

C. Van Til
1895-1987

13

C. Van Til 1895-1987

Sub. C.P. 726 - 00169 Padova - Taxe parqu岸 Cassa postale - PD CMP

Studi di
אמיתות ואף תמכר

Acquista la verità e non la vendere
אמת קנה ואף תמכר

13

Nuova serie
Anno VI 1995/1

Semestrale
Sped. in abb. post. 50%

Introduzione

Dopo Herman Dooyeweerd, Cornelius Van Til. Una simile successione non ha bisogno di particolari giustificazioni. Non si tratta solo d'una ricorrenza legittima, quella del centenario della nascita di Van Til (1895-1987), ma anche di un prolungamento doveroso. Tra i due c'è una continuità. Il mondo evangelico ha una storia. L'opera di Dio nel tempo si sviluppa e si distende per la Sua maggior gloria.

Van Til ha avuto il merito di riportare alla ribalta una disciplina teologica se non proprio rimossa dall'universo scientifico del ventesimo secolo, da tempo trascurata, l'apologetica. Formatosi contro l'idealismo degli hegeliani inglesi, confermatosi nella lotta contro la teologia dialettica barthiana e affinatosi contro le tendenze al compromesso di certi evangelici, egli ha saputo essere l'apologeta del ventesimo secolo. Semplice e profondo nel medesimo tempo, possiede una valenza pratica straordinaria.

Il suo pensiero è *semplice* perché si rifa alla confessione più basilare della fede cristiana e cioè all'affermazione che Dio è veramente il Signore. Nel campo dell'apologetica Van Til si è dunque consacrato ad un lavoro di purificazione radicale. Tale disciplina dev'essere liberata dalle scorie di tanti rovinosi tentativi di compromesso. Bisogna pensare i pensieri di Dio dopo di Lui! In ogni pensiero è Lui che bisogna presupporre, perché Egli è la certezza più grande che vi possa essere in questo mondo ed il criterio di tutte le verità. Nulla è più certo di Lui, né la matematica, né la logica, né alcun'altra cosa. Ecco perché bisogna prendere sul serio la rivelazione biblica.

Van Til ha così colto la radicale antitesi che esiste tra il pensiero biblico e tutti gli altri sistemi che dalla Grecia ai tempi moderni si

sono succeduti. Se la Scrittura dev'essere ritenuta la sola e sufficiente fonte della Parola di Dio, è a lei che bisogna rivolgersi per evitare il rischio del compromesso con altre concezioni.

La salvezza consiste nel rinunciare alla propria autonomia per riconoscere quella di Cristo. I pensieri devono essere totalmente cambiati dalla signoria di Cristo (2 Cor 5,17; 10,5) per essere salvati dal peccato. Da un punto di vista cristiano infatti ogni pensiero filosofico, teologico, sociologico, psicologico e via discorrendo è profondamente difettoso. La neutralità è una chimera. La conoscenza che si può avere senza la sottomissione al Signore proviene da una volontà peccatrice che distorce e soffoca la verità stessa (Rm 1,18-32). Bisogna dunque andare alle radici della riflessione, evidenziare e scalzare le falsità che vi possono essere. Se il pentimento non concerne anche il pensiero rimane un pentimento parziale e la salvezza non si configura come vero Evangelo.

Il pensiero di Van Til è anche *profondo*. Ad una prima osservazione esso è assai accessibile perché appare una presentazione pura e semplice dell'Evangelo, ma ad un altro livello manifesta uno spessore straordinario. Egli ha cose molto profonde da comunicare sulla grazia comune, sulla dottrina della Scrittura, sull'etica, sulla logica ed il paradosso, sull'incomprensibilità di Dio, sulla Trinità. Egli ha sviluppato una critica molto penetrante nei confronti di Platone, Kant, Hegel, Schleiermacher, Barth, ma anche nei confronti dell'apologetica tradizionale. Ce n'è abbastanza per interessarsi alla sua opera.

Il suo pensiero è *pratico*. Talvolta si leggono opere senza poter capire dove vadano a parare. Solleticano la riflessione, ma non si capisce bene quale sia la loro portata pratica. Non è il caso per il pensiero vantilliano. Chi è stato abituato alle argomentazioni dell'apologetica tradizionale, non avrà difficoltà a scoprire in Van Til una visione assai diversa e piena di promesse assai concrete per la testimonianza anche alla fine del ventesimo secolo. Sarebbe senz'altro istruttivo un confronto tra le varie opere d'apologetica fin qui pubblicate in Italia e l'opera del nostro apologeta.

Van Til è stato un pensatore rigoroso, ma anche un uomo pieno

di grazia ed umiltà. Chi ha studiato sotto di lui parla di "un'esperienza devastante" e nel medesimo tempo dell'incontro con un amico pieno d'umanità. L'equilibrio tra il pensatore e l'uomo, l'accademico ed il credente è sempre stato molto vivo per tutta la sua lunga esistenza.

Egli si colloca nell'illustre scia di coloro che hanno tentato di contribuire alla costruzione d'un pensiero pienamente biblico in un settore oramai trascurato del lavoro teologico. Anche se era pienamente consapevole dei limiti della sua ricerca e del bisogno quindi di precisarne taluni aspetti, egli ha segnato una tappa molto importante nella storia del mondo evangelico. Questo numero si va ad aggiungere al N° 11 della prima serie di *Studi di teologia* (1983) dal titolo *Apologetica oggi* ampliandone l'ottica.

P.B.

GIORNATE TEOLOGICHE 1995

Le prossime "giornate teologiche" organizzate da IFED avranno come di consueto luogo a Padova nei giorni 15-16 settembre 1995. Il tema sarà: "Sapere e credere: incontri e scontri con la cultura moderna". Parteciperanno William Edgar, Paolo Ricca, Pietro Bolognesi, Paul Finch, Paolo Castellina, Matteo Clemente.

Per prenotarsi: Segreteria IFED; C.P. 756; 35100 Padova.

L' APOLOGETICA DI CORNELIUS VAN TIL

William Edgar^o

Il professore cristiano

Il 1995 segna il centenario d'un pensatore notevole anche se noto solo ad un pugno di teologi che s'interessano all'apologetica¹. Cornelius Van Til è nato il 3 maggio 1895 a Grootegast, in Olanda. La sua carriera si è sviluppata senza particolari svolte anche se il suo pensiero possiede aspetti chiaramente rivoluzionari. La sua famiglia s'è trasferita negli Stati Uniti nel 1905 ed egli è stato elevato in un ambiente cristiano riformato d'origine olandese ("Christian Reformed") che gli ha trasmesso una fede solida che caratterizzerà la sua vita ed il suo pensiero fino alla sua morte. In un opuscolo divulgativo egli racconta come Dio fosse una presenza reale nell'ambiente, nel villaggio e nella scuola (cristiana) in cui viveva piuttosto che un tema di discussione². Van Til racconta di non aver mai attraversato un periodo di dubbio, ma afferma che la sua fede non dipendeva dalle circostanze della sua educazione, ma dalla grazia del Dio rivelatore.

^oL'A. ha insegnato alla Facoltà di teologia riformata di Aix-en-Provence in Francia [1979-1989] ed è ora professore di apologetica nella Facoltà teologica di Westminster negli Stati Uniti. I suoi articoli e libri sono stati pubblicati in inglese e francese. Il presente articolo è stato scritto per la nostra rivista e di questo si ringrazia l'A.

¹In certi paesi come l'Italia il nome di Van Til è pressoché sconosciuto. Per una presentazione si veda Alain Probst "Sistema apologetico e filosofico in Cornelius Van Til" *Studi di teologia VI* (1983) N 11, pp. 47-76.

²C. Van Til, *Why I Believe in God*, Philadelphia. Great Commission s.d., p. 3.

Dopo aver terminato gli studi, all'università Calvin di Grand Rapids, poi a quella di Princeton nel New Jersey e aver insegnato per un breve periodo in quest'ultima università, ebbe per un breve tempo un incarico pastorale. Nel 1929 divenne professore alla Facoltà teologica di Westminster a Filadelfia dove rimase per tutta la sua carriera accademica. Se si prescinde dai testi dei suoi corsi universitari, Van Til ha pubblicato un numero considerevole di opere. Si possono contare una trentina di libri ed una moltitudine di articoli³. Malgrado i suoi notevoli impegni egli predicava frequentemente e faceva molte conferenze pubbliche. Leggeva assiduamente letteratura inglese, americana e russa, conosceva a fondo i grandi musei d'Europa e apprezzava la musica barocca soprattutto Johann Sebastian Bach⁴.

Le origini del pensiero vantiliano

In campo teologico il nostro apologeta ha attinto ad almeno quattro fonti. *Prima* di tutto bisogna segnalare Abraham Kuyper (1837-1920). Quest'ultimo fu influenzato dal "risveglio" olandese del diciannovesimo secolo, fu pastore e Primo ministro del suo paese. La sua opera teologica ha dimensioni considerevoli. Il suo neo-calvinismo è dominato da un principio centrale, quello della sovranità di Dio sulla cultura umana. Kuyper affermava che al centro di ogni corrente intellettuale e d'ogni movimento della storia vi è il cuore dell'uomo. Se una società vuol essere cristiana bisogna che il cuore di buona parte dei suoi membri sia rigenerato in maniera tale da permettere una visione del mondo (*weltanschauung*) positiva. Per contro un cuore non rigenerato potrà realizzare una società "rivoluzionaria", non una civiltà.

³Per un elenco quasi completo cfr. E. Robert Geehan, *Jerusalem and Athens. Critical Discussions on the Philosophy and Apologetics of Cornelius Van Til*, Philadelphia, Presb. and Ref. 1971, pp. 492-8; e la "bibliografia commentata" in John M. Frame, *Cornelius Van Til. An Analysis of His Thought*, previsto per il 1995.

⁴Si scopre un Van Til colto e nel medesimo tempo molto umano in William White, Jr., *Van Til, Defender of the Faith*, Nashville, T. Nelson 1979.

Herman Bavinck (1854-1921) costituisce la *seconda* fonte del pensiero vantiliano. Bavinck fu professore di teologia dogmatica a Kampen poi ad Amsterdam e s'impegnò per recuperare il vero calvinismo a partire dalla teologia biblica. Dotato da una grande capacità di sintesi, scrisse una *Dogmatica riformata* che rimane un monumento della teologia sistematica.

La *terza* fonte del pensiero di Van Til è costituito dal Gruppo di Amsterdam ed in particolare da Herman Dooyeweerd (1894-1977). Quest'ultimo è ritenuto, insieme a D.H.Th. Vollenhoven, il fondatore della filosofia della *Idea di Legge*⁵ che sottolinea come ogni pensiero sia determinato da un motivo di base di natura prettamente religiosa. Da ciò derivano tre elementi. La coerenza del mondo, la profonda unità del pensiero umano e l'origine di tutte le cose nel Creatore. Tale filosofia, che vuol essere radicalmente biblica, promuove una critica trascendentale che cerca di mettere a nudo la "pretesa autonomia" di ogni pensiero teoretico che respinge in principio la propria dipendenza dal Creatore.

La *quarta* influenza che non può essere trascurata è quella dell'esegeta Geerhardus Vos (1862-1947). Nato pure lui nei Paesi Bassi, fu professore di teologia biblica alla Facoltà di teologia di Princeton negli Stati Uniti (1893-1932). Egli è stato uno dei primi e più notevoli studiosi protestanti che ha affermato il carattere storico - redentivo della rivelazione biblica anziché di postulati isolati. Assai prima di C.H. Dodd, ha notato il "già e non ancora" della rivelazione e ha posto al centro della sua teologia la nozione d'alleanza tra Dio e gli uomini.

Situazione nella storia delle idee

Fra Giustino Martire e Tertulliano, i due giganti dei Padri apologeti del secondo secolo, Van Til si schiera dalla parte di chi ha detto

⁵Cfr. Pierre Courthial "Il movimento riformato di ricostruzione" *Studi di teologia* IV (1981) N 8, pp. 83-135.

"quale somiglianza si può stabilire tra un filosofo ed un cristiano?"⁶. Van Til si colloca dunque più nel solco di Anselmo che in quello di Tommaso d'Aquino, più in quello di Pascal che di Paley. E tuttavia non è un fideista, perché insieme a Kuyper e alla filosofia d'Amsterdam vuole costruire un'epistemologia cristiana che prende in prestito il vocabolario dei filosofi senza aderire alle loro fondamenta.

Van Til era convinto che l'Occidente fosse culturalmente sprofondato a causa d'una crisi di carattere intellettuale. Soprattutto nell'Inghilterra del diciottesimo secolo, l'apologetica si era pericolosamente adattata alle esigenze del deismo. Tale filosofia pensava che Dio dovesse corrispondere alle esigenze di un universo coerente e che la ragione umana fosse lo strumento idoneo alla scoperta della verità. Per un teologo come Joseph Butler, per esempio, tutta la natura troverebbe la propria analogia nei principi della fede. Questo vescovo anglicano pensava che credere in Dio non fosse meno probabile che credere nella natura e nelle sue stesse leggi⁷. David Hume, empirista e scettico, sostiene al contrario che la probabilità d'una tale analogia è assai debole. Nel suo famoso *Dialogo sulla religione naturale* (1751, pubblicato nel 1778) egli afferma che ogni dimostrazione che comincia col mondo e giunge a Dio manca di probità perché lo stesso mondo è pieno d'ambiguità come la coesistenza del bene e del male. Il mondo non si nasconde tuttavia alla percezione umana perché l'intelletto non è altro che l'associazione delle percezioni sensibili e non coincide necessariamente con la realtà. Di conseguenza le manifestazioni di Dio in cui credono i cristiani come per esempio i miracoli, non sono dimostrabili. Li si accettava perché non si dubitava che l'effetto, la moltiplicazione dei pani o l'apertura del mar Rosso, era il prodotto d'una causa e cioè l'intervento di Dio. Secondo Hume al contrario

⁶Tertulliano, *L'Apologetico* 48.

⁷Joseph Butler, *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* [1736], New York 1961.

il fatto che si stabiliscano certi nessi tra effetti e cause deriva solo dall'abitudine. Il principio d'identità si risolve dunque in un'illusione. Non si possono provare né i miracoli, né l'esistenza di Dio.

Mettendo in discussione l'oggettività della scienza, Hume provoca una crisi di carattere intellettuale. Nel medesimo tempo egli erige un muro tra la nostra conoscenza e la religione. Ciò che bisogna notare qui è il fatto che l'apologetica classica non è in grado di rispondere al suo scetticismo. Né il metodo di Butler e Paley, né quello assai influente del *Senso comune* ("Commun Sense") sono all'altezza del compito. Quest'ultima corrente di pensiero, rappresentata da Thomas Reid (1710-1796) e Douglas Stewart (1753-1828), afferma che malgrado le teorie psicologiche di Hume, la nostra intuizione è in grado di condurre all'affidabilità di ciò che osserviamo. Thomas Chalmers (1780-1847), pure lui adepto di questo realismo filosofico si dedica ad un'apologetica detta "*evidenzialismo*" perché insiste sull'accessibilità delle prove e dei dati a favore del cristianesimo⁸. Questa concezione costituirà la principale scuola di pensiero dei cristiani negli Stati Uniti e marcherà per più d'un secolo la Facoltà di Princeton.

Il filosofo di Königsberg, Immanuel Kant (1724-1804), cercherà di superare lo scoglio dello scetticismo in modo radicale. Come salvare la scienza evitando che essa cada nello scetticismo e conservare nel medesimo tempo la religione? La soluzione risiede nel *criticismo*. Esso respinge sia l'empirismo di Hume che comincia e finisce con l'esperienza, che il teologismo che fa dipendere tutto dalla rivelazione. Secondo lui l'intelletto umano è in grado di fondare ogni verità. Lo studio degli oggetti può in un primo tempo aver luogo attraverso un empirismo realista basato sull'intelletto. Secondo la sua "rivoluzione copernicana" non è l'oggetto a dettare

⁸Questa filosofia del buon senso si diffonderà anche in Francia. Royer-Collard (1762-1845), del partito dei *dottrinari*, è stato influenzato dallo stesso Reid: Th. S. Jouffroy (1796-1842) ha tradotto le opere di Stewart. Samuel Vincent, pastore di Nizza ha tradotto in francese *The Evidence and Authority of the Christian Revelation* di Chalmers favorendo così il notevole successo dell'opera nella Francia evangelica del diciannovesimo secolo.

il proprio significato all'uomo, ma è piuttosto il pensiero umano che determina la natura delle cose. La scienza è dunque salvata. Siccome Kant pone l'esistenza di Dio come tutte le questioni connesse al di fuori d'ogni possibile prova, la religione non è lasciata a se stessa. Anche le fondamenta della morale e delle questioni teologiche si trovano nell'intelletto. Tali fondamenta si trovano però questa volta nella sfera *noumenica* e cioè in ciò che egli ha chiamato gli *imperativi categorici* i quali non dipendono da una fine misurabile.

Si dice che Kant "ha salvato la scienza senza squalificare la religione". In realtà la stessa scienza è minacciata dal relativismo, perché è impossibile essere sicuri che l'intelletto possa da solo dettare correttamente il significato degli oggetti. La religione e la morale sono d'altro canto relegati in una sfera intoccabile impedendo così di verificare se gli assoluti di Kant abbiano poi valore universale.

Un secolo più tardi il giovane Van Til si trova in un ambiente fortemente influenzato dalla filosofia del *Senso comune*. Scoprendo il pensiero di Kuyper e dei filosofi di Amsterdam si rende allora conto dell'ingenuità dell'apologetica classica praticata dai teologi di Princeton per i quali ha comunque grande ammirazione. Da un lato la filosofia del *Senso comune* non aveva veramente risposto allo scetticismo di Hume, dall'altro essa non aveva i mezzi per affrontare un gigante come Kant il cui obiettivo era quello di rifondare il pensiero su una base indiscutibile. Sta a Van Til proporre un altro metodo: il *presupposizionalismo*.

Questo termine è un po' limitativo e Van Til non lo utilizzerebbe facilmente. In ogni caso, negli ambienti evangelici americani in cui si parla d'apologetica si sono delineate due tendenze note come il presupposizionalismo e l'evidenzialismo. Peccato che non si sia fin qui trovati termini migliori. Un "presupposto" non è altro che un'ipotesi o un postulato, ma questo è assai diverso dal metodo vantiliano. Allo stesso modo il termine "evidenza" ha un particolare significato in inglese perché si riferisce alla "prova testimoniale" o alla testimonianza e significa un metodo apologetico che si basa sui

documenti biblici, archeologici e su tutto ciò che può avvalorare la validità del cristianesimo.

Van Til raggruppava tutti i metodi diversi dal presupposizionalismo (di cui esistono anticipazioni anche nell'antichità) sotto l'espressione "metodo tradizionale". Senz'altro si tratta di una semplificazione eccessiva, ma il suo intento era quello di rimettere in discussione un'apologetica che vorrebbe fondarsi su un terreno comune e neutro. Giustino Martire col suo principio del *logos*, o Tommaso d'Aquino che attribuiva alla ragione la capacità di scoprire Dio senza la rivelazione, o l'evidenzialismo moderno, riposano tutti sulle sabbie mobili del razionalismo.

Fondamenta del presupposizionalismo

Per semplificare il pensiero di Van Til si possono adottare tre aggettivi. Prima di tutto il presupposizionalismo vuol essere *radicale*. Ciò significa che non vuole arrestarsi alla superficie. Van Til s'opponesse ai sostenitori dell'evidenzialismo che pensavano di trovare un punto d'incontro nella logica aristotelica o nell'esame onesto dei fatti della storia. Poiché nulla è neutrale e nemmeno le leggi della logica lo sono, bisogna andare più in profondità. Bisogna individuare la radice di tutti i problemi per non farsi ingannare dalla falsa impressione d'essere d'accordo. Dopo Hume e Kant dev'essere considerato con sospetto anche l'empirismo. Un'analisi radicale deve cogliere il cuore del problema che non deriva dall'assenza o meno di prove, ma da un atteggiamento dello spirito.

Il metodo classico in voga fino ad oggi fa molto leva sulla *via negativa*. Si prende per esempio la questione della tomba vuota di Gesù e si analizzano le varie ipotesi di soluzione. Il cadavere sarebbe stato sottratto dai discepoli? Impossibile perché essi sono poi pronti a rischiare la propria vita a causa del fatto della resurrezione. Sarebbero stati i romani a non uccidere veramente Gesù? Poco probabile perché essi erano dei boia estremamente capaci. Gesù sarebbe stato drogato? Sicuramente no perché non avrebbe avuto la forza per rimuovere la pietra... Anche se si possono

riconoscere a queste argomentazioni certi meriti, Van Til sostiene che prima di farvi ricorso è necessario definire alcuni elementi epistemologici e storiografici in grado di dare significato a tali argomentazioni. Ciò significa che senza una cornice *positiva* che spieghi come gli oggetti siano tra loro collegati, di per sé una tomba vuota non significa gran ché.

Crederne in una resurrezione non significa credere nella resurrezione del Cristo biblico, Dio incarnato morto per i nostri peccati nella storia. L'induismo, per esempio, non ha in principio alcuna difficoltà con una tomba vuota. Anche il "New Age" non ha difficoltà perché riconosce l'esistenza di un universo "spirituale" pieno di miracoli e avvenimenti inspiegabili. Evitando d'andare alla radice della questione si pensa d'essere d'accordo, ma in definitiva non è così.

Il presupposizionalismo è in secondo luogo *integrale*. Ogni persona ed ogni società possiedono una certa visione del mondo⁹. Punto di partenza d'ogni visione del mondo è la fede. Alla base d'ogni sguardo sull'universo c'è una scelta di natura religiosa che tenta di rispondere agli interrogativi di tutti gli uomini. "Chi siamo? qual è la condizione umana? dove andiamo?" Si può rispondere a tali interrogativi di fondo in modo cristiano dando così luogo ad una visione fondata sulla rivelazione, o in modo non cristiano. Qualunque sia il tipo di risposta è chiaro comunque che essa ha carattere preteorico.

In modo conscio o meno tutto ciò che ne segue è legato a questo punto di partenza. Anche se con qualche sfumatura, una visione del mondo somiglia ai paradigmi suggeriti da Kuhn¹⁰. Secondo lui noi camminiamo nel mondo con gli interrogativi della nostra esistenza

⁹In inglese, *worldview*; in spagnolo, *cosmovision*. Il termine tedesco risale a Kant per cui il *weltanschauung* significa una filosofia (cfr *Kritik der Urteilskraft*, 1790). Per lui, gli idealisti e i romantici, il termine evoca un'idea primitiva non scientifica che corrisponde più o meno alla nozione d'una *religione*. E' Kuyper che ha recuperato il termine collocandolo in una cornice presupposizionalista.

¹⁰Thomas S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Torino, Einaudi 1969 (orig. 1962).

servendoci d'una cornice di pensiero attraverso la quale cerchiamo di risolvere i problemi. Senza rendersene conto il nostro spirito si rifa dunque a certe "regole del gioco" che dettano il nostro modo di procedere euristico. Per cambiare paradigma è necessaria una conversione vera e propria. Per citare l'esempio preferito da Kuhn, la rivoluzione copernicana (la vera!) non si realizzò a causa d'una migliore osservazione degli astri. Copernico era insoddisfatto della complessità dell'universo tolemaico e cercò quindi di sostituirgli uno schema più semplice ed esteticamente più piacevole.

Se la visione del mondo prende le mosse da questo movimento preteorico, essa si manifesta poi nel dettaglio, nella cultura, la teoria ed il comportamento. La spiegazione del movimento dei pianeti e il modo d'abbigliarsi sono in definitiva collegati. Non esiste alcuna neutralità. Si può inoltre notare come il carattere della visione *cristiana* del mondo dipenda dalla relazione con Dio definita dalla nozione d'alleanza. E' evidente qui l'influenza di Geerhardus Vos su Van Til. Secondo la teologia biblica infatti, ogni tappa della storia della relazione tra Dio e gli uomini rappresenta una modifica nell'ambito dell'alleanza e nel medesimo tempo opera dei cambiamenti nella stessa visione del mondo.

Per chiarire meglio ci si può rifare alle famose categorie di Agostino. Prima della Caduta, il *posse peccare* comporta un pensiero aperto alla rivelazione di Dio. Dopo la Caduta, è il *non posse non peccare* che domina con la sua pretesa d'autonomia. Secondo Van Til, al seguito dei filosofi d'Amsterdam, il pensiero non cristiano scivola nel dualismo. In seguito, riscattati in Gesù Cristo, si delinea il *posse non peccare* e noi cominciamo il lungo percorso verso una nuova visione del mondo. Si deve rilevare qui come i cristiani abbiano spesso difficoltà a liberarsi dal dualismo. Infine, nel cielo, è il *non posse peccare* che delinea la condizione di un pensiero integro.

Per riassumere l'idea dell'integrità si può citare Dooyeweerd.

Da un punto di vista biblico bisogna prima di tutto constatare che la rivelazione divina possiede un motivo centrale che

rappresenta la chiave conoscitiva e che per il suo carattere integrale e radicale esclude senza concessioni ogni concezione dualista dell'esistenza umana e della realtà terrestre. E' il motivo della Creazione, della Caduta e della Redenzione in Gesù Cristo nella comunione con lo Spirito Santo. Non si può accettare la dottrina d'un tale motivo senza che essa agisca in modo potente nel nostro cuore... Non c'è alcuna sfera della vita terrestre che possiamo conservare come asilo per la nostra autonomia nei confronti del nostro Creatore¹¹.

Il presupposizionalismo ha in terzo luogo un carattere *trascendentale*. Questo è probabilmente il punto in cui questo movimento di distingue dalle altre correnti in campo apologetico. Il termine evoca il *criticismo* di Kant, ma in Van Til possiede un senso assai diverso. Anche Van Til, come Kant, vuole fondare la conoscenza sulla verità, ma egli si pone agli antipodi del principio umanista kantiano in quanto assume quello del Dio trinitario e creatore. E' quest'ultimo principio che permette una riflessione adeguata come pure una vera critica del pensiero. Mentre in campo apologetico il metodo tradizionale s'accontenta di trovare un terreno comune col pensiero non cristiano, il presupposizionalismo vuole mettere a priori a nudo le condizioni della comprensione.

L'approccio trascendentale non trova solo la propria giustificazione nell'evitare il rischio d'un accordo superficiale, ma anche nel sottolineare l'importanza del punto di partenza nella visione del mondo secondo cui tutto parte da Dio e dalla sua rivelazione. Adottare dei criteri neutri significa tradire la sovranità di Dio stesso. Per illustrare questo punto ci si può rifare all'argomentazione di Butler sulla probabilità. Secondo lui il cristianesimo esemplifica un'analogia con la natura. E' dunque "fortemente probabile" che sia vero. Van Til risponde che il primo errore consiste nel sottomettere Dio alla norma umana della probabilità. Poiché è solo attraverso

¹¹Herman Dooyeweerd "La sécularisation de la science" *La Revue réformée* V (1954) N 17-18, p. 140.

so Dio che si può giudicare la probabilità o meno di una data cosa, risulta indecente porre Lui stesso sulla bilancia umana. Van Til citava il Salmo 30,10: "Per la tua luce noi vediamo la luce".

Van Til è stato spesso accusato di *fideismo* e cioè di richiedere una fede pura e priva di motivazioni. Questo rimprovero può essere capito, ma risulta ingiusto. In proposito si può evocare un articolo di John Warwick Montgomery¹². Quest'ultimo racconta una divertente storia tratta da un cartone animato belga¹³. In essa la terra è considerata al centro con alla sua sinistra il pianeta Shadok e alla sua destra il pianeta Gibi. Questi due pianeti sono in guerra tra loro e talmente diversi da non poter in alcun modo dialogare tra loro. Montgomery si serve di questa metafora per criticare il presupposizionalismo. I Shadok dicono ai Gibi che la verità non è loro accessibile, perché essa è rivelata nella "Bibbia-Shadok". I Gibi rispondono che la verità si trova solo nella "Bibbia-Gibi". I Shadok affermano allora che non si può comprendere se non attraverso lo "Spirito-Santo-Shadok" e i Gibi ritorcono allora che la sapienza si acquista solo attraverso lo "Spirito-Santo-Gibi". E via di seguito.

Secondo Montgomery, Van Til è incapace di comunicare con altri perché rifiuta d'abbandonare i suoi presupposti. Si tratta cioè di una sorta di fideismo che obbliga l'interlocutore a credere come se si trattasse di un salto nel vuoto. In realtà la struttura vantiliana è tutt'altro. I due interlocutori non esistono su due pianeti differenti, ma sul medesimo pianeta, quello del vero Dio. Il non credente rifiuta d'aprire gli occhi alla rivelazione di Dio, quella rivelazione nota al suo proprio cuore ed in questo senso si deve contemporaneamente parlare di conoscenza di Dio e ignoranza di Dio! Questo corrisponde a ciò che afferma Paolo nel primo capitolo della lettera ai Romani quando parla degli uomini che "soffocano la verità con l'ingiustizia" (1,18).

A questo approccio trascendentale si collega la questione del

¹²In E. Robert Geehan (ed), *op. cit.*, pp. 380-392.

¹³Si può consultare J. Rouxel & J.F. Borredon, *Les Shadoks et le Gibis*, Paris. Juilliard 1968.

"punto d'incontro". Ciò è evocato da Karl Barth (1886-1968) cui Van Til cerca di rispondere. L'*anknüpfungspunkt* pone la questione se un Dio totalmente altro possa incontrare una creatura peccatrice. Barth respingeva l'idea d'una rivelazione naturale in grado di ridurre Dio alla dimensione orizzontale. Van Til afferma invece che il punto d'incontro si trova nella rivelazione generale. Riprendendo un'espressione di Calvino, egli associa una notevole importanza al *sensus divinitatis*, il "seme della religione" che abita tutti gli uomini.

Il metodo presupposizionalista

Al centro del sistema apologetico di Van Til si trovano due principi. Il primo è il "metodo indiretto"¹⁴. Ciò significa che il credente non può dialogare con chi non lo è in maniera diretta, facendo cioè appello a delle prove o dei dati che si suppongono comuni. A meno che non si sia d'accordo sui *presupposti* che danno senso alla realtà, ci si illuderà d'intendersi. Van Til respinge ogni schema che abbia a che fare con la teologia naturale perché s'illude di costruire su una base di tipo razionale a prescindere dalla rivelazione. In realtà non è corretto parlare di *metodo*, perché non si tratta tanto d'una tensione verso la verità, ma piuttosto d'un *modo* di procedere che non tiene conto dell'importanza dei presupposti.

Il secondo principio è quello dell'*analogia*. Il termine è assai diffuso in campo teologico e può rivestire sensi diversi. Per Van Til si tratta di un'espressione che riassume un *modo* di ragionare che vuol rimanere fedele al Dio creatore. Per lui il credere che la vera interpretazione della realtà è possibile solo ascoltando la rivelazione di Dio, dovrebbe impedire ogni ragionamento *univoco* in quanto supporrebbe che la logica umana corrisponda perfettamente a quella di Dio. Solo un ragionamento di tipo analogico permette di conoscere la verità senza aver la pretesa d'essere esaustivo. Second-

¹⁴C. Van Til, *The Defense of the Faith*, Phillipsburg 1955, 31967p. 100.

do il razionalismo anticristiano, per esempio, il principio di contraddizione avrebbe valore universale. Secondo tale principio la stessa cosa non può essere e non essere nel medesimo tempo. Seguendo questa legge (aristotelica) della logica, assumere come vera l'onnipotenza del Dio eterno e la libertà del mondo creato costituisce un'impossibilità perché in contrasto tra loro. Secondo Van Til invece, alla luce del principio dell'analogia, si può accogliere tale apparente contraddizione senza per questo cadere nell'irrazionalismo perché la nostra conoscenza dipende da quella di Dio e non è autonoma.

