceses, but that this encounter is happening nowadays more and more in free initiatives and groups outside the parish. One reason for this, according to the author, is that parishes are seen as the most regulated places available in society. Creative discussion, in other words, needs places for exchange and constructive dialogue and only a parish which can provide such spaces will attract people to use creatively such places.

The third chapter presents a non-Western approach to pastoral ministry and community building to show that other churches with a different ecclesial and socio-cultural history and with different challenges have been able to respond creatively to the *communio ecclesiology* of Vatican II. Can a look at the perspective of the *Asian Integral Pastoral Approach* (AsIPA) be of any help to the churches in Europe in their search for integral renewal and even reorganization of their parish communities? Since the context, history and challenges are totally different no simple solutions are possible. No Asian way of being church can just be applied in European churches like a cooking recipe is used for preparing a meal. But any church can learn gradually by comparing different ways of building church community and being an evangelizing church community in a concrete context. For instance the Gospel sharing methods developed in African churches and lived in small Christian communities in Asian churches are a valid way of Christian formation and growth in any ecclesial and socio-cultural context. But the way basic ecclesial communities are functioning in Latin America or small Christian communities and existing in Africa and Asia cannot be just imported into European churches. As African, Asian and American churches are searching for ways to create evangelizing Christian communities in their specific socio-cultural and religious-spiritual context, so too European churches have to find ways of creating authentic Christian communities in European societies today. Inculturation and contextualization is not only the need of non-Western churches. The balance between the spiritual and social, the individual and communitarian dimension of Christian community life as AsIPA aims at could serve also for Western churches as a creative impulse. The same holds true for the holistic pastoral approach of ecclesial ministry which should overcome the clergy-laity divide and integrate them in the one mission of the church. AsIPA as an approach practiced in Asian churches can inspire European Christians to find in their context and tra-

dition new and credible ways of being church. A *European Integral Pastoral Approach* has to find a way to inculturate the Gospel into society as it currently is. Such an approach would help the churches in Europe to discover anew the spiritual, ethical and community building dimensions which a new reading of the signs of the times can provide for the renewal of the Church in Europe.

The fourth chapter returns to the main question addressed by the book in the light of the issues discussed in the previous chapters: Can the Church still be community? To answer this the author examines the social changes and develops a method of proceeding for the future of the local church. *Parish* and *Christian community* are two different notions and ecclesial realities. Parishes should follow their vocation to grow into Christian communities of God's people. Parish life needs the inspiration from the ideal of the Christian community. An always further developed theology of the Christian community as the most basic expression of a participative local church will help the parishes in crisis to develop a new and adequate way of life and communion among its members where each member is welcomed and appreciated with his/her gifts which she/he can contribute to the ongoing process of building up the Christian community. Bernhard Spielberg has done a great service to the Church in Germany with his critical investigation and constructive reflection on recent developments and future possibilities for parish and Christian community life as the most local expressions of the Church. His study will inspire more people to investigate further this most important issue of the local church.

*Paul B. Steffen*