

firmana
QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

54

STUDI IN ONORE DI
MONS. GABRIELE MIOLA

2012/1

Cittadella Editrice – Assisi

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Giordano Trapasso

Comitato di redazione:

Andrea Andreozzi, Enrico Brancozzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù,
Viviana De Marco, Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi,
Gabriele Miola, Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci,
Osvaldo Riccobelli, Emilio Rocchi, Sandro Salvucci, Sebastiano Serafini, Luca Tosoni

Abbonamento:

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22
da versare sul C.C.P. 13471636 intestato a *Firmana. Quaderni di Teologia e Pastorale*.

© CITTADELLA EDITRICE

Via Ancajani, 3
06081 ASSISI (PG)
Tel. 075/813595 – Fax 075/813719
web: www.cittadellaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	7
JEAN LOUIS SKA <i>Una fase poco conosciuta dell'esegesi del Pentateuco: l'opposizione confessionale alla lettura critica della Scrittura</i>	11
PAOLO GARUTI <i>Il messia, il lucignolo fumigante e la percezione romana del sabato ebraico (Mt 12,20)</i>	25
ELENA DI PEDE <i>La fedeltà nei profeti</i>	45
ANTONIO NEPI <i>Il giudizio di Salomone (1Re 3,16-28)</i>	55
ANDREA ANDREOZZI <i>Lo scriba del Regno e la sua parabola aperta</i>	63
GIUSEPPE DE VIRGILIO <i>L'impiego di pistéuein - pistis nelle Lettere a Timoteo e Tito</i>	71
ÉTIENNE NODET <i>Paolo, fariseo o «Separato»? (Fil 3,5)</i>	85
PAOLO PETRUZZI <i>La Reconquista e la polemica teologica: il Dialogus contra Iudaeos di Pedro Alfonso di Huesca</i>	91
ENRICO PEROLI <i>La riscoperta dei Padri</i>	113

LORENZO TORRESI <i>Egeria, la pellegrina guidata dalla Parola di Dio</i>	125
GIANFILIPPO GIUSTOZZI <i>«Théologie nouvelle» e «antropotecnica» planetaria: le direttrici del pensiero di Teilhard de Chardin in due scritti del 1945</i>	139
FRANCESCO GIACCHETTA <i>Per un pensiero familiare. Ritualità del dono e festa in famiglia</i>	157
OSVALDO RICCOBELLI <i>Il tempo della salvezza. «σημερον» biblico e «hodie» liturgico: una puntualizzazione</i>	171
VIVIANA DE MARCO <i>La figura di Maria nel Commento al Magnificat di Lutero</i>	193
MARIO FLORIO <i>Il documento di Ravenna. Primato petrino e dialogo ecumenico con le Chiese Ortodosse</i>	209
PAOLO TRIANNI <i>Henri Le Saux e Raimon Panikkar: per un rinnovamento del cristianesimo attraverso la tradizione spirituale dell'India</i>	221
EMILIO ROCCHI <i>È possibile (far) vedere Gesù?</i>	235
FRANCESCO SANDRONI <i>La lettura confessionale della Bibbia a scuola. Il contributo dell'IRC alla conoscenza scolastica della Bibbia</i>	259

PRESENTAZIONE

Questo numero della Rivista Firmana esce in una congiuntura significativa: l'avviata celebrazione dell'Anno della Fede a livello ecclesiale con la memoria dei cinquant'anni dall'inizio del Concilio Vaticano II e onorare l'operato molteplice nella nostra Chiesa locale di d. Gabriele Miola. Le due istanze sono molto legate: d. Gabriele ha risposto ed incarnato gli orientamenti dell'Assemblea conciliare e ha aiutato la nostra Chiesa ad interrogarsi su come testimoniare la fede in Gesù in tempi che stavano velocemente cambiando. Non a caso una delle testimonianze raccolte nel n. 49 della Rivista *Autobiografia di una diocesi. La recezione del Concilio Vaticano II nella Chiesa di Fermo* è proprio la sua.

D. Gabriele nasce a Montegiberto il 19 Febbraio del 1934, dall'età di tre anni inizia a vivere a Falerone con la sua famiglia. Entra nel Seminario di Fermo nel 1945 e vi frequenta le medie ed il Liceo, fino al 1954. Di quegli anni ricorda: «Alla scuola media il livello era buono e ne ho avuto un bel ricordo, ma del Ginnasio e del Liceo dei miei anni 1948-54 ho un ricordo piuttosto negativo per la mancanza di professori preparati» (*ibid.*, 156). Ebbe modo di colmare queste lacune andando a studiare teologia presso la Pontificia Università Lateranense e formandosi presso il Pontificio Seminario Romano negli anni '54-'58. La sua mente accorta e la sua fine sensibilità seppero cogliere le occasioni ed i limiti di questi anni: «La formazione era sulla stessa linea di quella di Fermo: disciplina, pratiche di pietà, ma all'età di vent'anni vedevamo già alcune storture [...]. Evidentemente la Lateranense era una grande università che raccoglieva molti studenti provenienti da altri Seminari. Ci si incontrava con persone di provenienza diversa e questo facilitava una certa apertura [...]. Non ricordo con grande gioia gli studi di teologia, il più delle volte si studiava in funzione degli esami» (*ibid.*, 158). Dal 1959 al 1961 ebbe modo di studiare al *Pontificio Istituto Biblico*, anni molto impegnativi, come li descrive il medesimo, ma di ricchezza straordinaria «per aver trovato altre aree di ricerca, altri compagni,

altre presenze non legate strettamente ai Seminari» (*ibid.*, 159). Apprese un rapporto con le Sacre Scritture differente rispetto agli anni di teologia, soprattutto in seguito all'applicazione del metodo storico-critico. A ciò si aggiunse l'opportunità di perfezionare gli studi biblici a Gerusalemme, negli anni '61-'62.

Egli veniva ordinato sacerdote il 22 Marzo 1958, nel 1962 rientra in diocesi e viene subito valorizzato per la formazione in Seminario. Abbiamo da questo momento 48 anni di ininterrotto impegno didattico: all'inizio, per necessità e non essendo richiesti ancora i titoli, molteplici in quanto si è trovato ad insegnare anche greco e latino in ginnasio, trattati di teologia dogmatica, liturgia, ecumenismo, poi dedito specificamente alle scienze bibliche, in particolare all'Introduzione all'Antico Testamento, al Mistero di Cristo e all'insegnamento dell'ebraico e del greco biblico. Anche se l'insegnamento ha connotato il suo ministero, non possiamo dimenticare altri servizi in cui ha dedicato la sua vita per la crescita della nostra Chiesa locale. In particolare l'Arcivescovo Bellucci lo nominò rettore del Seminario per gli anni '72-'78, dopo aver affiancato per diverso tempo mons. Cardenà come vice-rettore. Furono anni cruciali: «Cercai di guidare una certa effervescenza dei tempi post-conciliari e un qualche scontento che serpeggiava tra i Seminaristi teologi [...] si cercavano esperienze nuove nei movimenti ecclesiali, diversi seminaristi vollero andare a fare esperienza nel movimento dei Focolari o nei gruppi di Gioventù Studentesca [...]. Cercai di impostare la vita su una liturgia rinnovata. Fu resa più viva la celebrazione dell'Eucaristia secondo le direttive del Concilio. Vennero mandati in parrocchia i seminaristi per l'attività pastorale al sabato e alla domenica. Alcuni sceglievano le parrocchie di origine, altri no. Per conoscere il mondo degli operai furono fatte esperienze di lavoro in azienda durante l'estate» (*ibid.*, 163). Sicuramente egli cercò con coraggio, mantenendo dei punti fermi, di portare avanti l'opera di "aggiornamento" che ispirò il Concilio in merito alla formazione dei nuovi presbiteri. Negli anni '78-'88 mons. Miola fu nominato Vicario generale della diocesi di Fermo. Due eventi di rilievo per la nostra Chiesa locale sono legati al suo servizio. Prima di tutto ci fu la celebrazione di un Congresso eucaristico diocesano nel 1985, un'occasione pensata per recepire le direttive del Concilio per la "nuova" liturgia attraverso incontri che sarebbero dovuti avvenire in vicaria tra il clero, e poi tra i fedeli, in particolare i gruppi parrocchiali, le aggregazioni ed i movimenti. Il compianto d. Filippo Concetti si coinvolse in tale cammino. Nella memoria di molti è rimasta la giornata per i giovani celebrata al Palazzetto dello Sport di Porto S. Elpidio con la presenza di Madre Teresa di Calcutta e la celebrazione finale della domenica di Pentecoste contò più di 8000 persone. Alla fine del congresso eucaristico con lui come vicario iniziò la prepa-

razione del sinodo diocesano. Anche se nel 1988 d. Davide Beccerica subentrò a d. Gabriele come vicario generale, egli continuò a lavorare per il sinodo che si concluse nel 1994. Infine altri servizi d. Gabriele ha svolto per la nostra Chiesa locale: vice-preside dell'Istituto Teologico Marchigiano per la sede di Fermo, direttore dell'Ufficio diocesano per l'Insegnamento della religione cattolica, direttore attuale dell'Ufficio diocesano per la Pastorale della salute. Con d. Rolando Di Mattia è stato tra i padri fondatori dell'attuale rivista. Con lui come vicario sono iniziate e si sono svolte annualmente le settimane di aggiornamento teologico per il clero.

D. Gabriele per tutti noi è più di un insegnante: possiamo dirlo un maestro. Un insegnante si limita a trasmettere nozioni in maniera più o meno efficace, un maestro introduce nella verità, incarna uno stile consono alla verità trasmessa, fa in modo che i suoi alunni arrivino anche più avanti di lui nella verità. Egli con saggezza ha saputo trarre dallo scrigno delle Scritture e della Tradizione della Chiesa cose antiche e cose nuove, in una felice sintesi tra ciò che è immutabile, il Vangelo di Gesù, e la novità suscitata dallo Spirito attraverso i segni dei tempi. Il carattere poliedrico del suo ministero e del suo insegnamento giustifica la varietà degli articoli accolti in questo numero della rivista: abbiamo in prevalenza articoli di esegesi, prodotti da nostri docenti, ma anche da docenti esterni, ma non mancano articoli di filosofia (Teilhard De Chardin è stata una delle menti che ha stimolato il pensiero del Concilio), di teologia, di liturgia, di ecumenismo. Questo numero vuole essere da una parte un piccolo segno di gratitudine a chi ha inciso nella formazione di diverse generazioni di sacerdoti e di laici nella nostra Chiesa locale, dall'altra un piccolo segno di disponibilità a raccogliere un impegno che lui stesso ha individuato: «Quel che desideravo e che si è realizzato solo in parte era raggiungere uno spirito di collegialità a tutti i livelli: tra vescovo ed organismi di partecipazione, tra clero nelle vicarie, tra parroci, tra preti ed organismi parrocchiali, tra preti e laici in genere, tra insegnanti negli Istituti di teologia. Nonostante una visita pastorale, un congresso eucaristico, un sinodo e le tante settimane di aggiornamento non sono esplose quella comunione e quella collegialità che l'ecclesiologia del Vaticano II e tutto il Concilio avevano messo a fondamento del rinnovamento della Chiesa. Mi sembra che sia un cammino lento ancor oggi» (*ibid.*, 168). Raccogliamo volentieri questo mandato, quanto mai necessario e urgente oggi, ed anche questa rivista vuole essere un piccolo strumento di dialogo tra fede e cultura e di collegialità nella nostra Chiesa locale.

A questo proposito, per concludere, trovandomi ad assumere la responsabilità di questa rivista, non posso non ringraziare chi l'ha voluta e chi fino ad oggi gli ha dato vita con articoli, recensioni, saggi e contributi

di vario genere. In particolare ringrazio chi l'ha voluta e diretta prima di me: dal compianto mons. Rolando Di Mattia a mons. Gabriele Miola a mons. Luigi Valentini a don Enrico Brancozzi. Chiedo la disponibilità a tutti i docenti dei nostri Istituti e a tutti coloro che hanno passione per il dialogo tra la cultura e la fede di sostenermi nel continuare a darle vita, in tutti i modi possibili.

GIORDANO TRAPASSO

JEAN LOUIS SKA

UNA FASE POCO CONOSCIUTA DELL'ESEGESI DEL PENTATEUCO: L'OPPOSIZIONE CONFSSIONALE ALLA LETTURA CRITICA DELLA SCRITTURA

La storia dell'esegesi del Pentateuco è un'impresa difficile e complessa. Lo è in particolare quando si tratta di spiegare gli inizi della lettura critica dei primi cinque libri della Bibbia e quali sono le ipotesi avanzate dagli esegeti per spiegarne la formazione. Di solito, tuttavia, i manuali elencano tre tipi di ipotesi: l'ipotesi dei documenti, l'ipotesi dei supplementi e l'ipotesi dei frammenti¹. La prima ipotesi che appare nel panorama degli studi biblici è quella dei documenti, ed è legata ai nomi di Jean Astruc (1684-1766), Johann Gottfried Eichhorn (1753-1827) e Karl-David Ilgen (1763-1834). Le ipotesi dei frammenti (Johann Severin Vater [1771-1826] e i suoi seguaci) e dei supplementi (Heinrich Ewald [1803-1875] e i suoi seguaci) sono apparse in seguito. Il trionfo dell'ipotesi documentaria è dovuto prima a Heinrich Hupfeld (1796-1866)², poi, soprattutto a Julius Wellhausen (1844-1918)³.

Questo breve riassunto della storia dell'esegesi trascura, in genere, un momento singolare che ha lasciato tracce nel mondo dell'esegesi fino a oggi: l'opposizione non solo all'una o ad altre di queste ipotesi,

¹ Si veda, fra tanti altri, C. HOUTMAN, *Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 9; Kampen 1994); A. DE PURY – Th. RÖMER, *Le Pentateuque en question: Position du problème et brève histoire de la recherche, Le Pentateuque en question* (éd. A. de PURY), Le monde de la Bible; Genève 1989, 1991², 2002³; J. L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, EDB, Bologna 1998, 2008 119-121.

² Su H. Hupfeld, si veda O. KAISER, *An Heir of Astruc in a Remote German University: Hermann Hupfeld and the "New Documentary Hypothesis"*, in: *Sacred Conjectures: The Context and Legacy of Robert Lowth and Jean Astruc* (ed. John JARICK), LHBOTS 457, T&T Clark, London – New York 2007, 220-248.