Secondo Van Til il dialogo coi non credenti può essere fruttuoso se si riesce a rispettare i due principi su esposti. Non si tratterà dunque di fare un cammino col non credente che non può essere fatto, ma di trovare la debolezza del suo ragionamento a partire dalle basi. In seguito, poiché solo un ragionamento di tipo analogico può essere rigoroso, bisogna sfidare l'interlocutore chiedendogli di sostenere il razionalismo sino alle estreme conseguenze. Ciò è evidentemente impossibile perché il punto di partenza del razionalismo è la "fede" che "spera" affinché tutto possa essere capito alla luce della legge della non contraddizione. Il non credente si trova sempre a dover scegliere tra razionalismo ed irrazionalismo. In fondo al metodo, o *modo* presupposizionalista, esiste una grande libertà che permette di mettersi nei panni dell'interlocutore senza compromettersi. In effetti, presupponendo il cristianesimo, le convinzioni dell'interlocutore non potranno reggere. Poiché il cristianesimo è vero possiamo contare sull'*impossibilità del contrario*¹⁵.

Mentre alcuni, come s'è già visto, hanno accusato Van Til di fideismo, altri gli hanno rimproverato una metodologia troppo negativa che non prende di mira l'essenziale. Nel mondo fonda-

¹⁵Qualcuno ha sostenuto che il metodo di Van Til sia cambiato col passare del tempo. Anche se è vero che dagli anni '60 ha preso un po' le distanze dal linguaggio dooyoweerdiano, il suo metodo non è cambiato. cfr K. Scott Oliphint "The Consistency of Van Til's Methodology" *WTJ* 52 (1990) pp. 27-49.

mentalista c'era chi osservava un'eccessiva preoccupazione per i prolegomeni anziché per una semplice presentazione del Cristo delle Scritture. Van Til rispondeva che solo l'argomentazione indiretta poteva assicurare la presentazione del vero Cristo. "Noi constatiamo che non predicano veramente Cristo a meno che non lo proclamino secondo quel che egli vuol essere e cioè Cristo con significato cosmologico. Se trascurano il senso cosmologico di Cristo non possono neppure conservare quello soteriologico"¹⁶.

Piste per l'avvenire

Il presupposizionalismo di Cornelius Van Til, anche se presentato qui in maniera eccessivamente breve, solleciterà non solo per la sua originalità, ma anche per le applicazioni che ne possono derivare alle questioni dell'attualità. Van Til si è prevalentemente consacrato ai dibattiti teologici e filosofici del suo tempo e resta quindi un lavoro non indifferente da portare avanti da parte di coloro che hanno colto il suo pensiero. Tra i tanti da approfondire, c'accontenteremo qui d'indicare almeno uno.

La nostra fede esige che "siamo sempre pronti" (1 Pt 3,15) a rispondere sulle questioni che ci circondano. Tutti riconoscono che la nostra cultura è alla ricerca di se stessa, ma come si fa ad essere sicuri della percezione della realtà? Come si può giustificare la conoscenza? L'ermeneutica attira la nostra attenzione su una serie di temi che mettono in questione la scienza stessa: la ricerca del senso, del linguaggio, del riferimento. Come interpretare il mondo, o meglio il *testo*, come vorrebbero farlo i pensatori che rinunciano allo schema tradizionale del soggetto e dell'oggetto? Secondo un certo modo di pensare detto *postmodernista*, tipico di questa tendenza, lo studio del senso, del linguaggio e del riferimento non devono mai realizzarsi attraverso gli schemi razionalistici della

¹⁶C. Van Til, *A Survey of Christian Epistemology*, Philadelphia, Den Dulk Christian Foundation 1969, p. 207. Il "fondamentalismo" americano tende a considerare l'apologetica come una forma d'intellettualismo che priva il messaggio della redenzione del suo impatto soteriologico. In questo somiglia alle inquietudini proprie alla teologia dialettica.

scienza occidentale. In questo contesto si usano slogans capaci di dare il tono: respingere l'eurocentrismo, il logocentrismo, il progetto razionalista dell'Illuminismo. La parola chiave del postmodernismo è il fondazionalismo. Questo termine evoca il procedimento epistemologico dell'*Aufklärung*, quel metodo che ha caratterizzato la modernità europea. Nel fondazionalismo, la legittimazione d'ogni conoscenza si basa sulla vera scienza (*scientia*).

Ma dopo Auschwitz, spiega un esponente di rilievo del postmodernismo, non sono più credibili né la modernità, né il suo metodo¹⁷. Il racconto della conquista della razionalità col suo mito del progresso non è più accettabile. Bisogna allora fare un "grande giro" per ritrovare il senso, il linguaggio e il riferimento. Tale giro conduce nel labirinto dei segni dell'"ermeneutica del sospetto", delle "espressioni multivoche", ecc. Un filosofo del postmodernismo *per eccellenza* come Jacques Derrida, c'invita a smontare tutte le letture tradizionali ed ogni *logos* classico. Ciò che rimane da sfruttare è la *differance* e cioè la potenza della parola sezionata, l'energia emessa dalle giustapposizioni testuali e soprattutto il capovolgimento dei privilegi¹⁸. Lungi dal voler erigere una nuova filosofia al posto delle antiche, rimane solo il pragmatismo, la diversità ed eventualmente un senso di *meraviglia* davanti alla complessità della vita.

Qual è la risposta del presupposizionalismo a questo universo postmodernista? L'applicazione dell'apologetica vantilianiana risulta qui pertinente ed originale. Anziché proporre un semplice ritorno al fondazionalismo o all'*Aufklärung*, il presupposizionalismo invita ad osservare l'aspetto positivo del postmodernismo. La rivelazione naturale ed il *sensum divinitatis* permette a tutti gli uomini di scoprire un aspetto della verità e acquistare una saggezza che

¹⁷Jean-François Lyotard, *Le post-modernisme expliqué aux enfants*, Paris, Ed. Galilée 1988, p. 18.

¹⁸Cfr "Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation" *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil 1967, pp. 341-368.

sorpassa talvolta quella dei figli del Regno. E' in ogni caso l'epistemologia di Van Til che viene confermata dal postmodernismo.

Malgrado il fatto che il postmodernismo sia ostile al cristianesimo, esso accompagna quest'ultimo per un certo tratto di strada. Non è forse vero che il razionalismo della modernità ci ha indotti in errore con la sua pretesa di condurci direttamente alla verità senza il "giro" della rivelazione, d'una riflessione analogica e dell'interpretazione umana? Il postmodernismo privilegia il testo ed un'ermeneutica antirazionalista, ma anche noi. La "battaglia" intrapresa da Derrida, Rorty e tanti altri contro tutte le relazioni tradizionali ha carattere radicale ed in questo senso non è compatibile con l'Evangelo perché demolisce ogni valore. Bisogna però notare che il modo di procedere del cristianesimo contro l'idolatria somiglia in alcuni punti alla critica portata avanti dall'autonomia umana.

Il presupposizionalismo si pone dunque come una voce diversa tra il razionalismo e la demolizione. Esso cerca di scoprire la volontà di Dio espressa nella Sua Parola nella libertà e non la libertà assoluta, il "fa' ciò che vuoi", ma la vera libertà, quella che si sottomette al giogo di Gesù Cristo per "resistere e costruire".

IL MIO CREDO

Cornelius Van Til^o

Questo mio "Credo" vuol'essere una dichiarazione generale delle mie convinzioni principali, così come le ho mantenute fino al giorno di oggi. Mi auguro che questa pista ci sia di reciproco aiuto mentre presentiamo il nome di Gesù, l'unico nome datoci sotto il cielo per il quale gli uomini devono essere salvati.

I. Il Cristo auto-attestante della Scrittura

Il Cristo auto-attestante della Scrittura è sempre stato il mio punto di partenza per qualunque cosa io abbia detto. Spero che le varie implicazioni appariranno più chiaramente nel corso della trattazione. Mi si permetta d'illustrare cosa intendo dire con il richiamare l'attenzione all'episodio evangelico della guarigione del paralitico. Quando Gesù dice all'uomo: "Figliuolo, i tuoi peccati ti sono rimessi", certi scribi fanno nei loro cuori questo ragionamento: "Perché parla costui in questa maniera? Egli bestemmia! Chi può rimettere i peccati, se non uno solo, cioè Dio?" (Mc 2,5-6). In più

^oQuesto testo si trova in *Jerusalem and Athens* (a cura di E.R. Geehan, Nutley, Presb. and Ref. 1977), una serie d'interventi da parte di vari studiosi pubblicati in onore del Prof. Van Til in occasione del suo 75 compleanno e dei 40 anni di docenza. Il libro riproduce anche le risposte di Van Til a diversi contributi e offre così un ricco materiale di studio. La mancanza di tecnicità nel linguaggio e la limpidezza del pensiero permettono di cogliere assai bene il pensiero vanilliano.

occasioni "i giudei" accusano Gesù di bestemmia. Sarà per questo che lo inchioderanno poi alla croce.

Questi "giudei" - chiamiamoli pure "farisei" - erano molto "ortodossi". Giuravano per Mosè e i profeti. Abramo era loro padre e il Dio di Abramo era loro Dio. "Noi ti ringraziamo, oh Dio, che non siamo dei politeisti come lo sono le altre nazioni". V'è un solo Dio e non può essere altrimenti. "Ascolta, Israele: l'Eterno, l'Iddio nostro, è l'unico Eterno" (Dt 6,4).

Perciò, quando Gesù affermava di essere uno con il Padre, erano certi che bestemiava. Che questo semplice uomo, Gesù, pretendesse di essere il Figlio di Dio era un'ingiuria. Bisognava farlo sparire dalla faccia della terra!

Quale zelo dimostrano costoro per l'unico Dio, il solo vero Dio, il Dio di Mosè! A loro non piace dover sottoporre alcuno alla tortura della crocifissione, ma è il Dio di Mosè ad esigerlo. Bisogna salvare il popolo dal suo attaccamento sentimentale a questo uomo. Ben presto emergerà il fatto che hanno realmente "salvato" il popolo. "Allora gridaron di nuovo: Non costui, ma Barabba! Or Barabba era un ladrone" (Gv 18,40).

L'ironia della storia - i capi dei giudei non amavano affatto né servivano il Dio di Abramo! Come le nazioni intorno, particolarmente i greci, erano diventati adoratori della creatura piuttosto che del Creatore! Avevano fatto della loro coscienza morale, ma apostata, il metro di ciò che è giusto e sbagliato. In base alla loro nozione di una "Torah vivente", pensavano d'essere riusciti a tenere conto dell'immutabilità della legge, pur ritenendo allo stesso tempo di poter vivere secondo i principi della "nuova moralità".

L'affermazione di Gesù, di essere il Figlio di Dio e il Figlio dell'uomo assume tutta la sua importanza proprio di fronte a questa opposizione farisaica. Ogni disputa tra i farisei e Gesù riguardava quella dichiarazione finale, che cioè Gesù fosse il Figlio di Dio e che, in quanto tale, fosse il Messia promesso. Di fatto Gesù denunciava i farisei perché pur riconoscendo l'importanza d'ogni parola dell'Antico Testamento ne distorcevano il significato.

Era perciò naturale che essi considerassero Gesù un bestemmia-

tore anche se l'idea della bestemmia non poteva avere nella loro prospettiva un grande significato. Se l'affermazione di Gesù di essere il Messia promesso, il Figlio di Dio, era vera, allora erano gli stessi farisei a diventare reazionari, rivoluzionari ed apostati. Avevano allora torto dal punto di vista intellettuale, morale e spirituale in tutto ciò che dicevano e facevano. Potevano forse ammettere che Gesù avesse ragione nel definirli appartenenti al loro padre, il diavolo? Poteva Gesù essere nel giusto quando dichiarava che pur essendo essi i diretti discendenti di Abramo, dal punto di vista spirituale, quest'ultimo non era affatto loro padre? Poteva Gesù trovarsi nel giusto quando affermava di loro: "Ma vi conosco, che non avete l'amor di Dio in voi" (Gv 5,42)?

In quanto cristiani, non siamo per noi stessi né migliori né più saggi dei farisei. Cristo, mediante la sua Parola e il suo Spirito, si è identificato con noi e ci ha così detto chi e che cosa siamo. In quanto cristiano, io credo prima di tutto alla testimonianza che Gesù dà di se stesso e della sua opera. Egli afferma di essere stato mandato nel mondo per salvare il suo popolo dai loro peccati. Gesù mi chiede di fare quanto aveva chiesto ai farisei, vale a dire, leggere le Scritture alla luce di questa testimonianza che egli rende di sé. Egli ha mandato il suo Spirito perché dimori nel mio cuore, affinché io possa credere e comprendere tutte le cose alla luce di ciò che egli dice sul loro conto. Per il suo Spirito ho imparato a comprendere in parte che cosa intendesse Gesù con quelle parole: *Io sono la Via, la Verità e la Vita*. Ho imparato in parte che cosa significa fare ogni mio pensiero prigioniero all'ubbidienza di Cristo, venendo io convertito ogni giorno alla consapevolezza che non posso comprendere correttamente alcun fatto a meno che non lo veda nella sua giusta relazione rispetto a Cristo, il Creatore-Redentore mio e del mio mondo. Cerco il suo regno e la sua giustizia al di sopra di ogni altra cosa. Io so ormai, per la testimonianza che il suo Spirito rende al mio spirito, che le mie fatiche non sono vane nel Signore. "... So in chi ho creduto, e son persuaso ch'egli è potente da custodire il mio deposito fino a quel giorno" (2 Tm 1,12). La totalità della mia vita, nella sua dimensione familiare, ecclesiale, sociale e vocazionale

quale ministro del vangelo e dottore di apologetica cristiana è vissuta tutta all'insegna *Pro Rege!* Non sono un eroe, ma in Cristo non temo quanto mi potrebbe fare l'uomo. Le porte dell'inferno non può prevalere di fronte alla marcia progressiva della vittoria del Cristo, al quale viene dato tutto il potere in cielo e sulla terra.

II. Cristo mi scrive una lettera

Non ho mai incontrato Cristo nella carne. Nonostante ciò, egli mi ha scritto una lettera. Non lui di persona, in quanto egli si è scelto degli aiutanti. Per mezzo del suo Spirito, che è lo Spirito della verità, questi assistenti hanno scritto quanto egli ha voluto che io sapessi. Dal cielo il mio Signore ha poi mandato il suo Spirito Santo il giorno di Pentecoste perché dimorasse nel cuore di tutti coloro che è venuto a redimere in questo mondo. Per grazia sua, io ne sono uno. Insieme formiamo la chiesa, il suo popolo. In noi e attraverso noi egli stabilisce il suo regno. Essendo un soldato della croce, reso forte dalla potenza nell'uomo interiore, lotto giornalmente contro Satana che ad ogni punto cerca di stabilire il proprio regno nel cuore e a scapito degli uomini.

Nella sua lettera, Gesù mi dice che tutti gli uomini sono fatti da un solo perché tutti sono creati da Dio. In quanto tali, tutti gli uomini sono figli di Dio e recano tutti la sua immagine. Eppure, la prima coppia, da cui provengono tutte le generazioni umane successive per "generazione ordinaria", peccò contro Dio. Dio gli mise di fronte l'ideale della gioia che egli gli avrebbe donato se solo avessero condotto la loro vita nella direzione da lui indicata. Una direzione caratterizzata dall'amore e dall'ubbidienza al suo Creatore e benefattore. Ma i nostri progenitori ebbero un confronto con Satana. Costui riferì loro che da quando aveva dichiarato la sua indipendenza da Dio era diventato incondizionatamente libero. Di certo per potersi autodeterminare, l'uomo dev'essere in grado di decidere la "natura del bene" - a prescindere da ciò che Dio ha da dire sulla questione.

Adamo fece propria l'idea di Satana. "Hai ragione, Satana; devo

innanzi tutto decidere se quel Dio particolare, che spesso ci parla (1) sa cosa è il 'bene' per noi, (2) controlla la storia per cui potrà determinare cosa succederà se gli disubbidiamo, e (3) ha il diritto di esigere da noi l'ubbidienza. Dopo essermi deciso su queste questioni, e sempre che la risposta sia positiva, ubbidirò a lui. Non certo prima".

Nell'arrogarsi il diritto di decidere su queste questioni, Adamo aveva in effetti già deciso sul loro conto - in senso negativo. Se Dio è tale da conoscere il "bene" per noi, se controlla tutto ciò che avviene e se detiene il diritto all'ubbidienza incontestata, allora l'uomo ubbidisce alla sua parola, perché è la *sua* parola. Disubbidendo, Adamo diventò un uomo "libero".

Satana, però, aveva fatto male i suoi calcoli. Rifiutando di credere che Dio controlla il corso della storia, Satana iniziò il suo tentativo d'impossessarsi dell'umanità intera. Essendoci riuscito col primo Adamo, provò col secondo Adamo. Ma il secondo Adamo s'oppose allo stratagemma di Satana: "Vattene da me, Satana!" e "Sta scritto!". Il secondo Adamo conosceva e accoglieva la Parola di Dio in quanto era Dio, la Parola. Egli visse la sua intera esistenza secondo quanto aveva già scritto in precedenza nel suo programma. Anche le parole "ho sete", pronunciate sulla croce, furono dette in accordo con quanto era stato scritto.

Ora, quanto era stato scritto riguardava principalmente la sua promessa fatta al popolo e cioè che l'avrebbe redento dal suo peccato, malgrado Satana e contro lui ed i suoi eserciti. Sarebbe divenuto il *Gran Sommo Sacerdote* del popolo proprio nel donarsi come suo sostituto. "Maledetto chiunque è appeso al legno". Sarebbe divenuto il loro *Profeta*, uno come Mosè, perché avrebbe proclamato al popolo la parola finale di liberazione, stabilendolo nella verità, nonostante lo sforzo con cui Satana avrebbe cercato di costringerlo a credere alla menzogna. Sarebbe divenuto loro *Re*, stabilendo la sua nazione eletta di "santi", malgrado lo sforzo di Satana di stabilire un regno fondato sulla giustizia propria e autonoma, rivendicata dai farisei.

Venne, vide e vinse. Nella storia vi fu una transizione dall'ira

alla grazia. Era sopraggiunta la nuova era, l'età della grazia e della gloria. Nella sua lettera, Gesù ci parla di questa nuova era. Una parte significativa di questa lettera perviene fino a noi attraverso il suo servitore Paolo. Gran parte della prima fase di crescita del regno di Cristo si compì attraverso l'opera del suo servo Paolo. In che modo raccontava Paolo la storia di Cristo?

Nell'epistola ai Romani Paolo descrive il sentiero ribelle e deviato dell'umanità. Pur essendo sin dall'inizio del mondo messi di fronte alla verità di Dio e malgrado tutto, i giudei come i greci hanno scambiato la verità di Dio per una menzogna e adorato e servito la creatura invece del Creatore. Siccome hanno scelto di non tener conto di Dio nella loro conoscenza, l'ira di Dio è rivelata dal cielo contro questi uomini che rigettano la rivelazione di Dio, come un'inondazione tremenda e distruttiva. Tale sarà in effetti il diluvio che colpirà quegli uomini che rifiutano di tornare a Dio attraverso il Figlio.

Essendo figli di Adamo, si sono sempre sforzati, come continuano a farlo tutt'oggi, di mascherare quella verità su loro stessi e su Dio. Vedono ogni fatto in un'ottica diversa da quella reale. Tramite la loro letteratura - la tragedia, la poesia e la filosofia - cercano di dimostrare a se stessi che il mondo non è proprietà di Dio e che non sono stati fatti a sua immagine. Sia i giudei che i gentili hanno chiuso gli occhi di fronte al vero stato di cose concernente loro stessi, il proprio mondo ed il loro passato, presente e futuro. Non ritenendosi creature di Dio, non potrebbero mai aver peccato contro un tale Essere. A loro non serve di conseguenza la morte espiatrice di Cristo per la remissione dei loro peccati. Quanto disse Stefano intorno ai giudei, deve essere ripetuto in riferimento ai gentili, che cioè hanno da sempre resistito allo Spirito Santo - a loro propria dannazione.

Nel suo discorso nell'Areopago, Paolo proclama il nome del Cristo risorto ai gentili che hanno rotto il patto ed intendono sottrarsi al giudizio divino. Paolo non si pone al loro livello per poter in questo modo analizzare insieme a loro la natura dell'essere e la conoscenza in generale; per scoprire se il Dio di Abramo, Isacco

e Giacobbe possa plausibilmente esistere. Egli dichiara senza mezzi termini che quanto essi affermano di non sapere, egli lo sa. Afferma che quella loro cosiddetta ignoranza è colposa, perché Dio è tanto vicino a loro quanto loro a loro stessi. Perciò ordina ai presenti di ravvedersi della loro idolatria, di volgersi al Dio vivente, e non trovarsi nel giorno del giudizio davanti al Signore Cristo risorto senza il manto di giustizia.

La predicazione di Paolo ai greci era simile a quella che Noé rivolse agli uomini del suo tempo. Quando Noé affermava che Dio gli aveva dato una parola d'ammonimento, che gli uomini avrebbero rigettato a proprio rischio e pericolo, quest'ultimi erano certi di poter mettere da parte tali dichiarazioni in base alla loro sapienza. Essi dicevano che non c'erano affatto dei "fatti" o delle "ragioni valide" a sostegno delle affermazioni di Noé, a meno che non si fosse disposti ad accettare il "fatto" che Dio avesse parlato a Noé. Ma a sostegno di ciò c'era solo la parola di Noé - e chi era dopo tutto Noé? Quando però cominciarono ad affogare, gli ultimi uomini rimasti sulla terra, dovettero riconoscere che la loro sapienza altro non era che vera stoltezza. Ma ormai era troppo tardi. Lo stesso avverrà alla fine del tempo: di fronte all'ira dell'Agnello gli uomini riconosceranno loro stessi e la loro sapienza per quello che sono e invocheranno le colline perché li ricoprano, per non vedersi costretti a cadere nelle mani di un Dio adirato.

Paolo sapeva che i greci non si sarebbero potuti identificare in tutto e per tutto con i termini della loro filosofia. "Caos" e "Notte Antica" costituivano i loro unici surrogati rispetto a quanto Paolo raccontava sulle origini e sul destino del mondo. Tentavano varie combinazioni tra razionalità ultima (l'unità) e caso ultimo (diversità) adottando termini quali "forma" e "materia", che venivano a sostituire la creazione e la provvidenza, senza trarne alcun giovamento.

Paolo non poteva però dimostrare ai greci, nel senso che attribuivano loro alla parola "dimostrazione", che quanto essi credevano era pazzia e che quanto invece credeva lui era "buonsenso". Paolo non poteva adottare i principi del primo Adamo "libero" per

"dimostrare" i principi del Secondo Adamo. Egli riconosceva, come del resto anche il suo uditorio greco, che le sue idee rappresentavano una follia per la mente non cristiana. I greci non avrebbero creduto ad una sola di esse e tanto meno a tutte quante nel loro insieme, secondo le loro relazioni reciproche. Era necessario che fossero loro concessi degli occhi per mezzo della rigenerazione dello Spirito Santo, attraverso i quali vedere l'intera verità di Dio in Cristo. Paolo sapeva che l'uomo naturale è come Santippe: si dice che quest'ultima continuasse a schioccarsi le dita, anche quando si ritrovò ad essere totalmente sovrastata dalle acque. Allo stesso modo, l'uomo naturale continuerà a dire che Cristo ha torto e che Satana ha ragione, fino all'ultimo respiro, a meno che lo Spirito non gli dia per la sua misericordia luce e vita.

Ecco allora il messaggio di quella lettera destinata a me e a tutta la Chiesa da Cristo in persona. Sin da bambino, era questa la lettera di Cristo ad essere letta in famiglia da mio padre. Era questa la lettera che sentivo leggere in chiesa, proclamata dal ministro di Cristo. In quei tempi ogni ministro aveva una laurea *V.D.M.*: *Verbum Dei Minister*. Perciò, quando diventai un dottore di apologetica, era naturale che io pensassi non solo alla mia laurea (*ThM*) e al mio dottorato (*PhD*), ma soprattutto al mio *V.D.M.* Le lauree precedenti costituivano solo degli strumenti attraverso cui poter essere fedele a quest'ultimo titolo.

In quale altro modo, pensavo, si può essere seguaci della Riforma? Calvino e Lutero esponevano le Scritture per edificare la chiesa di Cristo. Sottrassero la Bibbia, in quanto Parola di Dio per il popolo di Dio, alla chiesa apostata di Roma. Nell'insistere così sulla necessità, autorità, sufficienza e chiarezza delle Scritture, essi rigettarono in via di principio l'intera impalcatura teologica romana, che si basava largamente su quello stesso pensiero greco contro cui Paolo predicò così vigorosamente.

Nel desiderio di seguire i Riformatori, era naturale che leggesti e apprezzassi le opere di coloro che prima di me avevano cercato di fare altrettanto. Dapprima feci uso delle opere di Abraham Kuyper e di Herman Bavinck. Quanto era elementare e vasta allo

stesso tempo la loro prospettiva! *L'idea* della Scrittura, essi dicevano, non va mai separata dal suo *messaggio*.

I cattolici romani, scindendo per esempio i due elementi, distorcono le concezioni bibliche del peccato e della salvezza. Secondo la posizione ufficiale di Roma, il passaggio da peccatore a santo è un processo metafisico di elevazione sulla "scala dell'essere". Questa metafisica cristiano-greca della salvezza porta con se una falsa concezione della natura della Scrittura. Secondo questa prospettiva, la Scrittura non può essere "sufficiente". La chiesa romana aggiunge se stessa alla rivelazione scritta, come organo continuativo di quest'ultima, per raggiungere così quella sufficienza di cui la Scrittura da sola mancherebbe. Come ha sostenuto giustamente Bavinck, la natura del messaggio della salvezza e la natura della Scrittura si compenetrano sempre.

Dal punto di vista riformato dunque, tutte le teologie non riformate e cosiddette "evangelicali" (cioè tutte quelle che, sebbene non riformate, sostengono quella che J.I. Packer definisce la "equazione evangelicale" tra Scrittura e parola di Dio, quale potrebbero essere il luteranesimo ortodosso, l'arminianesimo-wesleyanesimo tradizionale e il fondamentalismo sinergistico), che presentano una concezione inadeguata della grazia sovrana, hanno anche una concezione inadeguata della Scrittura. Un Dio che non può controllare la storia, per via d'innumerabili uomini aventi delle volontà non totalmente dipendenti dalla sua, riduce la salvezza ad una mera "possibilità". Cristo potrebbe essere morto invano. Essendo "liberi", tutti gli uomini potrebbero rifiutare di esercitare la loro supposta "libertà data da Dio" per "risuotere il loro assegno di 'vita eterna' depositata nella Banca del cielo per tutti gli uomini". Il progetto di Dio di chiamare fuori un popolo per se stesso potrebbe non essersi mai realizzato. Inutile dire che ogni insegnamento primario della Scrittura esclude un tale "piano". Dio è Dio. Cristo completò l'opera di salvezza per i suoi. Soltanto quelli "in Cristo" sin dalla fondazione del mondo sono morti con Cristo sulla croce. Cristo ha salvato le sue pecore; non ha semplicemente reso "possibile" la loro salvezza. Perciò l'accento posto sull'autonomia umana nella teolo-

gia evangelicale non riformata, non solo crea disordine rispetto al messaggio scritturale della salvezza per sola grazia, ma distorce la stessa dottrina della Scrittura, in quanto scopre come strumento esegetico finale l'esperienza soggettiva della libertà umana, negando così alla Scrittura e allo Spirito Santo la potenza, l'autorità e la necessità d'invadere l'anima degli uomini. Lo Spirito Santo e la Parola di Dio non trasformano l'uomo; gli uomini devono prima "accettare" di essere cambiati! Per questa ragione, nessuna teologia non riformata può dirsi propriamente una "teologia dello Spirito Santo". Una teologia che perde il diritto di essere chiamata una "teologia dello Spirito Santo" perde anche il diritto di essere chiamata una "teologia della Parola di Dio". G.C. Berkouwer fa non a caso riferimento a "l'isolamento della prospettiva riformata della Scrittura"¹.

L'osservazione appena fatta trova una conferma ancora più decisiva nel caso della teologia esistenziale.

Se le teologie evangelicali non riformate "tendono" verso il soggettivismo, la teologia moderna non evangelicale vi aderisce alla perfezione! Si prenda per esempio la teologia di Karl Barth. Barth sosteneva che la libera grazia di Dio non poteva essere comunicata attraverso una rivelazione cristallizzata ed oggettivata. La teologia ortodossa, egli pensava, ha ridotto la rivelazione vivente e attiva di Dio ad una forma inanimata. Quando perciò Barth parlava favorevolmente dell'ispirazione verbale, egli la "attualizzava" e perciò la faceva rientrare "nel suo sistema"². Nel ridurre la Bibbia alla dimensione delle "relazioni causali", l'ortodossia ridurrebbe l'intera relazione religiosa tra Dio e l'uomo alla stregua di concetti ed idee impersonali. L'ortodossia diventerebbe così la teologia dei "benedetti possessori", la teologia di coloro che possiedono la libertà di Dio. Il Dio dell'ortodossia e cioè il Dio del

¹Un capitolo che porta questo titolo si trova in G. C. Berkouwer, *Het Probleem der Schriftkritiek*, Kampen, J.H. Kok 1938.

²G. C. Berkouwer, *op. cit.*, p. 33.

calvinismo, non sarebbe sovrano! Il Dio di Calvino non sarebbe il Dio della grazia sovrana e universale.

Potremmo perciò affermare che la soteriologia barthiana della "grazia sovrana e libera" che giunge a noi soltanto nella nostra soggettività implica una concezione radicalmente nuova della stessa Scrittura. D'ora in poi la Bibbia si potrà chiamare Parola di Dio solo nella misura in cui porta fino a noi questo messaggio di soggettività. Affermare che "la Bibbia è la Parola di Dio" non comporta per Barth una rivelazione che sia direttamente rilevabile nella storia così come la conosciamo noi.

Da questi esempi di teologia cattolico-romana, arminiana-wesleyana-luterana e infine della teologia moderna, risulta chiaro (1) che l'idea della Scrittura non si può mai separare dal messaggio della Scrittura e che (2) nessuna di queste teologie evangelicali non riformate e moderne hanno una visione della Scrittura tale da permettere a Cristo il Signore di parlare all'uomo con assoluta autorità. Rispetto a queste teologie, il Cristo auto-attestante della Scrittura non è centrale in senso assoluto. Di conseguenza egli non sarà centrale neanche all'apologetica propria di queste teologie.

III. Verso una apologetica cristocentrica

Avendo perciò deciso di seguire i Riformatori quanto alla teologia, veniva naturale tentare di fare la stessa cosa in relazione all'apologetica. Mi volsi allora verso apologeti riformati quali Warfield, Greene e altri. Che cosa vi trovai? Scoprii che i teologi del "Cristo auto-attestante" difendevano la loro fede con un metodo che negava precisamente quel punto! Che ciò fosse vero lo si può dimostrare attraverso una breve rassegna di quello che io definisco il metodo "tradizionale" dell'apologetica cristiana.

Il metodo tradizionale, che viene presentato per la prima volta dettagliatamente da Tommaso d'Aquino nella sua versione cattolica e da Joseph Butler nella sua versione protestante (sebbene in linea di principio viene già enunciato sin dai tempi remoti dei primi apologeti), si fonda sul presupposto che l'uomo possieda una certa

misura d'autonomia, che il mondo spazio-temporale è fino ad un certo punto "contingente" e che l'uomo deve crearsi una sua propria epistemologia, nel senso ultimo che si dà al termine.

