

**PHILIPPE A. CUNNINGHAM – JOSEPH SIEVERS – MARY C. BOYS –  
HANS HERMAN HENRIX – JESPER SVARTVIK (eds.)**  
***Gesù Cristo e il popolo ebraico***  
**Interrogativi per la teologia di oggi (“Bible in Dialogue” 5)**  
**Gregorian & Biblical Press, Roma 2012, 416 pp.**

Presentiamo la traduzione italiana di un volume pubblicato originariamente in inglese, nel quale vengono raccolti i risultati degli incontri di un gruppo internazionale di studiosi iniziati a Roma nel 2005, nel quarantesimo anniversario di *Nostra Aetate*. Alla base della ricerca vi è la consapevolezza che un rinnovato rapporto con le radici ebraiche del cristianesimo pone nuove domande alla teologia, in particolare, alla cristologia, e contemporaneamente favorisce una nuova comprensione dell'ebraismo. L'interrogativo che ha guidato la ricerca è cruciale e di grande attualità: «Come possiamo noi, cristiani di oggi, riaffermare l'articolo della nostra fede che Gesù è il salvatore di tutta l'umanità, mentre contemporaneamente affermiamo la vita di Israele nell'alleanza con Dio?» (p. 18).

Il volume si inserisce nel contesto nella storia recente delle relazioni ebraico-cristiane, che hanno ricevuto grande impulso a partire dalla promulgazione del decreto conciliare *Nostra Aetate*, di cui verrà celebrato quest'anno il cinquantenario. Nel suddetto decreto conciliare si trovano, tra l'altro, due affermazioni molto significative: da un lato, infatti, vengono ufficialmente riconosciute le radici ebraiche del cristianesimo e la sua eredità ebraica, dall'altro, viene definitivamente condannato l'antisemitismo. A partire da queste dichiarazioni sono nate numerose iniziative che hanno cercato di tradurre in realtà il dettato conciliare. Nell'interessante Prefazione del volume, redatta dal card. Kasper, viene proposto lo *status quaestionis* del cammino avviato da *Nostra Aetate*, un cammino che ha fatto anche emergere le oggettive differenze tra ebraismo e cristianesimo, le quali riguardano temi fondamentali, tra i quali menzioniamo: la confessione cristiana di Gesù come Messia e Figlio di Dio, che è strettamente collegata alla comprensione trinitaria del monoteismo biblico; il significato salvifico universale di Gesù Cristo; la libertà dalla legge; ecc. Il dialogo ebraico-cristiano non può né sottovalutare queste differenze, né diventare pretesto, in ambito cristiano, per riproporre forme di velato proselitismo. Questo dialogo, che vanta almeno cinquant'anni di esperienza, non è naturalmente ancora concluso, anzi, secondo il card. Kasper, ci troviamo all'inizio del percorso e possiamo solo dichiarare che attualmente

non esiste una teoria generalmente accettata per quel che riguarda la relazione tra ebraismo e cristianesimo. Esistono tuttavia alcune acquisizioni, almeno in ambito cristiano, che forse costituiscono punti di non ritorno, anche se probabilmente si collocano a un livello alto di ricerca e non hanno ancora reali influssi a livello di base e/o pastorale. Questi punti vengono schematizzati nella suddetta prefazione e riguardano i seguenti aspetti:

1. Israele rimane il popolo dell'alleanza, la quale non fu mai né revocata, né annullata (*Rm* 9, 4; 11, 29). La Nuova Alleanza per i cristiani non va intesa come sostituzione dell'Antica, ma come suo compimento, una categoria teologica che – ci permettiamo di aggiungere – va elaborata in modo corretto, non utilizzando esclusivamente coppie di termini come ombra-luce, o tipo-antitipo.

2. Un problema reale è inoltre costituito dalla relazione tra l'ebraismo rabbinico, postbiblico e talmudico, e la chiesa.

3. Se l'ebraismo postbiblico e la chiesa non sono da interpretare come due popoli, ma come l'unico popolo dell'Alleanza, essi non rappresentano due vie parallele di salvezza. Prendendo a prestito la terminologia utilizzata a Calcedonia, la relazione tra ebraismo e cristianesimo è senza confusione e senza separazione. Nella lettera ai Romani Paolo usa invece la metafora della radice di Israele sulla quale sono stati innestati i rami selvatici che sono i gentili (*Rm* 11, 16-20).