³ Su Wellhausen, si veda, fra tanti altri, R. SMEND, *Julius Wellhausen: Ein Bahnbrecher in drei Disziplinen*, Carl von Friedrich Siemens Stiftung, München 2006.

bensi all'impresa stessa di una lettura critica della Scrittura in genere e del Pentateuco in particolare. Per quasi quarant'anni, fra il 1835 e il 1875 circa, un'altra tendenza ha avuto il sopravvento, e non solo, ma l'ha altresì conservato grazie a qualche forte personalità e all'appoggio ricevuto da parte del potere politico⁴. Si tratta di gruppi che reagirono in nome dell'ortodossia contro visioni che, secondo loro, mettevano in pericolo le fondamenta della religione. Siamo in Germania, e nel mondo del protestantesimo tedesco. Il nome più conosciuto è quello di Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802-1869). Altri nomi sono quelli di F. A. G. Tholuck (1799-1877), C. F. Keil (1807-1888), H. A. C. Hävernich (1810-1845), J. C. K. von Hofmann (1810-1877) e F. Delitzsch (1813-1890)⁵. Non tutti sono opposti alla lettura critica della Bibbia e allergici ai nuovi metodi nello stesso modo. Tutti, però, partono da presupposti dogmatici e cercano di difendere il credo ortodosso contro ciò che considerano attacchi da parte dei sostenitori di una lettura critica della Bibbia.

Voglio dedicare queste poche pagine sulla storia dell'esegesi del Pentateuco a don Gabriele Miola che, durante tutta la sua vita, è riuscito a conciliare quello che appare, di primo acchito, poco conciliabile, vale a dire la vita di fede con la lettura critica della Scrittura. È un omaggio dovuto e un modesto segno di riconoscimento nei confronti di un biblista con cui molti di noi hanno condiviso il desiderio di fare della Bibbia l'anima della teologia e di rimetterla al centro della vita ecclesiale.

1. I "NEOLOGIST", JOHANN SALOMO SEMLER E JOHANN DAVID MICHAELIS⁶

I pionieri della lettura critica della Bibbia in Germania sono spesso chiamati Neologisti. Eredi dei lavori di Baruch Spinoza (1632-1677), e Richard Simon (1638-1712), i cosiddetti Neologisti hanno soprattutto insistito sulla possibilità di studiare le Scritture come "opere umane". Dal punto di vista teologico, si trattava di prendere sul serio l'Incarnazione.

⁴ E. W. Hengstenberg era legato al ministro del culto (*Kultusminister*) della Prussia, Karl Otto von Raumer, e riuscì a far nominare gran numero dei suoi simpatizzanti nelle facoltà di teologia del regno di Prussia. D'altronde, riuscì anche a impedire la nomina di W. Vatke e J. F. L. George che sostenevano posizioni più critiche. Si veda J. W. ROGERSON, *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century: England and Germany*, Fortress Press, Philadelphia PA 1985, 89-90.

⁵ Per un riassunto di questo periodo, si veda soprattutto J. W. ROGERSON, *Old Testament Criticism*, 79-90.

⁶ Si veda J. W. ROGERSON, *Old Testament Criticism*, 16-18.

Dal punto di vista storico, intendevano leggere la Bibbia in un ambiente diverso, quello creato dall'umanesimo del Rinascimento e dal Razionalismo nascente.

Un primo nome da citare è quello di Johann Salomo Semler (1725-1792), innanzitutto perché introduce una distinzione che avrà un'incidenza decisiva sugli studi biblici successivi, quella fra "parola di Dio" e "Scrittura"⁷. Sono "parole di Dio" le parti della Bibbia che annunziano o descrivono esplicitamente la salvezza compiuta da Gesù Cristo. Quello che non testimonia in qualche modo della salvezza in Gesù Cristo non è proprio "parola di Dio". Per quanto riguarda l'Antico Testamento, abbiamo quindi accanto alla "parola di Dio", per lo più le profezie messianiche, una serie di documenti sulla storia d'Israele (o storia ebraica, per parlare come Semler) e che interessano in primo luogo lo storico piuttosto che il teologo. La distinzione avrà un suo successo, anche se sarà spesso interpretata in un modo leggermente diverso dai vari autori. In ogni modo, J. S. Semler apre la strada a un studio non esclusivamente teologico delle Scritture, in particolare dell'Antico Testamento.

Il secondo personaggio che voglio citare è Johann David Michaelis (1717-1791). Era, come Semler, un pietista⁸. Si rende conto, tuttavia, che la Bibbia la quale per lungo tempo aveva unito tutta la cristianità era diventata, a causa delle guerre di religioni, il "pomo della discordia" fra le diverse confessioni. Per uscire da questo vicolo cieco, Michaelis propone una soluzione radicale: "deconfessionalizzare" le Scritture e considerarle come monumenti di una cultura, al pari della grandi letterature dell'Antichità, in particolare della letteratura classica, greca e latina. Avremmo, quindi nella Bibbia innanzitutto letteratura, poesia, storia, diritto, ma anche elementi di scienza e di geografia. Vale la pena pertanto studiare la Bibbia al pari della letteratura classica, il che era molto in voga all'epoca, in particolare all'università di Göttingen ove J. D. Michaelis era docente. Per questo motivo, Michaelis incoraggiava

⁷ Su J. S. Semler, si veda G. HORNIG, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961; O. KAISER, *Johann Salomo Semler als Bahnbrecher der modernen Bibelwissenschaften*, in: A. H. J. GUNNEWEG – O. KAISER (eds.), *Textgemäss. Aufsätze und Beiträge zur Hermeneutik des Alten Testaments. Festschrift für Ernst Würthwein zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, 59-79; O. KAISER, *Von der Gegenwartsbedeutung des Alten Testaments*, *Gesammelte Studien*, (eds. V. FRITZ et al.), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, 79-94; J. H. HAYES, *The New Canon Criticism of Johann Salomo Semler*, in: M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation. II. From the Renaissance to the Enlightenment*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2008, 995-1005.

⁸ Su J. D. Michaelis, si veda soprattutto M. LEGASPI, *The Death of Scripture and the Rise of Biblical Studies*, Oxford University Press, Oxford – New York 2010; cfr., J. W. ROGERSON, *Old Testament Criticism*, 162-169.

ad esempio lo studio filologico della Bibbia, con l'aiuto dell'arabo e del siriano. L'ebraico non è una lingua "soprannaturale", è una lingua come tutte le altre e si studia con tutti i mezzi della filologia comparata. Un erede di Michaelis sarà il famoso W. Gesenius, un nome che nessun biblista può ignorare⁹.

Michaelis incoraggiava anche lo studio delle istituzioni, dell'ambiente geografico e del contesto storico degli scritti biblici per cogliere il significato culturale di un mondo poco conosciuto e poco studiato sotto questo punto di vista. La Bibbia, in parole povere, diventa oggetto di studio scientifico e universitario. Non è più un libro da predicare, bensì un libro da studiare.

Altri esponenti del Neologismo sono Johann Gottfried Eichhorn, discepolo di Johann David Michaelis a Göttingen, e Karl-David Ilgen¹⁰, due nomi più conosciuti per essere fra i primi studiosi a cercare "documenti" nel Pentateuco¹¹. Per entrambi, la Scrittura è un'opera umana da leggere come tale. Non escludono per nulla il senso religioso, la lettura "confessionale". Dicono tuttavia che la Bibbia non si presenta immediatamente come "libro sacro", rivelato direttamente da Dio. Escludono, in altre parole, la dottrina dell'ispirazione verbale della Scrittura. Una citazione che proviene dall'introduzione all'Antico Testamento di Eichhorn confermerà la cosa¹²:

Da nessuna parte, né in una parte esplicita né in un angolo remoto, il libro della Genesi presenta le sue informazioni come diretta rivelazione divina. Non vuole in alcun modo eliminare l'idea di un esame più approfondito con un "Io [Dio] ho detto" – il libro stesso vuol essere letto ed esaminato in modo umano. Da quando si segue questa indicazione, si è potuto concludere, sulla base di numerosi fenomeni, che il libro è stato composto in modo umano, vale a dire che è potuto derivare da fonti umane e da tradizioni orali.

⁹ Su W. Gesenius e altri discepoli di Michaelis e de Wette, si veda J. W. ROGERSON, *Old Testament Criticism*, 50-69.

¹⁰ Su K. D. Ilgen, il lavoro fondamentale è quello di B. SEIDEL, *Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten Älteren Urkundenhypothese. Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der späten Aufklärung*, BZAW 213; Walter de Gruyter, Berlin 1993; J. SANDYS-WUNSCH, *Johann David Michaelis*, in: M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation. II. From the Renaissance to the Enlightenment*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2008, 980-984.

¹¹ Si veda P. GIBERT, *L'invention critique de la Bible. XV – XVIII^e siècle*, Bibliothèque des Histoires, Gallimard, Paris 2010, 327-350; J. L. SKA, *The Study of the Book of Genesis: The Beginning of Critical Reading, The Book of Genesis: Composition, Reception, and Interpretation* (eds. C. A. EVANS – J. N. LOHR – D. L. PETERSEN), VTS 152; Brill, Leiden 2012, 1-31, spec. 18-21 e 21-24.

¹² J. G. EICHORN, *Einleitung in das Alte Testament*, Carl Eduard Rosenbusch, Göttingen 1823⁴, 18 (prima edizione: 1780-1783).

Eichhorn ripete molte volte l'aggettivo "umano" (*menschlich*)¹³. La Bibbia ha un'origine umana e deve essere letta come documento umano. Ha la sua origine in fonti e tradizioni umane perché non arriva direttamente da Dio. Per questo motivo, è legittimo – anzi consigliato – studiare la Bibbia come ogni documento umano per capirla nel modo giusto¹⁴.

Un altro rappresentante importante di questa scuola merita di essere menzionato: Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849) ricordato spesso nei manuali unicamente per aver equiparato il libro scoperto nel tempio durante il regno di Giosia, secondo 2Re 22, con la forma più antica del Deuteronomio¹⁵. L'opera di de Wette, tuttavia, è molto più ampia poiché egli difende, fra l'altro, una tesi abbastanza radicale a proposito del Pentateuco: tutti i racconti dei primi cinque libri della Scrittura sono "mitici". Non è facile definire con esattezza il significato della parola "mitico" nel vocabolario di de Wette. Una cosa è certa, però: vuol dire che non contengono informazioni accurate e attendibili sulla storia. In altre parole, i racconti del Pentateuco non sono documenti storici, ma piuttosto "poetici" o "epici", come dirà lo stesso de Wette. Non ci permettono di ricostruire la storia del popolo d'Israele fin dalle sue origini, bensì piuttosto di entrare nella mentalità di un popolo che cerca di creare un senso di appartenenza, un vero "patriottismo". Non dimentichiamo che siamo all'epoca delle guerre di Napoleone e della nascita dei "nazionalismi" in Europa. W. M. L. de Wette, con ogni probabilità, scopre nel Pentateuco un fenomeno simile a quello che poteva osservare in Prussia e negli stati che formeranno più tardi la Germania.

Cercare elementi di storiografia nei racconti biblici implica, per tornare alla tesi di W. M. L. de Wette, il rischio di distruggerne la poesia. Gli autori dei racconti sono da paragonare non a Erodoto, bensì a Omero. Lo stesso de Wette parla, a proposito di Gn 24 di un "Omero cananeo"¹⁶.

¹³ Su J. G. Eichhorn, si veda H. GRAF REVENTLOW, *Johann Gottfried Eichhorn – His Einleitung in das Alte Testament as a "Summa" of the "Higher Criticism"*, in: M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible. Old Testament. The History of Its Interpretation. II. From the Renaissance to the Enlightenment*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2008, 1051-1057.

¹⁴ Per alcuni dettagli sull'esegesi di J. G. Eichhorn, si veda J. W. ROGERSON, *Old Testament Criticism*, 19-20.

¹⁵ Si veda J. W. ROGERSON, *Old Testament Criticism*, 28-49; R. SMEND, *Wilhelm Martin Leberecht de Wettes Arbeit am Alten und am Neuen Testament*, Basel 1958); J. W. ROGERSON, *W. M. L. de Wette, Founder of Modern Biblical Criticism: An Intellectual Biography*, Academic Press, Sheffield 1992). L'opera di W. M. L. de Wette più spesso citata è la sua tesi: *Dissertatio critica qua Deuteronomium diversum a prioribus Pentateuchi libris, alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse demonstratur*, Eitzdorf, Jena 1805. I suoi *Contributi* mi sembrano, però, più istruttivi: *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament*, Schimmelpfennig, Halle 1806-1807; Georg Olms, Hildesheim – New York 1971.

¹⁶ W. M. L. DE WETTE, *Beiträge*, 116.

Non siamo lontani da H. Gunkel e dalla sua interpretazione letteraria dei racconti della Genesi.

In conclusione, possiamo individuare alla fine del Settecento e all'inizio dell'Ottocento una corrente esegetica che insiste sul carattere "umano" e sull'origine "umana" delle Scritture. La Bibbia consta di una serie di libri che sono stati scritti da persone umane, in circostanze storiche ben definite, e secondo convenzioni letterarie simili a quelle che esistono in altre letterature dell'epoca. La Bibbia, sotto quest'aspetto, è "un libro come tutti gli altri" e può essere letta come tale. Non poteva non sorgere immediatamente una domanda sul carattere ispirato delle Scritture. In poche parole, la Bibbia è opera umana o parola di Dio? Da dove viene l'autorità della Bibbia se non si può più essere sicuri della sua origine divina? La reazione è avvenuta, ed è ciò che voglio spiegare ora.

2. LA REAZIONE "CONFESSIONALE"¹⁷

La replica viene da autori che hanno tutti, in un modo o l'altro, insistito sul carattere teologico del contenuto delle Scritture e sulla loro natura rivelata. Un elemento ha certamente contribuito a provocare una reazione in Germania. Si tratta del terzo centenario della Riforma, celebrato nel 1817. In quest'occasione Luterani e Calvinisti hanno cercato di avvicinarsi e, addirittura, di unirsi. Inoltre, un movimento di rinnovo del protestantesimo nasce all'inizio dell'Ottocento (*Erweckungsbewegung*). In questo contesto, molti tornarono alla "Confessione di Augusta", il documento fondante del protestantesimo. Nel campo biblico, l'elemento decisivo fu il ritorno a un assioma essenziale della confessione di fede protestante, ossia la giustificazione per mezzo della fede in Gesù Cristo, Figlio di Dio, e redentore dell'umanità. Redenzione e divinità di Gesù Cristo diventarono il punto di partenza di ogni interpretazione valida delle Scritture, Antico e Nuovo Testamento. Da lì, evidentemente, un'insistenza nuova sull'unità delle Scritture. L'Antico Testamento ha valore solo perché prefigura e annunzia Gesù Cristo, e perché il Nuovo Testamento è adempimento delle promesse contenute nell'Antico.