Il metodo tradizionale concedeva tale autonomia a questi punti fondamentali, mentre avrebbe invece dovuto esigere la resa! Ma questa impostazione vanificava i tentativi dei suoi esponenti per i suoi stessi criteri. Il metodo tradizionale vi aveva esplicitamente incastonato i diritti e le capacità dell'uomo naturale. Supponeva che l'uomo potesse essere giudice delle dichiarazioni della Parola autorevole di Dio a prescindere dall'intervento dello Spirito di Dio. Era l'uomo, che grazie ai suoi strumenti di lavoro intellettuale ben affermati, poteva apporre il suo "imprimatur" sulla Parola di Dio e poi, soltanto dopo quel grande atto, poteva ascoltarla. La Parola di Dio deve prima superare le prove umane del bene e del male, della verità e falsità. Ma una volta che si concede questo, perché un non cristiano dovrebbe preoccuparsi di tutto quanto gli si vorrà dire? In effetti gli si è già detto che sta perfettamente a posto così come è! Allora la Scrittura non è precisa quando ci parla di "menti ottenebrate", di "ignoranza voluta", di "uomini morti" e di "ciechi"! Con questo metodo si approvano le problematiche poste dall'uomo naturale, dichiarandole corrette. Ciò è quanto gli basta per rigettare la fede cristiana.

Visto perciò il fallimento degli stessi teologi ed apologeti riformati, malgrado il loro sforzo di difendere coerentemente il Cristo auto-attestante della Scrittura, diventava per me evidente il fatto di dover compiere un nuovo lavoro a partire dalle basi. Non è che mi toccasse d'intraprendere questo compito *ex novo*. Avevo imparato moltissimo da altri uomini, proprio come in teologia ero stato influenzato da Kuyper e Bavinck. Dal momento che il fulcro dell'apologetica cristiana rimaneva nella mia concezione il Cristo auto-attestante delle Scritture, era normale che dovessi apprendere in buona parte lo sviluppo e la difesa della dottrina della persona di Cristo seguendo l'itinerario storico e teologico della chiesa. Nella sua storia emergono tre periodi particolarmente significativi.

Il Concilio di Nicea. A Nicea nel 325 d.C. la chiesa giunse alla conclusione che l'unico modo d'esprimere adeguatamente l'insegnamento di Cristo riguardo a se stesso e quello degli apostoli intorno a Dio, stava in una particolare formulazione in cui tutte e tre le persone della Trinità si trovano allo stesso livello della realtà ultima. La chiesa rigettava così la nozione d'una subordinazione del Figlio al Padre che in qualsiasi senso fosse di natura "ontologico". Herman Bavinck rileva che con questa svolta decisiva si rifiutava qualsiasi tentativo d'unire l'uomo a Dio sulla base di un qualche cambiamento per cui Dio cessava di essere se stesso.

Il Credo di Calcedonia. Questa formulazione della chiesa affronta in modo particolare la questione spinosa della relazione tra la "natura" divina e quella umana di Cristo. Fu adottata nel 451 d.C. e dichiara che gli aspetti della "natura" divina e umana di Cristo sono collegati tra loro senza confusione, senza mutamento, senza divisione e senza essere separati. Le prime due espressioni erano dirette contro gli eutichiani, le altre due venivano pronunciate contro i nestoriani.

Questo sforzo da parte della chiesa di comprendere il Cristo aveva carattere teologico ed era perciò cruciale dal punto di vista apologetico. L'opera di Cristo rimane nebulosa fin tanto che l'insegnamento biblico sulla sua persona non viene chiaramente percepito. Eppure, la vera importanza della sua persona diventa evidente soltanto dal momento in cui comprendiamo che cosa ha realizzato per il suo popolo. Per quest'ultima intuizione dobbiamo ricorrere alle confessioni riformate. Esse esprimono con maggiore precisione l'opera dello Spirito di Cristo, lo Spirito Santo, intesa come parte dell'opera storica e continuativa di Cristo, così come egli è ora con noi.

Le Confessioni Riformate. Accettiamo il modello illustrativo della Confessione Belgica: "Noi riceviamo questi libri, e solo questi, in quanto sacri e canonici, a regolamento, fondamento e conferma della nostra fede, credendo senza dubbio alcuno, tutte le

cose i vi contenute; non tanto perché la chiesa li riceve e li approva in quanto tali, ma ancor di più perché lo Spirito Santo testimonia nei nostri cuori che essi provengono da Dio, ragion per cui essi contengono in loro stessi questa testimonianza. Infatti persino i ciechi sono in grado di percepire che le cose preannunciate in essi si stanno compiendo (are fulfilling, *ndt*)" (Art. V).

Sembra, perciò, che dobbiamo attendere fino al tempo dei Riformatori prima di poter trovare la chiesa, in quanto chiesa, che confessa davanti al mondo una concezione dello Spirito Santo che sia minimamente adeguata, la visione cioè di colui che ci amministra, come aveva fatto nei confronti dei discepoli e degli apostoli, niente meno che la Parola di Cristo. Soltanto nei credi riformati troviamo che lo Spirito di Cristo fa parte integrante dell'opera di Cristo nella salvezza delle sue pecore.

E' in queste tre sfere che vediamo crescere la comprensione che ha la chiesa della persona e dell'opera di Cristo. Dei teologi particolari contribuirono anche essi all'avanzata di questa causa. Fra loro spicca la figura di Tertulliano. Un altro fu Agostino. Entrambi questi personaggi avevano delle concezioni assai "elevate" di Cristo e della sua opera. Riconoscevano la centralità dello Spirito Santo in rapporto all'opera redentrice di Cristo e cercarono d'essere coerenti con questa prospettiva nelle loro argomentazioni con i non credenti. In questo sforzo, Tertulliano ebbe maggior successo d'Agostino.

Nel caso di Tertulliano, come afferma Warfield, abbiamo un esempio straordinario della persona giusta nel luogo e nel momento giusto: "il vero e proprio padre della dottrina cristiana della Trinità"³. Proprio in quanto Tertulliano possedeva un'elevatissima concezione di Cristo, poteva dire: "Non abbiamo più bisogno di curiosare dopo Gesù Cristo, né di indagine dopo l'Evangelo. Una volta che crediamo non desideriamo di credere oltre. Questo è il primo articolo del nostro credo: che non v'è nulla da credere oltre

³B.B. Warfield, *Studies in Tertullian and Augustine*, New York, Oxford 1930, p. 107.

di esso"⁴. Questa affermazione non è per Tertulliano una sottomissione puramente *formale* alla Scrittura. Per Tertulliano si tratta di Cristo che, nelle Scritture, ci offre il "sistema" di verità al quale gli uomini devono credere. "Devi ricercare quello che Cristo ha insegnato ...". Per Tertulliano è futile qualsiasi ricerca della verità che non si esponga alla luce della verità fondamentale che si trova nelle Scritture e che s'impone agli uomini, quella parola attraverso cui Cristo ci parla dal cielo. Eppure Tertulliano non fu di certo un oscurantista o un letteralista. "Purché non venga disturbata l'essenza della verità, potete indagare e discutere quanto volete"⁵. Dopo aver esposto questo "sistema" di verità che mette gli uomini di fronte al Cristo della Scrittura, Tertulliano arriva alla sua conclusione: "Per polemizzare ormai da questo momento sul tema sopra il quale gli avversari ci sfidano"⁶. Agli uomini non spetta determinare ancor prima di incontrare Cristo quale dovrà essere la sua natura, perché "il nostro Signore stesso dichiarò, quand'era ancora sulla terra, che cosa egli fosse, che cosa fosse stato, di qual volere del Padre egli fosse l'esecutore e quali doveri imponesse all'uomo"⁷.

E' chiaro che ho imparato da Tertulliano. Ma anche Tertulliano, come tutti noi, era figlio del suo tempo. Non riuscì mai a liberarsi da quella speculazione sul *Logos*, la cappa condizionante dei suoi predecessori. "In linea di principio, il *Logos* non era altro che Dio, concepito in relazione alle cose dello spazio e del tempo: perciò, Dio visto in senso relativo, non assoluto. Per sua stessa natura la concezione del *Logos* comportava perciò la forma più estrema di subordinazionismo ... Per forza di cose il *Logos* doveva essere concepito come una forma ridotta della divinità - una divinità, per così dire, situata alla periferia piuttosto che al centro della sua concezione"⁸. Questo per citare una osservazione di Warfield.

⁴Tertulliano, *Prescrizione contro gli eretici*, 7.

⁵*Ibid.*, p. 40.

⁶*Ibid.*, p. 41.

⁷*Ibid.*, p. 43.

⁸B.B. Warfield, *op. cit.*, pp. 19-20.

Qui vediamo perciò un teologo cristiano veramente grande che, pur sviluppando l'idea del Cristo auto-attestante della Scrittura, scivola nel pantano della speculazione greca, tutta tesa a rinnegare questo Cristo *in toto*. Nelle sue argomentazioni dirette agli gnostici, egli adotta non una "forma" pura e semplice, bensì lo stesso contenuto delle loro teorie della emanazione, sperando così di convincerli che egli desidera soltanto aggiungere "Cristo" alle loro idee già di per sé adeguate sull'origine dell'uomo e del mondo. Non tenta neppure di "contestare il terreno dei suoi oppositori", come si era prefissato di fare. Di conseguenza, egli non riuscì ad essere coerente con il metodo da lui stesso proposto. Toccò a Calvino il compito di seguire il metodo di Tertulliano purificandolo allo stesso tempo della sua teologia del *Logos*.

Ho già detto che la dottrina di Cristo, che andava via via sviluppando la chiesa, si riscontra a tre livelli fondamentali e che queste tre fasi furono il requisito necessario di una apologetica davvero biblica. Ho inoltre osservato che Tertulliano anticipava i tempi per il suo metodo apologetico. La terza fase, che riguarda i credi riformati, è fundamentalmente espressione della cristologia di Giovanni Calvino. Se guardiamo più da vicino la cristologia di Calvino, apprezzeremo maggiormente questa terza fase. Così facendo, noteremo anche uno sviluppo e un'applicazione del metodo di Tertulliano e di conseguenza, gli inizi dell'apologetica cristocentrica.

Secondo Calvino la speculazione intorno a Dio, a prescindere dalla Scrittura, è da escludersi. Viene perciò esclusa anche una teologia naturale. La teologia naturale inizia con l'autonomia dell'uomo e il mondo come "dato" esterno. I teologi naturali danno per scontato che la "ragione" e la "logica" e il "fatto" siano "neutrali dal punto di vista religioso". Non sono altro che "strumenti" attraverso cui l'uomo può, anzi deve, determinare che cosa è possibile e che cosa non lo è.

Ora, se vi è qualcosa d'imprescindibile rispetto alle idee della Riforma, si tratta di quanto afferma Calvino proprio all'inizio delle sue *Istituzioni*: l'uomo è quello che Dio in Cristo attraverso la

Scrittura dice che egli è. Questo Dio è trino. "La tripersonalità di Dio viene concepita da Calvino, ... non come un qualcosa di aggiunto all'idea in sé completa di Dio, né come qualcosa entro cui si sviluppa Dio nel processo del suo esistere, ma come una cosa che entra nella idea stessa di Dio, senza la quale egli non può essere concepito secondo la verità del suo essere".

Per Calvino la dottrina della Trinità era intimamente connessa alla sua esperienza di salvezza, "nella certezza che ha il cristiano che il Cristo Redentore e lo Spirito Santificatore sono ciascuno delle Persone Divine"⁹. "La cosa essenziale, come egli insisteva, era che gli uomini credessero con tutto il cuore che vi è un solo Dio, il solo che dovranno servire; ma anche che Gesù Cristo nostro Redentore e lo Spirito Santo Santificatore sono ciascuno né più e né meno questo stesso Dio, come lo è Dio Padre, al quale dobbiamo la nostra esistenza, pur rimanendo i Tre gli oggetti personali e distinti del nostro amore e della nostra adorazione"¹¹. Fu per il suo profondo rigore religioso, nel costituire il Dio trino della Scrittura come punto di partenza di tutta la sua teologia, che Calvino trovò necessaria l'esclusione di ogni ultima vestigia di subordinazionismo, che qualcuno avrebbe potuto addirittura sancire in base al linguaggio di Nicea. Calvino osò perciò usare la parola *αυτοθεος* in relazione al Figlio di Dio.

L'importanza di questo termine in relazione all'apologetica cristiana dovrebbe risultare subito chiara. "Tutti coloro che, per qualche motivo o dopo un certo punto, non erano in grado di (o disposti a) concedere a Cristo la stessa deità del Padre, si trovavano necessariamente offesi di fronte a qualsiasi dichiarazione riguardante la qualità ultima e divina della sua autoesistenza"¹². Calvino spiegava la persona di Cristo esclusivamente secondo i termini

⁹ B. B. Warfield, *Calvin and Augustine*, ed. Samuel G. Craig, Philadelphia, Presbyterian and Reformed Publishing Co. 1956, pp. 190-191.

¹⁰ *Ibid.*, p. 195.

¹¹ *Ibid.*, p. 198.

¹² *Ibid.*, p. 251.

scritturali, vale a dire che il suo metodo era esegetico piuttosto che speculativo. In questo senso, il suo metodo è semplice: per stabilire chi è Cristo, bisogna dipendere unicamente dalla definizione che Cristo dà di se stesso. Se Cristo è ciò che dichiara d'essere, ogni speculazione è esclusa, poiché Dio può giurare solo per se stesso. Per scoprire che cosa è l'uomo e chi è Dio, si può soltanto andare alla Scrittura. La fede posta nel Cristo auto-attestante delle Scritture è il principio e non la conclusione della sapienza! Fu solo al tempo di Calvino e del pieno sviluppo da lui dato alla teologia trinitaria per cui Cristo è autorevole in quanto *αυτοθεος*, che si poté sviluppare una *metodologia* veramente cristiana per la teologia e l'apologetica.

Il metodo con il quale un cristiano sviluppa i contenuti della sua fede non va disconosciuto dal metodo adottato per difendere i contenuti della stessa. Prendendo coscienza di questo, Calvino negava a ogni speculazione e alla teologia naturale la capacità d'essere un "viatico" capace di condurre alla fede. Sosteneva invece che la fede e la capacità di comprendere sono puri doni della grazia incondizionata.

Il metodo apologetico fin qui delineato verrà chiarito meglio se si tiene presente un'obiezione mossa "usualmente" all'impostazione di Calvino. Proviene da Stuart Cornelius Hackett nella sua opera *The Resurrection of Theism*. Hackett sostiene che dobbiamo dare una "giustificazione razionale alla realtà metafisica ultima" in cui crediamo. Dal canto suo il calvinismo lo nega categoricamente. I calvinisti direbbero che Dio ha "creato gli uomini razionali come semplici fantocci della sua sovranità. A tutti gli effetti sembra però che l'uomo sia sotto l'obbligo di credere al vangelo e che debba accettare Cristo come Salvatore prima ancora che lo Spirito di Dio rigeneri il suo cuore - se, dico io, l'uomo è un agente morale e razionale posto di fronte alla rivelazione, della cui accettazione o meno egli è responsabile sia moralmente che razionalmente, allora lasciamo che l'impalcatura presupposizionalista venga consegnata all'irrazionalismo di cui è pervasa tutta la sua struttura ... mentre gli oppositori della ragione languono sconfitti, quest'ultima si fa

strada per riconoscere alla stessa esperienza la capacità di determinare se Dio è reale"¹³.

Con queste parole, Hackett riassume in modo eccellente il problema in questione tra lui arminiano ed il sottoscritto calvinista. Inutile rilevare che abbiamo due convinzioni radicalmente diverse su quanto dichiara la Bibbia intorno all'uomo e alla sua peccaminosità, e intorno allo Spirito Santo e alla sua sovranità. Le questioni che ci dividono sono totali. Non esistono delle "fondamenta" in comune tra noi. Noi comprenderemo necessariamente la creazione-provvidenza, la caduta dell'uomo, l'espiazione di Cristo, la sua totale assenza di peccato e la sua resurrezione, la sua seconda venuta e il suo trionfo finale, la dottrina di Cristo, la natura della fede salvifica in modi diversi. La fede cristiana di Hackett e mia sono in realtà radicalmente diverse anche se entrambi desideriamo che vengano accettate da non cristiani. Non sono solo diverse per contenuto, ma anche per il *metodo* utilizzato.

In riferimento a questo faccio due osservazioni piuttosto generali. In primo luogo, qualunque epistemologia non cristiana, vale a dire qualsiasi teoria della conoscenza fondata su principi accettabili in sé e per sé dalla "mente carnale" (tra cui bisogna perciò includere quelli del metodo personale di Hackett), è destinata al fallimento totale, non solo fallimento inteso come strada che non condurrebbe alla fede cristiana, ma anche come strada che non porterebbe a qualsiasi forma di conoscenza. Credo che questo sia stato rilevato ripetutamente da me come da molti altri. In secondo luogo, l'accusa elementare di Hackett, che il calvinismo sia determinista ed irrazionale è semplicemente falsa. La nozione calvinista della sovranità di Dio non ha proprio nulla a che vedere con la nozione del filosofo di un determinismo fisico e causale. In altri luoghi mi sono dilungato sulla concezione della provvidenza, chiaramente una parte

¹³Stuart Cornelius Hackett, *The Resurrection of Theism*. Chicago, Moody Press 1957. pp. 174-175.

integrante del pensiero di Calvino, secondo le sue categorie dell'alleanza e di quelle profondamente personalistiche.

Per quanto riguarda l'accusa di "irrazionalità" mossa contro la posizione calvinista, suppongo per lo meno che Hackett non voglia intendere l'incoerenza. Dopo tutto, uno dei cosiddetti "peccati" di Calvino sarebbe quello di essere stato troppo deduttivo, troppo logico, nel trarre delle implicazioni da questo e da quell'altro elemento nella Scrittura, al punto che nel "logicizzare" la teologia, ne avrebbe distrutto il cuore. Suppongo che Hackett voglia dire che, stando alla posizione calvinista, l'uomo viene chiamato a ravvedersi dei suoi peccati e ad accettare Cristo *senza che ci siano delle ragioni da parte dell'uomo stesso*. Il calvinista non può dare delle ragioni, perché non ha nessun punto di contatto con il non cristiano. Per il calvinista non ci sarebbero delle ragioni a cui appellarsi nello sforzo di persuadere il suo amico ad accettare Cristo.

In risposta a questa obiezione, devo ancora osservare che le cose non stanno così. Hackett presuppone che, a meno che non si trovi un punto di contatto con l'uomo naturale, nel trovarsi cioè d'accordo con lui sulle sue false concezioni dell'uomo e del mondo, non si stabilirà affatto un punto di contatto con lui. Io invece, insieme a Calvino e seguendo Paolo, sostengo al contrario che il mio punto di contatto sta proprio *nello stato attuale delle cose in cui riversano gli uomini*, così come lo descrive la Bibbia. E' invece Hackett a non avere alcun punto di contatto reale, perché il suo punto di aggancio si trova in quel che gli uomini immaginano (e, senza ombra di dubbio, in ciò su cui essi "concordano") sia la realtà delle cose.

Il punto di contatto calvinista è radicato nello stato *reale* delle cose. Tutte le cose sono quello che sono per via della loro relazione con l'opera del Dio trino, così come viene riportato nelle Scritture. Il "punto di contatto" di Hackett, in qualità di arminiano evangelico, è essenzialmente l'epistemologia kantiana, un'epistemologia che stabilisce che gli uomini si trovino in una posizione completamente isolata l'uno rispetto all'altro, ma che allo stesso tempo vengano ridotti a mere relazioni l'uno dell'altro.

Cercare un punto d'aggancio con il miscredente tra le nozioni che quest'ultimo ha di sé e del proprio mondo, significa incoraggiarlo a proseguire sulla via della sua ribellione malvagia e confermarlo sulle basi di quella frustrazione che nutre nei confronti di sé. Abbiamo già notato che l'uomo naturale si trova sotto una illusione autoimposta, per cui ritiene di essere "libero", vale a dire indipendente dal controllo e dal consiglio di Dio, e che i "fatti" che lo riguardano sono a loro volta "liberi" allo stesso modo. Potrà addirittura darsi l'aria di essere "una persona aperta" e dirsi disposto a prendere in considerazione la *possibilità* che Dio esista. Nell'assumere però una posizione tanto neutrale, l'uomo commette né più e né meno il peccato di Adamo ed Eva.

Perché cercare la verità laddove si potrà riscontrare solo la menzogna? Può il non cristiano dire a noi e quindi al Cristo stesso quali sono i fatti e come si collegano tra di loro, qual è il loro principio di coesione, escludendo allo stesso tempo la creazione e la provvidenza? Se sarà in grado di farlo secondo verità, allora la storia cristiana è semplicemente non vera! Ma poiché l'uomo naturale non può stabilire questo, essendo il messaggio cristiano veritiero, ho cercato e continuo a cercare di raccogliere i benefici di una teologia in cui il Dio trino della Scrittura prende l'iniziativa nella salvezza.

L'idea calvinista di un punto di contatto *reale* in contrapposizione a quello *fittizio* non è una nozione inutile tra le altre, ma l'unico punto di contatto intellegibile possibile. Il non cristiano sostiene che il puro caso e il fato assoluto sono concetti limitativi o principi euristici ugualmente finali e in correlazione tra loro che l'uomo usa per spiegarsi il fatto che abbiamo imparato molto sul conto del mondo, che v'è ordine nel mondo e una certa uniformità, mentre esiste allo stesso tempo un cambiamento e uno sviluppo continuo. Eppure, la "spiegazione" del non cristiano non è affatto una spiegazione. Dire che "succede e basta" come spiegazione di un evento significa in realtà dire: "Non esiste alcuna spiegazione che io sappia".

Per ciò il calvinista, nell'usare il suo punto di contatto, fa notare

al non cristiano che se il mondo non fosse quello che presenta la Scrittura, se la conoscenza naturale dell'uomo non fosse realmente radicata nella creazione e nella provvidenza di Dio, allora non vi potrebbe essere la minima forma di conoscenza. Il cristiano afferma che i non cristiani hanno fatto e tuttora fanno molte scoperte sul vero stato di cose dell'universo, per il semplice fatto che l'universo è quello che Cristo dichiara essere.

Lo scienziato miscredente prende a prestito e fa suoi i principi cristiani della creazione e della provvidenza ogni qualvolta afferma che una "spiegazione" è possibile, in quanto egli sa di non poter giustificare da solo il concetto di "spiegazione". Essendo il latore dell'immagine di Dio e agendo in un universo controllato da Dio, il miscredente contribuisce indirettamente e "accidentalmente" allo sviluppo della conoscenza umana e della cultura.

Quando Hackett sostiene che la posizione calvinista è irrazionale dal momento che non può fornire delle "ragioni" perché si debba credere, penso che voglia dire che di fronte a una posizione come la mia, il cristiano non accetta lo schema non cristiano in cui il non cristiano determina quali sono le "buone ragioni" e le "prove valide". Ciò è perfettamente vero, ma non è affatto irrazionale. Al contrario, il cristiano presenta al mondo il Cristo auto-attestante, unico fondamento su cui l'uomo debba trovarsi per dare delle "ragioni" per qualunque cosa in assoluto. L'intera nozione del "rendere ragione" viene completamente distrutta da qualsiasi ontologia che non sia quella cristiana. Il cristiano afferma che soltanto dopo aver accettato lo schema biblico delle cose, l'uomo potrà essere in grado di capire e di rendere conto della sua propria razionalità.

Ma mi pare di aver detto abbastanza, perché i lettori possano avere un quadro preciso della direzione in cui va il mio pensiero. Credo comunque che potrebbe essere utile mettere a fuoco, ma solo in forma sintetica, il quadro complessivo del mio pensiero. Ciò faciliterà il compito del lettore in generale.

IV. Il quadro complessivo

A. Il mio problema ha a che fare con il "metodo tradizionale".

1. Questo metodo compromette Dio stesso, in quanto sostiene che la sua esistenza è solo "possibile", per quanto "estremamente probabile", piuttosto che necessario dal punto di vista ontologico e "razionale".
2. Compromette il consiglio di Dio perché non lo comprende come la sola "causa" ultima e onnicomprensiva di tutto ciò che avviene.
3. Compromette la rivelazione di Dio nei modi seguenti:
 - a. Compromettendone la *necessità*. Questo avviene quando non si riconosce che persino in paradiso l'uomo doveva interpretare la rivelazione generale (naturale) di Dio secondo gli obblighi del patto imposti da Dio mediante la rivelazione speciale. La rivelazione naturale, secondo la concezione tradizionale, può essere invece compresa "da sola".
 - b. Compromettendone la *chiarezza*. Sia la rivelazione generale che quella speciale di Dio si dice che siano oscure, al punto che l'uomo può soltanto arrivare a dire che l'esistenza di Dio è "probabile".
 - c. Compromettendone la *sufficienza*. Lo fa quando concede spazio ad una sfera ultima del "caso", dal quale potranno forse scaturire dei "fatti", che rappresenteranno una totale novità sia per Dio che per l'uomo. Tali "fatti" non sarebbero interpretabili e spiegabili secondo i criteri della rivelazione generale o speciale di Dio.
 - d. Compromettendone l'*autorità*. Secondo la posizione tradizionale, la caratteristica auto-attestante della Parola di Dio, e con essa anche la sua autorità, è secondaria rispetto all'autorità della ragione e dell'esperienza. Le Scritture non si autenticano da sole, ma è piuttosto l'uomo ad autenticarle.

e a riconoscerne l'autorità, sempre e solo entro i termini dell'autorità sua propria.

4. Compromette la creazione dell'uomo, immagine di Dio, perché concepisce la creazione e la conoscenza di Dio come un qualcosa d'indipendente rispetto all'Essere e alla conoscenza di Dio. Secondo l'impostazione tradizionale, l'uomo non deve per forza "pensare i pensieri di Dio dopo di lui".
5. Compromette la relazione pattuale dell'uomo con Dio in quanto non comprende l'azione rappresentativa di Adamo come elemento assolutamente determinante per il futuro.
6. Compromette la peccaminosità del genere umano che risulta dal peccato di Adamo, perché non comprende che la depravazione etica dell'uomo s'estende alla totalità della sua vita, persino ai suoi pensieri ed ai suoi atteggiamenti.
7. Compromette la grazia di Dio in quanto non la comprende come requisito necessario per il "rinnovamento che porta alla conoscenza". Secondo la veduta tradizionale, l'uomo può, anzi deve, rinnovare se stesso per accedere alla conoscenza attraverso un "uso corretto della ragione".

B. Come concepisco la relazione tra il cristiano e il non cristiano, filosoficamente parlando.

1. Entrambi hanno dei presupposti circa la natura della realtà:
 - a. Il cristiano presuppone il Dio trino e il suo piano di redenzione per l'universo, così come viene stabilito una volta per tutte nelle Scritture.
 - b. Il non cristiano presuppone una dialettica tra il "caso" e la "regolarità", dove il primo dà una spiegazione all'origine della materia e della vita, mentre il secondo al successo attuale dell'impresa scientifica.
2. Né l'uno né l'altro, essendo esseri finiti, possono per mezzo

della *logica* in quanto tale, affermare che cosa *deve essere* o *non essere* la realtà.

- a. Perciò il cristiano tenta di capire il suo mondo attraverso l'osservazione e l'ordinamento logico dei fatti, assoggettandosi coscientemente al disegno del Cristo auto-attestante della Scrittura.
 - b. Il non cristiano, per quanto tenti un'impresa analoga a quella del cristiano, cerca nonostante tutto di fare ricorso alla "logica" per distruggere la posizione cristiana. Da un lato s'appella alla non razionalità della "materia" per affermare che il carattere casuale dei "fatti" è una dimostrazione conclusiva che va contro la posizione cristiana. Dall'altro, come Parmenide, sostiene che la storia cristiana non può in alcun modo essere vera. L'uomo deve essere autonomo, la "logica" deve svolgere la sua funzione legislativa nei confronti del campo della "possibilità" e la possibilità deve trovarsi al di sopra di Dio.
3. Entrambi affermano che la loro posizione è "in armonia con i fatti".
 - a. Il cristiano lo afferma perché interpreta i fatti e la sua propria esperienza alla luce della rivelazione del Cristo auto-attestante della Scrittura. Sia l'uniformità che la diversità dei fatti hanno come loro fondamento il disegno onnicomprensivo di Dio.
 - b. Il non cristiano lo afferma perché interpreta i fatti e la sua esperienza alla luce dell'autonomia della personalità umana, della "gratuità" (givenness, *ndt*) ultima del mondo e della riconducibilità della materia alla mente. Non ci può essere alcun fatto che neghi l'autonomia dell'uomo o che attesti l'origine divina del mondo e dell'uomo.
 4. Entrambi affermano che la loro posizione è "razionale".
 - a. Il cristiano lo fa sostenendo non solo che la sua posizione

è intrinsecamente coerente, ma che può spiegarsi l'apparentemente "inspiegabile" riconducibilità dei fatti alla logica e la necessità ed utilità della stessa razionalità secondo i termini della Scrittura.

b. Il non cristiano può fare la stessa affermazione. Se la fa, il cristiano sostiene che non la può convalidare. Se il non cristiano tenta di spiegarsi la riconducibilità dei fatti alla logica secondo i criteri della razionalità ultima del cosmo, si troverà paralizzato di fronte alla necessità di spiegare l'"evoluzione" degli uomini e delle cose. Se tenta di ricorrere al puro "caso" e all'"irrazionalità" ultima, come pozzo da cui sarebbero saltati fuori sia l'uomo razionale che un mondo riconducibile alla razionalità, allora faremo notare che una tale spiegazione non è affatto una spiegazione e che distrugge la predicazione (*predication, ndt*).

C. La mia proposta di una metodologia cristiana per l'apologetica, che sia coerente fino in fondo, è perciò la seguente:

1. Che usiamo nell'apologetica lo stesso principio che usiamo nella teologia: il Cristo della Scrittura, che è auto-attestante ed auto-esplicativo.
2. Che non ci appelliamo più alle "nozioni comuni" su cui sono d'accordo cristiani e non cristiani, bensì al "terreno comune" che essi hanno effettivamente, dato che l'uomo e il suo mondo corrispondono a ciò che la Scrittura afferma sul loro conto.
3. Che ci appelliamo all'uomo in quanto uomo, immagine di Dio. E questo lo facciamo solo se contrapponiamo al principio non cristiano della razionalità autonoma il principio cristiano della dipendenza della conoscenza dell'uomo dalla conoscenza di Dio, così come viene rivelata nella Persona di Cristo e per mezzo del suo Spirito.
4. Che perciò dichiariamo il cristianesimo essere l'unica posi-

zione ragionevole che gli uomini possano mantenere. E' del tutto irrazionale sostenere qualsiasi altra posizione che non sia il cristianesimo. Soltanto il cristianesimo evita d'immolare la ragione sull'altare del "caso".

5. Che procediamo perciò per "presupposti". Il cristiano, come fece Tertulliano, deve contestare proprio i principi insiti nella posizione dei suoi oppositori. L'unica "prova" della posizione cristiana è che non esiste affatto la possibilità di "provare" proprio nulla, a meno che non si presupponga la verità della prima. Lo stato attuale delle cose, così come viene predicato dal cristianesimo è il fondamento necessario della "prova" in sé e per sé.

6. Che predichiamo consapevoli del fatto che l'accettazione del Cristo della Scrittura da parte di peccatori alienati da Dio che sfuggono la sua presenza, avviene quando lo Spirito Santo, a fronte di un'evidenza chiara ed inevitabile, apre loro gli occhi perché vedano le cose come effettivamente stanno.

7. Che presentiamo il messaggio e l'evidenza a favore della posizione cristiana nei termini più chiari possibili, sapendo che, essendo l'uomo ciò che dichiara sul suo conto il cristiano, il non cristiano sarà in grado di comprendere in senso intellettuale i termini della questione. Così facendo, gli diremo in larga misura ciò che egli "già sa", ma che cerca disperatamente di sopprimere. Questo processo di "richiamo alla mente" fornisce allo Spirito Santo un terreno fertile su cui, per la grazia sovrana, potrà concedere al non cristiano il ravvedimento, perché giunga a conoscere Colui che è vita eterna.

Mi auguro che attraverso la presentazione di questo mio "Credo", mi sia stato concesso, seppure in forma modesta, di ringraziare tutti coloro che hanno speso il loro tempo a scrivere per il mio anniversario.