4. Ai cristiani queste distinzioni possono apparire eccessivamente sofisticate, ma la chiarificazione della relazione tra Israele e la Chiesa è invece fondamentale tra l'altro perché chiama in causa la questione della missione cristiana tra gli Ebrei.

5. Ebrei e cristiani sono infine chiamati a rendere testimonianza all'unico Dio, ad esempio, smascherando le forme di idolatria che sono presenti anche nel nostro tempo e impegnandosi per promuovere la dignità umana, la giustizia e la pace nel mondo.

Su questo sfondo e per promuovere ulteriormente il dialogo ebraico-cristiano, i professori di quattro Università cattoliche hanno organizzato una consultazione intitolata “Cristo e il popolo ebraico”, alla quale hanno partecipato 24 studiosi provenienti da otto paesi. Dato il titolo della consultazione, la prospettiva era soprattutto cattolica, includendo studiosi luterani ed ebrei. I teologi luterani hanno arricchito la discussione, assicurando una dimensione ecumenica, mentre gli studiosi ebrei, che hanno parteci-

pato all'iniziativa come "consultori", avevano invece il compito di assicurare la pertinenza dei riferimenti a concetti ed insegnamenti giudaici.

I saggi contenuti in questo volume, nel quale sono appunto confluite le riflessioni maturate nel contesto indicato, sono molto ricchi e anche diversificati. Alcuni contributi affrontano il tema dei rapporti tra ebrei e cristiani in prospettiva storica. Ad esempio, J.T. Pawlikowski ("Memoria storica e relazioni cristiano-ebraiche") insiste sul fatto che la teologia deve fare i conti con i suoi effetti nella storia ed invita ad affrontare il tema dell'antisemitismo cristiano in generale e in particolare in relazione alla Shoah. M.C. Boys ("Di fronte alla storia: la Chiesa e il suo insegnamento sulla morte di Gesù") traccia invece le conseguenze storiche della ricorrente accusa di deicidio rivolta agli ebrei. D.J. Harrington ["L'emergere graduale della Chiesa e la separazione ('the parting of the ways') tra ebraismo e cristianesimo"] esamina i libri del Nuovo Testamento mostrando come nessuno dei loro autori rigettasse definitivamente la tradizione giudaica, anche se i loro testi effettivamente contengono i germi della successiva divisione in due comunità religiose differenti. Alla base di questi e di altri contributi analoghi presenti nel volume sta la convinzione che la storia sia essenziale per la teologia cristiana e che la Bibbia debba essere interpretata con metodi storico-letterari.

Un altro concetto che ha catalizzato attorno a sé la riflessione degli autori è che la salvezza è relazionale, escatologica e intrecciata con l'Alleanza. In questo contesto si inserisce, ad esempio, il testo di C. Rutishauser ("L'Antica Alleanza mai revocata' e 'la salvezza per tutte le nazioni in Cristo': dottrine cattoliche in contraddizione?").

Aggiungiamo un altro principio-guida della riflessione, che può essere così formulato: la totalità dell'"evento-Cristo" rivela la parola del Dio che salva, che ha consentito, tra l'altro, di riflettere sul significato dell'essere ebreo di Gesù. A questo ambito di riflessioni appartengono, ad esempio, i saggi di H.H. Henrix ("Il Figlio di Dio si è fatto uomo come ebreo. Implicazioni della ebraicità di Gesù per la cristologia"), il quale sostiene che la Parola divenne carne ebraica e non una sorta di generico essere umano, e di B.U. Meyer ("Il significato dogmatico di Cristo in quanto ebreo").

Non potendo passare in rassegna tutti i contributi e nemmeno rendere ragione della loro complessità e ricchezza, speriamo almeno che questi cenni abbiano suscitato nel lettore la curiosità nei confronti del volume che è veramente interessante, a nostro avviso, e merita di essere conosciuto e studiato a fondo.

*Donatella Scaiola*

**GIANNI BARBIERO**

**“Tu mi hai sedotto, Signore”: le confessioni di Geremia  
alla luce della sua vocazione profetica**

**Gregoriana Biblical Press, Roma 2013, 329 pp.**

Tutto l’AT ha subito in questi ultimi anni profonde revisioni, specie per quanto concerne la sua composizione: alla luce delle nuove ricerche, testi considerati antichi ringiovaniscono di parecchi secoli! È il caso dello Jahwista, tradizionalmente datato al tempo di Salomone, attualmente ritenuto del periodo esilico (J. VAN SETERS, *The Yahwist: A Historian of Israelite Origins*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2013); anche la storia dell’esodo, un tempo fatta risalire al regno di Salomone, sarebbe stata unita ai racconti patriarcali dalla redazione sacerdotale e quindi in epoca post-esilica (K. SCHMID, *Genesis and the Moses Story: Israel’s Dual ‘Origins in the Hebrew Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2010). Gli esempi potrebbero moltiplicarsi!