Uno dei più conosciuti e dei più influenti rappresentanti della reazione confessionale fu Ernst Wilhelm Hengstenberg. Egli riuscì a fare sì che lo studio critico della Bibbia diventasse quasi marginale per una

¹⁷ Si veda J. W. ROGERSON, *Old Testament Criticism*, 79-103. Su J. C. K. Hofmann e F. Delitzsch, cfr., *ibid.*, 104-120.

quarantina d'anni, come detto dianzi. Ciò significa che i sostenitori della cosiddetta "seconda ipotesi documentaria" legata ai nomi di Reuss, Graf, Kuenen e Wellhausen, dovettero lottare su due fronti¹⁸. Da una parte, alcuni continuavano a difendere teorie alternative, come l'ipotesi dei supplementi o dei frammenti. Dall'altra, ed era una lotta ben più accanita, si doveva combattere contro una lettura che oggi saremmo tentati di etichettare come "fondamentalista". In quell'epoca si parlava piuttosto di una lettura "confessionale", vale a dire che prendeva il "credo" o la confessione di Augusta come punto di partenza indiscusso nella lettura dei testi biblici.

Si può riassumere l'immensa opera di E. W. Hengstenberg, il corifeo del gruppo, con due parole chiave: unità e autenticità delle Scritture. Unità, perché difende l'unità del Pentateuco e degli altri libri biblici, in particolare Isaia, contro le teorie che identificano nei testi l'intervento di diverse mani. Autenticità, perché le opere bibliche risalgono a un solo autore, Mosè nel caso del Pentateuco, Isaia nel caso del libro che porta il suo nome, e così via dicendo. Non si può perciò distinguere nella Bibbia fra "parole autentiche" e "parole non autentiche", le seconde essendo state aggiunte da redattori successivi che rimangono in genere anonimi. La famosa teoria degli "scribi (ispirati)" di Richard Simon, scribi che hanno trasmesso i testi dall'epoca di Mosè fino a quella di Ezra, è pertanto radicalmente rigettata¹⁹.

La forza di E. W. Hengstenberg è nella sua convinzione imperturbabile di aver ragione e nella forza della sua retorica. I suoi argomenti non sono sempre convincenti, almeno per un lettore moderno. Usa, però, una lingua brillante e i suoi artifici retorici forzano l'ammirazione. Ecco alcuni esempi del suo modo di procedere.

Riprendo gli esempi non dal libro che probabilmente attira più facilmente l'attenzione, vale a dire la sua *Cristologia dell'Antico Testamento* (1829-1835)²⁰. L'opera più caratteristica e forse anche più importante per i conoscitori della questione sono piuttosto i suoi *Contributi all'intro-*

¹⁸ Forse si deve aggiungere alla lista – e metterlo proprio all'inizio di essa – il nome di John W. Colenso. Cfr., J. W. ROGERSON, *Old Testament Criticism*, 220-237; cfr., anche H. AUSLOOS, *John William Colenso (1814-1883) and the Deuteronomist*, RB 113 (2006) 372-397; e innanzitutto J. A. DRAPER (ed.), *The Eye of the Storm: Bishop John William Colenso and the Crisis of Biblical Inspiration*, JSOTS 386, T&T Clark, London 2003).

¹⁹ Su Richard Simon, si veda adesso la nuova edizione della sua opera principale: R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), seguita da *Lettre sur l'inspiration*. Nouvelle édition annotée et introduite par Pierre Gibert, Bayard, Paris 2008.

²⁰ E. W. HENGSTENBERG, *Christologie des Alten Testaments*, 3 vols., Reimer, Berlin 1829-35; traduzione inglese: *Christology of the Old Testament, and a Commentary on the Messianic Predictions*, 4 vols., Clark's Foreign Theological Library 2, T&T Clark, Edinburgh 1865-71.

duzione all'Antico Testamento, un'opera che costituisce il contropiede a quella di W. M. L. de Wette, recante lo stesso titolo²¹.

Fra le obiezioni fondamentali sollevate contro l'esegesi critica, Hengstenberg annovera soprattutto lo storicismo. A. J. Wellhausen, ad esempio, che conoscerà soltanto nella seconda fase della sua attività, rimprovera di essere un discepolo di Vatke e quindi di Hegel. In altre parole, lo studio critico della Bibbia ammette che vi sia un'evoluzione all'interno delle Scritture. Per Hengstenberg, invece, la verità della Bibbia è eterna e non può conoscere mutamenti. Una tale mentalità equivale a un rifiuto della storia in due sensi: (1) rifiuto dell'ancoramento dei testi biblici in diverse situazioni umane e quindi nella contingenza della storia umana; (2) rifiuto di una storia dei testi, di una composizione progressiva ed elaborata dei libri biblici, frutti di un processo lungo e spesso complesso. Tutto ciò in nome di una visione "confessionale" delle Scritture che ci rivelano la "verità" sul destino dell'umanità e del mondo. Per palliare la difficoltà, von Hofmann escogiterà un'espressione nuova: alla storia, intesa nel senso moderno della parola, e intenta a ricostruire la genesi dei testi nel loro contesto, il suddetto autore sostituirà la "storia della salvezza", un termine che avrà grande fortuna, in particolare sotto la penna di Gerhard von Rad. Von Hofmann è conosciuto come il fondatore della cosiddetta "scuola di Erlangen" che, al pari di Hengstenberg, difendeva l'unità dell'intera Bibbia attorno all'idea del messianismo. L'Antico Testamento annunzia la venuta del Messia e il Nuovo ne descrive l'opera salvifica che compie tutte le promesse dell'Antico²².

Per tornare a E. W. Hengstenberg, egli risponde nei suoi *Contributi* a una lunga serie di obiezioni contro l'unità e l'autenticità del Pentateuco. Ad esempio, si diceva che Mosè non poteva aver scritto tutto il Pentateuco perché nella sua epoca non si conosceva la scrittura. L'argomento era apparso nel campo degli studi omerici, ed era stato proposto dal noto specialista F. A. Wolf che diceva la stessa cosa nella sua discussione della famosa "questione omerica": Omero non può essere l'autore dell'Iliade e dell'Odissea perché non si conosceva ancora la scrittura nel suo tempo²³. Hengstenberg, informato delle prime scoperte dei documenti mesopotamici, utilizza questo materiale per suffragare le

²¹ E. W. HENGSTENBERG, *Beiträge zur Einleitung ins Alte Testament*, 3 vols., (Ludwig Oehmigke, Berlin 1831-1839; *Dissertations on the Genuineness of Daniel, and the Integrity of Zechariah*, J. Lowe, Edinburgh 1848; *Dissertation on the Genuineness of the Pentateuch*, 3 vols., J. Lowe, Edinburgh 1847). Citerò quest'ultima opera perché non sono riuscito a rintracciare l'originale in tedesco. Per l'opera di W. M. L. de Wette dello stesso nome, si veda nota 15.

²² Su von Hofmann, si veda J. W. ROGERSON, *Old Testament Criticism*, 104-120.

²³ Si veda F. A. WOLF, *Prolegomena ad Homerum*, Halle 1795, 50; English edition: *Prolegomena to Homer* (1795). Translated with an introduction and notes by A. GRAFTON – G. W.

sue tesi e affermare che, al contrario, Mosè sapeva certamente scrivere e, perciò, non si può negare che abbia potuto scrivere tutto il Pentateuco. Il codice di Hammurapi, ad esempio, è molto più antico di Mosè, così come molti documenti egiziani, in particolare le lettere di Amarna (Tell el-Amarna).

Gli Ebrei in Egitto sono stati in contatto con la grande civiltà egiziana, aggiunge E. W. Hengstenberg, si trovavano in una regione sviluppata, e non possono non aver avuto contatti con la civiltà egiziana. Li hanno dovuto aver imparato l'arte dell'agricoltura e quella della scrittura. Non si può dire che gli Ebrei erano nomadi primitivi e incolti. Giuseppe, ad esempio, viveva alla corte del faraone e quindi doveva essere istruito. Ci si chiede: in seguito, gli Ebrei sono rimasti in stretto contatto con gli Egiziani²⁴? Certo, E. W. Hengstenberg tratta i testi biblici come documenti attendibili per quanto riguarda la storia dell'antico Israele e non pone alcuna domanda critica sul tipo di informazione che contengono.

Nella sua analisi del libro dei Giudici, Hengstenberg vuol mostrare che quel libro suppone l'esistenza della legislazione e dei racconti del Pentateuco²⁵. Appare abbastanza rapidamente che egli legge il libro dei Giudici "dopo" il Pentateuco, e che quest'"ordine" della lettura diventa – volente o nolente – una "regola" di lettura. Ogni allusione a un personaggio, a un racconto o a un'istituzione non può che rinviare ai libri "anteriori", vale a dire al Pentateuco²⁶. Il tutto è dimostrato con grande maestria e – diremmo – con l'imperturbabile certezza di aver ragione.

Un solo esempio basterà a illustrare il procedimento²⁷. Il discorso dell'angelo in Gdc 2,1-5, considerato come una delle aggiunte deuteronomiste al libro, è un centone di testi ripresi dal Pentateuco. Il divieto di stringere alleanze con popolazioni straniere e l'obbligo di distruggere i loro altari (Gdc 2,2) si ritrova, il primo, in Es 23,32 e il secondo, in Dt 12,3 (con lo stesso verbo ebraico *nts*). Entrambi si trovano insieme in Es 34,12-13. La formula "Non avete ascoltato la mia voce" (Gdc 2,2b) accenna a Es 23,21, passo che parla anch'esso dell'angelo di Yhwh. In Gdc 2,3, lo stesso angelo di Yhwh asserisce che non scaccerà gli abitanti del paese davanti a Israele, che essi saranno "ai fianchi", "accanto al" popolo di Dio²⁸ e che i loro dèi saranno trappole per esso. Le stesse afferma-

MOST – J.E. Z. ZETZEL, Princeton University Press, Princeton 1985. Citato da E. W. HENGSTENBERG, *Dissertations*, I, 394.

²⁴ E. W. HENGSTENBERG, *Dissertations*, II, 409.

²⁵ E. W. HENGSTENBERG, *Dissertations*, II, 16-32.

²⁶ E. W. HENGSTENBERG, *Dissertations*, II, 1-121.

²⁷ E. W. HENGSTENBERG, *Dissertations*, II, 24-25.

²⁸ Il testo è difficile. La parola ebraica *lšdym* significa "accanto a". Molti preferiscono le versioni e traducono: «Saranno i vostri oppressori». E. W. HENGSTENBERG, *Dissertations*, II, 25,

zioni si leggono in Es 23,33; Dt 7,10 (cfr., Es 10,7). Per Hengstenberg, le similitudini non possono che confermare l'antiorità del Pentateuco sul libro dei Giudici. Un'esegesi più critica dirà che il testo di Gdc 2,1-5 è tardivo e posteriore ai testi citati perché contiene riferimenti a diversi testi – spesso anch'essi tardivi – che si trovano in più passi del Pentateuco. Hengstenberg, invece, non si chiede mai in quale senso interpretare una dipendenza letteraria. Se B cita A, B è posteriore a A. Secondo buona logica, però, si può supporre che, in alcuni casi, A dipenda da B, o – anzi – che A e B dipendano da C.

Inoltre, notiamo che Hengstenberg interpreta ogni testo – per così dire – al primo livello, *ad litteram* e non fa alcuna domanda sul secondo livello, ad esempio su un possibile contesto storico diverso da quello implicato dal testo stesso. I racconti biblici, in altre parole, sono resoconti fedeli e accurati di eventi realmente accaduti e redatti poco dopo gli stessi eventi.

Nella stessa linea di ragionamento, Hengstenberg è convinto che libri storici (Giosuè – 2Re) suppongano l'esistenza del Pentateuco in genere e della sua legislazione in particolare. Luoghi, persone, istituzioni, ad esempio i sacrifici, il bando, l'uso di suonare la tromba in certe circostanze, la circoncisione, i giuramenti, il divieto di certi culti idolatrici, l'esistenza di un diritto civile, la vita morale e religiosa, tutto ciò, per Hengstenberg, rinvia al Pentateuco e alla sua legislazione. Egli cita il libro di Rut, 1Sam 1-2, Gdc 5 (il cantico di Debora), il voto di Iefte (Gdc 11) e, in particolare il riassunto della storia d'Israele nel deserto in Gdc 11,15-27.

Per Hengstenberg, è ovvio che il riassunto della storia d'Israele che appare nell'arringa di Iefte davanti ai capi degli Ammoniti non può che rinviare agli eventi descritti nel Pentateuco, in particolare a Numeri 20-21 e a Deuteronomio 2 (cfr., soprattutto Nm 20,14-21)²⁹. Risponde addirittura all'obiezione principale contro l'autenticità del testo, la confusione fra Ammoniti e Moabiti (cfr., Gdc 11,14-15 e 11,17b-18.25). Il dio Kemosh, ad esempio, è il dio dei Moabiti e non quello degli Ammoniti che si chiama Milkom (cfr., 11,24). Per Hengstenberg, però, i due popoli, Ammoniti e Moabiti, sono uniti e possono essere considerati come un solo popolo.

Era anche importante per Hengstenberg dimostrare che il Pentateuco era conosciuto nel regno del nord. A questo scopo rilegge i cicli

interpreta il testo nello stesso modo: «Saranno per voi dei lati» significa che saranno ai vostri lati per spingervi e opprimervi, mentre le popolazioni sconfitte mostrano ai loro vincitori le loro spalle (cfr., Es 23,27). Hengstenberg aggiunge diverse ragioni per non correggere il testo.

²⁹ E. W. HENGSTENBERG, *Dissertations*, II, 27-29.

di Elia ed Eliseo (1Re 17 – 2Re 13) così come i profeti Osea e Amos³⁰. Lo stesso vale per 1-2Re. Ad esempio, il racconto di 1Re 12 che describe la ribellione di Geroboamo – Hengstenberg non mette mai in dubbio la storicità di tali racconti³¹ – suppone la conoscenza del Pentateuco da parte del suo autore e dei suoi lettori per tre motivi³²: (1) il culto del vitello d'oro introdotto da Geroboamo rinvia al vitello d'oro modellato da Aronne perché 2Re 12,28 è una citazione di Es 32,4 (“Ecco gli dèi che ti hanno fatto uscire dall’Egitto”). (2) il delitto di Geroboamo si capisce solo se si suppone l’esistenza della legge di Dt 12 sull’unico santuario e la condanna del culto delle immagini. (3) Geroboamo celebra la festa dei Tabernacoli a una data diversa, però molto simile a quella determinata dal Pentateuco (Nm 16,28). Certo, per Hengstenberg, la fonte delle informazioni non può essere che il Pentateuco nella sua forma attuale.