(Trad. J. Terino)

DOCUMENTAZIONEMATERIALE BIBLIOGRAFICO
SU CORNELIUS VAN TIL

Sono segnalati qui di seguito alcuni testi che possono essere consultati presso la Biblioteca IFED di Padova. Anche in questo caso la bibliografia è notevolissima e il materiale qui segnalato contribuisce solo a dare un'idea di quanto è accessibile in Italia. Poiché molti degli scritti di Van Til sono ormai introvabili, una società di New York sta terminando il loro trasferimento su dischetto in modo da renderli accessibili per la ricerca e la consultazione.

PUBBLICAZIONI DI CORNELIUS VAN TIL

- C. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology* (syllabus), Philadelphia, WTS 1936, rist. 1971, pp. 262;
 ---, *The New Modernism*, Philadelphia, Presb. and Ref. 1946, ³1972, pp. 496;
 ---, "Introduction" a B.B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible*, Philadelphia, Presb. and Ref. 1946, ⁶1970, pp. 3-68;
 ---, *Particularism and commun grace*, Phillipsburg, Grotenhuis 1951, pp. 20;
 ---, *Christian Philosophy*, Phillipsburg, Grotenhuis s.d., pp. 7;
 ---, *The Intellectual Challenge of the Gospel*, Phillipsburg, Grotenhuis 1953, pp. 40;
 ---, *Commun grace*, Philadelphia, Presb. and Ref. 1954, pp. 95;
 ---, *Christianity in modern Theology*, Philadelphia, WTS 1955, pp. 89;
 ---, *The Christian Scholar* (estratto), Philadelphia, *WTJ* 1959, pp. 147-178;

- , *Bavinck the Theologian* (estratto), Philadelphia, *WTJ* 1961, pp. 17;
- , *Why I Believe in God*, Phillipsburg, Presb. and Ref. s.d., pp. 20;
- , *The Theology of James Daane*, Philadelphia, Presb. and Ref. 1959, pp. 126;
- , *Christianity and Barthianism*, Phillipsburg, Presb. and Ref. 1962, pp. 450;
- , *Boston Personalism* (ciclostilato), Boston University, s.d., pp. 55;
- , *Herman Dooyeweerd and Reformed Apologetics*, Philadelphia, WTS s.d., pp. 24; 60;
- , *Paul at Athens*, Phillipsburg, Grotenhuis s.d., pp. 20;
- , *Is God dead?*, Philadelphia, Presb. and Ref. 1966, pp. 43;
- , *Orthodox Protestantism* (ciclostilato), Philadelphia, WTS 1966, pp. 27;
- , *Toward a Reformed Apologetics*, s.l., s.d., pp. 28;
- , *The Doctrine of Scripture*, s.l. den Dulk Christian Foundation 1967, pp. 156;
- , *A Christian Theory of Knowledge*, Phillipsburg, Presb. and Ref. 1969, pp. 390;
- , "Karl Barth - his message to us" *Themelios* (1969/3-4) pp. 12-15;
- , *The Sovereignty of Grace*. An Appraisal of G.C. Berkouwer View of Dort, Philadelphia, Presb. and Ref. 1969, pp. 110;
- , *The Great Debate Today*, Nutley, Presb. and Ref. 1970, pp. 239;
- , *The Reformed Pastor & Modern Thought*, Phillipsburg, Presb. and Ref. 1971, ²1980, pp. 242;
- , *Essays on Christian Education*, Philadelphia, Presb. and Ref. 1971, pp. 209;
- , *An Uncertain Sound* (ciclostilato), Philadelphia, WTS 1971, pp. 17;
- , *The Apologetic Methodology of Francis A. Schaeffer* (ciclostilato), s.l., s.d., pp. 54;
- , *Apologetics* (Syllabus), Philadelphia, s.d., pp. 99;
- , *Bernard J.F. Lonergan* (ciclostilato), s.l., 1973, pp. 43;

- , *An Introduction to Systematic Theology*, s.l., Presb. and Ref. 1974, pp. 262;
- , *The New Hermeneutic*, Philadelphia, Presb. and Ref. 1974, pp. 230;
- , *Christian Theistic Ethics*, s.l., den Dulk Christian Foundation 1974, pp. 251;
- , *Who do you say that I am?*, Philadelphia, Presb. and Ref. 1975, pp. 106;
- , *The New Synthesis Theology of the Netherlands*, Philadelphia, Presb. and Ref. 1975, pp. 100;
- , *R-The image of God in man*, *WTJ* (1953) pp. 51-54;
- , *R-De trionf der Genade in de theologie van Karl Barth*, *WTJ* (1955) pp. 58-59;
- , *R-New critique of theoretical thought*, vol 1, *WTJ* (1955) pp. 180-2;

PUBBLICAZIONI SU CORNELIUS VAN TIL

- R.J. Rushdoony, *By What Standard? An Analysis of the Philosophy of C. Van Til*, Fairfax, Vi., Thoburn Press 1958, 1974, pp. 209;
- A. Probst "Cornelius Van Til et l'apologétique évangélique" *Ichthus* (1975) N 52, pp. 4-8;
- A. Probst "La philosophie et l'apologétique de Cornelius Van Til" *RR* 28 (1977) pp. 161-181;
- A. Probst "La théorie de la connaissance de Cornelius Van Til" *RR* 29 (1978) pp. 17-41;
- A. Probst "Sistema apologetico e filosofico in Cornelius Van Til" *Sdt* VI (1983) N 11, pp. 47-76;
- Gary North (ed), *Foundations of Christian Scholarship*. Essays in the Van Til Perspective, Vallecito, Ca., Ross, House 1976, pp. 355; (tr. fr. del saggio di J. Frame "Van Til, le théologien" *RR* [1991] N 167 pp. 7-42);
- Jim S. Halsey, *For a Time such as This*, Phillipsburg, NJ., Presb. and Ref. 1976, pp. 172;
- E.R. Geehan (ed), *Jerusalem and Athens*. Critical Discussions on

- the philosophy and apologetics of C. Van Til, Nutley, NJ., Presb. and Ref 1977, pp. 498;
- AA. VV. "C. Van Til: The Legacy of a Down-to-Earth Scholar" *Christianity Today* (1977);
- R.J. Rushdoony, *Van Til*, Phillipsburg, Presb. and Ref. 1979, pp. 51 (tr. fr.: "L'apologétique reformée de C. Van Til" *Perspectives Reformées* [1984] pp. 63);
- G. Bahnsen "Pragmatismo, pregiudizio e presupposizionalismo" *Sdt* VI (1983) N° 11, pp. 77-195;
- R.C. Sproul - J. Gerstner - A. Lindsley, *Classical Apologetics*, Grand Rapids, Zondervan 1984, pp. 364;
- J. Frame "Van Til and the Ligonier Apologetics" *WTJ* 47 (1985) pp. 279-299;
- J. Frame, *Apologetics to the Glory of God*. An Introduction, Phillipsburg, Presb. and Ref. 1994, pp. 265;
- S. Oliphint "Jerusalem and Athens revisited" *WTJ* 49 (1987) pp. 65-90;
- S. Oliphint "The consistency of Van Til's methodology" *WTJ* 52 (1990) pp. 27-49;
- T. Baxter "Van Til's philosophy of religion" *Calvinism Today* 1/2 (1991) pp. 24-26;
- W. Edgar "Cornelius Van Til, tel que je l'ai connu" *RR* (1991) N° 167, pp. 3-6;
- J.R. Beeke "Cornelius Van Til and apologetics" *Banner of Truth* (1992) N 342, pp. 17-22.

ABBREVIAZIONI

<i>La Revue Réformée</i>	<i>RR</i>
<i>Studi di teologia</i>	<i>Sdt</i>
<i>Westminster Theological Journal</i>	<i>WTJ</i>

STUDI CRITICI

PER UN' APOLOGETICA

Matteo Clemente

Cos'è un'apologetica alla gloria di Dio? Questo è il tema trattato da John Frame, professore al Westminster Theological Seminary di Escondido in California.

John M. Frame, *Apologetics to the glory of God*, Phillipsburg, N.J., Presbyterian and Reformed 1994, pp. 249.

Più che la presentazione d'un sistema apologetico completo, questo libro vuol essere un'introduzione alla materia. In esso l'A. applica a specifici temi apologetici, quali le prove dell'esistenza di Dio, il problema del male ed altro, le indicazioni epistemologiche fornite nel suo precedente studio *The Doctrine of the knowledge of God*.

L'A. definisce la sua apologetica "riformata" del tipo di quella sviluppata da Cornelius Van Til, cioè "presupposizionalista" o, come preferisce definirla Frame, "trascendentale". Questo non significa comunque che egli faccia suo in tutto e per tutto il modo d'argomentare di Van Til. Una debolezza che Frame rileva in Van Til riguarda l'aspetto pressoché teoretico del suo discorso, raramente supportato da esempi concreti che rendano il suo dire chiaro ed accessibile ai più. Frame si sforza dunque d'essere più comprensibile e quindi più efficace ed aiuto per i suoi lettori.

Nel primo capitolo l'A. getta le basi di quel che dev'essere la natura ed il compito dell'apologetica. Essa non è affidata solo agli specialisti come lui, ma ad ogni credente. Il testo biblico iniziale di 1 Pietro 3,15-16 permette di definire l'apologetica come "la disciplina che insegna ai cristiani come rendere ragione della loro

speranza": Essa possiede una triplice funzione. Vi è l'aspetto probativo: cioè la presentazione delle basi razionali della fede con lo scopo di provare la verità del cristianesimo. Vi è l'aspetto difensivo che tiene conto delle possibili obiezioni che vengono mosse alla fede (cf Fil 1,7,16). Vi è infine l'aspetto offensivo che tende ad evidenziare l'intrinseca stoltezza d'ogni pensiero che s'eleva orgogliosamente contro la conoscenza di Dio (2 Cor 10,5). Tali aspetti sono in stretta relazione fra loro e l'uno presuppone l'altro.

Questo per quanto concerne la funzione dell'apologetica cristiana, ma cosa dire del suo statuto e del suo fondamento? Da quale fonte assoluta ed autorevole deve attingere i suoi criteri ed i suoi presupposti? A questo punto Frame prende le distanze dall'apologetica "classica" o "tradizionale" propria anche ad autori riformati quali R.C. Sproul, John Gerstner, ma riconducibile, indietro nel tempo, a Joseph Butler, Tommaso d'Aquino ed agli apologeti del secondo secolo (Giustino Martire, Atenagora ecc.). Secondo Frame si deve rifiutare il loro approccio, non tanto perché inutile ma perché non biblico. Esso fa infatti propria l'idea della possibilità/opportunità d'un discorso neutrale col non-credente, assumendo i criteri di quest'ultimo (la logica, i fatti, l'esperienza e la ragione), piuttosto che quelli che gli fornisce la Scrittura.

Frame sostiene che l'apologeta e le sue argomentazioni devono sempre presupporre ed essere sottomesse alla signoria di Cristo (1 Pt 3,15). Dire al non-credente che è possibile dialogare su di una base neutrale corrisponde ad una menzogna, in quanto contrasta con il cuore stesso della fede cristiana e cioè con l'affermazione che Cristo è il Signore e che non è possibile alcuna neutralità.

La volontà di difendere la Bibbia con la Bibbia può dar luogo all'accusa di cadere in un circolo vizioso che precluderebbe ogni possibilità di dialogo. Ma Frame si difende da questa accusa facendo notare come per tutti sia inevitabile una qualche forma di circolarità nel proprio modo di argomentare. Questo vale sia per la filosofia empirica di Hume, che per provare ciò che asserisce deve assumere in via preliminare l'autorità dell'esperienza umana; sia per il razionalismo, il quale presuppone l'autorità ultima della

ragione; sia per lo scetticismo che, se fosse coerente, dovrebbe essere scettico del suo stesso scetticismo, assunto a priori quale assoluto.

Per l'apologeta cristiano deve altresì essere chiaro il rapporto che intercorre fra la responsabilità dell'uomo e la sovranità di Dio. Rettamente compresa, l'apologetica non è altro che l'esercizio d'una vocazione ordinata da Dio stesso. Non ha dunque alcun fondamento biblico l'idea secondo cui la Bibbia non ha alcun bisogno d'essere difesa, dal momento che si difende da sola. E' vero che essa è potente (Rm 1,16; Eb 4,12s.), ma la stessa Scrittura si auto-difende ed attesta se stessa quando, attraverso i suoi tanti "perciò", fornisce le ragioni delle proprie affermazioni. Il compito dell'apologeta sta proprio nell'imitare il modo in cui la Bibbia difende se stessa e ciò avviene ogni qualvolta viene presentata la Sua verità, la Sua bellezza e bontà, oltretutto la Sua razionalità.

Ma ritenere di dover difendere la Scrittura facendo uso anche di dati extra-biblici, non significa venir meno al principio del *Sola Scriptura* della Riforma respingendo la sua sufficienza e chiarezza? Frame ritiene legittimo ed opportuno fare uso di questi dati, a patto che non li si ponga sullo stesso piano della Bibbia e non si conferisca loro una maggiore autorità di essa. Facciamo un esempio: se io dico "poiché esiste un disegno nel mondo allora Dio esiste", sto partendo dalla Scrittura che mi parla di un mondo ordinato e nello stesso tempo faccio appello a quella conoscenza che il non credente ha di Dio attraverso il creato. In questo caso non giudico la Bibbia sulla base del mio concetto di ordine, perché è la stessa a dirmi quale sia necessariamente il presupposto dell'ordine creazionale.

Cosa dire dell'impiego d'argomenti storici e scientifici a sostegno della Bibbia? Citare Giuseppe Flavio non significa ritenerlo più credibile dell'evangelista Luca, ma fare uso d'un dato che, per quanto fragile, possiede per il non credente maggior credito. Sarebbe veramente ridicolo da parte nostra se dubitassimo della verità della Bibbia per il semplice fatto che non s'accorderebbe con quanto affermano Giuseppe Flavio, Eusebio, Papia ecc.!

Un altro aspetto che Frame chiarisce è il rapporto fra Scrittura e rivelazione naturale. Dopo aver precisato il loro contenuto, egli rivendica per ambedue la stessa autorità divina. La Bibbia non è da ritenere più divina ed autorevole della rivelazione naturale, perché Dio parla in modo autorevole anche attraverso quest'ultima. La differenza sta nel fatto che la Scrittura è il pronunciamento verbale divino fornito da Dio per integrare e correggere la nostra visione del mondo e noi dobbiamo umilmente accogliere la Sua guida. Come disse Calvino, dobbiamo guardare il creato con gli occhiali che ci fornisce la stessa Scrittura! Ciò non può però significare leggere "i due libri della natura e della Scrittura" giustapponendoli. Così facendo non si permette alla Bibbia d'esercitare più la sua funzione critica nei confronti della nostra interpretazione del dato creazionale e si finisce, com'è talvolta accaduto, per accettare per vere teorie quali l'evoluzione o una certa psicologia secolare.

Quando attraverso le lenti che fornisce la Bibbia la rivelazione naturale è rettamente compresa, essa diviene uno strumento potente a disposizione dell'apologeta cristiano. Attraverso di essa l'apologeta sarà in grado di mostrare al non credente i modi svariati in cui la natura rivela Dio senza che ciò comporti l'appello alla neutralità e a criteri estranei alla Bibbia. Si tratta di vedere la creazione alla luce della Scrittura.

Dal discorso di Frame, tendente a valorizzare il ruolo della rivelazione naturale ai fini d'una vera conoscenza, non traspare con la dovuta chiarezza il fatto che se è vero che noi siamo come affetti da miopia (meglio cecità) a motivo del peccato, è altrettanto vero che lo stesso "libro della natura", a motivo della propria corruzione, non ha più la sua originale nitidezza per cui non ci parla più con la stessa chiarezza. Il peccato ha dunque corrotto sia noi che il creato rendendo il nostro compito doppiamente arduo ed impossibile senza il soccorso "chiarificatore" della Scrittura.

Qual è il valore dell'apologetica? Per Frame esso è pari a quello della predicazione, in quanto ambedue mirano alla conversione dei perduti ed alla santificazione dei salvati. Ma l'apologetica non può mai costituire il fondamento su cui poggia la fede. Essa mostra

piuttosto il fondamento presente nella Bibbia ed il modo in cui possiamo costruire su di esso.

Ma il compito apologetico nasconde altresì dei pericoli, è dunque opportuno tenere presente l'esortazione pietrina ad avere una "coscienza pulita" (1Pt 3,16) ad essere cioè motivato positivamente e vivere coerentemente. Al non credente si comunica infatti sia con le parole che con la propria vita. Frame deve rilevare come nel corso della storia della chiesa alcune eresie fossero riconducibili a motivi apologetici e fossero dunque accompagnate dall'intento di dare al cristianesimo una certa "rispettabilità intellettuale". L'apologetica è inoltre stato spesso il campo di battaglia prediletto da spiriti polemici che non hanno parlato con "dolcezza e rispetto".

Altri peccati che possono compromettere seriamente il compito apologetico sono: un amore mal diretto, una sottostima del peccato (come se ciò di cui l'uomo avesse bisogno per credere non fosse altro che un argomento migliore), l'ignoranza della rivelazione di Dio ed in particolare dei suoi presupposti ed infine l'orgoglio intellettuale.

L'A. parla poi del messaggio dell'apologetica che è per lui rappresentato dalla totalità della Scrittura e può essere riassunto in un duplice modo. Da un lato il cristianesimo è una filosofia dal momento che fornisce una visione complessiva della realtà. In quanto tale esso compete con tutte le varie filosofie (platonismo, aristotelismo, empirismo, razionalismo, materialismo ecc.) ed affronta il problema della metafisica, dell'epistemologia e dell'etica. Dall'altro il cristianesimo è l'annuncio dell'Evangelo di Dio e l'apologeta dev'essere sempre pronto a presentarlo dal momento che è ciò di cui ha maggiormente necessità l'interlocutore.

Frame non si pone la questione della priorità d'un elemento (quello apologetico) rispetto all'altro (quello kerigmatico). Dal momento che come s'è visto il valore del compito apologetico è pari a quello della predicazione, il dar precedenza al primo è solo dovuto al fatto che questo è quel che accade nella realtà per iniziare e mantenere vivo il dialogo con l'interlocutore. Un esempio ben riuscito di come l'apologetica possa essere al servizio della predi-

cazione dell'Evangelo viene poi fornito da Frame con una ipotetica conversazione con un compagno di viaggio.

Quattro sono le verità basilari che secondo Frame caratterizzano la visione cristiana del mondo: l'idea di un Dio personale ed assoluto, il rapporto Creatore-creatura, la sovranità di Dio e la trinità. Ognuna di esse serve a chiarire alcuni concetti filosofici fondamentali: il rapporto fra personale ed impersonale per quanto attiene all'origine del mondo; la trascendenza e l'immanenza per quanto attiene l'Essere e l'agire di Dio nel creato; il problema dell'uno e del molteplice che, al seguito di Van Til, Frame fa proprio trovando la sua spiegazione nel Dio biblico Uno e Trino.

Tolte le due appendici finali che aiutano a precisare meglio il pensiero di Frame rispetto alle critiche di taluni riformati al presupposizionalismo, il restante spazio è dedicato a mostrare il carattere probativo, difensivo ed offensivo dell'apologetica.

Sull'aspetto probativo la riflessione dell'A., per sua stessa ammissione, tende ad assottigliare il divario fra l'apologetica classica e quella di Van Til. Stando a Frame esse hanno più elementi in comune di quello che pensano. Egli esamina alcuni aspetti del pensiero vantiliano per evidenziare come, per esempio, l'argomento trascendentale non sia sufficiente a provare da solo l'esistenza di Dio in modo soddisfacente e avrebbe quindi bisogno del supporto di argomenti del tipo classico. Anche l'idea secondo cui si può rimanere fedeli al presupposizionalismo solo argomentando "negativamente" (*reductio ad absurdum*) è ritenuta infondata da Frame. Allo stesso modo si problematizza l'affermazione di Van Til secondo cui esiste un "argomento assolutamente certo" a sostegno del teismo biblico.

Frame pensa che il termine "probabilità" andrebbe recuperato fra gli apologeti riformati, ma solo per riconoscere la natura "incerta" del nostro argomentare e non per dubitare della certezza del dato biblico. Su quel che dovrebbe costituire il corretto "punto di contatto" fra l'apologeta ed il non credente è sottolineata la valenza personale e spirituale della questione per permettere una verifica dei motivi che orientano lo stesso apologeta.

Dopo queste considerazioni metodologiche Frame tenta di dare un esempio sul come provare l'esistenza di Dio. Egli parte dalla constatazione dell'esistenza di valori morali condivisi da tutti e sulla cui base è solo possibile emettere giudizi razionali. Dato il loro carattere "pervasivo" ed "ineluttabile" essi indicano Dio rendendolo "ovvio" (p. 90).

L'argomento di Frame si riduce a questo: l'esistenza di valori morali prova l'esistenza di Dio. Ciò non significa però far dipendere l'esistenza di Dio da valori morali costruiti altrove, perché la morale cui Frame pensa è quella teistica la cui origine è in Dio. Non si tratta di partire dalla ragione autonoma e ciò s'accorda con il pensiero di Van Til. Si tratta infatti pur sempre di quella conoscenza vera di Dio e del creato che l'uomo ha per rivelazione e che nel contempo cerca di reprimere.

La conclusione non sarà quella di aver provato l'esistenza di un dio accettabile alle molte religioni e filosofie, ma bensì il Dio della Scrittura. E questo avremo fatto attraverso una corretta applicazione dell'epistemologia biblica.

In che misura il Frame riesca nel suo intento è difficile dirlo dal momento che, come l'A. stesso ammette, nell'apologetica è assai difficile stabilire il grado di persuasione raggiunto. Per questo recensore rimane difficile da provare che vi siano valori morali che hanno un carattere "ineluttabile" ed "ovvio" per ogni uomo e ovunque. L'argomento di Frame rimane comunque valido in un contesto socio-culturale in cui una certa moralità sia divenuta patrimonio di tutti. Appare però sempre più evidente come il consenso morale rimanga un fattore aleatorio e sia sempre più difficile formulare un'etica valida per tutti.

Ma l'argomento morale di Frame rimane forse valido anche se il consenso dovesse ridursi ad una sola norma, perché rimane comunque il problema di spiegare la sua "origine". E per Frame non vi sono che due possibilità: far risalire quell'obbligazione morale ad una autorità impersonale (con l'onere di provare come una forza impersonale possa suscitare obblighi morali personali), o ricondurla ad una autorità morale personale, simile al Dio asso-

luto e personale della Bibbia. In quest'ultimo caso rimane poi da provare con altri argomenti (quello ontologico ecc.), perché si tratterebbe proprio del solo e vero Dio della Bibbia.

Sulla funzione difensiva dell'apologetica (cc. 6-7), Frame prende in esame l'annosa questione della presenza del male, che sembra contravvenire al carattere morale di Dio ed alla sua onnipotenza. Per l'A. bisogna ammettere l'esistenza reale del problema senza cadere però nella tentazione di prospettare facili soluzioni. Dopo aver esaminato diverse soluzioni proposte da teologi e filosofi nel corso del tempo, ma trovate non-bibliche o al massimo inadeguate, Frame affronta il problema del male. La sua indagine non offre soluzioni facili, ma permette di sottolineare alcuni aspetti rilevanti dell'insegnamento biblico, come quello che Dio stesso è il criterio delle sue proprie azioni e soprattutto permette d'acquisire una nuova prospettiva storica. Attraverso un esame della storia biblica passata, presente e futura noi non troviamo una soluzione filosofica al problema, ma una grande rassicurazione ed una potente motivazione per continuare a confidare e ad obbedire nonostante tutta la malvagità presente nel mondo (p. 189).

Si tratta d'una soluzione comoda e naive? Così potrà apparire a molti, ma quali soluzioni alternative hanno da offrire? La vera soluzione non sta tanto in una spiegazione filosofica del problema del male (anche se ciò fosse possibile quale vantaggio ne ricaveremmo praticamente?), quanto in una visione integrale della realtà, come quella che fornisce la Bibbia. Una visione capace di neutralizzare gli effetti prodotti dal problema. Com'è possibile questo? Ponendo la nostra fede nella persona e nell'opera del Signore Gesù Cristo, il solo che in prospettiva futura ha inferto il colpo mortale al Male.

PER UN DIALOGO

Pietro Bolognesi

Gli "evangelici", o "evangelicali", o "conservatori", o "fondamentalisti", o eccetera, non possono più essere gentilmente disprezzati o tollerati con spirito paternalistico. Essi sono ormai un fenomeno talmente rilevante sul piano quantitativo e su quello qualitativo da sollecitare giustamente l'attenzione anche dei più distratti. Nell'ottica di taluni si fa strada la necessità d'un dialogo.

Un autore svizzero ha dunque pensato di scrivere una "lettera aperta" per entrare in dialogo con loro. Il libro non è lungo e attira per la sua vivacità. Esso offre anche lo spunto per mettere sul tappeto alcune questioni che possono essere utili al dialogo ed al confronto anche nel nostro paese.

Jean-Denis Kraege, *Les pièges de la foi. Lettre ouverte aux "évangéliques"*, Genève, Labor et Fides 1993, pp. 93.

Questo studio critico concentrerà la propria attenzione su tre aree relative alla dottrina della chiesa, della salvezza e della Scrittura col proposito di contribuire ad una chiarificazione utile al confronto.

1/ Per quanto concerne la prima area di confronto si può dire che l'A. rimproveri agli evangelici un certa rigidità nella loro comprensione della fede e quindi una tendenza all'esclusivismo. Essi pensano d'essere i soli detentori della verità e mirano quindi ad avere chiese formate solo da credenti autentici.

Tale osservazione rimanda alla dottrina della chiesa. Com'è noto vi sono chiese così dette di popolo e altre di professanti. La

questione è complessa, ma qui si può semplificare dicendo che le prime accettano l'idea del battesimo dei bambini, mentre le seconde solo quello da adulti. Ora la dottrina della chiesa non è mai stata posta come una di quelle discriminanti per essere considerati evangelici. Questi ultimi si trovano sia nelle chiese di popolo che in quelle di professanti.

Appare strano che l'A. ignori totalmente l'esistenza di evangelici pedobattisti. Possibile che Kraege non sia a conoscenza della presenza, anche in molte chiese classiche, di credenti, pastori e studiosi di sicuro orientamento evangelico? Si potrebbero qui fare molti nomi, ma questo appare subito come un limite non indifferente per qualcuno che pensa di favorire il dialogo. Uno dei presupposti imprescindibili d'ogni relazione consiste nel riconoscere all'altro il diritto d'esprimersi secondo le sue proprie categorie e non secondo gl'eventuali preconcezioni che si nutrono nei suoi confronti. Qui sembra invece che la conoscenza dell'altro sia eccessivamente approssimativa e quindi insufficiente per un autentico dialogo.

Fra parentesi si può notare come anche l'idea della conversione propria all'A. dia a pensare. Secondo lui essa sarebbe affare d'ogni istante. In questo senso si capisce come a suo parere sarebbe necessario battezzare i bambini, perché non c'è alcuna condizione preliminare al battesimo cristiano. Sulla questione del battesimo gli evangelici sarebbero, sempre secondo Kraege, assai vicini al cattolicesimo. Sembra proprio che sia sfuggito all'A. un testo come quello di Atti 2,38-41: "Quelli che accettarono la sua parola furono battezzati". Il recensore pensa inoltre che sulla questione battesimale siano piuttosto molte chiese classiche ad essere più vicine al cattolicesimo (per es. G. Calvino, *Ist.* IV,15,1) anziché gli evangelici professanti.

2/ Ciò che però preoccupa maggiormente Kraege è l'eccessivo accento posto dagli evangelici sulla fede a scapito della grazia. Egli pensa che essi attribuiscono alla fede e alla decisione personale una valenza meritoria tale per cui l'uomo diventa l'unico responsabile della propria salvezza o perdizione.

Certamente ai bordi del mondo evangelico si possono trovare eccessi che danno l'impressione che tutto dipenda dall'uomo e non da Dio. Simili eccessi possono anche costituire dei fenomeni patologici, ma è anche vero che ogni uomo dev'essere chiamato a ravvedersi e a convertirsi (At 3,19; 26,20), anche se è Dio che crea il volere e l'operare (Fil 2,13). Paolo dichiara che "è per la grazia che voi siete salvati per mezzo della fede. E questo non viene da voi, è il dono di Dio" (Ef 2,8). Il dono della fede è dunque la prima manifestazione della grazia. Per la Bibbia l'accesso alla grazia è associato alla fede anche se quest'ultima non costituisce un atto meritorio (Gv 6,29).

Quando si riflette sulla concezione dell'A. stesso sorgono inevitabilmente degli interrogativi seri. Egli nega che la fede possa svilupparsi, perché essa non è un possesso e può essere persa in ogni istante. Gesù però rimproverava i suoi discepoli per la loro poca fede (Mt 6,30) e altrove si meraviglia per la fede di qualcuno (Mt 8,10; 15,28). La fede può dunque essere debole o forte, svilupparsi (2 Cor 10,15) ed essere conservata (Ap 14,12).

Per quanto concerne il rapporto della fede con la grazia potrebbe essere utile ricordare a Kraege che si considera riformato che quando i Riformatori utilizzavano lo slogan *Sola gratia* evocavano qualcosa d'assai diverso da ciò che pensa l'A. Essi avevano in mente la salvezza per grazia e non la provvidenza, la grazia universale o altro come vorrebbe Kraege. Per quest'ultimo la grazia costituisce qualcosa d'impreciso, diffuso e universale, ma questo non era certamente l'idea dei Riformatori. La nozione di grazia che l'A. ha in mente è troppo a buon mercato per essere evangelica. Troppo dipendente dal soggettivismo e dal fideismo della modernità, piuttosto che dalla rivelazione biblica.

Il titolo del libro ha a che fare con "le trappole della fede". Sembra però doveroso chiedersi se l'A. non abbia una pretesa un po' eccessiva nel collocarsi in un universo che non avrebbe nulla a che fare con la stessa fede. La Scrittura insegna che la fede non è una possibilità dell'esistenza, ma ciò che la qualifica in maniera inalienabile. Per questo si ha fede in Dio o si ha fede negli idoli.

Certamente non si può allontanare la fede dall'orizzonte umano perché senza di essa non si è umani.

3/ Ciò che costituisce però la radice del dissenso di Kraege con gli evangelici è la questione della Scrittura. Egli non riconosce alla Scrittura l'autorità e la chiarezza che le riconoscevano Lutero e Calvino. Egli pensa che con la propria intelligenza l'uomo debba fare la cernita tra ciò che è ispirato da Dio e ciò che nella Bibbia è semplicemente umano. Secondo l'A. questo atteggiamento critico eliminerebbe nel lettore lo spirito di sicurezza e contribuirebbe ad esaltare la grazia di Dio.

Anche in questo caso sarebbero necessarie diverse precisazioni. La prima riguarda l'allontanamento dell'A. dal pensiero dei Riformatori. Com'è noto l'approccio degli evangelici alla Scrittura è talvolta considerato piatto da parte dei critici e in definitiva diverso da quello praticato dagli stessi Riformatori. Questa è purtroppo solo una patacca diffusa da certi studiosi che non ha riscontro nei testi e che si può giustificare solo alla luce di una lettura preconcepita. Anche su questo sarebbe tempo di smetterla con delle caricature per superare inutili equivoci.

Viene poi da chiedersi se il tentativo dei critici come Kraege non sia ancora una volta un modo per trovare una sorta di garanzia al di fuori del Dio rivelato e sottrarsi alle condizioni che la stessa autopresentazione della Bibbia pone all'interpretazione. L'autopresentazione della Scrittura non ha forse una valenza divina ed umana? Qual è il ruolo dell'interprete se non proprio quello di rispettare i criteri imposti da tale dualità?