Il testo di Geremia non viene risparmiato da questa ondata innovatrice: molte parti del libro, di solito attribuite al profeta, sono oggi considerate elaborazioni tardive fatte risalire, addirittura, al secondo secolo [TH. RÖMER, *Du livre au prophète: stratégies rédactionnelles dans le rouleau pré-massorétique de Jérémie*, in J.D. MACCHI – CH. NIHAN – TH. RÖMER – J. RÜCKL (éds.), *Les recueils prophétiques de la Bible: origines, milieux, et contexte proche-oriental*, (“Le monde de la Bible” 64), Labor et Fides, Genève 2012, 260 pp.]. Il materiale dei libri profetici rinvenuti a Qumran ha, a tal proposito, fornito la prova che la versione greca di Geremia è più antica del TM del libro. Per quanto concerne le cosiddette confessioni (*Ger* 11, 18-12,6; *Ger* 15, 10-21; 17, 5-18; 18, 18-23; 20, 7-18), un tempo considerate testi-chiave per capire la personalità del profeta, oggi sono ridotte da molti studiosi a composizioni anonime attribuite a Geremia nella fase redazionale del libro.

Naturalmente, non tutti condividono queste posizioni progressiste e invece assegnano alle confessioni un carattere autobiografico che permette di penetrare nella vita personale del profeta, il quale è combattuto tra le esigenze della sua vocazione e la vita quotidiana.

Il lavoro del Barbiero privilegia l’approccio sincronico del testo e considera le confessioni strumenti fondamentali per risalire alla personalità di Geremia, sia pure indirettamente, attraverso il lavoro redazionale dei tradenti (p. 12) i quali vedono nel profeta Geremia non «un eroe isolato da ammirare, ma un modello a cui ispirarsi nel loro cammino di fede, un modello di accogliimento della Parola di Dio in tempo di crisi» (p. 12).

Nonostante il racconto della vocazione del profeta (*Ger* 1, 4-19) non appartenga alle confessioni e nella forma attuale sia da considerarsi piuttosto tardivo (p. 61), il nostro autore gli dedica il primo capitolo in quanto considera le confessioni “inseparabili” dalla vocazione (p. 12): specialmente in *Ger* 20, 7-9 il profeta sperimenta tutto il peso della chiamata divina che rischia di schiacciare la fragile personalità del profeta, se Dio non la sostenesse! È il dramma che ogni chiamato vive dolorosamente nell’intimo della coscienza quando vuole restare fedele alla propria vocazione senza cedere a compromessi. Sotto questo punto di vista il libro di Geremia conserva una validità perenne. Seguono altri cinque capitoli, ciascuno dei quali ha come oggetto l’esame di una confessione (*Ger* 11, 18-12,6; *Ger* 15, 10-21; 17, 5-18; 18, 18-23; 20, 7-18).

L’analisi dei singoli brani è condotta secondo uno schema comune: per ogni pericope si esamina il contesto letterario della medesima, segue poi la traduzione del testo che viene esaminato versetto per versetto dal punto di vista critico e filologico; l’analisi del lessico ebraico, senza essere particolarmente elaborata e ricercata, risulta però solida e condotta con strumenti scientifici ormai collaudati. Per quanto concerne questo secondo aspetto ci si aspetterebbe la consultazione di strumenti più moderni come il vocabolario di D.J.A. Clines (*The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993-2007), o per la filologia comparata quello di J. Hoftijzer e K. Jongeling, (*Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, I-II, Brill, Leiden 1995). Si deve tuttavia rilevare che l’interesse del nostro autore è rivolto all’aspetto letterario del testo e, pertanto, l’analisi strutturale dei singoli brani rappresenta il contributo principale della sua analisi. Sotto questo punto di vista, il lettore troverà nel volume del Barbiero un’esposizione ampia e dettagliata.

