

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 asseriti teologici pre-costituiti. Si tratta del primo elemento del settenario anti-idolatrato 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, *poiêmata* in Rom 1, 20). La conoscenza in questione non è possibile solo ad una coscienza sistematizzazione filosofica, ma è universale e possibile ad ogni uomo. Inoltre, secondo la gnoseologia biblica, essa non è riconducibile alla sola sfera intellettuale ma implica anche volontà, prassi ed etica, è in altri termini, una co-

noscenza 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 idolatrata 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 Gesù 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 Gesù 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

coscienza storica e quindi del metodo critico-storico con il quale oggi i teologi, anche cattolici, si accostano alle fonti della fede. Come si sa, da questa prospettiva è nata la cosiddetta cristologia dal basso, la quale intende presentare al credente la figura concreta di Gesù ripercorrendo l'esperienza dei discepoli e dei contemporanei di Gesù e delineando così la persona, il messaggio e l'opera di Gesù secondo l'arco di sviluppo riconoscibile nei sinottici.

Questa stessa prospettiva dal basso, concreta e storica, viene qui applicata allo studio della vita interiore conscia e intenzionale di Gesù. Dove il fuoco dell'attenzione non è diretto tanto e solo al problema se Gesù sapeva di essere Dio, quanto piuttosto alle due componenti che caratterizzano la persona e pertanto l'interiorità conscia di Gesù: da una parte l'escatologia, cioè la componente trascendente in senso assoluto — la visione beatifica, secondo la teologia tradizionale — dall'altra la sua missione terrena così come egli poteva concepirla nella sua mente e nel suo cuore di uomo. In altre parole, sulla base del dogma Calcedonese l'A. si domanda: che cosa Gesù sapeva di sé e della sua missione terrena? Quali i valori per cui egli ha impegnato la propria esistenza in libertà e responsabilità, e che egli ha annunciato con la sua predicazione? In un certo senso, entro un contesto differente, C. riprende il tema classico della *scientia Christi* (il mondo della conoscenza), integrandolo con il tema della *voluntas Christi*, (il mondo dei valori e delle decisioni), il quale ultimo notoriamente ha ricevuto meno attenzione nella teologia dogmatica del passato.

Il contributo di questo saggio alla cristologia dal basso non è quindi quello di tracciare nei particolari la figura di Gesù sulla base dei risultati associati ai quali l'esegesi oggi è giunta, bensì quello di una riflessione di principio allo scopo di fissare il più esattamente possibile i termini, le categorie, la struttura generale con cui i risultati dell'esegesi possono essere sistematicamente capiti e usati per tracciare la figura di Gesù, ma così che in questo lavoro il teologo tenga positivamente presenti i dogmi cristologici. Una cristologia dal basso che voglia rendere giustizia tanto alla dottrina normativa della Chiesa quanto alla storia, esige, prima ancora di affrontare

i singoli problemi, un'indagine generale su quella vita interiore di Gesù nella quale il finito e l'infinito s'incontrano per costituire una sola persona.

Dal tema segue direttamente l'articolazione secondo la quale C. lo ha svolto. La prima parte tratta l'escatologia e la conoscenza finita nella mente di Gesù. Il punto di partenza è la spiegazione che S. Tommaso ha elaborato a proposito della conoscenza umana di Gesù. Da qui, andando oltre il dottore medievale, l'A. cerca di mostrare come e secondo quale processo l'escatologia nella mente di Gesù poteva coesistere con l'osservare e il crescere nella conoscenza delle realtà finite. La seconda parte enuclea una spiegazione parallela quanto all'escatologia nel cuore di Gesù al fine di mostrare come essa poteva coesistere con lo scoprire e il progettare valori finiti da parte di Gesù nel contesto culturale di allora. L'ultima parte indica come le due spiegazioni precedenti siano rilevanti nei confronti del problema della missione terrena di Gesù: in che modo Gesù arrivò a conoscere la missione salvifica che il Padre gli aveva affidato? Quali valori egli intese perseguire con la sua attività pubblica e con il suo destino cruento? Quale fu il suo atteggiamento riguardo ai valori umani e terreni? Dalla risposta a queste domande dipende evidentemente la risposta al problema esistenziale del nostro essere cristiani: come e secondo quali criteri noi possiamo prendere Gesù per modello della nostra esistenza.

Lo studio è caratterizzato, a parere del recensore, da una sicura base filosofica (per altro più presupposta che non sviluppata), dalla quale l'A. sviluppa un attento e penetrante esame introspettivo della nostra vita conscia e intenzionale così da mettere in luce le componenti di quelle analogie (il nostro «discorso che sale») le quali ci permettono di cogliere qualcosa del mistero della mente e del cuore di Gesù. Il tema scelto e il modo in cui è stato trattato, ricordano da vicino la «quaestio disputata» dei teologi medievali, attraverso l'esame dei «videtur quod non» e dei «sed contra est» l'A. propone un «intellectus fidei» rispettoso delle fonti della nostra fede e insieme sostenibile con onestà intellettuale.

GIOVANNI B. SALA, S. J.