Un altro argomento da discutere è quello dei nomi divini, un altro esempio di bravura esegetica, forse più brillante che convincente³³. È difficile, in effetti, trovare un’indagine più completa e più accurata di quella proposta da Hengstenberg³⁴. Parte da Tertulliano e perlustra tutta la storia della ricerca fino ai suoi giorni, citando Padri della Chiesa, rabbini, esegeti medievali, fino ai suoi contemporanei³⁵. Il principio esplicativo proposto dal nostro autore rassomiglia molto alla spiegazione fornita dai rabbini e ripresa spesso in seguito, in particolare da U. Cassuto: l’appellativo Elohim è più generico del nome divino Yhwh che suppone una relazione più specifica con il popolo d’Israele o con l’uno o l’altro dei suoi membri³⁶. Sono due modi di parlare dello stesso Dio, conosciuti sin dall’inizio, e quindi i nomi diversi non possono essere utilizzati per distinguere diverse fonti all’interno del Pentateuco. Il testo di Es 6,2 ove si afferma che Dio non avesse rivelato il suo nome Yhwh ai patriarchi

³⁰ E. W. HENGSTENBERG, *Dissertations*, I, 107-135 (Osea); 136-168 (Amos); 171-186 e *passim* (Elia ed Eliseo).

³¹ E. W. HENGSTENBERG, *Dissertations*, I, 182-206.

³² E. W. HENGSTENBERG, *Dissertations*, I, 206-208.

³³ E. W. HENGSTENBERG, *Dissertations*, I, 213-393.

³⁴ E. W. HENGSTENBERG, *Dissertations*, I, 213-230.

³⁵ Ecco la lista dei nomi citati: Tertulliano, Agostino, Giovanni Crisostomo, Pietro Lombardo, Calvino, Mercer, Pareus, Drusius, Bellarmino, Buxtorf; fra gli esegeti ebraici, Hengstenberg cita Giuda Halevi, Maimonide, e Abarbanel. Fra gli autori più recenti, cita J. H. Michaelis, J. Astruc, H. Scharbav (che contesta le tesi di J. Astruc), J. G. Eichhorn, K. D. Ilgen, J. S. Vater, Hartmann, Hasse, Sack, Ewald, Gramberg, e Stähelin.

³⁶ E. W. HENGSTENBERG, *Dissertations*, I, 214. Si veda U. CASSUTO, *La questione della Genesi*, Felice Le Monnier, Firenze 1934, 1-92; cfr., anche J. SKINNER, *The Divine Names in Genesis*, Hodder & Stoughton, London – New York 1914 e più recentemente, E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte*, BWANT 57, Neukirchener Verlag, Neukirchen – Vluyn 1984, 471-477, che contesta la validità del criterio basato sull’uso dei “nomi divini” dicendo che solo Yhwh è un vero nome, mentre Elohim è in realtà un appellativo.

significa solo che non aveva rivelato loro la profondità del suo mistero legata a tale nome.

Altri due dettagli dimostrano a sufficienza la sottigliezza degli argomenti scelti da E. W. Hengstenberg. Dimostrano anche, però, che egli ricorre senza esitazione a qualche sofismo quando si trova in difficoltà. Il primo caso è quello delle due legislazioni sulla Pasqua in Es 12 e Dt 15. Sono difficili da riconciliare, in particolare perché le vittime non sono le stesse – il Dt permette anche di sacrificare un vitello –, perché il modo di preparare è diverso – il Dt parla non solo di arrostitire, bensì anche di bollire la carne – e, soprattutto perché secondo il Dt la vittima può essere sacrificata solo nell'unico santuario legittimo e non a casa come in Es 12. Per Hengstenberg, la difficoltà è solo apparente: Dt 12, in effetti, non parla dell'agnello pasquale, ma descrive invece altri sacrifici che devono essere offerti durante le celebrazioni pasquali³⁷.

Il secondo dettaglio riguarda l'uso dei nomi Sinai e Oreb per parlare della montagna ove Dio promulga la legge e stringe un'alleanza con Israele. Per Hengstenberg, non possiamo individuare nell'uso di due nomi le mani di autori diversi. Il nome Oreb è usato piuttosto quando si parla del luogo in genere, mentre il Sinai è una singola montagna ove Dio promulga la legge (Es 19,1 – Nm 10,12)³⁸. L'uso molto preciso dei due nomi in contesti specifici fornisce una prova supplementare, secondo il nostro esegeta, che il Pentateuco sia stato concepito e redatto da un solo autore, Mosè. Hengstenberg, tuttavia, evita di discutere in dettaglio l'uso del nome Oreb in Dt 5,2 ove, chiaramente, si allude a una montagna sola che è difficile non identificare con il Sinai di Es 19-24.

CONCLUSIONE

E. W. Hengstenberg è stato quasi completamente dimenticato, se si prescinde da qualche specialista della storia dell'esegesi. Per alcuni, la sua battaglia è stata una battaglia di retroguardia, un ultimo sforzo per salvare un'esegesi "confessionale" o "credente" davanti ai progressi dell'esegesi critica. Vi sono tuttavia due motivi per non condannarlo all'oblio definitivo. Il primo è legato alla sua sterminata erudizione. È difficile trovare un altro autore contemporaneo che possa citare con la stessa facilità autori antichi, medievali e moderni, per poi discutere (o polemizzare) con gli uni e gli altri con una facilità sconcertante. Personalmente – però posso sbagliare – penso che vi sia nelle sue opere una

³⁷ E. W. HENGSTENBERG, *Dissertations*, II, 309-310.

³⁸ E. W. HENGSTENBERG, *Dissertations*, II, 325-327.

fonte inesauribile di informazioni su una grande quantità di argomenti che riguardano l'esegesi del Pentateuco. Il secondo motivo è più delicato. Penso che lo spirito di E. W. Hengstenberg non sia morto e che vi siano, oggi ancora, autori che difendono un certo tipo di esegesi per motivi analoghi. Rileggere Hengstenberg con un occhio critico dovrebbe permettere di individuare meglio i pericoli del fondamentalismo che, molto spesso, parte da idee prestabilite – anche se sono valide – e cerca solo di corroborare queste idee nella lettura dei testi. Inoltre, i testi sono sempre interpretati *prima facie*, al primo livello, senza immaginare che possano avere un retroterra e un secondo livello di significato legato alle circostanze storiche nelle quali sono sorti³⁹. Il nostro compito di esegeta, di cui don Gabriele Miola è stato un esempio, è proprio di interrogarsi instancabilmente su questo retroterra storico, culturale e religioso.

³⁹ Sul fondamentalismo, si vedano soprattutto le opere di J. BARR, *Fundamentalism*, SCM Press, London 1978; Id., *Escaping from Fundamentalism*, SCM Press, London 1984, *Beyond Fundamentalism*, Westminster Press, Philadelphia, PA 1984; Id., *The Scope and Authority of the Bible*, SCM Press, London 1980, 2002².



Presentazione di Andrea Grillo

pp. 628 – € 32,00

Collana: *Gestis verbisque*

Una rilettura della teologia sacramentaria dell'Angelico, operata tramite un confronto serrato con le più autorevoli voci del panorama teologico novecentesco, riscopre l'attualità di un Tommaso sorprendentemente attento al ruolo della sensibilità e della corporeità nell'esperienza sacramentale della fede.

Francesco Nasini, nato a Porto san Giorgio nel 1970, dopo aver conseguito il diploma di Oboe al Conservatorio di Fermo, ha conseguito il baccellierato in teologia e la licenza in teologia sacramentaria presso L'Istituto Teologico Marchigiano, con una tesi sulla sacramentaria di Rahner, relatore il prof. Andrea Grillo. Con lo stesso relatore ha conseguito nel giugno del 2010 il grado accademico del dottorato in Liturgia presso l'Istituto S. Giustina di Padova. Attualmente è docente di Liturgia presso l'ITM di Ancona e l'ISSR "Giovanni Paolo II" di Pesaro.

PAOLO GARUTI

IL MESSIA, IL LUCIGNOLO FUMIGANTE E
LA PERCEZIONE ROMANA DEL SABATO EBRAICO
(Mt 12,20)

La citazione di Is 42,1-4 in Mt 12,18-21 pone, da sempre, due ordini di problemi: a) un testo greco che non segue la traduzione dei Settanta né altre versioni greche giunte fino a noi; b) la congruenza col contesto, dato che non è presente nei paralleli sinottici, mentre in Mt 12 segue due dispute sulle azioni permesse in giorno di sabato¹ e la decisione degli avversari di Gesù di farlo perire. Nel presente contributo ci interesseremo solo della seconda questione.

Riportiamo la pericope in una nostra traduzione²:

«¹⁵Ma Gesù, conoscitolo, si allontanò di là. E lo seguirono folle numerose ed egli li guarì tutti ¹⁶e impose loro di non renderlo manifesto, ¹⁷perché si adempisse ciò che è detto per mezzo del profeta Isaia: ¹⁸*Ecco il mio servo, che io ho scelto; il mio amato, del quale si compiace l'anima mia. Porrò il mio spirito su di lui e annuncerà il giudizio alle nazioni. ¹⁹Non farà lite né griderà e nessuno udrà la sua voce nelle piazze. ²⁰Non spezzerà una canna incrinata, non spegnerà uno stoppino che fumiga, finché non abbia condotto il giudizio a vittoria, ²¹Nazioni nel suo nome spereranno»³.*

¹ Ritengono, giustamente, che la citazione appartenga alla stessa sezione delle due dispute sul sabato, fra gli altri, W.D. DAVIES, D.C. ALLISON, *Matthew 8-18*, London – New York, T&T Clark, 1991, 303.

² La versione CEI 2008 è troppo parafrastica, nel nostro caso. La traduzione dei testi antichi, quando non diversamente indicato, è nostra.

³ Mt 12,15-20 ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν. καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ [ὄχλοι] πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος· ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου· θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ. οὐκ ἐρίσει οὐδὲ κραυγάζει, οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ. κάλαμον συντετριμμένον οὐ

Una citazione, in quanto ricorso alla «enciclopedia» intesa come insieme delle conoscenze condivise nell'ambiente di produzione di un testo, prende spesso le fattezze della *sineddoche*, poiché il testo citato può essere *la parte di un tutto*, ed allora dobbiamo chiederci se è possibile ricostruire l'intero spezzone richiamato all'attenzione del lettore/uditore⁴, o *il tutto di una parte*, ed in tal caso dovremo indagare dove si colloca il *focus*, il tratto specifico, che giustifica l'insieme dell'inserzione⁵. Le opinioni, nel nostro caso, coprono uno spettro abbastanza ampio: alcuni vi vedono un testo giustapposto senza altro aggancio che una generica descrizione del messia (il tutto per la parte), altri un testo programmatico almeno per l'intera sezione Mt 11 – 13, altri la tappa di un percorso più ampio che invoca la testimonianza isaiana in momenti chiave delle vicende di Gesù (la parte per il tutto)⁶. Nell'immediato del brano, pare che il *focus*, sottolineato dalla particella finale / consecutiva ἵνα [perché] del versetto 17a, sia costituito dal silenzio imposto alle moltitudini, che realizza la profezia οὐδὲ ἀκούσει τις ἐν ταῖς πλατείαις τὴν φωνὴν αὐτοῦ [nessuno udrà la sua voce nelle piazze], oppure dalle folle numerose (ὄχλοι πολλοί)⁷ che rappresenterebbero le nazioni (ἔθνη) della profezia. Ciò non giustifica, tuttavia, l'inserzione di una citazione così lunga: si tratta, infatti, del brano veterotestamentario più esteso nel primo vangelo. Soprattutto, però, non spiega un'apparente contraddizione: il mite servo di Is 42 in Mt 12 sembra rifiutare ogni sorta di contesa o lite (οὐκ ἐρίσει) e, nello stesso tempo, essere vittorioso in un giudizio (κρίσις) che coinvolge le nazioni. I due racconti che precedono questa citazione, a loro volta, presentano due dispute sul rispetto del sabato, intentate dai farisei a seguito di azioni dei discepoli o di Gesù stesso.

κατεάξει καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει, ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῆκος τὴν κρίσιν. καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ ἔθνη ἐλπιούσιν.

⁴ E.g. la frase «Eli, Eli, lemà sabactàni» di Mt 27,46 e paralleli, che potrebbe essere l'*incipit* d'una più lunga citazione di Sal 22.

⁵ E.g. la lunga citazione di Ger 31,31-34 (G Ger 38,31-34) che leggiamo in Eb 8, di cui non si commenta nel contesto immediato altro che l'espressione «nuova alleanza»; solo in Eb 10,16ss verrà ripresa, in forma più breve e leggermente variata, e commentata.

⁶ Uno *status quaestionis* aggiornato, almeno quanto alle letterature d'area anglo-sassone, in A.D. MEYERS, «Isaiah 42 and the Characterization of Jesus in Matthew 12:17-21», G.A. EVANS, D.H. ZACHARIAS (edd.), *What does the Scripture Say?, Studies in the Function of Scripture in Early Judaism and Christianity, Volume 1: The Synoptic Gospels*, London – New York, T&T Clark, 2012, 70-89.

⁷ ὄχλοι non si legge in κ B pc lat.

a) *Il contesto sinottico*

Rileviamo innanzitutto che la tradizione sinottica è concorde nell'abbinamento delle due dispute circa la signoria del figlio dell'uomo sul sabato, l'una ambientata fra i campi di grano ove i discepoli colgono delle spighe per nutrirsi (Mt 12,1-8; Mc 2,23-28; Lc 6,1-5), l'altra in una sinagoga, a seguito della guarigione d'un infermo (Mt 12,9-14; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11).

In realtà, il primo episodio è molto più sviluppato in Matteo, che aggiunge considerazioni legate al rituale del tempio ed una citazione di Os 6,6.