Completa l’analisi delle pericopi uno sguardo complessivo della materia trattata nella quale il Barbiero offre una sintesi del messaggio teologico contenuto nei brani esaminati. I risultati non sono solo di ordine esegetico ma anche spirituale. Tale sintesi risulta particolarmente utile a coloro che cercano il rapporto tra Antico e Nuovo Testamento; risultano di grande interesse le affinità che l’autore propone tra Geremia e Gesù: entrambi sono rifiutati dal proprio ambiente, sia familiare che sociale; entrambi vivono drammaticamente l’ostilità della classe sacerdotale alla loro missione. Sono temi che invitano anche i neotestamentaristi a cimentarsi con la lettura di questo prezioso volume.

*Giovanni Deiana*

**FERNANDO ZOLLI (a cura di)**

***Essere missione oggi. Verso un nuovo immaginario missionario***

**EMI, Bologna 2012, 255 pp.**

La storia della missione si è spesso caratterizzata per la capacità di leggere i cambiamenti storici e culturali come condizione per un annuncio evangelico più adeguato. Anzi, si potrebbe dire che proprio tali cambiamenti abbiano favorito un ripensamento e una ridefinizione dell'identità missionaria e dei suoi compiti. Ciò a dimostrazione che i processi di evangelizzazione e le pratiche missionarie sono alimentate da una costante tensione creativa che scaturisce dal legame con le domande e le attese di donne e uomini. La questione si ripropone oggi, nell'attuale congiuntura geo-politica, con una urgenza maggiore, data la particolare configurazione della contemporaneità, segnata dall'allargamento delle frontiere culturali, geografiche, etiche e religiose (cf. pp. 21-38). L'effetto è stato quello di rimettere in gioco il significato della missione, soprattutto in relazione alle dinamiche della globalizzazione e mobilità umane che mettono in crisi modelli interpretativi della missione *ad gentes*. Non senza effetti di un certo disagio nell'autocomprensione dell'identità missionaria, afflitta, talvolta, da un certo vittimismo e dall'incertezza rispetto alle nuove domande, come emerso anche nel IV Convegno missionario italiano a Sacrofano [Roma, 20-23 novembre 2014: cf. E. TRESOLDI, *Rompere l'assedio*, "Nigrizia" (2015), 1, 62-64]. Per questo, appare molto importante la riflessione messa in atto da alcuni missionari e missionarie della Famiglia comboniana che operano attualmente in Europa, ma con lunga esperienza in altri contesti culturali in molte parti del mondo. Scrive nell'*Introduzione* al volume F. Zolli: «Partendo dal disagio avvertito, dalla "fluidità" del contesto nel quale sono chiamati a evangelizzare e animare, [i missionari] hanno ipotizzato un orizzonte di riferimento per la missione oggi, che diventa sempre più globale (*worldwide mission*) e tocca tutti i continenti e tutte le chiese» (p. 9).

Secondo tale angolatura, i saggi del volume intendono essere una lettura sinfonica sull'esigenza di individuare un *nuovo immaginario missionario*, che sappia provocare le comunità ecclesiali e rinnovare un determinato linguaggio, riflesso inconsapevole di una visione missionaria stereotipata e impermeabile alla lettura dei segni dei tempi. Si legge a p. 16: «Molte altre espressioni come "andare in missione" o la differenza tra "loro" e "noi", inviati e destinatari, impoveriscono il dialogo e l'incontro fecondo della missione, perché nella visione del nuovo orizzonte missionario tutti siamo di-

scepoli dell'unico maestro Gesù». I diversi contributi, infatti, rappresentano un tentativo di ridisegnare i compiti di *un'ermeneutica missionaria*, partendo dalla consapevolezza che l'incontro con le altre culture (cf. pp. 84-96) e religioni (cf. pp. 159-172) rappresenta lo scenario più decisivo per il futuro stesso dell'evangelizzazione. Non è più ipotizzabile una lettura esclusivamente geografica della teoria e prassi missionaria, ma una missione *ad vitam* intesa nell'attenzione alle culture e storie di vita con le sue domande, dubbi, speranze. Ciò conduce gli stessi Istituti missionari a non considerarsi più gli unici attori e competenti della missione, ma collaboratori e compagni di viaggio delle chiese locali, indicando a queste «*quella fondamentale estrovertità e capacità di andare al di là di sé*» (p. 151), quale coefficiente essenziale di ecclesialità. Gli Istituti missionari hanno il compito, in ragione della loro specificità carismatica, di mantenere attiva la dimensione profetica e carismatica della chiesa locale, attestando come il movimento missionario costituisce l'identità del cristianesimo nell'indicare ad ogni donna e uomo la grande compassione di Dio. Riteniamo, in tal senso, condivisibile la scelta di porre come modello interpretativo della missione il messaggio e la prassi del Gesù storico (cf. pp. 99-116); così come importante è il riferimento ad alcuni luoghi antropologici e sociali determinanti per la qualità dell'annuncio del Vangelo (cf. pp. 64-83).

