la di Scribi e Farisei... ». Il volume del Meier tende proprio a quello scopo e con la cura richiesta da una tesi di laurea presso il P. Istituto Biblico, ritenuta poi degna della nota collana « *Analecta biblica* ».

In realtà l'A. non si limita allo studio di quel difficile argomento; il suo lavoro spazia, sia pure senza le lungaggini ripetitive facili in ricerche del genere, su tutto Mt., sui suoi problemi « introduttivi » e soprattutto sulla sua concezione della storia della salvezza e delle sue fasi. Anzi è proprio nella cornice di questa che l'A. inserisce sia lo specifico problema suaccennato, sia la proposta sua soluzione.

Questa è: fino all'evento escatologico della pasqua di Gesú la legge valeva e Gesú stesso ne sostenne il valore, anche di iota e apici; dopo invece non piú (almeno in quanto legge « mosaica »); da allora infatti nuova e definitiva legge è Gesú Cristo. Questa tesi emergerebbe, secondo l'A., dal complesso di Mt. e dagli stessi vv. 5, 17-20 letti con l'attenzione al linguaggio matteano e alla storia della loro « formazione ».

L'A. stesso si mostra abbastanza consapevole non solo delle difficoltà di tale ricerca, ma anche delle incertezze delle sue proposte. Non cosí invece della sua tesi. La quale susciterà senza dubbio qualche perplessità e critica. A me sembra che la piú grave sia la seguente: se, come mostra di sapere il Meier stesso (pp. 64 e 86), l'evento escatologico è tutta la vita di Gesú e non solo la sua pasqua, allora: o la legge mosaica non doveva valere piú già prima di pasqua (e quindi bisogna cambiare la spiegazione di quei famosi vv.) o essa valeva ancora fino a pasqua, sia pure per i soli Giudei: ma allora perché non varrebbe piú dopo pasqua? Perché pasqua dà inizio alla missione tra i Gentili e quindi bisognava favorire la unità tra diverse razze e religioni? Non sarebbe stato sufficiente, in tal caso, dire che essa valeva solo per Giudeocristiani e non del tutto nemmeno per loro? Comunque i famosi vv. 5, 17-20 direbbero — secondo l'A. — che essa valeva fino all'evento escatologico, poi piú, senza accennare alla missione tra le Genti e alle esigenze dell'unità. Quindi, mi pare, la spiegazione proposta non convince affatto né serve a leggere tali versetti. Checché ne sia della loro formazione, credo piú utile partire dal loro contesto attuale (il cap. 5 globalmente preso) e illuminarli con l'effettiva presa di posizione di fronte a Mosè espressa nelle 6 antitesi (approfondite alla luce della lettera e dello spirito dell'A.T., un po' di piú di quanto non faccia l'A.); poi valorizzerei la proposta di Lohmeyer (nota anche al Meier: p. 91, ma che fu già del Crisostomo, di S. Tomaso e di altri) a riguardo di « questi precetti minimi », cioè intendendovi non i precetti di Mosè ma quelli di Gesú, « ritenuti minimi » (come i « minimi tra i miei fratelli » del cap. 25), ma in realtà veri e definitivi precetti di Dio per l'entrata nella pienezza del Regno; precetti che, d'altra parte, « adempiono » anche le minime cose dell'A.T., mentre però le relativizzano tutte rispetto alla nuova « giustizia » e alla « perfezione » della carità del Padre celeste.

Tra gli argomenti piú o meno marginali alla tesi segnalo l'ipotesi sostenuta dall'A. circa il redattore finale di Mt.: sarebbe un etnico-cristiano che scrive verso il 90, in e per una comunità mista e probabilmente siriaca, dapprima legata al mondo giudaico, ma ormai ai suoi bordi o addirittura nettamente separata dalla Sinagoga. Gli argomenti addotti sembrano pertinenti, benché nemmeno l'A. se ne mostri sicuro (pp. 7-20). Stupisce però l'argomento addotto a partire dalla nota difficoltà dei due animali sui quali Gesú stava seduto durante il suo ingresso in Gerusalemme: ciò che in origine era dovuto solo allo stile biblico-giudaico (parallelismo e ripetizione del medesimo concetto) sarebbe poi stato inteso come reale duplicità di animali dal redattore finale oriundo dal mondo pagano (p. 18); ma qui la fantasia dell'A. non finisce con l'attribuire a tale redattore una grave mancanza di intelligenza?

Tutto sommato: gratitudine al Meier per questo lavoro, ma con l'impressione che la ricerca debba essere ripresa

GIOVANNI GIAVINI

A.M. DUBARLE, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Ecriture* (Lectio Divina n. 91). Paris, Cerf, 1976, pp. 265.