Gli evangelici sono sovente criticati per la ricerca di sicurezza sintetizzata nel loro affidamento all'autorità della Bibbia. I critici si attribuiscono per contro un maggior rischio in quanto avanzerebbero solo con la precarietà della ricerca critica. In realtà bisognerebbe capovolgere tale impostazione. Sono proprio i critici che assumendo come criterio il primato della ragione anziché quello della Scrittura come fanno gli evangelici si garantiscono rispetto alle condizioni di credibilità del mondo laico. Anziché riconoscere l'importanza ed il travaglio legato al lavoro di chi, sottomettendosi

all'autorità della Scrittura cerca di studiarla ed ubbidirle, Kraege cerca rifugio nelle "garanzie" che la sua capacità critica potrà fornirgli. Ma è sicuro l'A. che il suo atteggiamento critico non sia un modo sofisticato proprio per garantirsi in qualche modo davanti alla lotta col dubbio della ricerca? Il fatto che nel mondo contemporaneo tale modo di procedere goda d'un notevole consenso non è forse una spia per riflettere sulla necessità d'avere "garanzie"?

Il libro non aiuta purtroppo ad aprire un dialogo con gli evangelici. Forse potrà essere un utile stimolo all'interno dell'area evangelica per interrogarsi su certe escrescenze del movimento stesso, ma per un dialogo veramente costruttivo sarebbe necessario dare prova di maggior rigore nella lettura delle stesse fonti evangeliche e nella loro comprensione. Mancano invece riferimenti ad opere la cui autorità è riconosciuta tra gli evangelici stessi.

E allora si ha la sgradevole sensazione che i rappresentanti delle così dette chiese storiche non siano sempre veramente interessati al dialogo, ma ad immunizzare piuttosto certi lettori dal pericoloso virus evangelico! Non respingono, ridicolizzano; non escludono, squalificano e la foto di copertina la dice lunga sul rispetto della realtà che si vorrebbe obiettivamente analizzare.

Si può concludere con un'osservazione ed una proposta. L'*osservazione* è che il discorso vale anche per il protestantesimo italiano. C'è chi pensa agli evangelici come ad un simpatico gruppo di faciloni cui bisogna comunque interessarsi per la loro crescita numerica. Simili sentimenti non facilitano la comprensione del fenomeno, ma la compromettono. Esiste una teologia evangelica che meriterebbe sicuramente una maggior attenzione.

La *proposta* è la seguente. Che un cospicuo numero di appartenenti all'ala storica del protestantesimo italiano dia prova d'aver letto pubblicazioni evangeliche non solo di carattere divulgativo. Quanti sono i pastori che sarebbero in grado di delineare per esempio la linea teologica di una rivista come *Studi di teologia* dal 1978 ad oggi? Quanti sono coloro che pur non considerandosi evangelici hanno partecipato alle "giornate teologiche" che IFED organizza da diversi anni?

Se si è interessati ad una reale conoscenza si può fare a meno di raduni plateali per percorrere vie più concrete ed impegnative. Ci sono evangelici che leggono libri di altra tendenza e cercano di tener conto delle opinioni altrui. E' però veramente fastidioso dialogare con chi invece manifesta sul loro conto una conoscenza prevalentemente caricaturale e sembra trascurare il materiale proveniente dalla riflessione teologica vera e propria. Il dialogo autentico non comporta forse in primo luogo il rispetto e quindi la conoscenza delle opinioni altrui?

OFFERTA SPECIALE

Sono ancora disponibili alcune serie complete di *Studi di teologia* comprendenti i numeri da 1 a 13. Esse possono essere offerte ad amici, biblioteche e centri di cultura a prezzi vantaggiosi per promuovere la conoscenza del pensiero evangelico. Per ogni richiesta rivolgersi all'amministrazione.

Segnalazioni bibliografiche

P. Bolognesi, *Repertorio bibliografico su Bibbia e teologia*, Supplementum *Studi di teologia*, Padova, Ifed, 1993, pp.107.

Chiunque si accinga ad intraprendere una ricerca su questioni legate alla Bibbia ed alla teologia sappia di essere in buona compagnia, o meglio senz'altro in compagnia ma non sempre buona. I sussidi linguistici, i lessici, le concordanze, i dizionari biblici, i commentari dei vari libri, le enciclopedie teologiche, le monografie sulle dottrine, ecc. costituiscono un patrimonio di conoscenze accumulatosi nei secoli di studi che un lettore-studente della Bibbia (come ogni credente dovrebbe essere) ha a disposizione per approfondire i vari argomenti.

Una domanda a questo punto si impone: come ci si può orientare nella sconfinata produzione letteraria riguardante la fede cristiana senza cadere nei due pericoli opposti: o assorbire acriticamente tutto o rifiutare pregiudizialmente tutto?

E' chiaro che il principio del "o tutto o niente" non regge e deve essere sostituito dal ben più faticoso esercizio del discernimento per ritenere ciò che è buono e lasciare ciò che non lo è in ogni singolo libro. Si tratta di un'im-

presa certamente non facile che sollecita un aiuto in grado d'accompagnare nel lavoro di discernimento anche se è noto come sia impossibile non tralasciare qualche particolare.

Questo *Repertorio bibliografico su Bibbia e teologia* offre un lungo elenco ragionato di opere suddivise per temi che privilegia i testi più facilmente accessibili in lingua italiana e quelli di ispirazione evangelica, tutti comunque relativi allo studio della Bibbia e della teologia.

Non è tutto. Accanto alle indicazioni bibliografiche comuni (autore, titolo, luogo di edizione, casa editrice, anno, ecc.) il *Repertorio* fornisce anche un commento sintetico sul contenuto di ogni opera o sull'orientamento teologico seguito che permette di essere consapevoli della portata del libro segnalato.

Il *Repertorio bibliografico su Bibbia e teologia* è perciò utile e prezioso strumento da consultare, frutto di un paziente e qualificato lavoro di selezione e di schedatura da parte dell'A. che ci mette di fronte almeno a due fatti: che non siamo né i primi, né i soli a leggere la Bibbia e che la ricchezza della Parola di Dio è davvero inesauribile.

Leonardo De Chirico

Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Assen/Mastricht, Van Gorcum 1992, pp. 456.

Thomas Römer - Jean-Daniel Macchi, *Guide de la Bible hébraïque*. La critique textuelle dans la BHS, Genève, Labor et Fides 1994, pp. 78.

Il libro di Tov è stato pubblicato in ebraico: *Biqqoret Nusah ha-Miqra' - Pirqê Mabo'* nel 1989 e ora si ha la versione inglese ampliata e rielaborata che dovrebbe renderlo accessibile ad una maggior cerchia di lettori. Si tratta di un'opera di riferimento per il testo dell'AT ebraico. Essa presenta in maniera chiara i principali testimoni del testo, inizia alla critica testuale e fornisce le informazioni indispensabili alla comprensione dell'apparato critico della BHS. Le varie sezioni sono accompagnate da ottime bibliografie. Il testo affronta pure con sobrietà la delicata questione del rapporto tra critica testuale e letteraria (pp. 313-349) e fornisce diversi utili esempi.

Per molti versi somiglia al testo di Ernst Würthwein, ma ha il vantaggio di essere più aggiornato e completo e come tale s'impone a chi debba studiare il testo ebraico dell'AT. La veste tipografica è solida come s'addice ad un testo che deve svolgere la funzione di manuale, anche se la stampa non è sempre così nitida come ci si aspetterebbe.

Il testo di Römer e Macchi in francese ha dimensioni assai più modeste e quindi anche obiettivi più limitati. Fornisce informazioni sulle abbreviazioni della BHS e alcune piste sulla critica testuale dell'AT. Senz'altro non

copre l'area che interessa l'opera di Tov, ma per il mondo francofono fornisce le informazioni necessarie ad un utilizzo del testo della Bibbia ebraica.

Pietro Bolognesi

David J.A. Clines (ed), *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol I aleph, Sheffield, Sheffield Academic Press 1993, pp. 475.

L. Koehler - W. Baumgartner (edd), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, tr. ingl. M.E.J. Richardson (ed), vol I, Leiden, E.J. Brill 1994, pp. 365.

Le due opere che segnaliamo costituiscono due contributi significativi, anche se diversi, alla filologia ebraica. In italiano s'attende ancora il Dizionario edito dalla Libreria Sacre Scritture, ma ci si può rallegrare del fatto che ora ci si può servire di altri strumenti per lo studio dell'ebraico e dell'aramaico dell'AT.

Il testo curato da Clines costituisce il primo volume di un Dizionario Ebraico-Inglese che ne prevede otto e si presenta come un'opera assai originale. Rispetto ad altri Dizionari esso si distingue per diversi aspetti. Prima di tutto la massa dei riferimenti. Oltre all'AT e a Siracide (già preso in considerazione da Koehler), questo Dizionario prende in considerazione i testi di Qumran e le iscrizioni ebraiche fino alla fine del primo secolo d.C. Il loro apporto non è indifferente anche se la proporzione per questo primo volume è AT: 86%, Siracide: 2%, Qumran: 11%, iscrizioni: 0,7%. La seconda caratteristica originale è che ogni articolo

lo è organizzato in maniera da reperire sistematicamente le parole associate: soggetti, oggetti, preposizioni per il verbo, per un nome, verbi di cui è soggetto o oggetto, nome (stato costruito), aggettivi, preposizioni associate. Tale disposizione che segue la lista dei diversi sensi della parola, favorisce lo studio dei termini nel loro contesto. In terzo luogo sono lasciati da parte i riferimenti ai termini apparentati delle lingue vicine e ogni riferimento bibliografico.

Per queste originalità il Dizionario in esame sarà un utile complemento di quelli esistenti, senza sostituirli. Ci si augura comunque che i sette successivi volumi appariranno in un lasso di tempo ragionevolmente breve anche se ci si rende conto della consistenza scientifica ed economica di una simile impresa.

Le vicende dell'opera bilingue (tedesca-inglese) di Koehler-Baumgartner sono note a tutti gli ebraisti per cui non vale tanto la pena spendere qui molto tempo, ma è evidente che dopo le varie elaborazioni editoriali che si sono rese necessarie col passare del tempo (la prima edizione è del 1953) sarebbe stato necessario procedere ad una ripulitura complessiva capace di renderla più omogenea. Il che non è stato totalmente possibile. L'opera attuale è solo la nuova presentazione dell'evoluzione che si è prodotta dall'uso di più d'una generazione.

Il Curatore dell'edizione inglese ha inserito le modifiche che si vanno facendo nell'edizione tedesca (1: 1967; 2: 1974; 3: 1983; 4: 1990) il cui quinto fascicolo dovrebbe uscire a breve per

cui si ha ora uno strumento di tutto rispetto anche se la scienza filologica rimane un cantiere aperto a sempre nuovi apporti.

Pietro Bolognesi

W.C. Kaiser - M. Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics. The Search for Meaning*, Grand Rapids, Zondervan 1994, pp. 298.

Non c'è bisogno di sottolineare ancora una volta l'importanza dell'ermeneutica nel processo di lettura-comprensione di un qualsiasi testo, e a maggior ragione della Bibbia; si sfonderebbe una porta già aperta. Più che sulla legittimità delle istanze dell'ermeneutica in rapporto alla Scrittura (su cui sembra esserci una diffusa consapevolezza), occorre quindi interrogarsi sui presupposti, sui criteri, sulle modalità dell'interazione con il testo biblico; cioè, non tanto sull'ermeneutica in generale ma su quale tipo di ermeneutica. Il libro che presentiamo introduce questa vasta materia secondo un'ottica evangelica; gli autori, due apprezzati biblisti statunitensi (Kaiser è uno specialista di AT e Silva di NT), hanno scritto un manuale scorrevole e ben impostato che, nella produzione teologica americana, si colloca come aggiornamento e ripensamento, alla luce degli studi e degli sviluppi recenti della ricerca, del classico *Protestant Biblical Hermeneutics* di Bernard Ramm uscito nel lontano 1956. Un buon numero di note a piè pagina, ampie citazioni e utili confronti con le posizioni più conosciute nel dibattito ermeneutico, testi-

moniano la serietà dell'opera e l'auto-revolezza degli autori; il linguaggio preciso e piano, a volte giustamente tecnico ma attento a non dare nulla per scontato, offre ampie garanzie di comprensibilità.

Il libro è diviso in quattro parti fondamentali: dopo aver esposto alcuni concetti indispensabili all'approfondimento della questione sul "significato del significato" e sull'uso e abuso del linguaggio, gli autori si soffermano sull'importanza dei generi letterari per la comprensione del testo biblico e li passano in rassegna mettendone in evidenza i caratteri principali. In seguito, vengono affrontate le possibilità e le difficoltà che intervengono nel passaggio tra la comprensione e l'applicazione del testo; infine vengono forniti uno schizzo di storia dell'interpretazione, una panoramica sulle tendenze ermeneutiche degli ultimi anni e uno studio particolare sull'ermeneutica calvinista.

Pur avendo due autori, il libro non è stato scritto a quattro mani; Kaiser e Silva si sono divisi i compiti nella stesura dell'opera e qua e là emergono delle differenze tra i due che, volutamente, non sono state appiattite. Entrambi concordano sulla dottrina classica dell'ispirazione e dell'autorità della Scrittura; entrambi attribuiscono importanza capitale al significato originario del testo biblico dato dall'autore del testo stesso; entrambi riconoscono la fondatezza metodologica del metodo sintattico-teologico nella lettura della Bibbia. Tutto ciò costituisce per loro una solida piattaforma a partire dalla quale è stato pos-

sibile imbastire la fraterna collaborazione che ha dato alle stampe il libro. Una parzialmente diversa interpretazione delle scritture profetiche, un diverso giudizio sull'"analogia della fede" come cornice interpretativa di riferimento, una diversa valutazione sull'ermeneutica di orientamento calvinista, permettono di riconoscere due "anime" teologiche presenti nel mondo evangelico americano che, se da un lato affermano con pertinenza la comune identità evangelica fondata sulla Scrittura, dall'altro, proprio a partire da questa base unitaria, dialogano tra loro anche su questioni difficili e controverse.

Pertanto, oltre ad essere un'introduzione dignitosa all'ermeneutica biblica, il libro è anche un ottimo esempio di come il confronto tra gli evangelici possa essere fecondo.

Leonardo De Chirico

Richard L. Pratt, *He Gave Us Stories*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed 1993, pp. 493.

Il sottotitolo di quest'opera; "Guida per studenti della Bibbia nell'interpretazione dei racconti dell'AT", sintetizza molto bene gli obiettivi ed il campo di lavoro presi in esame dall'A. Scritta da un teologo, con incarichi anche pastorali, l'opera si rivolge soprattutto a studenti di "primo pelo" che hanno bisogno di una guida sicura e competente per affrontare, con profitto, il non facile mondo della teologia e dell'interpretazione dell'AT. E' un'opera poliedrica in cui vi sono elementi di base per una sana ermeneutica evangelica

dell'AT, di guida pratica per lo studio, l'indagine e l'applicazione di questa parte della Bibbia, e di volta in volta, delle interessanti panoramiche storiche e teologiche dei vari approcci ermeneutici.

Per aiutare la chiesa di oggi a riscoprire la forza e tutto il valore attuale di questa parte della rivelazione biblica, l'A. propone un processo ermeneutico formato da tre tappe; la preparazione (cc. 1-4), l'indagine (cc. 5-12), e l'applicazione (cc. 13-16). Anche in campo evangelico, oggi sono rari gli studiosi che vedono e sottolineano rigorosamente il forte legame che c'è fra l'ermeneutica e la santificazione personale dell'interprete. Nella prima parte, l'A. (nel filone della tradizione riformata più sana), dimostra l'impossibilità che un'esegeta possa interpretare e capire in modo profondo e significativo l'AT a meno che la sua vita non cresca in tutti e tre gli aspetti della santificazione (in relazione all'ermeneutica, l'A. vede quella concettuale, comportamentale ed emotiva). "Dio non vuole interpreti eruditi, prima di tutto Egli desidera interpreti santi... per fare ermeneutica è richiesta conoscenza ed abilità, ma la nostra maggiore preoccupazione dev'essere la santificazione" (pp. 45-46). In altre parole si potrebbe dire: "Dimmi come vivi e pensi e ti dirò come leggi e comprendi la Bibbia!" Il lavoro ermeneutico però, non può limitarsi solo al giudizio personale, esso deve interagire sia con la comunità più vasta di studiosi (fatta di credenti e non credenti del passato e del presente) e sia con la propria chiesa e denominazione.

Per l'A. l'indagine (il secondo momento del lavoro ermeneutico), deve tener presente il contesto storico dei racconti biblici, in tal senso egli propone il metodo "storico-grammaticale". Oltre all'esame delle parole ed al rispetto delle regole grammaticali, lo studente è chiamato ad esplorare anche le circostanze storiche in cui il testo è stato scritto e le condizioni ed i propositi dell'autore (per es. che importanza ha il fatto che i libri dei Re furono scritti durante l'esilio mentre quelli di Cronache dopo l'esilio?). L'A. sottolinea l'inevitabilità dell'indagine storica elencando tre motivi: il carattere convenzionale del linguaggio biblico (ogni lingua ha i suoi propri simboli ed è legata ad una cultura e storia). L'ispirazione organica attraverso gli autori biblici (questi ultimi non furono degli strumenti passivi che scrissero sotto dettatura, ma Dio trasmise la Sua Parola tenendo conto della loro personalità, cultura e situazione storica).

Infine, la terza tappa riguarda l'applicazione nella vita dell'interprete e della chiesa di oggi. L'A. analizza le sfide, gli ostacoli e la pertinenza delle applicazioni tenendo in debito conto le distanze culturali, di tempo e di quelle sociali che vi sono fra i destinatari originali e coloro che oggi ascoltano la predicazione.

Per facilitare ulteriormente lo studio, alla fine di ogni capitolo l'A. fa un breve riassunto del tema trattato. propone delle domande di verifica ed assegna letture ed esercizi pratici su brani biblici.

Nino Ciniello

L. Ryken & T. Longman III (edd.) *A complete Literary Guide to the Bible*, Grand Rapids, Zondervan 1993, pp. 528.

Da una ventina di anni a questa parte, l'approccio letterario nell'interpretazione del testo biblico, ha assunto una posizione ed una importanza crescente. Tale interesse ha portato studiosi della Scrittura, a scoprire questo approccio come uno dei metodi d'analisi del testo biblico, ma anche molti studiosi di letteratura a scoprire la Bibbia come un testo da studiare e da insegnare. Il problema è che non tutto ciò che si presenta come "approccio letterario", porta ad una effettiva comprensione ed analisi della Bibbia. Molti di coloro che hanno intrapreso questa strada, si sono limitati alla semplice indagine letteraria del testo, ed in molti casi ad una critica gratuita!

Lo scopo degli editori, due specialisti dei rispettivi campi (L. Ryken è professore di inglese al Wheaton College e T. Longman è professore di AT al Westminster Theol. Seminary), è quello di presentare una sana e giusta integrazione fra l'indagine biblica e quella letteraria della Bibbia. In altre parole, ci si chiede se gli strumenti d'indagine propri agli studi letterari possano aiutare coloro che leggono e studiano la Bibbia. I curatori rispondono in modo affermativo. A tale scopo hanno chiesto il contributo di studiosi della Bibbia e della letteratura.

I curatori sono partiti dalla classica tripartizione del materiale biblico: quello teologico, storico e letterario. Sebbene l'interesse principale del vo-

lume sia centrato su quest'ultimo aspetto, i curatori ritengono che i tre aspetti siano interdipendenti e complementari. Affermare che il solo interesse letterario è riduttivo, non significa dire niente di diverso rispetto al solo approccio teologico o storico! Per esempio, gli autori biblici comunicano il comandamento di "non uccidere" in modo diretto e astratto, ma anche attraverso la storia di molti personaggi (es. la storia di Caino e Abele). Piuttosto che affermarla direttamente, l'approccio letterario illustra ed incarna la verità, attraverso situazioni e storie di persone.

I lavori esposti in questo volume condividono questa funzione dell'approccio letterario, e sostengono che esso è inerente alla Bibbia stessa.

Il volume è diviso in quattro parti. La prima, scritta dai due curatori, contiene cinque relazioni di carattere introduttivo che, oltre a gettare le basi per ciò che segue, evidenzia alcune differenze (ed anche tensioni) che sorgono fra gli studiosi di letteratura che analizzano la Bibbia e quelli biblici che usano gli strumenti dell'indagine letteraria. La seconda e la terza sezione presentano un commentario letterario su ogni singola parte dell'AT e del NT. Entrambe le sezioni partono con dei saggi introduttivi che delineano le caratteristiche letterarie dei due testamenti presi nel loro insieme. Per ovvi motivi di spazio non viene preso in esame ogni singolo capitolo e libro biblico (per esempio diversi libri profetici e le epistole vengono considerati nel loro insieme). Dei libri esaminati, viene presentato l'humus ed il modello

letterario seguito dall'autore biblico, la trama, il genere, il soggetto ed i personaggi principali ed i vari collegamenti storici e teologici. L'ultima parte esplora quelle aree e discipline che hanno interagito con la Bibbia. E' interessante vedere quanta parte della letteratura occidentale, è stata influenzata ed ha preso la Bibbia come fonte di ispirazione, o la grande utilità ed aiuto dell'approccio letterario nel lavoro e preparazione dei messaggi.

Come ogni opera scritta "a molte mani", non tutti i contributi presentati (specie quelli sui libri biblici) sono soddisfacenti ed utili (diversi letterari farebbero bene a fare i letterati, come si dice: "ad ognuno il suo lavoro"!). Rimane comunque valido ed arricchente questo sforzo d'integrazione biblico-letterario, esso cerca di allargare i confini rigidi di certi approcci e lettura della Bibbia un po' consumati. Tenendo ben presente i dati storici e teologici, i curatori desiderano incoraggiare l'esplorazione dell'aspetto letterario della Bibbia, esplorazione che per molti è vista ancora con sospetto. Sarà utile integrare la consultazione di questo volume, con un altro del prof. Longman recensito in *Sdt* n. 7, p.74.

Nino Ciniello

André Caquot et Philippe de Robert, *Les livres de Samuel* (CAT VI), Genève, Labor et Fides 1994, pp. 648.

Anche se molto lentamente, la collana di commentari dell'AT (CAT) prosegue il suo cammino. In realtà è passato solo un anno dalla pubblicazione dell'ultimo volume (Levitico) e questo potrebbe essere di buon auspi-

cio. Un po' diversa appare la veste tipografica tradizionale (che può più o meno piacere), e diversi i caratteri dell'ebraico e del greco rispetto ai volumi precedenti.

Caquot ha curato l'esegesi di 1 Sam 13-14; 17-26; 2 Sam 7-14; 21-24 e de Robert quella di 1 Sam 1-12; 15-16; 27-31; 2 Sam 1-6; 15-20. Com'è consuetudine per questa collana, ogni sezione comincia con una traduzione del testo biblico, poi vi sono le annotazioni testuali ed infine il commento. Il Commentario si vuole "fedele ai principi della critica razionale" e quindi mostra grande attenzione per quelli che agli Autori sembrano essere le tre fasi di formazione del testo. Essi si soffermano sulle differenze di stile e sui rispettivi orientamenti dei probabili redattori.

Lo studio dell'AT s'arricchisce così di un nuovo strumento di lavoro per un libro su cui non esistono molti commentari. Il predicatore non sarà probabilmente pienamente soddisfatto della mancanza di lettura teologica del libro. A parte qualche piccolissima intuizione infatti, anche questo commentario non sembra in grado di fornire un grande aiuto a chi è confrontato regolarmente con la predicazione della Parola di Dio. L'impressione è che gli esegeti siano così assorbiti dall'osservazione e dalla descrizione degli alberi, da perdere di vista il senso che essi hanno per la foresta intera. Il libro può dunque essere un utile strumento di lavoro, ma richiederà ancora diverso impegno perché possa servire in vista della predicazione.

Gianni Emetti

Douglas Stuart, *Hosea-Jonah*, Word Biblical Commentary, Waco, Texas, Word Books 1987, xlv - 537.

L'aspetto più significativo del commentario di Stuart sui *libri profetici* di Osea, Gioele, Amos, Abdia e Giona è forse la prospettiva dell'A. riguardo al *Pentateuco*. Egli respinge la tesi critica dominante secondo cui esso sarebbe una sistematizzazione del pensiero creativo dei profeti ebraici (xxx) e sostiene che i profeti non erano affatto "creativi" nel loro messaggio, ma che erano invece mandati ed ispirati da Dio per stigmatizzare le trasgressioni del patto mosaico da parte del popolo di Dio (e di altri: vedi in particolare Abdia e Giona). L'A. può così interpretare Osea e Giona attraverso l'ottica delle maledizioni del patto che si trovano in Levitico e Deuteronomio. È molto comodo il catalogo delle "maledizioni" e "benedizioni restauratrici" che si trovano nel Levitico e nel Deuteronomio (27 tipi di maledizione e 10 di benedizioni, xxxiii-xliii).

Come ci si aspetta dalla collana Word le bibliografie sono sempre ampie (in particolare farà piacere al lettore italiano la segnalazione di diverse opere in lingua italiana). Una piena comprensione del commentario presuppone una conoscenza della lingua originale (essenziale in diverse sezioni di Osea dove Stuart vocalizza e divide le lettere del testo ebraico diversamente dal Testo Masoretico, spesso seguendo o rinviando per documentazione allo studio di W. Kuhnsgk, *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*, Roma, Biblical Institute

Press, 1974). Il R. è stato edificato dallo studio dell'opera. Stuart polemizza giustamente coi commentari che non commentano il testo (xii) e afferma che la funzione d'un commentario "è di guidare costantemente ed attentamente i lettori nello scoprire quel che Dio ha detto e come, da parte loro, essi debbono rispondere".

Peter Ciavarella

Gordon P. Hugenberger, *Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law & Ethics Governing Marriage, Developed from the Perspective of Malachi*, Leiden, E.J. Brill 1994, pp. 414.

Il tema del matrimonio nell'AT ha senz'altro ricevuto una notevole attenzione e ha dato luogo a studi significativi. Lo studio di Hugenberger non calpesta però un terreno già noto. Anziché affrontare gli aspetti legale, storico, comparativo o sociologico, esso si concentra sul rapporto tra il matrimonio ed i temi della legge e dell'alleanza (*b^erit*). Lo studio viene affrontato prestando particolare attenzione, al testo di Malachia 2,14, ma non manca il confronto con altri testi come Deuteronomio 24, Genesi 2,24 e più in generale l'AT e altri testi del vicino Oriente antico.

Sul piano testuale l'A. prende il *chi* iniziale di Mal 2,16 come condizionale e mantenendo il testo masoretico come *lectio difficilior*, lo rende: "Se uno odia e divorzia, dice l'Eterno Dio d'Israele, egli copre di violenza la propria veste, dice l'Eterno degli eserciti". Sul piano della teologia biblica l'A.

consacra diverse pagine alla chiarificazione del tema dell'alleanza. L'unione sessuale appare come l'atto di ratifica dell'alleanza e rappresenta il mezzo attraverso il quale ciascun partner riconosce nell'altro colui con cui ha contratto alleanza. Il matrimonio è dunque visto come un'alleanza tra marito e moglie divinamente protetta. Le conclusioni dello studio sono evidentemente assai importanti e dovrebbero permettere delle applicazioni feconde.

I meriti dell'opera sono veramente numerosi sia per il rigoroso metodo impiegato che per la lucidità e la forza degli argomenti sostenuti. Un testo che non si può ignorare non solo sulla tematica del matrimonio e del libro di Malachia, ma anche su quella del divorzio.

Luca Piccini

David M. Lloyd-Jones, *Romans, An exposition of Chapter 9: God's Sovereign Purpose*, Grand Rapids, Zondervan 1991, pp. 328.

Leggendo questo commentario di Lloyd-Jones, il lettore può facilmente capire come mai l'A. sia considerato un importante erede e continuatore della grande tradizione puritana inglese. Tutta l'opera è infatti pervasa da un amore, o, meglio, da un profondo rispetto per la Parola di Dio, e questo atteggiamento è il punto di partenza per affrontare il testo biblico. Anche la mole dell'opera, ultima di una serie sui primi capitoli della lettera ai Romani, testimonia del fatto che l'A. ritiene che ogni parte della Bibbia è utile per il

nostro insegnamento, senza voler artificialmente distinguere tra "grandi temi" e "osservazioni di importanza minore".

Anziché soffermarsi solamente sul tema della elezione e predestinazione, Lloyd-Jones dedica molto tempo alle altre sezioni del capitolo cercando anche di attualizzarne il contenuto per la vita cristiana. Questo impegno ad essere dettagliato, metodico ed esauriente risulta ancor più evidente nella sezione riguardante i versetti 10-24, in cui si tratta della libertà assoluta della grazia di Dio. Il testo viene esposto, commentato, spiegato, considerando le possibili obiezioni e con la chiara coscienza che si sta "camminando su di un terreno sacro".

La Parola di Dio, ritiene giustamente l'A., è l'unica fonte di conoscenza, è l'unica pietra di paragone, e non sono le nostre filosofie o la nostra "moderna" sensibilità che ci devono guidare a conoscere il Dio della Bibbia. Ed il Dio che si intravede in questo capitolo della lettera ai Romani ed in queste pagine di Lloyd-Jones non è un Dio piccolo, limitato, forse perfino ingiusto (noi non dovremmo certamente possedere l'arroganza implicita in un simile pensiero), ma un Dio grande, sovrano, giusto che, nella sua divina misericordia e nella piena libertà della sua volontà, si è interessato a salvare delle persone dalla condanna, ereditata dalla caduta di Adamo, che noi tutti meritiamo. E Dio ha scelto di agire in questo modo, nell'imperscrutabile mistero della sua volontà, per far "conoscere le ricchezze della sua gloria" (v.23) a tutte le generazioni di tutti i

tempi, tramite la misericordia offerta a noi e compiuta con la venuta di Cristo (cf. Ef 2,7).

Tutto questo, ricorda l'A. nella stessa linea di tutti i grandi riformatori, la Lutero a Calvino, serve anche a farci rendere conto che non siamo diventati cristiani né per eredità, né per le nostre opere, ma unicamente per l'azione sovrana di Dio.

Paolo Colombo

J. Ramsey Michaels, *I Peter*, Word Biblical Commentary, Waco, Texas, Word books 1988, lxxv - 337.

La nostra comprensione del cristianesimo dipende in gran parte da una chiara e corretta comprensione delle Scritture. Classicamente una data comprensione del cristianesimo viene riassunta e presentata, di solito in modo diretto ai teologi e in modo indiretto ai singoli credenti, dalla teologia sistematica. Ora, per avere una sana teologia sistematica bisogna possedere una sana teologia biblica. Tra i mezzi più efficaci per costruire una sana teologia biblica ci sono i commentari, cioè quegli strumenti finalizzati alla spiegazione del pensiero del libro o della lettera che pretendono commentare. Michaels riesce ammirevolmente in tale impresa.

Come recentemente hanno fatto anche altri studiosi, Michaels respinge la tesi della liturgia battesimale come origine della prima lettera di Pietro e afferma cautamente (lxvi-lxvii) che l'apostolo Pietro è l'autore della lettera (da certi commenti sembra però che non pensi lo stesso di II Pietro). Con-

clude (xlvi) che la lettera "fu scritta primariamente a cristiani Gentili dell'Asia minore, ma che l'autore per certe sue ragioni ha scelto di rivolgersi a loro come se fossero giudei".

In modo corrispondente, secondo l'A., Pietro vede i credenti del vecchio patto come "cristiani prima della venuta di Cristo" (p. es. 175). Questo approccio alla rappresentazione dei destinatari della lettera non è da trascurare. L'A. arriva infatti a tale conclusione notando che in molti punti chiave della lettera il linguaggio dell'AT viene audacemente applicato ai lettori di Pietro (vedi 2,9-10).

Molto utile e succinta (troppo) è la sezione dell'Introduzione "contributi teologici" in cui l'A. sintetizza la teologia di I Pietro sotto categorie trinitarie: Dio, Cristo e Spirito. Sotto "Cristo" i suoi pensieri sulla soteriologia non piaceranno a tutti i lettori protestanti (cfr taluni commenti particolarmente provocatori, p. 182). Mal'affermazione dell'A. che "l'enfasi in I Pietro sul discepolato, o il seguire Gesù, non richiama tanto Paolo quanto con la tradizione dei Vangeli" (lxxi) è immediatamente ovvia a chi studi attentamente I Pietro.