Infine, merita una segnalazione la terza parte del volume. In essa è messa a tema la possibilità di ripensare e ridefinire il carisma comboniano, intuendone potenzialità inesprese ed esigenze interpretative nuove alla luce dei segni dei tempi. Impegno ancor più necessario a 150 anni dalla stesura del *Piano* di Daniele Comboni per la *Rigenerazione dell'Africa*. Si tratta, cioè, di recuperare l'utopia sottostante il Piano, il coraggio ecclesiale ed evangelico in esso prospettato, per favorire il dispiegarsi di un nuovo immaginario, come si legge nelle *Conclusioni*: «Il cammino è già avviato, ma rimane aperto. Il nuovo immaginario missionario che si è venuto disegnando introduce tematiche da sottolineare, aspetti da precisare, problematiche da approfondire e prospettive da concretizzare, aprendo così piste da percorrere, col coraggio di rischiare, in un ascolto, attento e rispettoso, dello Spirito che parla attraverso le situazioni storiche e nelle culture e religioni dei vari popoli» (p. 251).

Questo volume vira proprio in tale direzione, facendo intravedere l'importanza della missione per la storia dell'umanità, ma anche l'esigenza di scelte coraggiose e adeguate al mutamento in atto che richiede un discernimento serio e costante.

*Carmelo Dotolo*

**ELIANA CORBARI*****Vernacular Theology. Dominican Sermons and Audience in Late Medieval Italy*****(Trends in Medieval Philology, 22)****De Gruyter, Berlin – Boston, MA 2013, VII-XIV. 248 pp.**

Benché l'educazione teologica del Medioevo sia spesso associata con l'università e con la scolastica, «however the study of medieval sermons shows that there was a whole culture of theological education taking place outside the university» (p. 1). In questo “spazio”, ha avuto origine e si è sviluppata, a partire dal XIII secolo, la cosiddetta “teologia vernacolare”. Secondo alcuni studiosi, con i quali la Corbari entra in dialogo anche critico, essa costituisce una terza dimensione o tradizione teologica, a latere di quelle scolastica e monastica, dalle quali differisce decisamente per i linguaggi, gli autori, i destinatari.

Un'ampia serie di testi, tra i quali anche i sermoni e la produzione agiografica, raccoglie le fonti della “teologia vernacolare”. L'importanza dei sermoni è un dato riconosciuto tra gli studiosi, «because they express the concerns of their intellectual milieu, such as the university or the court, and because they translated those concerns to the laity» (pp. 2-3). La loro disamina consente quindi, per un verso, di istituire una correlazione fra la teologia insegnata ai chierici negli ambiti a ciò preposti (ad esempio nelle università) e quella insegnata in altri contesti ai laici e dai laici e, per un altro, di rilevare l'interazione tra il predicatore e il suo pubblico (non è difficile intuire la delicatezza e la difficoltà di tale rilievo, che non sempre le fonti rendono possibile).

È in tale orizzonte di interesse e di studio che si inserisce la ricerca attenta e puntuale della Corbari, che ne raccoglie i risultati in quattro capitoli, ai quali sono acclusi una conclusione, un'appendice in quattro parti, una bibliografia di fonti e studi e un indice di nomi e temi. Le chiavi interpretative della ricerca sono contenute in un verso latino – “*Quis, quid, ubi, per quos, quotie(n)s, cur, quomodo, quando?*” – insegnato dai domenicani del Medioevo ai confessori, nel quale riecheggiano tra l'altro alcune regole classiche della retorica, note come *circumstantiae*.

Il primo capitolo focalizza il *quid* e il *quis*; articolato in due parti, presenta dapprima le opere oggetto dell'indagine della Corbari [i *Sermones quadragesimales* (ca. 1286), il *Quaresimale fiorentino* (1305-1306) e *Lo Specchio della vera penitenza* (1355, scritto principalmente sulla base del-