Matteo	Marco	Luca
¹ In quel tempo Gesù passò, in giorno di sabato, fra campi di grano e i suoi discepoli ebbero fame e cominciarono a cogliere delle spighe e a mangiarle. ² Vedendo ciò, i farisei gli dissero: Ecco, i tuoi discepoli stanno facendo quello che non è lecito fare di sabato.	²³ Avvenne che di sabato Gesù passava fra campi di grano e i suoi discepoli, mentre camminavano, si misero a cogliere le spighe. ²⁴ I farisei gli dicevano: Guarda! Perché fanno in giorno di sabato quello che non è lecito?.	¹ Un sabato Gesù passava fra campi di grano e i suoi discepoli coglievano e mangiavano le spighe, sfregandole con le mani. ² Alcuni farisei dissero: Perché fate in giorno di sabato quello che non è lecito?.
³ Ma egli rispose loro: Non avete letto quello che fece Davide, quando lui e i suoi compagni ebbero fame? ⁴ Egli entrò nella casa di Dio e mangiarono i pani dell'offerta, che né a lui né ai suoi compagni era lecito mangiare, ma ai soli sacerdoti.	²⁵ Ed egli rispose loro: Non avete mai letto quello che fece Davide quando si trovò nel bisogno e lui e i suoi compagni ebbero fame? ²⁶ Sotto il sommo sacerdote Abiatàr, entrò nella casa di Dio e mangiò i pani dell'offerta, che non è lecito mangiare se non ai sacerdoti, e ne diede anche ai suoi compagni!	³ Gesù rispose loro: Non avete letto quello che fece Davide, quando lui e i suoi compagni ebbero fame? ⁴ Come entrò nella casa di Dio, prese i pani dell'offerta, ne mangiò e ne diede ai suoi compagni, sebbene non sia lecito mangiarli se non ai soli sacerdoti?
	²⁷ E diceva loro: Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!	
⁵ O non avete letto nella Legge che nei giorni di sabato i sacerdoti nel tempio violano il sabato e tuttavia sono senza colpa? ⁶ Ora io vi dico che qui vi è uno più grande del tempio.		

<p>⁷Se aveste compreso che cosa significhi: <i>Misericordia io voglio e non sacrifici</i>, non avreste condannato persone senza colpa.</p>		
<p>⁸Perché il figlio dell'uomo è signore del sabato.</p>	<p>²⁸Perciò il figlio dell'uomo è signore anche del sabato.</p>	<p>⁵E diceva loro: Il figlio dell'uomo è signore del sabato.</p>

Il centro dell'amplificazione mattea (vv. 5-7) è costituito da un argomento *a minori ad maius*⁸: se i sacerdoti, che nel tempio macelano e bruciano offerte e vittime (θυσία), lavorano in giorno di sabato e sono ἀνάτιοι, non imputabili⁹, poiché la misericordia supera i sacrifici¹⁰ e lasciar spigolare un affamato è misericordia¹¹, i discepoli sono, in quanto affamati¹², non imputabili e quindi non condannabili (οὐκ ἄν κατεδικάσατε τοὺς ἀνατίους). A questo argomento, che non verte sul sabato, ma sull'imputabilità di un gesto in sé vietato, s'aggiunge il v. 6 λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι τοῦ ἱεροῦ μείζον ἐστὶν ὧδε [vi dico che qui v'è più grande del tempio], che pare inserire altra argomentazione *a minori ad maius*, ma s'inquadra male nella narrazione, poiché i discepoli *non* stanno compien-

⁸ Cfr. L. DOERING, «Sabbath Laws in the New Testament Gospels», R. BIERINGER, F. GARCÍA MARTÍNEZ, D. POLLEFEY, P.J. TOMSON (edd.), *The New Testament and Rabbinic Literature* (Supplement to the Journal for the study of Judaism 136), Leiden, Brill, 2010, 207-253, 223-224.

⁹ Cfr. ESiodo, *Le opere e i giorni* 826-828 τάων εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος ὃς τάδε πάντα / εἰδὼς ἐργάζεται ἀνάτιος ἀθανάτοισιν, / ὄρνιθας κρίνων καὶ ὑπερβασίας ἄλειείων [perciò sarà beato e felice colui che, tutto questo sapendo, lavora senza colpa verso gli immortali, giudica gli auspici e si guarda dal trasgredire le regole].

¹⁰ Os 6,6.

¹¹ Pr 25,21; Mt 25,35.42.

¹² Solo Mt 12,1 annota, infatti, ἐπεινάσαν [ebbero fame], Non era, evidentemente, richiesta un'estrema condizione d'inopia. «The inhabitants of Palestine did not always wait for the harvest to be stored to taste it. They often ate cereals raw when they traveled or when they had exhausted their seasonal supply. In keeping with one of the oldest ways to eat, they plucked kernels directly from the fields, crushed them between their palms, blew the husks away, and chewed them at length», G. HAMEL, *Poverty and Charity in Roman Palestine*, Berkeley, University of California Press, 1990, 4. Che fosse un uso comune, soprattutto in viaggio, è confermato dal Talmud che, al trattato *Berakhot* 4.6, indica la benedizione da pronunciare in questo caso: «Benedetto sei tu Yhwh, nostro Dio, re dell'universo, che hai creato i differenti semi» (cfr. *pBer.* 6.1.10b). Tuttavia, si cita anche la variante: «Benedetto sei tu Yhwh, nostro Dio, re dell'universo, che hai creato i differenti frutti della terra» (cfr. E. GUREVICH, *Tosefta Berakhot*, USA, ©Eliyahu Gurevich 2010, 170). Il testo di riferimento sull'argomento è ancora É. DELEBECQUE, «Les épis «égrenés» dans les synoptiques», *Revue des études grecques* 88 (1975) 133-142.

do alcunché al servizio del Cristo¹³. Ma, come il versetto 8 (presente nei paralleli) costituisce un'amplificazione. Possiamo tentare di ricostruire i percorsi logici che si intrecciano nel racconto di Matteo:

causa: i discepoli raccolgono delle spighe.

principio: i sacerdoti nel tempio lavorano il sabato (facendo sacrifici): la legge (del sabato) ammette eccezioni.

conseguenza: la misericordia costituisce eccezione (al sabato), perché superiore al sacrificio.

amplificazione: c'è qualcosa di superiore al tempio.

causa: i discepoli mangiano il grano spigolato.

principio: Davide ebbe fame e mangiò i pani della presentazione: la sacralità (del luogo, dei pani) ammette eccezioni.

conseguenza: non contraddice la sacralità del sabato procurarsi del cibo.

amplificazione messianica: il Figlio dell'uomo è signore del sabato.

Quando questi percorsi si trasformarono in dispute, seguendo un processo noto nella formazione dei vangeli¹⁴, originarono due racconti, che finirono col fondersi in Matteo.

Il versetto Mt 12,8 legge il potere del Figlio dell'uomo sulla falsariga del potere regale sul tempio¹⁵: la precisazione εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ [entrò nella casa di Dio] del v. 4 non ha, infatti, appoggio in G 1 Sam 21,2. Invece, il ricordo dei sacerdoti che, nel tempio, τὸ σάββατον βεβηλοῦσιν [profanano il sabato], può riecheggiare la frase del sacerdote in G 1 Sam 21,5 οὐκ εἰσὶν ἄρτοι βέβηλοι ὑπὸ τὴν χεῖρά μου ὅτι ἄλλ' ἢ ἄρτοι ἄγιοι εἰσὶν [non ho sotto mano pani profani ma ho solo pani sacri]. Questa considerazione potrebbe indurci a pensare che la curiosa rilet-

¹³ Più coerente appare il versetto 12,41 ἄνδρες Νινευῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν· ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωῆ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωῆ ὄδε [Nel giorno del giudizio, quelli di Ninive si alzeranno contro questa generazione e la condanneranno, perché essi alla predicazione di Giona si convertirono. Ed ecco, qui vi è uno più grande di Giona!], poiché desume il diverso destino degli ascoltatori dalla loro reazione alla predicazione di due profeti. Tuttavia, non è necessario considerare maschile μεῖζον, se neutro potrebbe indicare anche la misericordia (ἔλεος), cfr. L. DOERING, «Sabbath Laws in the New Testament Gospels», 223 nota 72.

¹⁴ All'origine del fenomeno si situa l'antico esercizio della *chria*; cfr. per un'informazione sommaria P. GARUTI, «Gesù e i bravi ragazzi. Il *mashal* evangelico di Lc 9,59-60 (// Mt 8,21-22) e la *pompa* funeraria dell'aristocrazia romana», W. BINNI (ed.), *L'armonia della scrittura. Saggi in onore di padre Bernardo Boschi o.p.*, Bologna, ESD, 2007, 36-74.

¹⁵ P. BENOIT - M.-É. BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles II*, Paris, Cerf, 1980, 116: «La tradition évangélique a pu voir aussi, dans cet épisode, plus que l'exposé d'un 'cas' de casuistique; en se mettant en parallèle avec David, Jésus laisserait entendre que, comme roi messianique, il se reconnaît le droit d'interpréter la loi».

tura di 1 Sam 21 è secondaria rispetto all'argomentazione basata sulla profanazione del sabato da parte dei sacerdoti.

Possiamo anche considerare indicative, in questo senso, l'ampiezza e l'imprecisione che contraddistinguono il racconto marciano della scena: ad Achimèlec si sostituisce il figlio Abiatàr, sacerdote del tempo di David (Ebiatàr 2 Sam 20,25; cfr. 1 Sam 22,20): le versioni matteana e lucana sarebbero una correzione della più antica versione che leggiamo nel vangelo di Marco¹⁶.

Questa, a sua volta, pare calcata sul tratto che leggiamo in Mt 12,5.7. In effetti, l'ovvio ἐν τῷ ἱερῷ [nel tempio] sembra generare l'inutile (e non verificabile) εἰσηλθεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ [entrò nella casa di Dio] di Mc 2,26a e paralleli¹⁷; il nome del sacerdote e il riferimento ai pani che solo i sacerdoti possono mangiare di Mc 2,26c e paralleli richiama una legislazione incongrua col riposo sabbatico, almeno direttamente¹⁸. In effetti, è lecito supporre che, se nella *mens* dell'autore (e nell'interpretazione della fonte del racconto marciano) il culto a Nob seguiva già le regole di Lv 24,5-9, i pani fossero disponibili solo il sabato¹⁹. Se, però, si esclude questa interpretazione come troppo contestuale, risulta evidente che il divieto evocato ha a che fare col mangiare, non con il cogliere le spighe e farne uscire i chicchi, gesti che potevano essere equiparati al lavoro agricolo. Una tradizione che si riflette in Mc è dunque responsabile di questa rilet-

¹⁶ «Assuming the Markan priority, then in all probability the evangelists Matthew (cf. 12:4) and Luke (cf. 6:4) were the first Christian interpreters who attempted to solve the problem and they did by omitting the problematic phrase. Some Christian scribes followed the lead of the later evangelists and elected to drop the phrase from Mark's gospel itself (cf. D W 1009 1546 [uncorrected] and some of the Italian and Syriac mss)», C.A. EVANS, «Patristic Interpretation of Mark 2:26 "When Abiathar Was High Priest"», *Vigiliae Christianae* 40 (1986) 183-186, 183. Sul versetto nel *Codex Bezae*, cfr. R. PICKERING STUART, «Readings of Codex Bezae in the Gospel of Mark», *New Testament Textual Research Update* 4 (1996) 67-78.

¹⁷ 1 Sam 21,2 afferma, piuttosto, che «Achimèlec, trepidante, andò incontro a Davide» e nulla fa pensare che Davide sia entrato nel luogo in cui Achimèlec custodiva l'efod e consultava Yhwh. L'arca, come è noto, era stata catturata dai Filistei (cfr. 1 Sam 4), poi, dopo il prodigioso ritorno, si trovava a Kiriath Yearim, presso Abinadab. Dobbiamo supporre che i sacerdoti di Silo si siano rifugiati a Nob, sul fianco orientale dell'odierno Monte Scopus. Dobbiamo anche supporre che, per 1 Sam, ivi si continuasse una qualche forma di culto.

¹⁸ E non deducibile dall'Antico Testamento, se non in un'interpretazione rigorista.

¹⁹ Lv 24,5-9 «Prenderai anche fior di farina e ne farai cuocere dodici focacce; ogni focaccia sarà di due decimi di efa. Le disporrai su due pile, sei per pila, sulla tavola d'oro puro davanti al Signore. Porrai incenso puro sopra ogni pila, perché serva da memoriale per il pane, come sacrificio consumato dal fuoco in onore del Signore. Ogni giorno di sabato lo si disporrà davanti al Signore perennemente da parte degli Israeliti: è un'alleanza eterna. Sarà riservato ad Aronne e ai suoi figli: essi lo mangeranno in luogo santo, perché sarà per loro cosa santissima tra i sacrifici da bruciare in onore del Signore. È una legge perenne».

tura della disputa sul sabato²⁰. Vedremo che la commistione fra precetto sabbatico e divieti alimentari era sentita come tutt'altro che peregrina in ambiente romano, anche se non necessaria in ambiente ebraico.

All'ambiente romano, invece, riporta direttamente la versione mattea della seconda disputa, ambientata in una sinagoga (Mt 12,9-14; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11). Dalla comparazione sinottica si rilevano due caratteristiche di tale versione: a) in Matteo sono gli avversari di Gesù a porgli la questione sulla liceità del guarire in giorno di sabato; b) Gesù risponde con un *logion* che apparentemente attinge alla vita quotidiana, τίς ἔσται ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος ὃς ἔξει πρόβατον ἓν καὶ ἐὰν ἐμπέσῃ τοῦτο τοῖς σάββασις εἰς βόθυνον, οὐχὶ κρατήσῃ αὐτὸ καὶ ἐγερῇ [chi di voi, se possiede una pecora e questa, in giorno di sabato, cade in un fosso, non l'afferra e la tira fuori?] e con un assioma *a minori ad maius* simile a quelli che commentano le citazioni veterotestamentarie nella disputa precedente: πόσῳ οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου [quanto più di una pecora vale dunque un uomo].

Matteo	Marco	Luca
⁹ Allontanatosi di là, andò nella loro sinagoga;	¹ Entrò di nuovo nella sinagoga.	⁶ Un altro sabato egli entrò nella sinagoga e si mise a insegnare.
¹⁰ ed ecco un uomo che aveva una mano paralizzata. Per accusarlo, domandarono a Gesù: È lecito guarire in giorno di sabato?	Vi era lì un uomo che aveva una mano paralizzata, ² e stavano a vedere se lo guariva in giorno di sabato, per accusarlo.	C'era là un uomo che aveva la mano destra paralizzata. ⁷ Gli scribi e i farisei lo osservavano per vedere se lo guariva in giorno di sabato, per trovare di che accusarlo.
¹¹ Ed egli rispose loro: Chi di voi, se possiede una pecora e questa, in giorno di sabato, cade in un fosso, non l'afferra e la tira fuori?		