Mentre la *Bibliotheca Ephemeridum Theol. Lovaniensium* pubblicava le relazioni delle Giornate Bibliche Lovaniesi del 1974 dedicate alla *Notion bi-*

blique de Dieu (Gembloux 1976), appariva nella collana *Lectio Divina* uno studio di A.-M. Dubarle su un aspetto ritenuto finora abbastanza periferico nella teologia biblica, la rivelazione naturale di Dio secondo la Bibbia. Infatti, quella che la filosofia greca chiamava « la teologia fisica » (cfr. W. Jaeger, *The Theology of the early Greek Philosophers*, 1947), che Agostino ha iniziato a qualificare come « theologia naturalis » (*De Civitate* Dei *l.* VI), che Daniélou chiamava « religion cosmique » (*Les saints païens de l'A.T.*, 1956), quella che Barth aveva contestato nella sua *Kirchliche Dogmatik* e che l'apologetica del passato aveva considerato come uno dei suoi cavalli di battaglia, al biblista risultava meno rilevante rispetto alla « Rivelazione » per eccellenza di cui la Bibbia è espressione (per questo l'A. preferisce parlare di « manifestation » piú che di « révélation naturelle »).

Essendo la religione ebraico-cristiana a impostazione « storica » e quindi vincolata alla categoria « tempo » a differenza delle parallele culture extrabibliche a matrice cosmica, la Bibbia ha tematizzato solo tardivamente e in occasione di confronti interculturali il problema della manifestazione « spaziale » e cosmica di Dio. È ovvio, tuttavia, che alcune intuizioni avevano anche precedentemente dato origine a primi abbozzi ideologici. Dubarle ne delinea quattro. Innanzitutto la sperimentazione realistica della *natura*, facilitata anche dalla struttura simbolica del semitismo. La natura è contemplata come una « sinfonia » intessuta di benedizioni « dichiarative » che s'innalzano al Creatore: è il caso anche di testi arcaici, come il Sal 29, cronologicamente forse il più antico del Salterio, o l'« egiziano » Sal 104 o ancora il piú sofisticato Sal 8 (vedi anche il 19 e il 114). Spiace che l'A. abbia dimenticato l'inno in tre strofe disperso nel volume di Amos (4, 13; 5, 8; 9, 5-6). La natura è studiata anche come via al Creatore: si pensi ancora al Sal 104, a Gen 1, all'inno alla creazione di Sir 42, 15-43, 33 e alla finalità dei *Gottesreden* di Gb 38-41 la cui conclusione in 42,5 è significativa: « Ora i miei occhi ti vedono ». La natura è anche razionalizzata come via al Creatore attraverso un embrione di applicazione del principio di causalità (Sal 94, 9; 103, 13) o dell'analogia secondo lo schema « d'eccellenza » (Is 55, 9; Sir 1, 2-3 LXX).

Un secondo capitolo che ha provocato la riflessione della teologia naturale biblica è stata la costatazione dell'esistenza del *paganesimo* non sempre liquidabile con un giudizio di idolatria e di empietà. La stessa religione dei Patriarchi, studiata da A. Alt., N. Lohfiink, da M. Haran, ecc., prima dell'ammorbidimento operato nella pianificazione redazionale finale, rivela un'impostazione enoteistica piuttosto vaga. Ma si pensi soprattutto al valore attribuito dal *P* in Gen 9, 1-17 all'alleanza « cosmica » con Noè, alla rivelazione iahvistica offerta già all'intera umanità (Adamo) secondo *J* in Gen 4, 1. 25-26. Non si riesce a capire però perché Dubarle, che pure esamina accuratamente Mal 1, 11, giustamente visto come « promesse d'avenir » (p. 69), ignori poi lo splendido testo deutero-isaiano di Is 19, 16-25 e le ardite dichiarazioni del Terzo Isaia (56, 1-9; 66, 21). Perciò, « les étrangers ne sont pas dépourvus de toute lumière, ni plongés dans une perversion totale; ils peuvent connaître quelque peu Dieu et sa loi grâce à l'alliance avec Noé » (p. 75).

Come si è notato anche in passato (vedi l'articolo, non menzionato da Dubarle, di J.A. Izco Iludain apparso in *ETL* 1973, 36-75), esiste però anche una *Missverständnis* di Dio da parte dei pagani che genera per reazione un'*apologetica* ebraica. Un'apologetica negativa che riconduce sbrigativamente tutto il fenomeno pagano a perversione (Sal 14), ma anche un'apologetica piú raffinata come quella profetica centrata sul primato di Dio nel mondo e nella storia (si pensi alla cosiddetta « teologia dello strumento » nelle mani di Dio sviluppata dall'intero rotolo di Isaia) o come quella sapienziale (Sap 13-15) o ancora come quella della polemica antiidolatrica in genere.

All'apologetica Dubarle aggiunge un quarto filone che, a nostro avviso, meriterebbe uno spazio ben maggiore rispetto alle esili annotazioni delle pp. 97-123, in cui è però interessante la curiosa esemplificazione del *background* « inconscio » egiziano presente in Lam 4, 20. La teologia d'Israele non fu condotta in un asfittico *atelier* filosofico-teologico, ma a continuo livello « sperimentale » attraverso l'incarnazione in coordinate culturali ben identificabili.