la predicazione della quaresima dell'anno precedente)], poi i loro autori [Jacopo da Varazze (ca. 1228-1298), Giordano da Pisa (ca. 1260-1311), Jacopo Passavanti (ca. 1300-1357)]. Si tratta di tre tipi di sermoni: una collezione di sermoni in latino, approntata da Jacopo da Varazze anche a uso di altri predicatori; le *reportationes* in vernacolo di sermoni, trascritte da Giordano da Pisa; un trattato in vernacolo di Jacopo Passavanti, che l'ha desunto espressamente dai propri sermoni quaresimali in vernacolo. Questi tre tipi di sermoni presentano indubbie differenze, che caratterizzano ciascuno di essi in senso specifico; nel contempo, però, condividono alcuni aspetti comuni che – per così dire – ne giustificano la scelta: si tratta di testi destinati alla predicazione domenicana del tardo Medioevo o derivanti da essa; i predicatori a cui sono riferibili sono domenicani italiani; la predicazione alla quale si riferiscono ha avuto luogo nel periodo quaresimale.

Il *cui*, il *per quos* e il *quotiens* guidano invece la scrittura del secondo capitolo, che ha per oggetto la recezione e diffusione dei sermoni in lingua vernacola di Jacopo Passavanti e Giordano da Pisa, istituendo nel contempo un confronto con il modello latino proposto da Jacopo da Varazze. Particolarmente attenta alla provenienza e ai contenuti, la Corbari studia i sermoni da lei scelti primariamente come fonte scritta, giacché – talvolta – essi sono stati messi per iscritto nella forma di collezione di modelli di sermone in latino, trattati, *reportationes*. Alla presentazione critica di circa una cinquantina di manoscritti, consultati personalmente in biblioteche pubbliche fiorentine e nei quali i testi e gli autori indagati nel primo capitolo ricorrono più volte, fa seguito quella di tre di essi, ritenuti esemplificativi ed emblematici. A conclusione di una ricerca rigorosa, condotta su fonti di prima mano, la Corbari nota come i manoscritti fiorentini dimostrano che i testi vernacolari derivanti dalla predicazione domenicana in vernacolo «were mostly of female provenance and were often collected alongside female-centred narratives. Italian vernacular sermons are great indicators of female readership» (p. 104). Da questo punto di vista, i sermoni scritti in vernacolo, e in termini più ampi anche la teologia vernacolare, sono fonti privilegiate per apprendere qualcosa circa l'istruzione delle donne e la teologia nel tardo Medioevo.

Si introduce così il terzo capitolo, che sviluppa il *quomodo*, interrogativo che solleva la questione dei contenuti propri della teologia vernacolare fiorentina del tardo Medioevo. La Corbari organizza la materia del capitolo, raccogliendo gli esiti di un triplice esame, cioè dello *Specchio*, opera del Passavanti, di una biografia in lingua vernacolare redatta dal domeni-

cano Domenico Cavalca, di alcuni affreschi. Tale analisi consente di mettere a tema elementi fondamentali, rispettivamente a proposito dell'apprendimento e insegnamento della teologia vernacolare, descritta dal Cavalca come una "divina scienza", che presenta tratti di diversità rispetto alla teologia scolastica; della trasmissione dei sermoni vernacolari tra le donne; della visibilità e rilevanza del pubblico femminile. Da un peculiare punto di vista, i dati così posti in rilievo offrono un supporto a quelli derivanti dalle fonti manoscritte, confermando che le donne nella Chiesa medievale non furono né silenziose, né invisibili, ma che contribuirono in maniera attiva alla diffusione della teologia vernacolare e, in particolare, dei sermoni domenicali in lingua vernacolare.

Il quarto capitolo riprende tali questioni, studiando il caso di Villana de' Botti (1332-1361), proposto «as an example of the literate female audience of Dominican sermons» (p. 14). La Corbari procede con la disamina di una sua *vita*, conservata in un manoscritto latino, accanto alle *reportationes* in vernacolo di Giordano da Pisa. Benché scritta in latino, questa *vita* offre tuttavia un esempio di teologia vernacolare. Completando la sua analisi con dati desunti da altre fonti anche iconografiche, l'autrice sottolinea l'influenza esercitata da Villana non soltanto sulle donne fiorentine sue contemporanee e sulle confraternite, ma anche sui frati domenicani.