²⁰ Come osservano P. BENOIT - M.-É. BOISMARD, *Synopse des quatre Évangiles II*, 116, che pure attribuiscono ad una tradizione precedente quello che chiamano Documento A (testo base di Mt) la disputa delle spighe strappate, in cui i farisei si mostrano interpreti troppo rigidi di Dt 23,26 (sulla linea del Targum, che limita il permesso di spigolare ai soli lavoratori mercenari, e non lo consente ad ogni passante). Per parte nostra, non escludiamo che l'origine del racconto sia così antica, ma crediamo che la sua redazione, con l'aggiunta di 1 Sam 21,2-7, sia ricalcata sul racconto testimoniato da Mt 12,5.7. La attribuiamo, dunque, a quello che Bonoit e Boismard chiamano Documento B: si noterà che, come spesso le citazioni in questo documento, il racconto che coinvolge 1 Sam 21 appare al contempo pedante ed impreciso (come del resto la citazione parafrastica di Is 42,1-4).

<p>¹²Ora, un uomo vale ben più di una pecora!</p>		
	<p>³Egli disse all'uomo che aveva la mano paralizzata: Alzati, vieni qui in mezzo!</p>	<p>⁸Ma Gesù conosceva i loro pensieri e disse all'uomo che aveva la mano paralizzata: Alzati e mettiti qui in mezzo! Si alzò e si mise in mezzo.</p>
<p>(cfr. v. 10 domandarono: È lecito guarire in giorno di sabato?) Perciò è lecito in giorno di sabato fare del bene.</p>	<p>⁴Poi domandò loro: È lecito in giorno di sabato fare del bene o fare del male, salvare una vita o ucciderla? Ma essi tacevano.</p>	<p>⁹Poi Gesù disse loro: Domando a voi: in giorno di sabato, è lecito fare del bene o fare del male, salvare una vita o sopprimerla?</p>
<p>¹³E disse all'uomo: Tendi la tua mano. Egli la tese e quella ritornò sana come l'altra.</p>	<p>⁵E guardandoli tutt'intorno con indignazione, rattristato per la durezza dei loro cuori, disse all'uomo: Tendi la mano! Egli la tese e la sua mano fu guarita.</p>	<p>¹⁰E guardandoli tutti intorno, disse all'uomo: Tendi la tua mano! Egli lo fece e la sua mano fu guarita.</p>
<p>¹⁴Allora i farisei uscirono e tennero consiglio contro di lui per farlo morire.</p>	<p>⁶E i farisei uscirono subito con gli erodiani e tennero consiglio contro di lui per farlo morire.</p>	<p>¹¹Ma essi, fuori di sé dalla collera, si misero a discutere tra loro su quello che avrebbero potuto fare a Gesù.</p>

Si noti che, in parte, il *logion* di Mt 12,11 riecheggia l'invito rivolto nei paralleli all'infermo: *ἔγειρε εἰς τὸ μέσον* [alzati, nel mezzo!], poiché l'uomo dell'esempio dovrà afferrare la pecora e *ἔγειρεῖ* [farla alzare]²¹. Inoltre, il citato *logion* trova perfetto parallelo in Lc 14,5 *τίνας ὑμῶν υἱὸς ἢ βοῦς εἰς φρέαρ πεσεῖται, καὶ οὐκ εὐθέως ἀνασπάσει αὐτὸν ἐν ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου* [chi di voi, se un figlio²² o un bue gli cade nel pozzo, non lo tirerà fuori subito in giorno di sabato?]. Nell'ipotesi che il testo della frase in Matteo sia secondario tanto nei riguardi della prima redazione del racconto che leggiamo nei paralleli, quanto del *logion* di Lc 14,5²³, assume notevole interesse l'opinione espressa dal pontefice Quinto Muzio Scevola (II-I secolo a.C.) e riportata da Macrobio (V secolo d.C.) sulle azioni permesse nei *dies festi*.

²¹ L'immagine è più coerente in G Es 23,5 *ἐὰν δὲ ἴδῃς τὸ ὑποζύγιον τοῦ ἐχθροῦ σου πεπτωκὸς ὑπὸ τὸν γόμον αὐτοῦ οὐ παρελεύσῃ αὐτὸ ἀλλὰ συνεγερεῖς αὐτὸ μετ' αὐτοῦ* [se vedrai l'asino del tuo nemico caduto sotto il carico, non lo abbandonerai, ma lo farai rialzare insieme a lui].

²² Var. «un asino».

²³ Proveniente dalla fonte Q, secondo P. BENOIT - M.-É. BOISMARD, *Synopse II*, 118-119.

«I sacerdoti) insegnavano, inoltre, che colui che in tali giorni ha compiuto qualche lavoro per inavvertenza deve offrire un porco in espiazione, mentre il pontefice Scevola sosteneva che non è possibile espiare per chi lo ha fatto coscientemente. Invece, Umbrone afferma che chi ha compiuto un lavoro relativo agli dei e alle cose sacre, o per qualche imprescindibile necessità vitale, non si macchia d'alcuna colpa. Scevola, interrogato circa ciò che è permesso fare nei giorni festivi, rispose che si compiere ogni azione la cui omissione avrebbe arrecato un danno. Perciò, se un bue fosse caduto in un burrone ed un padre di famiglia avesse messo in opera ogni sforzo per salvarlo, non gli pareva che questi avesse profanato il giorno festivo. Ugualmente chi riparando una trave spezzata del tetto ne ha evitato il crollo. Per questo anche Virgilio, d'ogni dottrina esperto, sapendo che si possono lavare le pecore sia per pulirne la lana, sia per salvarle dalla scabbie, afferma che è lecito immergerle nell'acqua in un giorno festivo, quando si tratta di curarle dalla malattia: «(nessuna norma religiosa ha mai vietato) di immergere il gregge belante nelle acque salutari del fiume» (VIRGILIO, *Georgiche* 1,272). Dicendo «salutari» indica che il permesso è ristretto alla prevenzione della malattia, non al lucro che deriva dalla pulizia della lana»²⁴.

L'interesse del brano è triplice: a) la somiglianza non si limita all'aforisma *si bos in specum decidisset*, anche se ad essa si limitano i commentatori di Matteo, b) essa si estende anche all'accostamento dei temi *azione sacra – salvataggio dell'animale*, c) infine, Macrobio si fonda su una giurisprudenza pontificale. Non possiamo sapere se questo accostamento e l'inserzione dell'aforisma derivino da Macrobio o dalle sue fonti, ma è senza dubbio indicativo. È infatti universalmente ammesso che, pur vivendo in una Roma sempre più cristiana, Macrobio (come i protagonisti dei suoi *Saturnalia*) restò nella religione tradizionale romana. Questo non vieta che una eco del testo matteo sia giunta sino a lui, anche se le attività evocate (azioni di culto e emergenze dettate dalla cura dei campi o delle greggi), come il testo virgiliano citato, bastano a giustificarlo.

²⁴ MACROBIO, *Saturnalia* I,16,10-12 *Praeter multam vero addfirmabatur eum qui talibus diebus imprudens aliquid egisset porco piaculum dare debere: prudentem expiare non posse Scaevola pontifex adseverabat: sed Umbrone negat eum pollui qui opus vel ad deos pertinens sacrorumve causa fecisset vel aliquid urgentem vitae utilitatem respiciens actitasset. Scaevola denique consultus, quid feriis agi liceret, respondit: quod praetermissum noceret. Quapropter si bos in specum decidisset eumque paterfamilias adhibitis operis liberasset, non est visus ferias polluisse: nec ille qui trabem tecti fractam fulciendo ab imminente vindicavit ruina. Unde et Macro omniū disciplinarum peritus, sciens lavari ovem aut lanae purgandae aut scabiei curandae gratia, pronuntiavit tunc ovem per ferias licere mersari, si hoc remedii causa fieret: Balantumque gregem fluvio mersare salubri (VIRGILIO, *Georgicon* 1,272). Adiciendo enim salubri ostendit avertendi morbi gratia tantummodo, non etiam ob lucrum purgandae lanae causa, fieri concessum.*

Il magistero di Scevola era già stato evocato al proposito da Columella (I secolo d.C.)²⁵, il quale acclude per primo, a nostra conoscenza, il testo di Virgilio, che conviene citare per esteso:

«poiché anche nei giorni di festa le leggi divine e le leggi umane consentono qualche lavoro: nessuna regola religiosa ha mai vietato di ripulire i canali d'irrigazione, di recintare con una siepe i campi seminati, di tendere insidie per gli uccelli nocivi, di bruciare gli sterpi e di immergere il gregge belante nelle acque salutari del fiume»²⁶.

A sua volta, Virgilio si appoggia (*vetuit*) ad una giurisprudenza tradizionale²⁷, ma l'eccezione del lavaggio delle greggi diviene, già in Columella, testo di riferimento per il comportamento circa gli animali.

In questi testi, come in Lc 14,5 (nella variante “un asino”), l'azione umana si esercita su esseri che, da soli, non avrebbero potuto agire²⁸. Mt 12,12a invece enuncia un principio contrario, ma simile agli argomenti *a minori ad maius* caratteristici dell'intera pericope: πῶσφ οὖν διαφέρει ἄνθρωπος προβάτου [un uomo vale ben più di una pecora], sentenza che pare sviluppata nel principio di Mc 2,27b τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον [il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato]²⁹.

²⁵ COLUMELLA, *De re rustica* 2, 21 Completa la citazione di Virgilio con un riferimento ai pontefici: *Quamquam pontifices negant segetem feriis sepi debere; vetant quoque lanarum causa lavari oves, nisi propter medicinam* [per quanto i pontefici neghino che nei giorni festivi si debbano cingere di siepi i campi seminati, vietano anche di lavare le pecore per pulirne la lana e non come cura]. Seguono altri riferimenti alle setenze dei pontefici e a catone.

²⁶ VIRGILIO, *Georgicon* 1,268-272 *Quippe etiam festis quaedam exercere diebus / fas et iura sinunt: rivos deducere nulla religio vetuit, segeti praetendere saepem, / insidias avibus moliri, incendere vepres / balantumque gregem fluvio mersare salubri*. L'espressione *fas et iura*, interpretata da Servio *ad l.* come distinzione fra diritto sacro e diritto umano (*Fas et iura sinunt id est divina humanaque iura permittunt: nam ad religionem fas, ad homines iura pertinent*) fu intesa in tal senso anche da ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiarum sive originum libri XX* 5, 2 *De legibus divinis et humanis. Omnes autem leges aut divinae sunt, aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant; ideoque haec discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent. Fas lex divina est, ius lex humana. Transire per alienum fas est, ius non est*. F. SINI, *Bellum Nefandum. Virgilio e il problema del “diritto internazionale” antico*, Sassari, Libreria Dessi Editrice, 1991, 111-121 affronta il problema della valenza universale del *fas* in questo passo virgiliano e nella giurisprudenza romana.

²⁷ Cfr. ad esempio CATONE, *De agricultura* 4 *per ferias potuisse fossas veteres tergeri, viam publicam muniri, vepres recidi, hortum fodiri, pratium purgari, virgas vinciri, spinas eruncari, expinsi far, munditias fieri*.

²⁸ Cfr. l'opinione di Catone riportata da Columella (citato sopra): *M. Porcius Cato mulis, equis, asinis nullas esse ferias dixit*.

²⁹ Riteniamo che questa gnome abbia generato, poi, l'affermazione cristologica di Mt 12,8 e paralleli κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [il figlio dell'uomo infatti è signore del sabato]. L'appartenenza dei due *logia* (connessi in Mc 2,27-28) alle fonti o alla riflessione

In buona parte, la problematica sui giorni festivi scaturisce, a Roma come in Galilea, dalla difficoltosa applicazione in zone rurali di regole create per una città³⁰.

È evidente che la posizione di Gesù nei riguardi del sabato poteva facilmente essere equiparata al crescente lassismo romano, il ché, in tempi di conflitto culturale quando non politico, poteva facilmente essere considerato complicità³¹.

b) *Il lucignolo fumigante*

Da tempo si è visto che il primo vangelo, malgrado la sua indole religiosa e il forte carattere giudaico, presenta tracce di confronto, talora polemico, con una società dominata dalla politica e dai valori di Roma. Dobbiamo, in particolare, a W. Carter l'aver messo in luce che il duplice richiamo a Isaia in punti chiave del vangelo (Is 7,14 in Mt 1,23 e Is 8,23 – 9,1 in Mt 4,15-16) potrebbe originare da un raffronto fra la situazione evocata in Is 7 – 9 (la guerra Siro-efraimita e le pretese imperiali dell'Assiria) e la condizione dei giudei confrontati all'imperialismo romano.³² Le due citazioni, poste all'inizio del ministero di Gesù, sarebbero servite a contrastare alcuni elementi della propaganda imperiale romana in Antiochia. Lo stesso, tuttavia, a proposito di Is 42,3b in Mt 12,20 si limita,

comunitaria, e il loro legame con la scena delle spighe o alternativamente alle guarigioni, è discussa (con riferimenti bibliografici) in L. DOERING, «Sabbath Laws in the New Testament Gospels», 219-220. A nostro avviso, si tratta di tre varianti dello stesso pronunciamento e nulla impedisce di affermare che Mt 12,12a ne dia il tenore più antico, poiché si radica su una giurisprudenza testimoniata.

³⁰ Come e se il comportamento di Gesù potesse esser causa di condanna a morte è discusso in P. SIGAL, *The Halakhah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew* (Studies in biblical literature 18), Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, 151 e 171-172 *contra* D. FLUSSER, *Jesus*, New York, Herder & Herder, 1969, 46-50 che vede i farisei opporsi ad una tradizione galilaica circa lo «sfregare le spighe». Quanto alla giudaizzazione della Galilea, la datazione dal regno di Aristobulo I (104-103 a.C.) e la sua estensione a tutto il territorio non può essere desunta né dalle fonti letterarie, né dall'archeologia, malgrado M. AVI-YONAH, «Galilee», F. SKOLNIK, M. BERENBAUM (edd.), *Encyclopedia Judaica vol. 7*, Detroit, Thomson Gale, 2007, 345-346, 346, che ne acclude a prova il fatto che, sotto Alessandro Janneo le città della Galilea rifiutarono di combattere in giorno di sabato. Egli allude, forse, a FLAVIO GIUSEPPE, *Antiquitates iudaicae* XIII,337 ove è detto che Asochis di Galilea fu presa un giorno di sabato, senza specificare se gli abitanti rifiutarono la difesa per non profanare il giorno santo: Πτολεμαῖος δ' ἐξαιρνης ἐπιτεσὼν Ἀσωγειτο τῆς Γαλιλαίας πόλει σάββασιν αἰρεῖ κατὰ κράτος αὐτὴν καὶ περὶ μύρια σώματα καὶ πολλὴν ἑτέραν ἔλαβε λείαν [Tolomeo piombò su Asochis, città della Galilea, e la prese di forza in giorno di sabato, e fece diecimila prigionieri ed un ingente bottino].