Accanto a questi elementi positivi se ne devono registrare alcuni che a parere del recensore sono meno soddisfacenti. Si tratta di una debolezza dogmatica che sembra indurre l'A. a sottovalutare in alcuni commenti, la figura dello Spirito Santo come "persona". Inoltre, anche se le citazioni patristiche illuminano molti versetti a volte sembrano eccessive.

Peter Ciavarella

Leonhard Goppelt, *A Commentary on I Peter*, By Ferdinand Hahn, Grand Rapids, Eerdmans 1993, pp. 385.

Goppelt è un teologo tedesco deceduto nel 1973 ed è già conosciuto dai lettori italiani attraverso la sua *Teologia del Nuovo Testamento* in due volumi pubblicato qualche anno fa nella nostra lingua. Il dott. J.E. Alsuy, già allievo del Goppelt e professore di Nuovo Testamento all'Austin Presbyterian Theological Seminary, ha curato la pubblicazione in inglese di questo commentario già apparso in tedesco alcuni decenni fa.

L'opera fu redatta quando era particolarmente in voga la critica biblica e benché si soffermi su problematiche allora più sentite ciò non toglie nulla alla ricchezza e all'attualità di questo prezioso testo. Il volume si presenta in una bella e robusta veste tipografica e lo stesso apprezzamento può essere espresso circa il suo contenuto. Contiene una ricca bibliografia ed un indice analitico che, per quanto breve, dà la possibilità d'una consultazione anche tematica.

La prima parte (circa 57 pp.), è dedicata ai classici studi introduttivi. Come già accennato, l'A. dedica particolare attenzione alle questioni della cosiddetta bassa critica che vengono affrontati e ribaltati in una prospettiva sana.

Nella seconda parte c'è il commento vero e proprio al testo biblico. L'A. ne presenta la traduzione, la struttura, lo stile, ne analizza la forma frase per frase e, talvolta, parola per parola fa-

cendo ricorso all'originale. Il commentario non entra in problematiche speculative. Basti pensare che al noto oscuro testo di 3/19-20 sono dedicate circa 10 pagine comprendenti anche un *excursus*. Le ricche note a piè pagina consentono un immediato contatto con le ampie fonti cui l'A. fa riferimento.

Va detto, infine, che questo commentario può ben servire a studiosi per ulteriori ricerche sul testo petrino e, altresì, a pastori e predicatori per avere utili informazioni in vista dell'esposizione del testo biblico.

Tonino Racca

Paul Ellingworth, *The Epistle to the Hebrews. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids, Eerdmans/Carlisle, Eerdmans/Paternoster 1993, pp. 764.

Ecco un commentario di statura davvero notevole. L'opera fa parte di una collana identificata con la sigla NIGTC (The New International Greek Testament Commentary). L'obiettivo è di rendere disponibile un'attenta ed aggiornata esegesi sul testo greco (dell'"United Bible Societies") che è sensibile ai temi teologici quanto a quelli storici, linguistici e testuali. La stessa casa editrice ha già stampato dei ben noti commentari sull'epistola agli Ebrei (es. B.F. Wescott, F.F. Bruce, P.E. Hughes), ma quest'ultimo commentario, forse più di quello di Wescott, ha di mira il lettore che ha una buona dimestichezza col greco.

L'obiettivo dell'introduzione (pp. 77) è indicato è raggiunto nella sezio-

ne intitolata: "Lo scopo e l'occasione dell'epistola agli Ebrei". Nel giungere a queste conclusioni l'A. discute le questioni generali e quelle che riguardano l'epistola come il problema della canonizzazione e l'uso dell'AT. Inoltre, una sezione dell'introduzione discute della teologia degli Ebrei, offrendo degli spunti di riflessione, fra i quali un elenco di fattori rilevanti nella discussione dei brani che trattano l'apostasia. Alla fine del commentario ci sono tre indici: soggetti, autori e parole greche trattate.

Ellingworth comincia con un dettagliato lavoro del testo per poi allargare la visione e prendere in considerazione il contesto, lo sfondo storico, le questioni linguistiche, l'AT ed altri scritti extra-canonici laddove risulta opportuno. Ellingworth chiarisce la struttura del messaggio e presenta in modo logico le varie questioni dimostrando che l'epistola è fondamentalmente pastorale e non polemica.

La questione dell'uso dell'AT è affrontata con grande attenzione, paragonando i vari testi originali. Dove appropriato sono discussi problemi testuali con riferimenti ai vari manoscritti suddivisi per categorie di qualità. Sui punti controversi l'A. cita le principali interpretazioni, con precisi riferimenti bibliografici. I riferimenti bibliografici non si trovano né a piè di pagina, né a fine capitolo, ma sono invece inseriti nel testo. Ciò ne facilita la consultazione, ma pregiudica la scorrevolezza del commentario stesso. L'impressionante bibliografia (pp. 75) rappresenta senza dubbio una miniera per ulteriori studi, ma il suo valore è

pur troppo limitato dalle difficoltà di accesso a tale materiale.

Ad ogni modo questo commentario è un'utile aggiunta alle opere già esistenti e sarà senz'altro un autorevole punto di riferimento per gli studenti dell'epistola agli Ebrei. Saranno poi le esigenze dei lettori a determinarne il valore per un eventuale uso personale. Per tante persone questa voluminosa opera con le varie questioni tecniche che affronta va al di là delle loro esigenze e dei loro interessi, mentre per alcuni può essere un'utile strumento di approfondimento ed aggiornamento, magari atteso da tempo.

Rod Jones

Robert S. Candlish, *A Commentary on 1 John*, Edinburgh, Banner of Truth 1993, pp. 577.

Tra i meriti più grandi della Banner of Truth non c'è solo quello di saper produrre libri molto belli da un punto di vista tipografico, ma anche quello di saper scegliere nella produzione del passato quei testi che meritano d'essere ripubblicati. Anche in questo caso l'editore non s'è sbagliato. Il commentario di Candlish è uno di quelli che non perdono valore col passare del tempo (1a ed. 1866, 2a 1869). E' quest'ultima che viene ora riprodotta in modo eccellente. Il vantaggio di questo commentario è di saper unire in maniera efficace l'esegesi e la teologia, il rigore e la spiritualità. L'editore va dunque complimentato per tale utile impresa e incoraggiato a proseguire in una simile prospettiva.

Giuseppe Saina

E. Cu villier, *Qui donc es-tu, Marie?*, Poliez-le-Grand, du Moulin 1994, pp. 100.

Questo breve libro sollecita il lettore a dare a Maria madre del Signore Gesù il giusto posto. Se il lettore cattolico vorrà sottomettersi alla sobrietà del testo biblico dovrà ridimensionare il posto che Maria possiede nella tradizione; mentre il lettore evangelico sarà indotto a riflettere maggiormente sul posto che Maria ha avuto nella storia della salvezza. Certamente la posta in gioco è complessa perché comporta, almeno per la teologia cattolica, dei risvolti dogmatici assai vincolanti, ma certamente questa pacata riflessione biblica potrà aiutare a smuovere certi luoghi comuni.

L'evangelista Marco non nasconde le difficoltà che la stessa famiglia del Signore Gesù ha avuto per riconoscere la messianicità di quest'ultimo. Luca sottolinea il modo d'agire di Dio spesso inaspettato. Egli capovolge infatti spesso la vita di quelli che Egli sceglie, ama e libera. Lo stesso avvenne per la beata e scombuscolata Maria che divenne strumento di Dio per dare al mondo il Liberatore.

L'A. dà un'interpretazione particolarmente interessante della figura della donna di Apocalisse 12. Sul piano testuale apparirà pure evidente come l'origine di certe interpretazioni cattoliche relative alla nascita ed alla fanciullezza di Maria siano tratti dai vangeli apocrifi e non abbiano riscontro nei testi evangelici.

"Chi dunque sei tu Maria?" rimane una domanda rivolta a ciascuno. Maria

ha risposto alla chiamata e ciò ha sconvolto la sua vita. Difficile non pensare che questo sia ancor oggi costitutivo della fede evangelica.

Lydia De Wolf

R. Peter - J.-F. Gilmont, *Bibliotheca Calviniana*. Les oeuvres de Jean Calvin publiées au XVI^e siècle, vol II: 1555-1564, Genève, Droz 1994, pp. 549-1165.

William J. Bouwsma, *Giovanni Calvino*, Bari, Laterza 1992, pp. 444.

Wilhelm H. Neuser (ed), *Calvinus Sacrae Scripturae Professor*, Grand Rapids, Eerdmans 1994, pp. 277.

W. de Greef, *The Writings of John Calvin*. An Introductory Guide, Grand Rapids, Baker; Leicester, Apollos 1993, pp. 254.

Già in precedenza si è data notizia del primo volume della *Bibliotheca Calviniana* (Sdt IV [1992] 205-7) e ora non rimane che il piacevole impegno d'informare della conclusione dell'opera. A quella segnalazione non rimane molto da aggiungere se non la sottolineatura dell'estrema accuratezza dell'opera che rappresenta oramai un punto di riferimento imprescindibile negli studi calviniani.

Il secondo volume contiene le *errata et addenda* al primo (pp. 1107-1120) e la totalità degli indici (alfabetici dei titoli, sistematici, degli stampatori, dei luoghi, dei nomi). Un'opera ammirevole che va ad aggiungersi agli altri meriti di questa casa editrice.

In un'ottima traduzione (A. Comba) e veste tipografica, viene pubblicata la biografia del Bouwsma che ha già su-

scitato diverse reazioni dal momento della sua pubblicazione in inglese (1988). Non ci si può che rallegrare per ogni occasione offerta alla cultura italiana per dissipare la nebbia ed il sospetto che per troppi anni hanno marcato la figura di Calvino.

L'A. si propone d'offrire il ritratto d'un "Calvino reale" che sfati la leggenda di un essere "impietrito, rigido, immobile". Contro le immagini agiografiche tramandateci dal calvinismo posteriore, Bouwsma cerca d'interpretare Calvino "come un personaggio del suo tempo". Vuole offrire un ritratto più che una biografia classica. Simili propositi non possono che sollecitare l'interesse del lettore interessato ad un reale recupero della figura del riformatore.

Armato di queste intenzioni dà mano alla sua opera che si divide in cinque grandi sezioni: 1/Il personaggio e l'epoca; 2/Il labirinto; 3/L'apertura; 4/L'abisso; 5/ Un programma per il suo tempo. Si viene in tal modo a scoprire che Calvino aveva bisogno dell'autorità e dell'orientamento che gli venivano da Farel ed in seguito da Bucero. Tutta la sua vita fu sospinta dall'ansietà che gli permise brillanti realizzazioni, ma che costituisce pure la chiave per identificare come nella sua vita esistessero opposti impulsi a malapena celati. Di qui si può capire il suo autocontrollo e la sua capacità di nascondersi alla curiosità altrui.

Il ritratto che ne viene fuori è fatto di luci e controluci. Una parte di lui era un filosofo, un razionalista ed un pensatore nella linea dell'alta tradizione

scolistica, l'altra era un retore, un umanista, un fideista scettico, flessibile fino all'opportunismo. Un medievale, ma anche un moderno. Impossibile dunque comporre un simile ritratto. Per suffragare una simile tesi l'A. cerca di fornire diverse testimonianze del pensiero di Calvino. Numerose le citazioni, e tuttavia, quando si chiude il libro, si rimane abbastanza insoddisfatti. E' un po' come se fosse stato taciuto qualcosa d'essenziale.

L'A. aveva avuto cura di sottolineare che non si sarebbe direttamente occupato della teologia di Calvino (p. 7). Viene però da chiedersi se per un uomo di quel tempo (ma il discorso non è diverso per l'uomo del mondo attuale) fosse realmente possibile separare la propria cultura da quanto effettivamente credeva. Malgrado le numerose note l'opera non riesce pienamente a convincere. L'A. sostiene che Calvino avrebbe avuto da un lato un "atteggiamento convenzionale e non biblico nei riguardi del corpo" (p. 119) e dall'altro avrebbe avuto "un'alta opinione del corpo" (p. 196). Anche un lettore superficiale finisce per interrogarsi sulla legittimità di simili contrastanti giudizi. Il sentimento è che la scelta di privilegiare citazioni da Commentari, Sermoni (circa 1300) da lettere e altri scritti (circa 130), rispetto all'*Istituzione* (circa 260), abbia indotto Bouwsma ad una raccolta di dati eccessivamente unilaterale. Le citazioni inoltre non sono sempre sufficientemente contestualizzate per cui non si riesce sempre ad accettare le interpretazioni fornite dall'A. Così se da un lato è bello che

registrare l'esistenza di altro materiale per approfondire la conoscenza di Calvino per il pubblico italiano, dall'altro rimane un po' d'insoddisfazione perché non si è fatto abbastanza e l'opera non sembra aggiungere molto al testo di McGrath.

L'opera curata da Neuser riproduce gli atti del Congresso internazionale di ricerche calviniane del 1990 a Grand Rapids. Com'è d'uso in queste occasioni, i vari contributi permettono di fare il punto sulla situazione degli studi.

Tra i saggi più significativi, a giudizio del recensore si possono indicare quelli sui seguenti temi. Sul concetto della teologia dell'alleanza (J.B. Torrance), sull'autorità della Scrittura (W.H. Neuser), sulla matrice della Riforma di Calvino (H.A. Oberman), sul tema della *Imago Dei* secondo Calvino e Bernardo (L. Anderson) ed infine l'eccellente *status questionis* degli studi calviniani da parte di Richard C. Gamble sul periodo 1982-90. Accanto a questi studi se ne trovano altri d'interesse specialistico. Un'altra importante opera dunque per fare il punto su diverse questioni.

Con *The Writings of John Calvin*, si ha a che fare con uno scritto un po' diverso dall'usuale. Si tratta infatti d'un vademecum agli scritti del Riformatore. Come la guida per il viaggiatore, il libro offre le informazioni necessarie sulla via da seguire e su certi particolari che permettono d'apprezzare il paesaggio. Elementi che rischierebbero facilmente d'essere tra-

scurati, appaiono allora nella loro giusta luce.

Dopo un breve panorama della vita del Riformatore, vengono passate in rassegna le varie opere in ordine cronologico e tematico fornendo le informazioni necessarie alla loro comprensione. Dalle prime pubblicazioni, ai Commenti ai libri biblici, alle opere sulla vita della chiesa, a quelle sulle controversie col cattolicesimo romano e con altri movimenti, alle opere per la promozione dell'unità della chiesa, alle varie edizioni dell'*Istituzione*, agli scritti vari ed infine alle lettere. Il libro contiene infine l'indice cronologico degli scritti di Calvino.

Il libro è stato tradotto dall'olandese e rappresenta un utile punto di riferimento per chi voglia orientarsi nella massa di opere scritte dal Riformatore.

Pietro Bolognesi

R.H. Bainton, *Donne della Riforma*, Torino, Claudiana 1993, pp. 423.

E' un libro di storia ben scritto e appassionante, corredato da un'ampia bibliografia al termine di ogni "ritratto" femminile.

L'opera è strutturata in tre parti: una riguarda le donne della Riforma in Germania, un'altra quelle in Italia, l'ultima quelle in Francia. Ogni ritratto è costruito senza dare l'idea di voler creare un mito o un esempio idealistico, ma con molto realismo: non sono tralasciati i difetti e i limiti, accanto alle virtù. Le varie figure femminili sono poi inquadrare nel loro contesto storico, politico e religioso. Ne scatu-

riscono ritratti vivaci sulla quotidianità, non solo di queste figure femminili, ma anche dell'epoca stessa in cui hanno vissuto e lottato.

E' un libro interessante per capire, e forse sentire più vicini gli uomini e le donne di quel periodo così difficile e sconvolgente; persone come noi, che in mezzo a precarietà, contro ogni interesse e tornaconto personale, spesso senza risultati tangibili, hanno lottato, con la luce che avevano, per il Regno di Dio. Interessante è la parte riguardante l'Italia, per la perspicacia che Bainton dimostra nella comprensione dei motivi che avrebbero causato il mancato attecchimento della Riforma nel nostro Paese. Oltre a citare la politica del papato e la repressione, l'A. afferma che "gli italiani sembravano per natura piuttosto refrattari a compiere scelte decisive sul piano dottrinale, sia per un certo loro relativismo, sia perché i loro predicatori, da Savonarola in poi, inveivano contro i vizi anziché mettere in discussione gli insegnamenti della chiesa". In effetti, molti di questi personaggi femminili italiani sono caratterizzati da un forte antintellettualismo e da una difficoltà a cogliere l'importanza delle questioni dottrinali.

E' un libro da leggere per capire un'epoca, ma anche per essere incoraggiate, come donne, a non ritenersi estranee o di poco valore nell'opera di avanzamento del Regno di Dio. Come nota Bainton, "le donne costituivano circa la metà della popolazione e se avessero boicottato il nuovo movimento, sarebbe finito molto presto".

Infine, questi ritratti evidenziano

anche l'impatto avuto dalla Riforma sull'ordinamento sociale, in particolare sulla famiglia: il matrimonio diventa scuola di carattere, comunione nell'impegno "ad educare i figli nel timore del Signore e a lavorare insieme nella Sua vigna". Il matrimonio non è più visto solo in funzione della procreazione, né come un semplice atto giuridico, bensì come un patto spirituale nel quale si entra con il pieno consenso e impegno personale.

Interessante il saggio di Susanna Peyronel che precede il testo di Bainton.

Katia Bonucchi-Lamorte

Achille Olivieri, *Riforma ed eresia a Vicenza nel Cinquecento*, Roma, Herder 1992, pp. 495.

Questo volume presenta un'ampia e ricca documentazione dello sviluppo della Riforma nella città di Vicenza nel Cinquecento. Questo periodo, generalmente associato alla grande figura di Andrea Palladio, ha vissuto e sperimentato un graduale innesto della Riforma. Il prof. O. osserva: "Calvino entra nella cultura e nella società di Vicenza in modo compatto: dopo il 1539 la sua penetrazione ed il suo dominio è incontrastato" (p. 325), sul finire del 1557 poteva contare circa 19.899 abitanti: "et più di venticinque fin hora, incolumi, sono fuggiti, si osserva il 15 maggio 1547" (pag.10). Come queste cifre indicano, O. compie un'indagine estremamente curata e rigorosa, per poi illustrare al lettore come certi fattori sociali, culturali e storici coincisero per permettere che

una realtà di fede, ordinariamente estranea alla vita italiana, potesse inserirsi in una città come Vicenza.

Il testo del prof. O. cerca di districare, come in una corda composta da molti fili, il filone del progressivo affermarsi della Riforma all'interno dello sviluppo culturale vicentino di quegli anni. E' quasi impossibile separare gli elementi di quest'intreccio l'uno dall'altro, però forse tre principali filoni sono individuabili, il primo culturale-filosofico che passa attraverso gli uomini guida, il secondo che segue il tessuto sociale della città, e l'ultimo che considera più specificamente la realtà economica e religiosa il tutto sullo sfondo dell'invasione di Massimiliano I e dei rapporti che Vicenza aveva con Venezia.

La prima figura a comparire nel filone culturale-filosofico è quella di Lorenzo Valla, filologo e critico. E' soprattutto attraverso le sue opere che avvenne la trasmissione dell'Umanesimo (la tolleranza come dominio di sé) e la significativa conoscenza di Erasmo. O. scrive: "Senza penetrare nella fortuna di Valla è impossibile comprendere la storia degli intellettuali e della Riforma a Vicenza". A questi si vennero ad aggiungere le successive presenze nella città di accademici come Francesco Maturanzio, insegnante di retorica, Aulo Giano Parrasio, pure egli grammatico, e di Francesco Pellegrino Morato, nominato maestro nella città. Attraverso queste figure guida nella città l'emergente umanesimo, nutrito di concetti greci 'virtuosi' quale la tolleranza, la libertà e la giustizia,

accompagnato dall'amore per la poesia e la retorica venne influenzato sempre più dallo studio della Bibbia e dall'arrivo dall'estero dell'influenza della Riforma: "Con il 1539 l'*Institutio* di Calvino fa parte delle letture pubbliche del Morato".

Il punto più alto della presenza della Riforma a Vicenza si verificò con l'arrivo sulla scena di Alessandro Trissino: "il primo nunzio vicentino regolante le relazioni fra la città natale e la Signoria". Egli sarà "artefice intellettuale delle 'congregazioni' e chiese calviniste di Vicenza" e la guida in grado di offrire alla nascente Riforma una prospettiva ampia e solida. Impigionato il 14/03/1563, dopo la tortura fuggì a Chiavenna e vi rimase dal 1563 al 1576. Da lì continuò a dirigere il movimento calvinista vicentino fino alla sua morte.

Un simile sviluppo culturale-filosofico fu possibile perché a Vicenza il terreno sociale era fertile: c'erano delle famiglie in grado di assimilare la ricchezza di questo travaglio culturale. I nomi sono tanti e compaiono in modo interessante e dettagliato: la famiglia Loschi, i Da Porto, i Valmarana, Oliviero da Arzignano, Ognibene da Lonigo, Bartolomeo Pagello, i Thiene, gli Zuffati, i Graziani, gli Angiolello, i Chiericati, i Pigafetta e soprattutto la famiglia Trissino.

Guidate da GianGiorgio Trissino le conversazioni culturali presero sempre più consistenza, prima nel suo "giardino" e poi a partire dal 1537 nella villa Cricoli, che nel 1539 divenne "accademia". Questo grande tessi-

tore di rapporti fra la cultura di Venezia e di Vicenza e quella della corte di Mantova (Isabella Gonzaga) fu l'uomo guida della città colta e cercava "vie per innovare il cristianesimo e la società". Dal punto di vista dello sviluppo della Riforma però, "Cricoli" rimane sempre umanista anche se con un'apertura alla Bibbia: "nel suo giardino non entrerà Lutero, ma la sua voce".

L'influenza della Riforma si sviluppò invece attraverso la fondazione di un'altra villa, quella di "Lanzé" dove le figure guida furono Alessandro Trissino e suo fratello Bernardino. La loro fu una realtà economicamente forte perché godeva degli appoggi di collaboratori come Nicolò Pellizari, mercante di seta, Giovanni Battista Trento, mercante di pelli, e Francesco Contarini. Essi viaggiavano in tutta Europa ed attraverso i loro viaggi potevano seguire gli sviluppi della Riforma molto da vicino. La Riforma che veniva affermandosi a Vicenza non era considerata un fenomeno isolato e patologico quanto una realtà culturale con una sua maturazione intellettuale spirituale con dialoghi che intratteneva con movimenti analoghi di altri paesi.

Le capacità degli uomini della villa di Lanzé fecero sì che questi si ponessero in alternativa a quelli della villa di Cricoli come guida intellettuale e culturale di Vicenza. La sostanziale differenza era questa: mentre gli intellettuali della villa Cricoli rimanevano ancorati all'istituto "grammaticale", gli altri già si nutrivano della

lettura delle Scritture nonché degli scritti e delle predicazioni di Calvino.

Parallelamente agli sviluppi intellettuali delle due ville c'era la realtà sociale molto importante dell'insorgere delle eresie in generale. Con indiscussa capacità l'A. descrive l'atmosfera nella quale in aperta ribellione nei confronti della dottrina tradizionale e contro la profonda decadenza del clero si parlava sempre più diffusamente del diavolo nell'eucarestia, delle figure suggestive del libro dell'Apocalisse quali "la babilonia ed il dragone, ecc". Durante la guerra del 1507-9 il nome stesso di "Jesus" divenne facilmente figura nella quale credere per avere una speranza 'escatologica'.

Queste realtà 'eretiche' avevano un punto di riferimento di non piccolo rilievo nella farmacia al centro di Vicenza. Il Colombina di Zuan Donato, in cui si raccoglievano circa 190 seguaci, attraverso indagini svolte sui documenti dei processi dell'Inquisizione, l'A. rileva il carattere eccentrico, speculativo e "fantastico" di queste comunità religiosa pur mettendo in evidenza come certi elementi della Riforma quali l'abrogazione delle immagini, delle reliquie, dei ceri, dei riti e delle preghiere alla madonna, ecc. fossero condivisi da essa anche se con motivazioni diverse.

Purtroppo è proprio questo tipo di coincidenza che permette all'A. di identificare tutta la presenza della Riforma a Vicenza come "eresia". Di per sé, all'epoca, ogni divergenza nei confronti della Chiesa Cattolica veniva

chiamata "eresia", ed ha quindi buon gioco chi tenta di suggerire che il movimento della Riforma veniva assimilato negli stessi termini delle "eresie" come movimento sociale estremistico, patologico ed esclusivistico, tipico di una fede mistica come quella presente nel centro del Colombina. In realtà la Riforma che veniva innestandosi nel vicentino non si collocava tanto in quel contesto ristretto e patologico tipico degli estremismi, quanto in quello più ampio europeo, dove gli elementi fondamentali venivano forgiati da una lettura matura e globale delle Scritture. Il solo fatto che il circolo di Lanzé assorbisse i migliori elementi che sopravvissero al tramonto del movimento ereticale indica la sua solidità biblica.

Mentre l'entusiasmo ereticale non era destinato a durare, quello della Riforma aveva dei riferimenti che ne permisero il proseguimento. L'A. stesso nota il tramonto del Colombina quando scrive: "... dopo aver dominato la vita vicentina per sei anni (1542-48), si confluirà nell'alveo Lanzé".

Dal momento che la Riforma non era riducibile ad un'eresia patologica, forse un titolo che avrebbe meglio espresso i termini dello sviluppo della Riforma a Vicenza poteva essere: la Riforma e la Sfida delle Scritture per Vicenza nel Cinquecento. Benché la Riforma non riuscisse a resistere per molti anni a Vicenza, essa riuscì a progredire altrove e a diventare una realtà che ancora oggi si propone come sfida a Vicenza ed all'Italia.

Paul Finch

J.I. Packer, *Concise Theology*. Wheaton, Tyndale House; Leicester, I. V. P. 1993, pp. 267.

Quel che si trovano davanti coloro che vogliono essere iniziati alla riflessione teologica, sono spesso dei ponderosi volumi che scoraggiano anche i lettori più volenterosi. In un mondo che procede a passo sempre più spedito, non è sempre facile disciplinarsi anche nel campo della formazione teologica e seguire tutte le tappe necessarie.

Quest'opera di Packer si colloca in una prospettiva totalmente diversa. Essa mira piuttosto a stimolare l'appetito del lettore e quindi si limita a dare indicazioni molto semplici, prevalentemente agganciate al testo biblico.

L'opera si divide in quattro sezioni. 1. Dio rivelato come Creatore; 2. Dio rivelato come Redentore; 3. Dio rivelato come Signore di grazia; 4. Dio rivelato come Signore del destino. Ciascuna di esse comprende diversi sintetici capitoletti, nel complesso 94. Chi ha un po' di familiarità con lavori più impegnativi scorgerà una certa rassomiglianza con l'*Istituzione della religione cristiana* di Calvino, ma il contenuto è, com'è immaginabile, assai più modesto.

Può dunque servire come primo approccio alla lettura teologica, ma non può rispondere alle domande più complesse ed esigenti. Ci si augura che l'opera più impegnativa che lo stesso A. sta lavorando possa vedere la luce al più presto.

Renzo Bastini

D.A. Carson, *Right with God* (WEF), Carlisle / Grand Rapids, Paternoster / Baker 1992, pp.309.

Questo libro, curato da D.A. Carson, è il quarto di una serie di volumi pubblicati col patrocinio dell'Alleanza Evangelica Mondiale. Esso ha per tema la dottrina biblica della giustificazione per fede e dei suoi effetti nel mondo.

Come può l'uomo diventare giusto di fronte al Dio santo? La Parola di Dio risponde a tale interrogativo annunciando che Dio ha fornito alle creature del mondo gli strumenti idonei per ristabilire quel giusto rapporto col Creatore rotto nel giardino d'Eden. Il libro contiene quattordici articoli di diversi Autori in cui ciascuno sviluppa l'argomento secondo la propria specializzazione con particolare attenzione per le discipline bibliche e storiche.

I vari capitoli riguardano: la giustificazione nel pensiero di Paolo, Matteo, Luca, Giovanni e Giacomo e un panorama della diverse interpretazioni che si sono succedute nel corso della storia. I restanti capitoli sviscerano il tema della giustificazione nell'ambito della vita privata, della giustizia sociale e del conflitto esistente con la Chiesa Cattolica romana.

Da segnalare il contributo di coloro che vivono a stretto contatto con la popolazione di credo Induista, Islamico e Buddista e l'importanza che la dottrina della giustificazione per fede ha in contesti così diversi dal nostro "piccolo mondo". Un libro tutto da leggere!

Andrea Artioli

AA.VV., *Il pluralismo nelle origini cristiane. Scritti in onore di Vittorio Subilia* (a cura di Gino Conte) - Collana della Facoltà Valdese di Teologia 18, Torino, Claudiana 1994, pp. 220.

La consuetudine di ricordare con un convegno la figura e l'opera di uno studioso non molto tempo dopo la sua scomparsa è stata giustamente rispettata anche per Vittorio Subilia (1911-1988); il volume in questione raccoglie infatti gli atti di quella giornata di studi svoltasi alla Facoltà Valdese di teologia di Roma presso cui lo stesso Subilia ha tenuto la cattedra di teologia sistematica dal '50 al '76.

Fare i conti in modo globale e puntuale con la sua eredità di teologo protestante italiano è impresa ardua; basti pensare alla sua produzione bibliografica che, tra libri, studi critici, sermoni e contributi vari, annovera centinaia di titoli frutto di cinquant'anni di lavoro incessante come pastore, come docente univesitario, come direttore di "Protestantesimo" (1948-1988), come acuto osservatore al Concilio Vaticano II e più in generale come protagonista del dibattito teologico ed ecumenico in Italia nella seconda metà del nostro secolo. Opportunamente il curatore gli ha dedicato un denso profilo biografico ed intellettuale (pp. 9-37).

Ma per compiere un bilancio ancorchè approssimativo dell'opera subiliana, non si tratta tanto di confrontarsi con una mole impressionante di studi quanto di seguire Subilia nello svolgersi delle sue ricerche i cui centri di interesse e le cui competenze discipli-

nari sono stati tali e tanti da spaziare in un ampio ventaglio di questioni esegetiche, dogmatiche e storiche (a p. 18 viene fornito un elenco indicativo degli argomenti di cui si è occupato particolarmente). A questo proposito le settantacinque pagine di bibliografia subiliana contenuta nel volume (pp. 117-192) offrono senz'altro uno spaccato più efficace di un saggio specifico sulla sua teologia!

Non tutti però condividerebbero un giudizio complessivo su Subilia che, evidenziando l'indiscutibile valore della sua produzione teologica, non ne riconosca allo stesso tempo i limiti, o meglio i condizionamenti da cui forse non è riuscito a prendere le distanze con nettezza. Infatti in alcuni ambienti, anche all'interno del protestantesimo italiano, gli si rimprovera un'aderenza troppo accentuata a Karl Barth nel tentativo di introdurre il pensiero nel nostro paese. Tale ricchezza di fermenti teologici e culturali sarebbe stata ancor più apprezzabile se accompagnata dal superamento del barthismo inteso non come rinnegamento o contestazione della neo-ortodossia ma come apertura a nuove o diverse sensibilità, nuovi contributi, nuove linee di riflessione teologica, pur riconoscendo il debito inestinguibile nei confronti del teologo di Basilea.

Anche da un punto di vista evangelico questa critica a Subilia appare pertinente sul piano formale sebbene diverga profondamente su quello direzionale; infatti un certo distacco da Barth avrebbe dovuto compiersi nel duplice segno dell'abbandono defini-

tivo dei residui di liberalismo teologico ancora presenti nella cultura protestante e, contestualmente, della riscoperta integrale del cristianesimo biblico. Ma così non è stato. Subilia è stato troppo barthiano per poter condurre ancora più in là di Barth il riconoscimento sostanziale del primato della Scrittura anche nel modellamento gnoseologico ed epistemologico del pensiero.