Sono diversi i motivi per i quali la ricerca della Corbari è meritevole di segnalazione. Serietà e rigore d'indagine caratterizzano il percorso proposto dalla ricercatrice, che lo fonda su una disamina puntuale di fonti consultate di persona. C'è poi un'indubbia coerenza tra i presupposti della ricerca, il suo sviluppo e la presentazione dei suoi esiti; l'apparato critico delle note a piè di pagine, le appendici accluse, l'elenco bibliografico di riferimento rappresentano ulteriori elementi del profilo effettivamente scientifico della ricerca. Dal punto di vista dei contenuti, la Corbari offre un interessante contributo personale alla conoscenza del mondo teologico medievale, dando spunti utili e convincenti per superare l'identificazione della teologia del medioevo con quella monastica e scolastica. In realtà, vi è una terza forma teologica, la teologia vernacolare, che esiste in parallelo alle prime due che sono meglio conosciute; si tratta di una teologia aperta in modo particolare alle donne e influenzata da esse, che costituisce uno spazio nel quale è possibile scoprire l'influenza e la voce delle donne nell'Italia tardomedievale e oltre. Pur senza cadere in anacronismi ingiustificati, non si può non rilevare l'attualità delle questioni – non soltanto teologiche – che una ricerca sulla teologia vernacolare può solleva-

re e di fatto solleva, ad esempio circa la teologia e il suo metodo, la pluralità teologica, lo spazio proprio delle donne nella trasmissione della fede e nel sapere teologico, ecc.

*Sandra Mazzolini*

**PAUL B. STEFFEN SVD**

***Centres of Formation and Evangelizing Ministry:***

***Pastoral Institutes in Oceania and Africa***

**(Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi102)**

**Franz Schmitt Verlag, Siegburg 2014 xx+265 pp.**

Paul B. Steffen of the Society of the Divine Word is currently a member of the faculty of missiology at the Pontifical Urbaniana University in Rome. Following pastoral work in the highlands of Papua New Guinea in the 1980s he has devoted himself to the study of mission in the contemporary world. In *Centres of Formation and Evangelizing Ministry* he focuses on the role of pastoral Institutes in the life of the Catholic Church, particularly since Vatican II, and examines three Institutes in the Global South, one in Papua New Guinea (The Melanesian Institute) and two in Africa (AMECEA Pastoral Institute and Lumko Institute). At the outset he tells us that, «Pastoral Institutes in Oceania and Africa are places of formation and ministry, which with creative missionary imagination developed new models of contextualized ministry approaches for the evangelizing mission of the Church in Oceania and Africa». (1) The three he has chosen offer insight into the evolution of understandings of mission and pastoral care in the wake of Vatican II in local churches outside the West and are instructive for church leaders and members everywhere who are encouraged by Pope Francis to make evangelization – in the large sense of living and sharing Gospel values – their priority.

The book is organized into five chapters, framed by an introduction and concluding remarks. A perceptive foreword by William R. Burrows sets the work within the context of current mission studies. The chapters cover: 1. The Need for Cultural and Pastoral Centers, 2. The Melanesian Institute, 3. The AMECEA Pastoral Institute, 4. The Lumko Institute, 5. The Spread and Impact of the Lumko Approach in Asia and the Europe. Steffen sees the centers as responses to the missionary mandate of Vatican II, a coun-

cil which was cognizant of the developing churches in Asia, Oceania, and Africa. He writes: «Vatican II made clear that the missionary *implantatio ecclesiae* model, which brought the Christian faith to Oceania and Africa, was not sufficient to root the Christian faith in the heart of peoples in the non-Western world. European prefabricated models of doing ministry did not correspond to the African and Pacific imagination and did not integrate their ways of care and communication. Foreign missionaries and the increasing number of local pastoral ministers had to undergo new stages of learning from each other and from the cultures and spirituality of the people they wanted to minister to. The pastoral and cultural Institutes were outstanding places of such mutually enriching learning processes of expatriate and indigenous church ministers» (2).

The Melanesian Institute for Pastoral and Socio-Economic Service was established in 1969. According to the mission statement that Steffen quotes from its home page it is «an ecumenical research, teaching and publishing body in Papua New Guinea that: ·) is mandated to focus on pastoral and socio-cultural issues, ·) engages in ongoing dialogue between Christian values and Melanesian cultures, ·) promotes peace and reconciliation; dignity and respect; and social, economic and ecological justice» (93). Kasek Kautil, the first Papua New Guinean director of the Institute, sees it as a “think tank” for the churches in Melanesia and advocates that Melanesian Institute be attentive to «the new sects, religious groups and revived expansionist activities, and the tremendous impact of economic development on PNG’s cultural and social heritage» (90). I served on the staff of the Melanesian Institute in 1980-1983 and have subsequently collaborated with M.I. personnel so can attest to the role of the Institute in helping the churches to play their pastoral and socio-economic part in Melanesia. Indeed, I have always thought that the Institute brought church and theology into conversation with the best of the social sciences and humanities in pursuing Melanesian ideals of a “good life”.