³¹ Cfr. Y. YONG-EUI, *Jesus and the Sabbath in Matthew's Gospel*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.

³² Cfr. W. CARTER, *Matthew and Empire*, Harrisburg, Trinity Press International, 2001, 93-107.

in altra opera, ad un richiamo generico all'oppressione, senza spiegare il senso che Matteo attribuisce all'isaiano *lō yēkabbennâ* [non spegnerà].³³ Altri vede la lunga citazione contestualizzata nella polemica contro Erode Antipa, la «canna sbattuta dal vento» (κάλαμιον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον) di Mt 11,7, inserita per presentare Gesù come il re ideale, tanto secondo le aspettative giudaiche, che nella visione imperiale romana³⁴.

Questo può essere sostenuto, della citazione nel suo insieme e del riferimento alla «canna» in particolare, ma non dice nulla della seconda parte del versetto *ûpištâ kēnâ lō yēkabbennâ*, G Is 42,3 καὶ λίνον καπνιζόμενον οὐ σβέσει, Mt 12,20b καὶ λίνον τυφόμενον οὐ σβέσει.

A partire dal tenore della versione della due dispute sul sabato presente in Matteo e dalle convinzioni che la lunga citazione di Is 42,1-4 sia una inserzione relativamente tardiva vorremmo tentare un'altra pista.

Ci poniamo, innanzitutto, una domanda: l'accostamento fra il divieto di cogliere spighe e il fatto che Davide mangiò i pani sacri è utilizzabile solo nella chiave della profanazione di ciò che è santo, o riguarda anche l'atto di mangiare in quanto tale? Matteo insiste, infatti, sul fatto che avevano fame si misero a mangiare, mentre Marco tace questo tratto e Luca accresce il "lavoro" con lo sfregare le spighe con le mani. Abbiamo visto sopra che Mc 3,25-26 presenta la forma più arcaica del racconto sui pani della presentazione, a sua volta ricalcato sulla citazione della Legge al riguardo dei sacerdoti che di sabato lavorano nel tempio. Questo racconto sarebbe poi passato a Matteo e a Luca corretto. Ma il problema resta: Davide non lavorò, perché la fonte di Marco avrebbe creato il *logion*?

Quella che per noi è un'aporia evidente, non era tale per i Romani del primo secolo: essi, infatti, percepivano il sabato come un giorno di digiuno³⁵.

³³ W. CARTER, *Matthew and the Margins, A Socio-political and Religious Reading*, London – New York, T&T Clark, 2000, 270: «Both images of a bruised reed and smoldering wick suggest the battered and broken (...) the marginal and oppressed for whom life in a Roman imperial context is difficult because of hard work, poor nutrition, inadequate resources, disease, taxes, debts, and a lack of options. Toward them Jesus is compassionate with healings exorcisms and the formation of an alternative community with resistant (5:39-41), inclusive, and life-giving practices (5:42; 12:1-8). See chapters 8-9; 11:2-6; 12:15 for the marginal's receptivity of God's empire».

³⁴ A.D. MEYERS, «Isaiah 42 and the Characterization of Jesus in Matthew 12:17-21», 84-89.

³⁵ Cfr. Y.D. GILAT, «On Fasting on the Sabbath», *Tarbiz* 52 (1982) 1-15. Il fondamentale R. GOLDENBERG, «The Jewish Sabbath in the Roman World up to the Time of Constantine the Great», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.19.1 (1979) 414-447, discute in dettaglio questo "errore" nella percezione romana del sabato (439-442). Fra le varie proposte, e due spiegazioni del fenomeno che resistono alla critica sono: a) poiché le fonti che ne parlano sono esclusivamente romane e d'ambiente elevato, possiamo pensare che non si interessassero ai dettagli di costume ritenuti della bassa plebe; b) può darsi che qualcuno davvero digiunasse, se non ogni sabato, almeno in certe festività. Questo si produceva ovviamente nel giorno

È universalmente nota la battuta di Augusto in una lettera a Tiberio, riportata da Suetonio:

«Scrivo ancora: Non c'è Giudeo, caro Tiberio, che osservi il digiuno nei giorni di sabato più di quanto io ho fatto quest'oggi: ho mangiato solo un paio di bocconi nel bagno, dopo la prima ora della notte, prima di farmi profumare»³⁶.

È lecito pensare che Augusto volesse riferirsi non al digiuno in quanto tale, ma all'impossibilità – per alcuni – di procacciarsi cibo prima del tramonto del sabato (*post horam primam noctis*). Ma la sua testimonianza non è isolata, Pompeo Trogo (I secolo a.C. – I secolo d.C.), che purtroppo non conosciamo se non dalle epitomi, spiega col ricordo del Sinai il motivo di questo digiuno sabbatico:

«Pertanto Mosè, tornando alla regione di Damasco, all'antica terra dei padri, s'addentra verso il monte Sinai, ed essendo arrivato dopo sette giorni di digiuno attraverso i deserti dell'Arabia, consacrò al digiuno in eterno il settimo giorno, che quella gente chiama sabato, perché quel giorno mise fine alla loro fame ed al loro vagare»³⁷.

Giustificato o no, il luogo comune del digiuno sabbatico era tenace, nel I secolo d.C., e ghiotto argomento per i poeti satirici Petronio, in un frammento d'incerta collocazione, lo frammischia ad altre falsità popolari, al riguardo del culto giudaico:

«Per quanto adori la divinità sotto forma di porco, ed elevi preghiere all'animale dalle lunghe orecchie, se non è circonciso, se non ha spogliato con mano svelta il glande della sua copertura, un Giudeo sarà escluso dal suo popolo, costretto a cercare rifugio in una città greca, ove la legge non obbliga al digiuno del sabato. Per Hanno un solo titolo di nobiltà, un solo documento d'appartenenza: l'aver con coraggio armato le loro mani contro se stessi»³⁸.

dell'Espiazione: a questo Sabato dei sabati si è pensato facesse allusione l'altrimenti incomprensibile espressione di ORAZIO, *Saturae* I,9,70-71 *hodie tricesima sabbata, vin tu / curtis Iudaeis oppedere?* [oggi è il trentesimo sabato, vuoi forse offendere i circoncisi Giudei?].

³⁶ Suetonio, *Divus Augustus* 76 *Et rursus: Ne Iudaeus quidem, mi Tiberi, tam diligenter sabbatis ieiunium servat quam ego hodie servavi, qui in balineo demum post horam primam noctis duas buccas manducavi prius quam ungui inciperem.*

³⁷ POMPEO TROGO, *Historiae Philippicae* (apud GIUNIANO GIUSTINO, *Epitome*) XXXVI 12-16 14 *Itaque Moyses Damascena, antiqua patria, repetita montem Sinam occupat, in quo septem dierum ieiunio per deserta Arabiae cum populo suo fatigatus cum tandem venisset, septimum diem more gentis Sabbata appellatum in omne aevum ieiunio sacrauit, quoniam illa dies famem illis erroremque finierat.*

³⁸ PETRONIO, *Fragmenta* 35 *Iudaeus licet et porcinum numen adoret, et coeli summas advocet auriculas. / Ni tamen et ferro succiderit inguinis oram, et nisi nudatum solverit arte caput,*

Più greve, ma più interessante perché – inconsciamente, forse – connette fra loro due luoghi comuni (il digiuno sabbatico e una lampada mal spenta) è l'epigramma IV,4 di Marziale (I secolo d.C.).

«Preferirei puzzare del tanfo paludoso di un'insenatura prosciugata, dei vapori sulfurei delle acque albule buone per la dispepsia, dell'aria muffita di un bacino di mare, del pigro caprone che monta la capretta, della calzatura di uno spossato veterano, del vello due volte tinto di porpora, *del fiato di chi osserva il sabato nel digiuno*, del respiro affannoso dei mesti imputati, *della lucerna prossima a spegnersi della sozza Leda*, dell'unguento ricavato dall'olio sabino di scarto, del sudore della volpe in fuga, della tana d'una vipera, piuttosto che mandare un puzzo come il tuo, Bassa»³⁹.

Infatti, il fumo e il puzzo delle lampade, soprattutto quando prossime a spegnersi, sono un altro tratto della percezione degli Ebrei a Roma, di cui si fa eco la satira di costume. La gestione del fuoco, infatti, doveva essere uno dei grandi problemi posti dall'osservanza del sabato. Perciò era considerato un giorno freddo. Già fra il II e il I secolo a.C. Meleagro di Gadara parla di «freddi sabati».

«O Demò dalle bianche gote, quell'altro che ti possiede e gode delle tue grazie, mentre l'animo ora in me geme. Se t'ha preso il desiderio del sabato, non me ne meraviglio tanto: anche nei freddi sabati può divampare l'amore»⁴⁰.

Un luogo comune che giunge sino al V secolo, nell'opera di Rutilio Numaziano⁴¹. Fa forse riferimento alla proibizione d'accendere il fuoco,

/ exemtus populo, Graiam migrabit ad urbem, / et non ieiuna sabbatha lege premet. / Una est nobilitas, argumentumque coloris ingenui, timidus non habuisse manus.

³⁹ MARZIALE, *Epigrammata* IV,4 *Quod siccae redolet palus lacunae, / crudarum nebulae quod Albularum, / piscinae vetus aura quod marinae, / quod pressa piger hircus in capella, / lassi vardaicus quod evocati, / quod bis murice vellus inquinatum, / quod ieiunia sabbatariorum, / maestorum quod anhelitus reorum, / quod spurcae moriens lucerna Ladae, / quod ceromata faece de Sabina, / quod volpis fuga, vipera cubile, / mallet quam quod oles olere, Bassa* (traduzione S. Beta).

⁴⁰ MELEAGRO DI GADARA, *Anthologia Graeca* V,160 Δημὸ λευκοπάρειε, σὲ μὲν τις ἔχων ὑπόχρωτα / τέρπεται, ἂ δ' ἐν ἐμοὶ νῦν στενάχει κραδίᾳ. / εἰ δέ σε σαββατικὸς κατέχει πόθος, οὐ μέγα θαῦμα· ἔστι καὶ ἐν ψυχροῖς σάββασι θερμὸς ἔρωσ.

⁴¹ RUTILIO NUMAZIANO, *De reditu suo* I 387-388 *reddimus obscenae convicia debita genti, / quae genitale caput propudiosa metit, / radix stultitiae, cui frigida sabbata cordi, / sed cor frigidius religione sua* [riversammo su quell'uomo tutti gli insulti dovuti a quella gente depravata, che mutila senza pudore gli organi genitali, (che è) origine d'ogni stoltezza, che celebra freddi sabati, ma ha il cuore più freddo dei propri comandamenti].

l'uso di portare le vivande in ceste ricoperte di paglia, di cui si fa testimone Giovenale (I-II secolo d.C.)⁴².

In un celebre passaggio delle *Lettere a Lucilio*, Seneca (I secolo d.C.) propone di vietare le lampade accese dagli Ebrei il sabato.

«Di solito si danno precetti su come si devono venerare gli dèi. Si proibisca piuttosto di accendere lucerne il sabato, perché gli dèi non hanno bisogno di luce e, d'altra parte, per gli uomini non è piacevole il fumo»⁴³.

Il luogo comune del fumo nocivo è testimoniato anche dal contemporaneo Persio (I secolo d.C.), in una satira che pare attribuire al sabato non il digiuno ma povere gozzoviglie. La satira vuole colpire l'uomo che si crede libero, ma è invece schiavo delle superstizioni.

«Cosa di più bello? Ma al ricorrere dei giorni di Erode, quando le lucerne cinte di viole sulle unte finestre emanano una grassa fumea e sguazza la coda del tonno in cerchio nel rosso catino e la bianca brocca è ricolma di vino, muovi silenzioso le labbra e impallidisci al sabato dei circoncisi»⁴⁴.

La curiosa definizione «giorni di Erode» è da sempre fonte di discussione⁴⁵, ma è naturale pensare che, per un Romano, quel che riguardava

⁴² GIOVENALE, *Saturae* 3,12-16 *hic, ubi nocturnae Numa constituebat amicae / nunc sacri fontis nemus et delubra locantur / Iudaeis, quorum cophinus fenumque supellex / omnis enim populo mercedem pendere iussa est / arbor et eiectis mendicat silua Camenis* [Qui, dove Numa fissava notturni incontri con la sua amica (e ora di danno il bosco della sacra fonte e il santuario in aggrito ai Giudei, che come unico bagaglio hanno un cesto e della paglia; ogni albero è infatti tenuto a pagare il fitto all'erario, e la foresta, da quando sono state cacciate le Camene, e ridotta a mendicare)...(traduzione di B. Santorelli)]. Per l'identificazione della cesta, cfr. E. COURTNEY, *A Commentary on the Satires of Juvenal*, London, Athlone Press, 1980, *ad l.* Stessa immagine, l'ebrea sotto l'albero con una cesta e del fieno in GIOVENALE, *Saturae* 6,542-545 *cum dedit ille locum, cophino fenoque relicto / arcanam Iudaea tremens mendicat in aurem, / interpres legum Solymarum et magna sacerdos / arboris ac summi fida internuntia caeli* [Appena quello se n'è andato, ecco che una Giudea tutta tremante, lasciato il panierino con il fieno, mendica al suo orecchio discreto, lei che è interprete delle leggi di Solima, grande sacerdotessa dell'albero, fedele messaggera dell'alto cielo (traduzione B. Santorelli)].

⁴³ L.A. SENECA JR, *Epistulae morales ad Lucilium* 95,47 *Quomodo sint dii colendi solet praecipit. Accendere aliquem lucernas sabbatis prohibeamus, quoniam nec lumine dii egent et ne homines quidem delectantur fuligine* (traduzione G. Reale).