Anche senza ricorrere all'apertura « ecumenica » di un libro come quello della Sapienza, la Bibbia dipende quasi in ogni sua parte da intuizioni, ricerche, miti e contributi delle teologie elaborate nel mondo extrabiblico alle quali applica il suo filtro interpretativo e « demitizzatore ». L'impostazione della ricerca che Dubarle adotta è al riguardo discutibile perché si accontenta di offrire un *dossier* di testi senza preoccuparsi di delineare piuttosto l'evoluzione storica delle singole traiettorie di pensiero.

Comunque, tra questi testi tre hanno costituito nella storia della teologia dei veri e propri crocevia, anche se spesso funzionalizzati ad asserti teologici precostituiti. Si tratta del primo elemento del settenario anti-idolatrico presentato dal trattatello di Sap 13-15 e cioè l'idolatria « astrale » di 13, 1-9 (fondamentale al riguardo è lo studio di M. Gilbert, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse*, 1973), del Discorso di Paolo all'Aeropago (Atti 17; cfr. anche quello di Listri in Atti 14, 15-17) e infine, di Rom 1, 18-32 (si corregga il refuso di p. 201) e 2, 14-16. Prescindiamo dalle due pericopi neotestamentarie da tempo sottoposte ad accurate analisi e discussioni (perché l'A. ha dimenticato gli studi di P. Henry e H. Bouillard su Rom 1?) e fermiamoci su Sap 13, 1-9 che già il Norden in *Agnostos Theos* (1913, pp. 130-131) poneva in pagine parallele con Rom 1, ma che il Vaticano I, parlando proprio della conoscibilità naturale di Dio, non ha allegato come dato biblico.

Vorremmo soltanto aggiungere a quanto annota Dubarle nelle pp. 127-154 i risultati di un'analisi comparata con Rom 1. Come nel testo paolino anche Sap esamina la conoscenza razionale di Dio prescindendo da rivelazioni propriamente dette di qualsiasi qualità o genere. Di questo processo conoscitivo si analizzano sia la struttura psicologico-soggettiva e cioè la riflessione e la coscienza (*analogôs* in Sap 13, 5 e *nooumena* in Rom 1, 20) che il mezzo oggettivo cosmico (*erga* in Sap. 13, 1. 7, *poièmata* in Rom 1, 20). La conoscenza in questione non è possibile solo ad una cosciente sistematizzazione filosofica, ma è universale e possibile ad ogni uomo. Inoltre, secondo la gnoseologia biblica, essa non è riconducibile alla sola sfera intellettiva ma implica anche volontà, prassi ed etica, è in altri termini, una conoscenza vitale (Sap 13, 8 e Rom 1, 21). Tra i due testi, però, sono da notare anche discriminanti non secondarie. Il nesso di causalità tra idolatria e non-conoscenza naturale di Dio è inverso in Sap 14, 12 e in Rom 1, *21* ss. Sap 13, 6 celebra il versante antropologico della conoscenza (si tratta degli uomini che « vogliono trovare » Dio); Rom 1, 19 si colloca invece su quello « teologico » (« Dio stesso l'ha loro manifestato »; cfr. Atti 14, 17). Infine la Sapienza ritiene che l'uomo possa conoscere razionalmente Dio ma la deviazione idolatrica ha frustrato questa possibilità ponendo uno schermo tra Dio e uomo. Paolo, invece, in Rom 1, 21 asserisce che l'uomo può razionalmente conoscere Dio e di fatti l'ha conosciuto nella sua storia ma non lo può *ri-conoscere*, « reverentiam exhibendo » (S. Ignazio). Resta quindi solo una conoscenza teorica, speculativa, non « salutare ».

Ai margini della recensione osserviamo, oltre alle omissioni bibliografiche già sottolineate, anche quelle, piuttosto rilevanti, di G.J. Botterweck, *Gott erkennen* (Bonn 1951) e di L. Gorssen, *La cohérence de la conception de Dieu dans l'Ecclésiaste*, in *ETL* 1972, 282-324.

GIANFRANCO RAVASI

F. E. CROWE, S. I., *Escatologia e missione terrena in Gesú di Nazareth*. Presentazione dell'edizione italiana di Giovanni B. Sala, (Teologia in divenire, 5). Catania, Edizioni Paoline, 1976, pp. 105, L. 1.000.

Il saggio di C., docente di teologia sistematica al « Regis College » di Toronto, si colloca nel crescente interesse della teologia contemporanea per la cristologia. Come appare già dal titolo, il tema affrontato si rifà in qualche modo alla discussione intorno alla psicologia di Cristo iniziata prima dell'ultimo conflitto mondiale (si pensi soprattutto a P. GALTIER, *L'unité du Christ. Etre, Personne, Conscience*, 1939). Ma con notevoli differenze, dovute al diverso contesto.

La discussione di allora era concentrata soprattutto (anche se non esclusivamente) sulla « coscienza » che Gesú come uomo aveva del suo essere divino, e sull'unità (o rispettivamente dualità) psicologica di Cristo, della quale venivano studiate la struttura e le componenti metafisiche. L'indagine di C. invece si colloca nella prospettiva della