As Steffen moves his discussion to Africa he notes that only in the era of Vatican II, did the Church in Africa which, like that in Melanesia, was established during the colonial period (1880-1960) with foreign leadership, become free to pursue a missionary approach of inculturation and contextualization. That approach would value African ways of life and a vision of church as God’s family. The AMECEA Institute was founded in December 1967 as the Gaba Pastoral Institute of the AMECEA (Association of Member Episcopal Conferences of Eastern Africa) and has served as a

regional pastoral Institute coordinating the pastoral approach of five countries of East Africa. A key in the AMECEA pastoral strategy has been the priority given to Small Christian Communities. These groups are seen as the context for the living out of baptismal commitment and the locus of evangelization. The AMECEA Pastoral Institute embraces complementary branches concerned with (1) the ministry of education and training (formation) of African Church workers, (2) research work at the service of contextualization and inculturation of the Christian faith in local AMECEA Churches, and (3) “Gaba Publications” at the service of African Theology. Steffen sees the decrees of Vatican II as giving necessary encouragement to the churches of Africa to engage in dialogue with their own cultures and religious worldviews. He notes, too, the influence of the East Asian Pastoral Institute (EAPI) in the Philippines on those advocating the establishment of a pastoral Institute for East Africa. In fact, EAPI, a Jesuit founded Institute on the campus of the Ateneo de Manila University which devotes itself to the integral transformation of societies and cultures, probably also had an influence on the founders of the Melanesian Institute.

Steffen’s third case study is the Lumko Institute in which he stresses the building of a participatory church. He explains that for decades before Vatican a need was felt to develop «more wholistic approaches to evangelization» and that the document *Ad Gentes* of Vatican II advocated «a sound missiological, pastoral and catechetical formation of the future missionaries» which should be completed in the lands to which they were sent (130). The Lumko Institute began formally in 1951 in Queenstown, South Africa, with Bishop John B. Rosenthal as its first director and three Pallottine priests released to carry out research. Later the headquarters would be moved to Germiston in Transvaal (Gauteng), moving from a rural to an urban setting. In serving the churches and peoples of Southern Africa the Institute has gone on to develop a variety of programs for both laity and clergy and to encourage ministry within black communities. The churches of South Africa which emerged from colonial contexts need all the help they can get from Institutes like Lumko in facing issues of racism inherent in their heritage and the same may be said of churches in other parts of the world. In a 1980 annual report the Institute staff said that, «The aim of Lumko is to be of assistance to the Church in the work of evangelization in Southern Africa by providing help in the key areas such as Christian leadership training, incarnation of the Christian message in the local cultures and cross cultural communication» (152). Today the Institute includes cat-

echetical, pastoral, and missiological departments and departments of language and music. Not only has the Institute contributed to the ministry of the churches of Southern Africa. In ch. 5, “The Spread and Impact of the Lumko Approach in Asia and Europe”, Steffen describes how churches in other places have learned from it.

In his concluding remarks Steffen quotes from Pope Francis’s exhortation *The Joy of the Gospel*, «We cannot demand that peoples of every continent, in expressing their Christian faith, imitate modes of expression which European nations developed at a particular moment of their history, because the faith cannot be constricted to the limits of understanding and expression of any one culture. It is an indisputable fact that no single culture can exhaust the mystery of our redemption in Christ» (212). All three of the Institutes he has studied exemplify this insight. The three hold in common an approach of listening to the world around them and sharing what they hear through teaching and publication. Their listening is done with the help of the disciplines in which their members are trained, such as anthropology and other social sciences, philosophy, literature, and theology. Their sharing is done in context of dialogue through courses and workshops and the publication of journals, books, and reports. While, in the first place, the Institutes developed to serve local churches they are all making a significant contribution to the universal church. Much of what we learn from the work of the Melanesian Institute, the AMECEA Pastoral Institute, and the Lumko Institute is relevant to the Church’s mission in the communities of the West. There is an ongoing need to reflect on how those who value the Gospel message might share it in an open non-coercive manner as a possibility of inspiration for all people of good will. This book will not only introduce readers to the life and work of the Church in three regions of the Global South as it is exemplified in the work of study centers. It will also encourage them to listen in a disciplined and imaginative way to their local cultural context and to reflect on how it might be enriched by the joy of the Gospel.

*Mary N. MacDonald*

Professor emeritus, Le Moyne College, Syracuse, NY