Comunque, il variegato spettro di interessi e la profondità delle analisi di Subilia hanno indotto gli organizzatori del convegno in suo onore a focalizzare l'attenzione intorno ad un tema caro al teologo valdese per non incorrere nel rischio di dispersione o di superficialità. La scelta è caduta sul problema del protocattolicesimo o cattolicesimo incipiente (*Frühkatholizismus*) che Subilia ha più volte affrontato nei suoi studi dogmatici e sul Nuovo Testamento e di cui Gino Conte ha sintetizzato i punti salienti (pp. 81-96). Come si sa, la discussione intorno al protocattolicesimo riguarda il fenomeno dell'affermazione graduale, per la scuola di Bultmann già presente *in nuce* nel periodo apostolico e negli scritti del NT, di un concetto clericale del messaggio biblico e di una visione ecclesiastica dell'Evangelo che si manifestano attraverso la fissazione di una dottrina del cristianesimo, dei sacramenti, dei ministeri e del canone. Processo che, generato dall'esigenza della chiesa delle origini di far fronte alle minacce di sincretismo e di entusiasmo spiritualista, con l'andar del tempo avrebbe reso teologicamente e storicamente possibile la costituzione

del cattolicesimo con la struttura gerarchica della chiesa, la definizione di una regola di fede in rapporto alla successione apostolica e lo sviluppo del sacramentalismo. Di qui il richiamo del titolo del volume al pluralismo delle origini cristiane inteso come oggetto di studio sia dello storico della chiesa sia dell'esegeta del NT; infatti, testimonianze neotestamentarie di un protocattolicesimo a livello embrionale si troverebbero particolarmente in Matteo, negli scritti lucani, in Giacomo, nelle Pastorali, nell'epistola di Giuda e nella II Pietro.

La categoria storiografica di Frühkatholizismus è analizzata, definita e discussa da François Vouga (pp. 55-70) che rileva l'ambiguità semantica e storica del concetto così come è stato utilizzato dagli studiosi da Baur in poi. Le differenze tra gli autori riguardano la diversa attribuzione di importanza data ad alcune motivazioni e a specifiche caratteristiche del protocattolicesimo: c'è chi lo vede sorgere dal conflitto tra giudeo-cristianesimo e pagano-cristianesimo (Baur), chi sottolinea invece il processo evolutivo interno del cristianesimo delle origini sotto la spinta della teologia ellenistica (Ritschl e Harnack), chi si limita ad osservazioni fenomenologiche (Conzelmann), chi lo comprende, mediante le categorie dell'analisi sociologica, come impostazione apologetica e di conservazione (Troelsch e Schultz), ecc. D'altra parte, conclude Vouga, dato che è il fenomeno stesso ad essere ambiguo, anche i tentativi di inquadrarlo non possono risultare particolarmente rigorosi.

Molto interessante è il saggio di Paolo Ricca (pp. 43-54) che, citando alcuni testi del NT e dei Padri (Clemente Romano, Giustino, Ignazio d'Antiochia, Ireneo di Lione, Clemente d'Alessandria e Tertulliano), sostiene che la clericalizzazione della chiesa e la conseguente differenziazione tra chierici e laici hanno inizio verso la fine del II secolo, non durante o subito dopo l'epoca apostolica. Pertanto, Ricca afferma che "la categoria di "protocattolicesimo" può facilmente funzionare come trappola storiografica, in quanto è una chiave di lettura largamente condizionata dagli sviluppi manifestatisi nel "tardocattolicesimo", nel quadro - s'intende - della chiesa antica" (pp. 49-50). In effetti, il confronto sul cattolicesimo incipiente dipende da ciò che si intende per cattolicesimo; si può per esempio sostenere che l'importanza della sana dottrina sia una preoccupazione cattolica? In più, il concetto di Frühkatholizismus applicato al NT è un prodotto della scuola liberale affermatosi più a causa di scelte teologiche ed esegetiche preliminari che dallo studio dei dati neotestamentari; occorre perciò mettere in discussione tali presupposti e tracciare una linea di demarcazione tra cristianesimo delle origini attestato nel NT e protocattolicesimo successivamente sviluppatosi. In questo senso, il saggio di Samuel Bénétréau dedicato al problema del protocattolicesimo nel NT, apparso nella prima serie di *Studi di teologia* (5, 1979, pp. 109-132) conserva, pur datato, la sua attualità sull'argomento.

Completano il volume gli interventi

di Bruno Corsani su "La crisi in Galazia nello sviluppo del cristianesimo primitivo" (pp. 71-80), di F. Erasmo Sciuto su "Solus Christus e teologia apofatica" (pp. 97-102) e di Brunero Gherardini su "Il Gesù di Vittorio Subilia" (pp. 103-110).

Leonardo De Chirico

B.J. van der Walt, *The Liberating Message. A Christian worldview for Africa*, Potchefstroom, Institute for Reformational Studies 1994, pp. 625.

Quest'ultima opera del professor van der Walt è una specie di antologia di pensieri talvolta già formulati e qui ripresi ed ampliati per fornire il continente africano di una prospettiva pienamente liberante. Si troveranno così diversi temi tutti sostanzialmente collegati ad una concezione del mondo (worldview) che s'ispira a presupposti cristiani. Partendo dalla rivelazione di Dio, si toccano temi come la filosofia, l'antropologia, il pluralismo, l'idea cristiana di comunità, l'ideologia, lo Stato.

Come si noterà si tratta di una larga gamma di argomenti trattati in maniera abbastanza accessibile sui quali si potrebbero forse anche fare osservazioni diverse, ma che possono contribuire ad una maturazione della riflessione in una prospettiva cristiana. Senz'altro l'interesse primario è rivolto all'Africa, ma diversi spunti possono senz'altro essere ripresi anche in altri contesti e anche per questo il libro merita d'essere segnalato.

Renzo Bastini

Oscar Cullman, *L'origine della festa del Natale* (Giornale di Teologia, 223), Brescia, Queriniana 1993, pp. 63.

Publicato dalla Queriniana per scopi chiaramente commerciali (il volumetto è uscito nelle librerie) proprio durante il periodo delle festività natalizie, rimane comunque opera meritoria l'aver tradotto questo studio degli anni '40 del teologo strasburghese.

Il volume consta di due piccoli saggi: il primo di essi è intitolato *La festa del Natale*. Si tratta di un saggio ben scritto in cui l'A. dimostra la sua profonda conoscenza della chiesa cristiana dei primi secoli. Dopo che nella premessa viene discussa la famosa tesi della festa del Natale contrapposta alle feste pagane, attraverso una rapida disamina Cullmann dimostra come, benché sia vero che il Natale sia stato collocato il 25 dicembre per arginare alcuni atteggiamenti sincretici, l'usanza di festeggiare in qualche maniera la nascita del Signore come venuta della luce del mondo, apparteneva a tempi antecedenti ed era completamente slegata dall'idea di occultare una festa pagana.

Il capitoletto finale del saggio è infine dedicato alle conseguenze storiche e teologiche del Natale. Viene ricordato come anche questa festività sia da ricollegare necessariamente alla questione cristologica e la celebrazione del giorno della nascita del Signore sia da collegare direttamente alla reazione nei confronti dei doceti che ritenevano che il divino fosse entrato in Gesù solo al momento del battesimo.

Il secondo articolo del volume è dedicato all'uso nordico dell'Albero di Natale. Pur essendo un'usanza legata alle tradizioni popolari e non al pensiero teologico, anche in questo caso il biblista alsaziano ricorda come l'uso dell'albero (grazie ad un dipinto del Natale protestante) sia anche da ricollegarsi all'albero della Vita rappresentato spesso nelle cattedrali medievali (si pensi al bel mosaico della Cattedrale di Otranto in Italia) e all'idea che la nascita di Cristo ripristina lo stato antecedente al morso del frutto dell'Albero proibito. Anche questo capitolo, quindi, risulta denso teologicamente.

Il testo, pertanto, è una lettura interessante e dimostra la profonda conoscenza dell'A. del cristianesimo delle origini ed il suo perfetto equilibrio nella valutazione di feste o momenti che talvolta sono legati a tradizioni diverse dalla nostra (quella cattolica in particolare) ma che, grazie alla lettura che ne fa Cullman, possono acquistare un nuovo significato.

Valerio Bernardi

Comenio, *Grande Didattica*, a cura di A. Biggio, Firenze, La Nuova Italia 1993, pp. 609.

Johann Amos Comenius, *Pampaedia*, a cura di P. Cammarota, Roma, Armando 1993, pp. 306.

Nel 1992 si è celebrato il IV centenario della nascita di Comenio (1592-1670) ed è stata l'occasione per rispolverare parte della sua opera. Le due opere qui segnalate si collocano nel solco di questo interesse celebrativo, ma certamente non si possono

esaurire in esso in quanto permettono un ritorno ad un pensatore di levatura veramente moderna ed europea.

Comenio non fu un teologo in senso stretto, ma piuttosto un educatore di grandissima statura. Le sue intuizioni ed innovazioni in campo pedagogico hanno una dimensione che va al di là del tempo in cui furono delineate e costituiscono un patrimonio che sarebbe veramente insensato trascurare anche nella riflessione moderna.

Ciò che colpisce nell'opera comeniana è la visione globale cui aspira. Egli non s'accontenta dei tentativi di riforma parziali e quindi mira a qualcosa d'organico. Per lui la scuola deve diventare l'educazione per tutto il ciclo dell'esistenza umana. Ma il discorso sulla scuola non basta. Bisogna che nel medesimo tempo siano riformate la politica e la religione. Una simile aspirazione non può che essere radicata nella fede in Dio. "Vieni ragazzo, impara...le cose necessarie..., io te le insegnerò con Dio".

La *Didactica magna* vide per la prima volta la luce nel 1657 ad Amsterdam. Il testo curato da Anna Biggio riporta il testo latino a fronte e rappresenta quindi un'impresa editoriale di notevole spessore. Nei trentatré capitoli dell'opera, l'uomo è visto come creatura di Dio il cui fine ultimo si trova fuori da questa vita. Tutto è dunque finalizzato ad un'autentica educazione.

La *Pampaedia*, ovvero l'educazione universale di tutta l'umana gente, appare accompagnata da un'introduzione di Pasquale Cammarota che ne illustra alcuni punti significativi. I se-

dici capitoli dell'opera cercano di fornire criteri per l'educazione a vari livelli. Si parte dalle condizioni fondamentali dell'istruzione per parlare poi dell'istruzione dei genitori, della scuola dell'infanzia, della fanciullezza, dell'adolescenza, della gioventù, della virilità, della vecchiaia e della morte. Ancora una volta traspare l'ampiezza del progetto di Comenio che procede in modo graduale e ciclico pur avendo un unico punto focale.

Il contributo d'un simile pensatore presta il fianco a due rischi opposti. Il primo consiste nel minimizzarne il contributo per insofferenza verso l'ottica teologica che l'anima; il secondo consiste nello strumentalizzarlo in maniera grossolana senza realmente capire i presupposti che lo animano. Solo un'omogeneità con le premesse dello stesso Comenio potranno farne apprezzare valori e limiti.

Queste poche osservazioni non hanno la pretesa di recensire le due opere, ma dovrebbero essere sufficienti a stimolare o rinnovare l'interesse per un pensatore della levatura di Comenio e forse favorire una riflessione più ricca sul tema dell'educazione.

Gianni Emetti

John Stott, *Contemporary Christian. An urgent plea for double listening*, Leicester, Inter-Varsity 1992, pp. 432.

John Stott rimane uno dei più significativi esponenti del mondo evangelico inglese e i suoi lavori sono sempre dei punti di riferimento per equilibrio, sobrietà e coraggio di posizioni. Il suo ultimo volume qui recensito, pubbli-

cato nel 1992, vuole essere l'ideale continuazione di *Issue Facing Christians Today* e pertanto affronta le problematiche del confronto tra mondo moderno e vita del credente. Mentre il volume di qualche anno fa si soffermava soprattutto su questioni inerenti al mondo contemporaneo di fronte a cui il cristiano doveva porsi. *Contemporary Christian* affronta problematiche all'interno della vita della Chiesa e di come tale vissuto debba porsi nei confronti del mondo.

L'introduzione riassume le posizioni principali del volume. L'A. ritiene che il cristiano è chiamato ad un doppio ascolto, l'ascolto della volontà di Dio e quella della chiamata e delle problematiche che il mondo umano affronta. Solo tentando di conciliare ed unificare queste due chiamate il credente riesce a poter avere un impatto efficace sul mondo.

La prima parte è dedicata all'annuncio del vangelo e qui Stott riprende alcuni dei motivi fondamentali del suo volume *The Cross of Christ* ribadendo l'importanza dell'annuncio del vangelo come annuncio di liberazione dal peccato in quanto Gesù è il Signore morto e risorto per noi. Stott respinge diverse delle accuse mosse al cristianesimo da diversi esponenti della cultura attuale, sentendone però le esigenze e cercando di dare una risposta ad esse.

Al discepolato ed alla capacità del credente di ascoltare e di avere una mente guidata da Dio è dedicata la seconda parte del volume. Al termine di questa sezione vi è un'interessante capitolo dedicato all'interpretazione

del frutto dello Spirito (visto soprattutto come spirito di amore, gioia e pace) all'interno del mondo contemporaneo.

Uno degli argomenti in cui più il mondo evangelico si trova in crisi di fronte al mondo moderno e quello del posto da attribuire alle Sacre Scritture. Nella terza parte Stott parla di questo ricordando la centralità delle Scritture nella Chiesa ritenendo che ancora oggi la Chiesa ed il credente hanno come compito fondamentale quello di esporre la Parola di Dio.

Nella sezione dedicata alla chiesa (la quarta del volume), l'A. dedica la maggior parte del suo spazio alle strategie che bisogna usare per l'evangelizzazione e a cosa debba fare la chiesa locale per prepararsi a quello che rimane il suo compito fondamentale anche in una società come la nostra. Per Stott la chiesa per evangelizzare deve avere una teologia chiara, deve avere una struttura solida nella sua organizzazione, deve decidere su cosa centrare il suo messaggio e deve avere una vita attiva, per proporsi come modello di vita per tutti.

Al mondo e alla missione in esso è dedicato l'ultima sezione che vuole essere il punto di raccordo con l'esigenza del credente di confrontarsi con il mondo e di agire al suo interno. Anche qui Stott ribadisce alcuni concetti presenti in altre sue opere, arricchendoli con una contestualizzazione più attuale del problema (il suo libro su evangelizzazione e missione nel mondo è del 1975).

La conclusione è racchiusa in un capitolo dal significativo titolo "il già e il non ancora" che riflette la tensione

che vive attualmente il credente. Il volume, già ben strutturato dal punto di vista didattico (con una divisione in capitoli e paragrafi molto efficace) è concluso da una guida allo studio che permette un approfondimento delle tematiche nel caso di una discussione in gruppo sul volume.

Si tratta di uno studio interessante che, pur non dicendo nulla di nuovo rispetto ad altri lavori del teologo inglese, rimane un'opera da leggere.

Valerio Bernardi

W. Ende - U. Steinbach (a cura di), *L'Islam oggi*, Bologna, EDB 1991, pp. 1051.

I motivi d'interesse per l'Islam crescono anche nel nostro paese. Senz'altro vi sono motivi di carattere sociale, politico, economico, eccetera, ma anche teologico. *Studi di teologia* ha già sfiorato il tema delle religioni esistenti ed il loro rapporto col cristianesimo (*Sdt* V, 1993, N 10), ma la riflessione deve continuare.

Il nostro libro informa in maniera ampia e dettagliata sulla realtà del fenomeno all'ora attuale, soprattutto per quanto concerne il ruolo concreto dell'Islam nella vita sociale e politica dei vari paesi e in questo senso copre un'area importante. Si tratta di un'opera a più mani in grado di fornire informazioni sulla situazione attuale in molti paesi.

Questa segnalazione bibliografica rimane sicuramente sproporzionata al valore del libro, ma può stimolare coloro che sono interessati a questa importante materia.

Sandro Mantovani

D. Bonhoeffer, *La parola predicata*, a cura di E. Genre, Torino, Claudiana 1994, pp. 98.

La "Piccola Collana Moderna" edita dalla Claudiana s'arricchisce di un nuovo libro che, ancora una volta, mostra la propria sensibilità per il mondo teologico germanico. Lo scopo della pubblicazione è: 1/ colmare lo spazio esistente in lingua italiana sull'omiletica; 2/ richiamare l'attenzione sul vero contenuto dell'omiletica.

Le circa 90 pagine del libro costituiscono un manuale omiletico, ricostruito attraverso gli appunti di studenti che seguivano i corsi di Bonhoeffer nel seminario clandestino di Finkenwalde nel 1935-1939. La "costruzione" è probabilmente responsabile dello stile del testo, certamente non privo di fascino, ma talvolta un pò frammentario.

L'esposizione si articola attorno a tre questioni di fondo: 1/ la soggettività del predicatore; 2/ la relazione predicazione-liturgia; 3/ il linguaggio della predicazione.

La valutazione dell'opera è complessivamente positiva, anche se pare intrisa d'una appena percettibile contraddizione implicita tra "Parola e liturgia". La "tensione" può essere riassunta da due frasi prese dal testo: "La parola della predicazione è il Cristo stesso che è in cammino come parola attraverso la sua comunità" (p. 19). "L'inno introduttivo ha un ruolo decisivo e l'intero culto è segnato dalla sua scelta" (p. 53). La speranza è che questa iniziativa spinga a pubblicare materiale ancora più utile.

Luigi Dalla Pozza

David Peterson, *Engaging with God. A biblical theology of worship*, Leicester, Apollos 1992, pp. 397.

L'adorazione è un atto riconducibile ad una esclusiva situazione liturgica attraverso la quale il soggetto ricerca incoraggiamento o consolazione personale o è una risposta umana all'azione di Dio? L'A. cerca di rispondere al quesito attraverso una lunga ricerca nell'AT e nel NT facendo ricorso ad un'abbondante bibliografia riportata alla fine di ogni capitolo, insieme ad un'utile sintesi di quanto esposto.

Diverse le tesi trattate che hanno come elemento comune il fatto che l'adorazione nell'AT era resa possibile dall'autorivelazione di Dio e dalla sua misericordia. Non si trattava dunque d'una fantasiosa interpretazione umana di ciò che è Dio per rendergli un determinato culto. Attraverso la legge, il tabernacolo, il tempio e l'arca Dio forniva al suo popolo i modi e i mezzi per esprimere la vera adorazione al vero Dio. Non s'accontentava degli aspetti formali che pur erano contemplati nel patto col suo popolo, e quando essi non riflettevano autentici contenuti venivano condannati. Anche allora era chiaro che l'adorazione a Dio aveva a che fare con la vita d'ogni giorno, ciò che i profeti costantemente cercavano di ricordare al popolo.

Nel NT il patto è incentrato in Cristo, vera realtà sacerdotale, vittima e redentore: Egli è l'adempimento della Legge, il vero Tempio, la vera Arca. Egli è il vero adempimento delle promesse dell'AT. Egli rende possibile la vera adorazione da parte di tutte le

nazioni: nessuno può essere gradito a Dio al di fuori di Gesù Cristo. Tale pienezza Cristo l'ha mostrata anche con il vero servizio culturale: quello della totale ubbidienza a Dio, un'ubbidienza a prezzo della propria vita.

E' ciò che la comunità adorante ricorda nella Santa Cena guardando al passato ma anche al futuro. Per favorire la vera adorazione bisogna partire da una rigida e formale organizzazione culturale o dalla libera e informale adunanza? In altri termini, è una rigida tradizione ecclesiastica a favorire l'adorazione o un'improvvisazione estatica? Pur avendo l'A. le sue idee in proposito, si ricollega al vero significato dell'adorazione che, pur comprendendolo, non si esaurisce in un semplice omaggio a Dio.

L'adorazione verso Dio resa possibile per mezzo di Gesù Cristo, non deve diventare una ricerca introversa d'uno "speciale" rapporto con Dio, ma piuttosto una risposta globale e obbediente che abbraccia tutte le sfere della vita e comprende il servizio verso i credenti e verso il mondo. Poiché Dio abbraccia tutta l'esistenza, una vera adorazione non può prescindere da questa ampiezza d'interessi e dev'essere coerente con il momento culturale, pure importante. Nessuna distanza dunque tra il culto e la vita di ogni giorno, nessuna area che possa definirsi profana e possa essere estranea all'adorazione. Questa si esplica attraverso un fecondo servizio di mutuo servizio per la crescita reciproca nella conoscenza di Dio. Tutto il popolo di Dio in ogni situazione e in ogni tempo è chiamato ad adorare il Signore.

La lettera agli Ebrei e l'Apocalisse affermano che tutta la vita cristiana dev'essere messa in relazione alla Nuova Gerusalemme, alla vittoria dell'Agnello: ciò spinge nell'ora presente all'adorazione che si estrinseca nel costante ringraziamento a Dio e nel costante servizio nella propria casa, nella propria chiesa, nel proprio lavoro, nella propria città. Il principio espresso nell'AT trova perfetta applicazione anche nel NT costituendo una significativa continuità nei valori fondamentali dell'adorazione.

Mauro Freri

Ermanno Genre, *Nuovi itinerari di teologia pratica*, Torino, Claudiana 1991, pp. 243.

Nuovi itinerari di teologia pratica è un lavoro di ricerca di uno statuto nuovo per la teologia pratica - uno statuto che permetta alla teologia nuovi modi di rapportarsi alla vita. Il filo conduttore che l'A. stabilisce nella parte introduttiva viene mantenuto come guida costante per l'intero volume. Da una parte la teologia viene assunta come punto di partenza: "L'approccio alla materia è essenzialmente un approccio che si avvicina alla teologia fondamentale, nel senso che intende fornire delle basi e degli orientamenti, delle cornici all'interno dei quali situare un discorso teologico di relazione d'aiuto in un orizzonte terapeutico" (p. II Introduzione). Però, nel rapportarsi alla pratica dove diventa "teologia pratica" essa deve saper interagire con altre discipline: non può assumere un ruolo distante, concettuale e dogmatico

co per imporsi in modo rozzo, 'all'antica' per così dire. Il prof. Genre, in questo volume che è una rielaborazione della sue tesi di dottorato alla Facoltà di teologia di Montpellier, auspica uno sviluppo che apra ad una "visione d'insieme, dinamica e relazionale tra religione, chiesa e società" (p. 13). Il problema sarà quello di un sano equilibrio. La breve storia della teologia pratica (a partire da Schleiermacher fino ad oggi) indica quanto questo non sia facile. Essenzialmente ci si propone di instaurare un dialogo efficace tra questi due poli. L'adozione della espressione "relazione di aiuto" in luogo di quella più tradizionale "cura d'anime" è, in fondo, indicativa di questo sforzo concettuale. Da una parte l'uomo viene re-interpretato teologicamente dandogli una dignitosa unità e dall'altra viene collocato in uno spazio sociale paritario e non inferiore a quello della chiesa.

Che quest'impegno sia necessario viene sostenuto nella breve analisi che il prof. Genre compie analizzando le influenze recenti sulla teologia e sulla società. Se nella sfera religiosa c'è stata una forte evoluzione tesa alla secolarizzazione, che a sua volta ha prodotto una religiosità marcatamente personale, nella sfera sociale le crisi esistenziali hanno assunto la dimensione di una crisi dell'identità personale: "Quanto siamo venuti dicendo sin qui ha messo in evidenza le difficoltà del soggetto alla ricerca di sé e di uno spazio nella vita" (p. 29).

Mentre Genre prosegue con accortezza lo sviluppo della sua nuova proposta è attento a non scavalcare la

testimonianza della storia, in modo particolare della storia della Riforma perchè, come osserva: "tutta la teologia della Riforma è teologia pratica". Le due figure che godono la sua attenzione in modo particolare sono Lutero e Zwingli: Lutero soprattutto perchè l'esperienza personale di Dio viene fondata sulla parola di Dio e Zwingli perchè il soggetto beneficia di un'opera continuativa dello Spirito Santo. Entrambi sono elementi essenziali per la costruzione di una nuova teologia pratica.

E' nella terza sezione che Genre fissa con maggior precisione il modo in cui egli crede che la teologia, per diventare una incisiva teologia 'pratica', deve interagire con le scienze umane, ed in particolare con l'antropologia e la psicologia: "Per poter cogliere l'unità di senso presente nei testi biblici è necessario utilizzare consapevolmente, oltre alle discipline conoscitive già ampiamente praticate dal metodo storico-critico, anche la psicologia e, in particolare, la psicologia del profondo" (p. 67). Quando, con molta onestà, considera come Drewermann vuole porre l'accento esclusivamente sulla psicologia del profondo, il prof. Genre, corregge il tiro rilevando che c'è chi riafferma "l'irrinunciabilità dell'esegesi storico-critica" (p. 73). Lohfink e Pesch ad esempio. E' soprattutto attraverso la figura di G.Thiessen che viene proposto un modo nuovo per soddisfare le esigenze di ambedue le sfere, un approccio ampiamente illustrato nel testo dove si considera come la psicologia sperimentale, la psicologia analitica, ed anche quella episte-

mologica (e qui in fondo si va anche oltre la sfera della psicologia del profondo), interagiscono con alcuni testi biblici, soprattutto quelli descrittivi della vita dell'apostolo Paolo. Sono pagine dense, ma importanti perchè danno al lettore delle indicazioni su come le Scritture vengono lette sulla base della psicologia e vice-versa. La dizione di "psicologia ermeneutica", sembra indicare un'impostazione rigorosamente rispettosa dei testi biblici, ma di fatto non si muove più sul terreno dei Riformatori che insistevano sul principio ermeneutico della "analogia fidei" - la scrittura sufficiente ad interpretare se stessa. Queste pagine sono molto interessanti per lo sforzo innovativo di far interagire la psicologia con le Scritture, ma alla fine prevale la psicologia con le sue categorie: "La questione è quella di capire come interpretare psicologicamente i testi" (p. 83). Ma è alla psicologia che spetta questo diritto o piuttosto all'uomo sottomesso allo Spirito di Dio? Le Scritture stesse ci inducono ad una attenzione estrema a questo punto: "...l'uomo naturale non riceve le cose dello Spirito di Dio...perché le si giudicano spiritualmente" (I Cor 2,14).

Avendo considerato il rapporto tra la psicologia e la Bibbia, nella sezione successiva il prof. Genre fissa l'attenzione più sull'operatore stesso, il pastore, e sulle consapevolezze che dovrebbe possedere nella sua qualità di consulente terapeutico-psicologico - in fondo un ampliamento del ruolo pastorale se non un ruolo del tutto nuovo: "l'obiettivo di una psicologia pastorale è teso alla valorizzazione del

ruolo pastorale e all'offerta di una nuova specializzazione" (p. 90). Le considerazioni vanno naturalmente nella direzione di uno sviluppo delle consapevolezze psicologiche che il pastore dovrebbe acquisire. Lo sviluppo dell'analisi proposta dal prof. Genre si muove soprattutto sul piano della psicanalisi che è il terreno tipico dello specialista della psicologia del profondo. La sezione si conclude con alcune pagine di riflessione sul ruolo ed il valore dei simboli, cioè di un elemento molto presente all'interno del costrutto paradigmatico della psicologia del profondo. Di nuovo sono pagine ben documentate ed interessanti e viene ben evidenziato come nel ruolo pastorale siano presenti elementi che possono avere delle elaborazioni psicologiche teoretiche. Ciò che rimane sullo sfondo come eventuale domanda di riflessione è se sarebbe possibile l'utilizzo di altri approcci psicoterapeutici, ad esempio gli sviluppi innovativi del campo della terapia esistenziale, ed ancora di più, se questo sia veramente il ruolo che compete al pastore. Il ruolo di terapeuta è il compito primario assegnatogli dalla parola di Dio? Anche il prof. Genre riconosce che chi si rivolge al pastore lo fa in primo luogo perché sa di rivolgersi ad un uomo che "... ha a che fare con la questione di Dio" (p. 95).

La quinta sezione considera la posta in gioco per la teologia pratica quando si porta sul terreno effettivo della realizzazione dei propri propositi: chi è al centro? Il cliente, il malato, con il bagaglio dei suoi problemi, o la parola di Dio con le sue precise proposte? In

un'ampia considerazione del lavoro di E. Thurneysen sulla prima posizione, che è forse la posizione che era più nota trent'anni fa, il ruolo della psicologia figura sempre come un ruolo ausiliario e sussidiario e non centrale: "La piena conoscenza dell'uomo è data unicamente dalla Parola di Dio. La psicologia costituisce un aiuto, valido, necessario, ma resta un aiuto in vista di" (p. 128). Oggi, osserva, Genre, "... la relazione di aiuto si è sganciata dal concetto di predicazione e si è definita a partire dai concetti di: aiuto, diaconia, guarigione, terapia, dialogo, consiglio, ecc." (p. 134). L'accento non cade più sulle esigenze di Dio e della sua Parola, ma sul soggetto e sulle sue sofferenze ed eventuali prospettive per miglioramenti e guarigioni. E' in fondo, rileva Genre, uno slittamento del punto di riferimento che è iniziato negli U.S.A., all'interno di un contesto protestante che non ha conosciuto in prima persona tutta la ricchezza della Riforma. Questo passaggio "dalla centralità kerygmatica a quella clinica" (p. 142), si è verificata forse con l'unica voce dissenziente di T. Oden, è stato poi importato in Europa con esiti non sempre decifrabili.

A partire da questa nuova 'centralità' Genre offre al lettore cinque interessanti modelli che oggi rappresentano delle proposte e degli approcci innovativi per situare in un rapporto dinamico e nuovo il soggetto con l'aiuto che potrebbe trovare in Dio: Tillich, Hiltner, Clinebell, Stolberg, ed il teologo francese Ansaldi. Se per un verso sono pagine di natura piuttosto tecnica, per l'altro verso in-

dicano quanto oggi la teologia sia dinamica ed anche rigorosa nel suo tentativo di proporsi non più dal punto di vista del pulpito, dall'alto in basso, ma accogliendo in primo luogo le istanze della terapia clinica adeguata al soggetto che si rivolge a Dio per ottenere aiuto.

Perché questo tipo di impostazione venga assunto come una prospettiva nuova, con delle coordinate nuove per il ruolo pastorale, il prof. Genre considera molto correttamente quanto esso sia diverso dall'impostazione tradizionale. Sotto cinque titoli egli evidenzia con molta precisione la diversità dell'impostazione. Sotto il titolo, "Una nuova visione della chiesa", il movimento è colto così: "La visione profetica della Parola cede il posto alla dimensione diaconale dalla Parola. La chiesa non è più, in prima istanza, una chiesa che parla, ma una chiesa che serve; non più una chiesa che comunica un messaggio alla persona umana ed aspetta la sua conversione, ma una chiesa che si situa accanto all'essere umano" (p. 170). Ma, si può ancora parlare di chiesa nel senso biblico del termine, o si deve mutare questo termine in 'club'?

Sotto il secondo titolo, "Una nuova immagine del pastore", lo slittamento viene espresso con la frase: "...il pastore non è più in primo luogo l'uomo della parola ma l'uomo dell'ascolto. Questo decentramento in atto è di grande rilievo nell'orizzonte dell'auto-comprensione del ministero e dell'identità pastorale" (p. 172). D'accordo, d'accordissimo, ma sorge la domanda quanto sia legittimo ancora

parlare di un ministero biblico, soprattutto quando questo ministero sia definito dalla propria auto-comprensione.

Sotto il terzo titolo che è una domanda, "La centralità del partner: una nuova teologia?", lo slittamento può essere illustrato dalle seguenti parole: "Nella nuova definizione assistiamo ad uno spostamento radicale: il centro viene occupato dal partner del dialogo. Di conseguenza, si viene a creare una nuova periferia" (p. 173). Il prof. Genre è ben consapevole di quanto ciò costituisca "...uno spostamento del quadro dei riferimenti tradizionali della relazione d'aiuto" (p. 174) e lo giustifica, ma è questo uno spostamento permesso dalle Scritture? Gesù, è vero, ascoltò molto attentamente la donna samaritana, ma il suo metodo non ci indica uno slittamento dei propositi: solo da Lui essa poteva bere delle acque di vita eterna. La posta in gioco non è di piccolo rilievo!

Il quarto titolo è ancora più significativo per le conseguenze che porta con sé: "Una nuova concezione di Dio?" Forse non occorre nemmeno un commento tratto dal testo che lo illustra. La domanda stessa indica che non sono più le Scritture ad insegnare la natura di Dio seguendo l'ermeneutica riformata "Scriptura sui ipsius interpretis". Di fatto, è in atto un mutamento ermeneutico notevole: è forse possibile per l'uomo definire una sua propria concezione di Dio? In modo molto sottile, a questo punto, il prof. Genre si sottrae alla Riforma con una citazione di E. Fuchs che critica Calvino, per poi tentare di recuperarla attraverso

una citazione di Lutero: però a monte, nella realtà dei fatti, non era la Riforma a caratterizzare Dio, se mai il contrario!

Il quinto rilievo è posto sotto il titolo "Psicoanalisi e fede", ma perché non indica un movimento intrinseco nell'approccio alla teologia come viene tradizionalmente concepito dalle chiese evangeliche è forse un po' meno rilevante. Senza altro però, lo slittamento di cui scrive il prof. Genre in questa sezione è un movimento costoso, forse troppo per l'evangelico.

L'ultima sezione del libro è dedicata a delle considerazioni relative alla chiesa ed al suo ruolo nella relazione di aiuto, in fondo 'il posto per eccellenza' per la realizzazione della teologia pratica. In queste pagine il prof. Genre rivisita i luoghi comuni della chiesa per riproporli in un'ottica terapeutica. Recuperando osservazioni essenziali dai riformatori, soprattutto Bucero, Lutero, Zwingli e Calvino, considera la chiesa come luogo della preghiera comunitaria, della confessione, dell'eucarestia, un luogo insomma dove il singolo, inserito in una vita comunitaria, trova quell'aiuto pratico di Dio che lo rinnova.

Questa parte conclusiva è correttamente introdotta da alcune considerazioni sulla chiesa quale realtà fondata il giorno della Pentecoste: l'opera dello Spirito Santo è punto di riferimento essenziale per la vita della chiesa: "La chiesa, creazione dello Spirito, è il luogo per eccellenza in cui la creatura umana è chiamata a crescere nella fede nella prospettiva della testimonianza al mondo" (p. 194). Mentre, in linea

con lo sviluppo del testo, l'accento cade più sul ruolo del pastore e del dialogo che può essere instaurato tra il singolo e l'istituzione, nella realtà di Dio il dono dello Spirito Santo va oltre la figura del pastore. Quando lo Spirito arricchisce la chiesa con i doni spirituali, il beneficio non è più incentrato sul dialogo tra il fedele ed il pastore, ma viene ampliato all'interno della vita comunitaria. L'opera di Dio attraverso la sua chiesa, per mezzo dello Spirito Santo include ogni membro quale partecipe essenziale. Perciò l'apostolo Paolo scrive al plurale della chiesa come realtà nella quale "...seguendo verità in carità, noi cresciamo in ogni cosa verso colui che è il capo, cioè Cristo. Da lui tutto il corpo ben collegato e ben connesso mediante l'aiuto fornito da tutte le giunture, trae il proprio sviluppo nella misura del vigore d'ogni singola parte, per edificare se stesso nell'amore." (Ef 4,15-16). Senza altro l'aspetto fondamentale è l'insegnamento dei "pastori e dottori", ma è chiaro che la vitalità della chiesa come luogo di perfezionamento dei santi va ben oltre una prospettiva formale tendente ad un dialogo terapeutico individuale.

Il testo di Genre è molto ben impostato, costruito e presentato. L'interazione tra la psicologia e la teologia è impostato con ammirevole rigore. Non è di facile lettura, ma i rilievi sono molto interessanti e delle volte costituiscono una salutare provocazione. Ma è questo il cammino autentico futuro per la teologia pratica? La teologia, nella sua interazione con la pratica,

deve passare per categorie freudiane o junghiane? Senza altro c'è un ruolo importante per il credente psicologo, ma sarà basato su un assorbimento delle categorie che hanno dei presupposti lontani da Dio e dalla Sua parola? Le Scritture insegnano che l'uomo per trovare la propria identità deve partire da Dio, e questo lo fa sulla base delle Scritture. E quando si comprende che la stragrande maggioranza degli appelli all'aiuto pastorale che vengono rivolti ai pastori ha a monte una chiara disobbedienza a Dio, si comprende quanto uno slittamento verso un costrutto che è 'client-centred' è molto pericoloso, se non addirittura divergente dall'impostazione biblica stessa.

Paul Finch

M. Vidal, *Manuale di etica teologica I. Morale fondamentale*, Assisi, Cittadella Editrice 1994, pp. 958.

Il libro che presentiamo è il primo volume di un corso di teologia morale che ha già avuto 4 edizioni in spagnolo ad opera di un docente dell'Università pontificia di Madrid. Il piano editoriale prevede la pubblicazione di altri due lavori sulla morale della persona e dell'amore (in due tomi) e sulla morale sociale. L'impronta accademica del "manuale" si evince non solo dall'ampiezza dell'opera (quasi mille pagine) ma anche dalla disposizione rigorosa della materia e dal linguaggio piuttosto specialistico; nato dall'insegnamento in alcune facoltà cattoliche, ad esso chiaramente si dirige.

Da notare il ritorno di una certa attualità del dibattito sulla teologia mo-

rale cattolica in seguito all'emanazione dell'enciclica *Veritatis Splendor* nel 1993. Il documento pontificio ha per molti osservatori avuto una valenza quasi esclusivamente "interna" al mondo cattolico; anzi, sembra che sia stato diretto soprattutto all'attenzione dei teologi moralisti. Il papa, preoccupato da numerosi segnali di insofferenza verso la dottrina morale ufficiale provenienti da più parti, ha voluto ribadire i capisaldi dell'insegnamento morale della chiesa romana e, tra le pieghe del testo, richiamare all'ordine i teologi che hanno assunto posizioni sull'orlo dell'incompatibilità con il suo magistero. Dato che per un cattolico (e a maggior ragione per un teologo professore) un'enciclica non è un saggio come un altro da trattare con massima discrezionalità, anche Vidal ha dovuto innestarla nel suo lavoro rifondendolo in alcune parti ed integrandolo con riferimenti ed analisi specifici. Il lettore si accorgerà facilmente che la necessità del confronto con l'enciclica sembra per l'autore un freno al suo discorso più che una spinta a proseguire, un avvertimento a non andare troppo in là più che una conferma della riflessione svolta (cf. per esempio pp. 142-145 e 301-306).

Per tornare al trattato, esso è diviso in tre parti: un'introduzione all'etica teologica (pp. 19-167), una proposta di fondazione della medesima (pp. 169-306) ed infine un lunghissimo capitolo sulle categorie morali basilari con una suddivisione ulteriore in sezioni comprendenti l'antropologia morale, i valori le norme e i giudizi morali, la coscienza, il peccato e il processo di

moralizzazione (pp. 307-925). Chiude un opportuno indice analitico che raggruppa le voci e gli autori più importanti. Comunque, ad un'opera di queste dimensioni e con queste finalità manca una bibliografia generale che riepiloghi le citazioni e le discussioni dell'autore nel testo.

Nei limiti di una breve segnalazione bibliografica, è impossibile riferire compiutamente del contenuto del libro; per necessità, ci soffermeremo perciò sulla seconda parte relativa alla fondazione dell'etica teologica. Occorre innanzi tutto precisare che l'autore si inserisce nella tradizione filosofica del personalismo cattolico; poi, nel ventaglio di posizioni all'interno del dibattito in sede teologico-morale, Vidal sostiene il modello dell'"autonomia teonoma" reinterpretato dall'"etica di liberazione". In estrema sintesi ed approssimazione, con "autonomia teonoma" s'intende che l'uomo è dotato di una razionalità etica con la quale è in grado di vivere moralmente (autonomia); d'altro lato, se il soggetto morale è cristiano, l'ambito in cui opera la sua razionalità etica è necessariamente quello della fede (teonomia). La fede cioè incide non sulla struttura ma sul contesto della razionalità etica, non sull'assetto normativo dell'etica quanto su quello motivazionale; ed in questo intreccio tra istanza autonoma e teonoma starebbe la specificità dell'etica cristiana. In più, per Vidal, il modello dell'"autonomia teonoma" deve essere fecondato dalla categoria di "prassi" propria dell'"etica di liberazione", nata soprattutto dalla riflessione critica dei teolo-

gi latino-americani. E' chiaro che l'opzione fondazionale dell'"autonomia teonoma" risulta essere un capolavoro della logica teologica del cattolicesimo basata sull'*et-et* che consiste nel conciliare gli estremi, inglobare le diversità, sintetizzare le differenze; insomma la ben navigata logica della *complexio oppositorum*. Nel caso dell'"autonomia teonoma" si ha quindi a che fare con un ossimoro dell'etica teologica.

Infatti secondo la prospettiva biblica e riformata, anche in campo morale la teonomia esclude l'autonomia e viceversa; se si afferma l'una si nega l'altra, se si sostiene l'una si abbandona l'altra. Teorizzare l'autonomia dell'uomo da Dio in ambito etico è senz'altro possibile e da Cartesio in avanti questa è stata la pista filosofica più battuta nella riflessione morale; però, se il postulato dell'autonomia è una possibilità speculativa, è anche un'impossibilità a procedere nel tentativo di riferirla alla signoria di Dio secondo i termini biblici. La teonomia e l'autonomia in ambito etico sono due paradigmi di pensiero in cui è in gioco il rapporto di subordinazione tra Dio e l'uomo. E dato che la Scrittura presenta Dio come Creatore, Signore e Salvatore e l'uomo come creatura dipendente e perduta, occorre fare una scelta di campo chiara in favore della teonomia e ordinare il discorso morale di conseguenza. E' quindi nell'ottica della teonomia che è biblicamente rinvenibile la specificità del ruolo morale che Dio ha assegnato alle creature che consiste nel riconoscimento della dipendenza da Dio e nell'esercizio della

responsabilità verso Dio ed il creato. Inoltre, la Scrittura espone la Legge di Dio come criterio normativo dell'etica e non legittima una razionalità etica indipendente dall'espressione della volontà di Dio.

Strettamente legato al modello dell'"autonomia teonoma", tra l'altro molto diffuso tra i moralisti cattolici, per Vidal il messaggio della Scrittura in etica "appartiene all'universo dell'intenzionalità, delle motivazioni, degli orientamenti globali; in una parola, all'universo della "cosmovisione" e non a quello dei "contenuti" concreti" (p. 103). Al di là dei termini riverenti, la Bibbia non risulta quindi spendibile nelle scelte morali ma solo negli atteggiamenti generali. Altri valori ed altri criteri la affiancano e, alla fine, finiscono per schiacciare la portata.

Si tratta dunque d'un testo impegnativo, non privo di spunti interessanti, ma il cui orientamento risulta essere insoddisfacente per chi riconosce la signoria di Dio sul reale e la necessità di modellare il pensiero e l'azione in ubbidienza alla Parola di Dio.

Leonardo De Chirico

B.J. van der Walt (ed.), *Windows on Business Ethics: A challenge to christian*, Potchefstroom, Institute for Reformational Studies 1993, pp. 221.

"La nascita dell'economia coincide con la modernizzazione della concezione della scienza. E solo quando l'azione umana non ha più fondamenti e finalità spirituali, che ha senso stu-

diarla senza più aspirare a raggiungere proposizioni universali. E' proprio quando le scelte pubbliche non sono più legittimate da Dio che diventa possibile studiarle scientificamente". (in Screpanti e Zamagni, *Profilo di storia del pensiero economico*, NIS 1989).

Nell'occidente moderno, dall'illuminismo ottocentesco ai giorni nostri si è sviluppato un particolare clima intellettuale che guarda con sospetto, se non con disappunto, ogni tentativo di introdurre delle riflessioni metafisiche o, più specificatamente, cristiano-teologiche nell'agenda delle scienze sociali in genere. Antisoprannaturalismo e relativismo storico rappresentano le fondamenta del moderno pensiero scientifico: per contrappunto, ogni riferimento diretto o indiretto al cristianesimo storico ed alle sue implicazioni ha scarsissime possibilità di essere preso in considerazione.

La struttura concettuale è tale che risulta quanto meno ridicolo proporre come evento storico plausibile il riferimento della proclamazione cristiana "Gesù è risorto dai morti!" Al limite viene riconosciuto il fatto che i primi discepoli cristiani hanno avuto delle esperienze religiose talmente forti che li hanno condotti a credere nella resurrezione di Gesù, ma tale convinzione deve, comunque, ai giorni nostri rimanere relegata alla sfera del privato, diventando nient'altro che una credenza soggettiva. Mai e poi mai si riconoscerà che l'evento cristiano può fornire una struttura di riferimento indispensabile per una corretta interpretazione dell'universo, della società e dello scopo della vita umana (vedi P.L. Berger,

The Heretical imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation, Londra 1980).

A dire il vero ciò non stupisce. E' infatti alquanto improbabile un'accettazione supina della proposta cristiana e, nei termini di un ritorno a vecchie forme di assoggettamento ecclesiastico e clericale, anche da scoraggiare. Questo perché il cristianesimo biblico nelle pagine del NT chiama principalmente l'individuo alla conversione, evento questo attraverso cui Gesù Cristo diviene il punto archimedeale per ogni pensiero e la fondamentale chiave interpretativa per la comprensione della vita nei suoi molteplici aspetti.

Nel dibattito in corso nel campo delle scienze economiche, il rapporto etica ed economia è diventato di grande attualità. Ne è testimone la crescita dei contributi scientifici in tale area. Ma la problematica non pare interessare solo il mondo accademico. Infatti i crescenti intrecci tra affari e politica, le conseguenti degenerazioni del mercato e del sistema democratico hanno catapultato il problema, in modo sempre più inquietante e pressante, all'attenzione dell'opinione pubblica.

Che tale interesse non sia un fenomeno solo italiano lo dimostra, tra l'altro, il libro curato da Van der Walt, teologo e filosofo. Frutto della prima conferenza del genere tenutasi in Sud Africa, il libro è una raccolta di saggi, scritti da teologi, manager ed economisti. La prospettiva generale è senza dubbio stimolante: il patto di Dio con l'uomo è la sola garanzia della sua libertà.

H. Antonides, della Christian La-

bour Association del Canada, presenta le ormai solite considerazione su Capitalismo versus Socialismo. La struttura di riferimento è senza ombra di dubbio biblica. Si consideri la seguente enunciazione di principi-guida: a) l'intera autorità umana è fondata sulla sovranità di Dio; b) l'importanza dell'idea di "dominio" (stewardship) nelle Scritture; c) l'importanza di strutture intermedie (istituzioni) che regolino le relazioni sociali; d) la compassione biblica (pp.20-21). Le conclusioni sono alquanto discutibili. Per esempio la seguente affermazione: "While an egalitarian approach to public policy is destructive, a just society provides for a certain kind of equality, namely, equality of all citizen before the law" (p.22). Il problema è se dopo il lavoro di Rawls del 1972 (in it: J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli 1989) tale affermazione non richieda almeno una minima giustificazione.

Comunque, anche se il lavoro di Antonides non rappresenta una sorta di paradigma, sembra che la maggior parte dell'analisi economica fatta da pensatori cristiani si dibatta da un lato in una sterile apologia del mercato - nel senso che si idealizza l'attuale economia di mercato e si formula ad hoc un criterio etico economico (spesso estremamente individualistico) - dall'altro venga concepito astrattamente un sistema economico, in accordo ad alcuni principi cristiani, nella convinzione, palesemente fallace, che un sistema economico si possa costruire.

Il saggio di Mostert dal titolo *La*

gestione del sistema dei valori è di tono diverso. L'A. è principalmente interessato alla problematizzazione della filosofia morale in relazione all'etica degli affari. L'approccio, in olandese, sembra essere più di natura aziendalistica che economica in senso proprio.

La seconda parte del libro è una raccolta di articoli sull'argomento già pubblicata altrove. L'articolo del prof. Schuurman è totalmente in olandese ed è seguito da un interessante saggio di Antonides. Quest'ultimo è in sostanza la presentazione dell'attività del C.L.A.C. (Christian Labour Association of Canada) e argomenta in modo stimolante una concezione cristiana del lavoro.

Il prof. Goudzwaard ci offre invece quello che, secondo me, è l'articolo più passionale. Ci presenta in modo encomiabile e senza appesantire la discussione i motivi della necessità di estendere l'obbedienza, o meglio, la pretesa di Dio in Cristo anche nel campo dell'economia politica. Il saggio testimonia della visione profetica dell'A. e dell'autenticità del suo percorso. La redenzione in Cristo è in tale contesto di importanza fondamentale. Egli non è solo la Parola, ma anche la Risposta, cioè la nostra risposta a Dio. Per questa ragione Egli è in grado di liberarci da ogni tipo di schiavitù: Egli è la Via, la Verità e la Vita, e quindi il Centro del nostro nuovo stile di vita. Ed è anche in grado di riscattarci dalle nostre visioni distorte del consumo, delle relazioni industriali e della proprietà. Non proprio per renderci infe-

lici, ma per donare la sua *Shalom* alle nostre vite..(pp. 113-114).

Tiemstra, docente al Calvin College (USA) è presente con due rassegne estremamente utili per chi vuole muoversi o introdursi nel dibattito etico-economico contemporaneo. Pur essendo principalmente un lavoro di *survey*, l'articolo è opportuno per le indicazioni e critiche che offre sulla problematica Economia e Cristianesimo.

Van der Walt conclude il libro con un poscritto filosofico sulla necessità di avere qualcosa di più che un'Etica (degli affari). A parere dell'A. l'etica, come moderna disciplina, trova la sua sistemazione nel mondo dei valori, che è contrapposto dal razionalismo filosofico a quello dei fatti. Lo spostamento concettuale è tale che il dominio dell'etica ha la sua fondazione nel soggettivo, dove in una prospettiva cristiana i valori umani hanno preso il posto delle leggi di Dio.

Van der Walt richiama l'importanza del ricercare un'etica cristiana *biblicamente giustificata* (p. 212), in cui l'etica in sé, non abbia il monopolio sulla discussione delle norme, sull'economia o sulle altre scienze sociali, considerate sostanzialmente neutrali. La ricerca dovrebbe essere orientata in senso epistemologico e metodologico, in modo che l'etica venga vista in prospettiva relazionale e quindi autenticamente cristiana (pp. 213-215).

Si noti quanto sia distante una tale concezione etica da quella, ad esempio di A. Smith, il padre dell'economia politica: "Nel trattare le regole della

moralità consiste la scienza che è propriamente chiamata Etica, una scienza che, sebbene come la critica letteraria non consente la massima precisione, è utilissima e gradevolissima. Fra tutte le altre scienze è quella che più può essere abbellita dall'eloquenza, e per suo mezzo può conferire - se è possibile - un'importanza nuova alle minime regole del dovere. I suoi precetti, così abbigliati e adornati, possono produrre sulla plasmabilità della gioventù le impressioni più nobili e durevoli e, accordandosi con la naturale magnanimità di quell'età generosa, possono ispirare, per una volta almeno, le risoluzioni più eroiche; così quei precetti tendono sì a stabilire che a confermare le abitudini migliori e più utili di cui la mente dell'uomo è capace" (in Smith, A. *Teoria dei sentimenti morali*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1991).

A questo punto rimane poco da aggiungere, se non rallegrarsi con l'Editore per la felice intuizione e il bel lavoro che, nel suo complesso, ci viene presentato. Il recensore raccomanda vivamente la lettura e lo studio, auspicando una proficua recezione da parte dei lettori italiani. Gli argomenti sono troppo importanti e attuali per non discuterne accettando la provocazione del Vangelo.

Giuseppe Rizza

Flavio Pajer, *L'insegnamento scolastico della religione nella nuova Europa*, Torino, Elle Di Ci 1991, pp. 540.

La scuola, settore strategico di ogni società, è un terreno di incontro e di

confronto tra persone, istituzioni, interessi e punti di vista diversi. I conflitti, più o meno latenti, emergono e si catalizzano intorno a certi problemi complessi, come quello dell'insegnamento scolastico della religione (IR). La questione si ripropone oggi all'attenzione degli studiosi e della pubblica opinione, in un momento in cui gli eventi storici trovano la nostra società imbarazzata e impreparata ad affrontare l'incalzante processo d'integrazione europea e, dietro la pressione delle ondate migratorie, dell'apertura verso nazioni e culture extraeuropee.

Il presente testo, curato da Flavio Pajer, docente alla pontificia Università Salesiana di Roma e studioso di tematiche educative e religiose, offre una vasta panoramica dell'IR attuale in Europa e vanza proposte di futuri sviluppi, avvalendosi dei contributi di 24 esperti europei e di 16 centri e istituti di ricerca operanti in questo campo. Il "corpo" centrale del volume è costituito da una trentina di rapporti nazionali, che illustrano le soluzioni adottate per l'IR da ogni paese. La documentazione è ricca e interessante e comprende disposizioni legislative, proclami internazionali e discorsi di Giovanni Paolo II.

L'intenzione sarebbe quella di dare un fondamento e una collocazione istituzionale ad un IR che, negli ultimi decenni, ha perso credibilità ed efficacia nei confronti delle altre discipline scolastiche. Senonché, l'impresa s'arresta di fronte alla difficoltà di definire quale religione insegnare e a chi spetti la titolarità del diritto-dovere di educare i giovani.

Per quanto riguarda la religione, le posizioni, a partire dallo stato attuale dell'IR (cattolico, anglicano, evangelico-luterano, ortodosso, "aconfessionale" di "morale laica" ecc.) variano da chi vorrebbe che l'IR fosse svincolato dai "relitti del cristianesimo" (H. Lambaerto), a chi identifica come obiettivo la promozione della libertà dell'uomo (Giovanni Paolo II), a chi riduce l'IR alla ricerca del senso della vita (F.Pajer).

Per quanto riguarda la titolarità del diritto-dovere dell'educazione, i vari contendenti (Stato, Chiesa, Famiglia, Individuo) sono invitati a schierarsi e a presentare le proprie credenziali. Si assiste, in definitiva, da una parte al sostanziale accordo sul primato dell'uomo e sulle sue competenze, dall'altra ad un mosaico di soluzioni pragmatiche dipendenti più dai rapporti di forza che dai valori proclamati.

Rimane insoluto il problema fondamentale della relazione tra cristianesimo e cultura, che l'intera questione sottende. Infatti, quando si cerca un'impossibile mediazione dialettica tra i due termini, l'esito sarà quello dello "slittamento" dell'uno verso l'altro, se non di una vera e propria sudditanza, com'è quella di tale sedicente "cristianesimo" nei confronti dell'imperante e "oggettiva" culturalità del sapere impartito a scuola. Questo accade quando la religione che (volenti o nolenti) si professa non è che una caricatura della vera fede, e quando si cerca di fare gli interessi di tutti, tranne che quelli di Dio.

Lidia Goldoni

Lista libri ricevuti

- D. Bach, *Je viens à toi*. Sept lettres aux Eglises dans l'épreuve, Poliez-le-Grand, du Moulin 1994, pp. 89.
- P. Bolognesi, *La libertà della disciplina*, Marchirolo, (Va), EUN 1994, pp. 143.
- C. Buzzetti, *4 per 1. Un unico brano biblico e vari "fare"*, Milano, Paoline 1994, pp. 287.
- M. Carrez, *Bergers et Mages*. Témoins insolites du Christ, Poliez-le-Grand 1994, pp. 83.
- G. Colombo, *La fede vissuta*, Milano, Paoline 1994, pp. 148.
- W. de Greef, *The Writings of John Calvin*. An Introductory Guide, Grand Rapids, Baker; Leicester, Apollos 1993, pp. 254.
- Ph. Denis, *Il Cristo conteso*. Le rappresentazioni dell'Uomo-Dio al tempo delle Riforme (1500-1565), Brescia, Morcelliana 1994, pp. 222.
- R. Fabris, *Interpretare e vivere oggi la Bibbia*, Milano, Paoline 1994, pp. 86.
- J.M. Frame, *Apologetics to the Glory of God*. An Introduction, Phillipsburg, Presb. and Ref. 1994, pp. 265.
- A. Franco - R. Osculati et All., *Prospettive etiche della postmodernità* (Quaderni di Synaxis 10), Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo 1994, pp. 136.
- P. Gisel, *Pourquoi baptiser*. Mystère chrétien et rite de passage, Genève, Labor et Fides 1994, pp. 98.
- L. Koehler - W. Baumgartner (edd), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, tr. ingl. M.E.J. Richardson (ed), vol I, Leiden, E.J. Brill 1994, pp. 365.
- T. Lane, *Compendio del pensiero cristiano nei secoli*, Formigine, Mo, Voce della Bibbia 1994, pp. 375.
- V. Philips Long, *The Art of Biblical History*, Grand Rapids, Zondervan 1994, pp. 247.
- A. Mannucci, *I protestanti e la religione a scuola*, Firenze, Centro Editoriale Toscano 1994, pp. 314.
- W.H. Neuser (ed), *Calvinus Sacrae Scripturae Professor*, Grand Rapids, Eerdmans 1994, pp. 277.
- L.T. Nyirongo, *Should a Christian embrace socialism, communism or humanism?*, Potchefstroom, Potchefstroomse Universiteit for CHO 1994, pp. 123.
- R. Peter - J.-F. Gilmont, *Bibliotheca Calviniana*. Les oeuvres de Jean Calvin publiées au XVI^e siècle, vol II: 1555-1564, Genève, Droz 1994, pp. 549-1165.
- M.-C. Pitassi (sous dir.), *Le Christ entre Orthodoxie et Lumières*. Actes du colloque tenu à Genève 1993, Genève, Droz 1994, pp. 214.
- Y. Redalié, *Paul après Paul*. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à timothée et à Tite, Genève, Labor et Fides 1994, pp. 517.
- Th. Römer - J.-D. Macchi, *Guide de la Bible hébraïque*. La critique textuelle dans la BHS, Genève, Labor et Fides 1994, pp. 78.
- E. Round, *Morire dall voglia di dimagrire*, Formigine, Mo, Voce della Bibbia 1994, pp. 48.
- Sacra Bibbia* (La), Nuova Riveduta, Genova, La Casa della Bibbia 1994, pp. 1296.
- C. Scilironi, *Destino e fede*, Padova, Edizioni Messaggero, 1994, pp. 170.
- G. Tourn, *I protestanti una rivoluzione*, 1: Dalle origini a Calvino (1517-1564), Torino, Claudiana 1993, pp. 400.
- B.J. van der Walt, *The Liberating Message*. A Christian worldview for Africa, Potchefstroom, Potchefstroom University for CHE 1994, pp. 625.
- B.J. van der Walt (ed.), *A Window on the Arts Christian Perspectives*, Potchefstroom, Potchefstroom University for CHE 1994, pp. 492.
- M. Vidal, *Manuale di etica teologica 1: Morale fondamentale*, Assisi, Cittadella 1994, pp. 958.
- J. Zumstein, *Sauvez la Bible*, Poliez-le-Grand, du Moulin 1994 (2 ed.), pp. 79.

Serie complete

Sono ancora disponibili alcune collezioni complete della nuova serie di *Studi di teologia*. Si tratta dei numeri 1-12 (relativi agli anni 1989-1994) che possono essere richiesti alla libreria usuale o direttamente all'amministrazione della rivista.

1. L'evangelizzazione riconsiderata

Contributi di: J. Terino, P. Bolognesi, J.I. Packer, A. Schluchter, G. Freri; Documentazione: *Il patto di Losanna, 1974*; *Segnalazioni di libri relativi all'evangelizzazione*; Segnalazioni bibliografiche.

2. La confessione di fede battista del 1689

Contributi di: D. Walker; Documentazione: *La confessione di fede battista del 1689*; *Note al testo della confessione*; Segnalazioni bibliografiche.

3. Elementi di missiologia

Contributi di: R.D. Recker, J. Blandenier, D. Hem, P. Finch, G. Corradini; Documentazione: *Dichiarazione di Francoforte 1970*; *Dichiarazione di Wheaton 1983*; *Il Manifesto di Manila 1989*; Segnalazioni bibliografiche.

4. Fondamentalisti ed evangelici

Contributi di: J. Oldfield, G. Platone, G. Piccirillo, P. Finch, L. Sartori, J. Terino, P. Bolognesi; Documentazione: *Tesine su fondamentalismo e neofondamentalismo*; Rassegne: G. Corradini; Segnalazioni bibliografiche.

5. Fondamenta per l'etica

Contributi di: J. Murray, J. Douma, C. Wright, P. Bolognesi; Documentazione: *Dichiarazione di Chicago 1986*; *Il manifesto del Regno 1988*; Rassegne: *Informazioni bibliografiche sull'etica*; Segnalazioni bibliografiche.

6. La salvezza ieri e oggi

Contributi di: P. Bolognesi, B. Corsani, P. Castellina, R. Bauckham, J.I. Packer; Documentazione: *La salvezza del popolo ebraico. Colloquio di Willowbank 1989*; Studi critici: D. Walker; Segnalazioni bibliografiche.

7. Etica e medicina

Contributi di: G. Ferrari, P. Finch, N.M. de S. Cameron, C. Everett Koop; Recensioni: A. Schiano, A. Forghieri; Segnalazioni bibliografiche.

8. Ecumenismo e pluralismo

Contributi di: M. Clemente, P. Bolognesi, A. Ramirez, J. Frame, H.R. Jones; P. Castellina; Documentazione: *Tesine su pluralismo e unicità della fede in Cristo*; *Selezione di riviste teologiche evangeliche*; Studi critici: G. Borelli, P. Angeleri; Segnalazioni bibliografiche.

9. Bibbia e scuola

Contributi di: C. Grottoli, P. Bolognesi, L. Goldoni, G. Long, C. Van Til; Segnalazioni bibliografiche.

10. La sfida delle religioni

Contributi di: C. Wright, H. Blocher, H.M. Conn, C.G. Moucarry, J. Terino; Documentazione: *Piccolo glossario islamico*; Segnalazioni bibliografiche.

11. La predicazione biblica

Contributi di: Hywel R. Jones, G. Borelli, D. Macleod, P. Bolognesi, La Documentazione: *Questionario per predicatori e ascoltatori*; *Tracce di predicazioni*; Cronaca; Segnalazioni bibliografiche.

12. H. Dooyeweerd 1894-1977

Contributi di: J.D. Dengerink, H. Dooyeweerd; Documentazione: *Materiale bibliografico relativo a H. Dooyeweerd*.

13. C. Van Til 1895-1987

Contributi di: W. Edgar, C. Van Til; Studi critici: M. Clemente, P. Bolognesi; Documentazione: *Materiale bibliografico su C. Van Til*; Segnalazioni bibliografiche.

Studi di teologia è pubblicato dall'Istituto di formazione evangelica e documentazione (IFED) con sede in Padova. Lo scopo dell'Ifed è di promuovere e svolgere attività che contribuiscano a formare e ad orientare una coscienza specificatamente evangelica in tutte le sfere dell'esistenza umana. In obbedienza al mandato divino, esso crede che ogni indagine debba essere orientata dal timore di Dio in accordo con l'autorità sovrana della Sua Parola e alla sola gloria di Dio.

Oltre alla pubblicazione della rivista, l'Istituto gestisce una biblioteca teologica, offre la consulenza di suoi membri qualificati e organizza conferenze e giornate di studio.

Finito di stampare nel mese di gennaio 1995 presso la Tipografia CLEUP
"Cooperativa Libreria Editrice Università di Padova"
35122 Padova, Via G. Prati 19 - tel. 049/650261

Direttore responsabile: P. Bognesi

Iscritto nel Registro stampa del Tribunale di Padova al n. 1089 del 4/11/88 ai sensi degli art. 5 e 6 della legge 8/02/1948 N° 47