⁴⁴ PERSIO, *Saturae* 5,179-185 *quid pulchrius? at cum / Herodis venere dies unctaque fenestra / dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae / portantes violas rubrumque amplexa catinum / cauda natat thynni, tumet alba fidelia vino, / labra moves tacitus recutitaque sabata palles* (traduzione E. Barelli)

⁴⁵ Cfr. R. GARUCCI, *Storia dell'arte cristiana nei primi otto secoli della chiesa, corredata della collezione di tutti i monumenti di pittura e scultura incisi in rame su 500 tavole ed illustrazioni. Vol. 6: Sculture non cimiteriali*, Prato, Guasti, 1880, 163.

la Giudea avesse a che fare con la dinastia degli Erodi⁴⁶. Non sappiamo se il nostro superstizioso sia ebreo⁴⁷ o, come pare più probabile, un non ebreo che esorcizza con giaculatorie (*labra moves tacitus*) la paura che gli incutono le luci accese nelle case degli ebrei. È comunque non necessario ritenere che Persio si riferisca alla esposizione delle luci in occasione della festa di Hanukkah⁴⁸: le lampade devono stare sugli unti davanti perché il loro fumo è insopportabile. Possiamo quindi pensare che la loro vista spaventi il protagonista, come non piaceva a Seneca⁴⁹. Si trattava di una paura irrazionale?

⁴⁶ R. GOLDENBERG, «The Jewish Sabbath in the Roman World up to the Time of Constantine the Great», 435 nota 83: «Herod's day' is either the monthly celebration of Herod's birthday which the poet has confounded with the Sabbath, or simply an epithet for the Sabbath itself» (l'idea del compleanno è contestata già da R. GARUCCI, *Storia dell'arte cristiana*, citato *supra*). Si è pensa che il personaggio evocato da questa antonomasia sia Erode Agrippa I (*Marcus Iulius Agrippa*), che fu inviato a Roma in tenera età nel 7 a.C., alla morte del padre Aristobulo, e vi tornò negli ultimi anni di Tiberio. Fu da questi imprigionato per sei mesi fra il 36 e il 37 d.C. ma, in seguito, grazie al favore di Caligola, suo amico, e di Claudio, ricostituì il regno di Erode il Grande. Secondo GIUSEPPE FLAVIO, *Antiquitates iudaicae* XIX,236 ebbe un ruolo di primo piano nella sepoltura di Caligola e nel passaggio dei poteri a Claudio. Agrippa muore nel 44 d.C., Persio nel 62. È possibile percorrere anche un'altra pista, per quanto avventurosa. *H Sal* 104,19 attribuisce alla luna il preciso compito di indicare le feste: «ha fatto la luna per segnare le feste (*l'mō□ādīm*)» (cfr. Ne 10,33). Il novilunio segna l'inizio del mese ed è computato coi sabati (cfr. Is 66,23 «di novilunio in novilunio, di sabato in sabato»; Ez 46,1-3). Il ricordo di Erode il Grande, della sua passione per l'astronomia e, in nell'aneddotica, dell'eclisse di luna che si produsse quando, poco prima della sua morte, destituiti il sommo sacerdote potevano essere ancora vivi fra gli Ebrei di Roma. Non escluderemmo, dunque, che il sintagma «i giorni di Erode» si riferisca alle neomenie, notti di festa in cui più era necessario avere un qualche lume, notti legate a ricordi sinistri. Si tratta di congetture, né potrebbe essere altrimenti: ad ogni modo, è curioso che, in ambito romano, Mc 3,6 associ gli erodiani al complotto contro la vita di Gesù, a seguito delle sue prese di posizione sul sabato.

⁴⁷ Come sembra supporre il classico T. REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, Paris, Leroux, 1895, 265. Ma i versi che precedono quelli citati fanno pensare a un superstizioso non ebreo: fatto salvo l'amore di Persio per le transizioni abrupte, pare sia lo stesso personaggio, infatti, che celebra con largizioni i *Floralia* (feste di primavera, dal tono licenzioso). Ma, soprattutto, cfr. il seguito del brano *infra*.

⁴⁸ C. LEONHARD, «"Herod's Days" and the Development of Jewish and Christian Festivals», B. ECKHARDT (ed.), *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 155), Leiden, Brill, 2011, 189-208. I davanti unti testimoniano che porre le lucerne sulle finestre non era segno di festa ma necessità, che tale è restata a lungo: «Usavano, come noi di porre i lumi ad olio su le finestre, donde rimangono imbrattate, se son senz'altro di sotto», L. BRUNI, *Aulo Persio Flacco tradotto in prosa col testo a fronte ed annotazioni corrispondenti dal sacerdote don Luigi Bruni*, Napoli, Fernandes, 1836, 132.

⁴⁹ La satira continua enumerando le paure superstiziose del pover'uomo. PERSIO, *Saturae* 5,186-189 *tum nigri lemures ovoque pericula rupto, / tum grandes galli et cum sistro lusca sacerdos / incussere deos inflantis corpora, si non / praedictum ter mane caput gustaveris alli* [allora i neri fantasmi, e i pericoli che derivano dall'infrangersi dell'uovo, e i giganteschi

c) *Rigoristi pericolosi e lassisti presunti*

Giuseppe Flavio, nei toni un po' esasperati dell'apologia, dichiara che il costume d'accendere le lampade s'era diffuso in tutto il mondo abitato ed era seguito anche dai proseliti e dai simpatizzanti.

«Tuttavia, anche le moltitudini sono da tempo state prese dallo zelo per le nostre pie pratiche e non v'è città greca o un solo popolo barbaro in cui non si siano diffusi i nostri costumi quanto al riposo al termine della settimana, o i digiuni, o l'accensione delle lampade, e non siano osservate le nostre leggi sul cibo»⁵⁰.

Viceversa, come abbiamo visto, si poteva impallidire vedendo le lampade del sabato ardere e (soprattutto, almeno quanto ai testi citati) fumigare nelle case degli ebrei⁵¹.

L'abitante delle *insulae* viveva nel terrore che, soprattutto la notte, scoppiassero incendi in qualche abitazione e che, da questa, si propagassero a quelle vicine. Giovenale evoca questo fantasma con l'evocazione scherzosa dell'Ucalegonte virgiliano: *iam proximus ardet Ucalegon*⁵².

«Meglio vivere dove non scoppiano incendi e non si temono allarmi la notte. Acqua, acqua! supplica Ucalegonte portando in salvo i suoi stracci: sotto di te il terzo piano è in fiamme e tu l'ignori; se giù in basso il terrore dilaga, chi non ha che le tegole per ripararsi dalla pioggia, lassù dove le languide colombe depongono le uova, brucerà per ultimo, non c'è dubbio, ma brucerà»⁵³.

galli, e la guercia sacerdotessa con il sistro, introducono in te gli dèi che gonfiano il corpo se al mattino non gusti i tre capi d'aglio prescritti].

⁵⁰ GIUSEPPE FLAVIO, *Contra Apionem* 282 οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πλήθεισιν ἤδη πολὺς ζῆλος γέγονεν ἐκ μακροῦ τῆς ἡμετέρας εὐσεβείας, οὐδ' ἔστιν οὐ πόλις Ἑλλήνων οὐδ' ἡτισοῦν οὐδὲ βάρβαρον οὐδὲ ἔν ἔθνος, ἔνθα μὴ τὸ τῆς ἐβδομάδος, ἦν ἀργοῦμεν ἡμεῖς, τὸ ἔθος [δὲ] διαπεφοίτηκεν καὶ αἱ νηστεῖαι καὶ λύχνων ἀνακαύσεις καὶ πολλὰ τῶν εἰς βρωσὶν ἡμῖν οὐ νενομισμένων παρατετήρηται.

⁵¹ La paura degli incendi può ben spiegare la severità di Seneca che va oltre il bozzetto di costume, ed invoca un divieto esplicito sulle lampade. Rileviamo a margine che Persio connette le lampade fumose al vino di cui rigurgitano le brocche. La vita dell'uomo onesto si svolgeva finché c'era la luce del sole, mentre le attività notturne, soprattutto se non si trattava di semplici *cenae* ma di celebrazioni festive che comportassero l'assunzione di vino e la presenza di donne, erano viste con sospetto; cfr. P. GARUTI, *Studi sulla Lettera agli Ebrei*, Pendè, Gabalda, 2012, 38-40.

⁵² VIRGILIO, *Aeneidos* II,310-312 *iam Deiphobi dedit ampla ruinam / volcano ecsuperante domus, iam proximus ardet / Ucalegon, Sigea igni freta lata relucent* [crollato e già di Deifobo tra altissime fiamme il grande palazzo, già arde quello vicino di Ucalegonte. Vasto il golfo Sigeo risplende a quel fuoco].

⁵³ GIOVENALE, *Saturae* III,197-202 *vivendum est illic, ubi nulla incendia, nulli / nocte metus. iam poscit aquam, iam friuola transfert / Ucalegon, tabulata tibi iam tertia fumant: / tu nescis; nam si gradibus trepidatur ab imis, / ultimus ardebit quem tegula sola tuetur / a pluvia, molles ubi reddunt ova columbae*. I ricchi erano, ovviamente, più preoccupati di altri

Lasciando la satira, per venire a più seri propositi, il *Digestum Justiniani Augusti* riporta da Giulio Paolo (II-III secolo d.C.) un tratto della legislazione imperiale a proposito della negligenza nella custodia del fuoco.

«Poiché perlopiù gli incendi si sviluppano per colpa degli inquilini, (il prefetto dei vigili) può castigare con il bastone quanti hanno tenuto (acceso) il fuoco con maggior negligenza, oppure può rimettere la pena del bastone, dopo aver rivolto severe minacce»⁵⁴.

Ulpiano (II-III secolo d.C.) riporta una versione meno clemente delle decisioni imperiali:

«Gli imperatori Severo e Antonino hanno imposto con decreto al prefetto dei vigili Giunio Rufino: gli abitanti delle *insulae* e quanti abbiano tenuto acceso con imprudenza il fuoco presso di sé, puoi ordinare che siano colpiti con il bastone o col flagello»⁵⁵.

Forse, questa *neglegentia* poteva essere imputata a chi, avendo acceso le lampade al calar della notte, prima del riposo sabbatico, si fosse vietato di spegnerle con cura⁵⁶, quando la riserva d'olio o lo stoppino fossero finiti, per non infrangere il comandamento divino⁵⁷.

(GIOVENALE, *Saturae* XIV, 304-308 *misera est magni custodia census. / Dispositis praedives amis vigilare cohortem / servorum noctu Licinus jubet, attonitus pro / electro signisque suis, Phrygiaque columna, / atque ebore et lata testudine* [custodire un grande patrimonio è un inferno. Di notte quel riccone di Licino tiene sempre all'erta una coorte di servi coi secchi in mano, perché teme per la sua ambra, le sue statue, le colonne di Frigia, il suo avorio e i suoi grandi intarsi di tartaruga]), anche se, nota il poeta in III,210-222, a lui i suoi pari doneranno più volentieri nuove suppellettili.

⁵⁴ *Digestum Justiniani* 1.15.3 *Paulus libro singulari de officio praefecti vigilum: (...) Et quia plerumque incendia culpa fiunt inhabitantium, aut fustibus castigat eos qui neglegentius ignem habuerunt, aut severa interlocutione comminatus fustium castigationem remitti.*

⁵⁵ *Digestum Justiniani* 1.15.4 *Imperatores Severus et Antoninus Iunio Rufino praefecto vigilum ita rescripserunt: insularios et eos, qui neglegenter ignes apud se habuerint, potes fustibus vel flagellis caedi iubere.*

⁵⁶ Per la *Mishna* (*Shab* 7,2) spegnere il fuoco è una delle trentanove azioni vietate il sabato.

⁵⁷ PLUTARCO, *Precetti politici* 824f-825a vede nella gestione del fuoco da parte di privati una causa d'incendi e, precisamente per questo, ne fa un esempio delle secessioni che originano da contrasti privati: ἐπεὶ δὲ, ὡς περ ἐμπρησμός οὐ πολλάκις ἐκ τόπων ἱερῶν ἄρχεται καὶ δημοσίων, ἀλλὰ λύχνος τις ἐν οἰκίᾳ παραμεληθεὶς ἢ συρφετὸς διακαεὶς ἀνῆκε φλόγα πολλὴν καὶ δημοσίαν φθορὰν ἀπεργασαμένην, οὕτως οὐκ αἰεὶ στάσις πόλεως αἰεὶ περὶ τὰ κοινὰ φιλονεικία διακάουσι, ἀλλὰ πολλάκις ἐκ πραγμάτων καὶ προσκρουμάτων ἰδίων εἰς δημοσίον αἰεὶ διαφοραὶ προελθοῦσαι συνετάραξαν ἅπασαν τὴν πόλιν [Ma, come è raro che un incendio cominci nei luoghi sacri o pubblici, mentre una lampada dimenticata o dello strame bruciacchiato fanno scaturire immense fiamme e causano un pubblico danno, così non sempre sono le rivalità politiche ad accendere

Dal punto di vista dell'osservante, tuttavia, «spegnere il lucignolo che fumiga» poteva essere considerato cedimento sacrilego di fronte a pregiudizi sfavorevoli⁵⁸: il diverso è sempre considerato pericoloso per i beni e il quieto vivere dei più. Sta a lui scegliere fra la fedeltà alle proprie tradizioni e l'assimilazione al mondo in cui è inserito.

Chi redasse Mt 12 nella forma attuale, se poteva apprezzare le eccezioni al rigore del sabato quando la necessità o il servizio del tempio l'avessero richiesto, nel momento in cui recupera la versione "romana" dei *logia* sul sabato, per non voler fare del proprio messia un trasgressore, afferma che, pur guarendo i malati (Mt 12,15-17), Gesù non è come quelli che, per avarizia o per evitare le calunnie, spengono il loro stoppino.

In altri termini, si comprende l'espressione ἕως ἄν del versetto Mt 12,20 ἕως ἄν ἐκβάλῃ εἰς νῆκος τὴν κρίσιν [finché non abbia condotto il giudizio a vittoria] non tanto sulla base di G Is 42,4 ἕως ἄν θῆ ἐπὶ τῆς γῆς κρίσιν [finché non ponga sulla terra il giudizio] ma del doppio ἕως ἄν di Mt 5,18 ἕως ἄν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἐν ἡ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἄν πάντα γένηται [finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà un solo iota o un solo trattino della legge, finché tutto non avvenga].

Questo percorso ci ha portato dai campi di Galilea e dalle parole di Isaia ai vicoli di una città multiculturale dell'epoca. Un percorso analogo crediamo abbia fatto un altro versetto di Isaia.

Ap 21,23, al cuore della descrizione della Gerusalemme celeste, afferma: «La città non ha bisogno né sole né della luna che la rischiarino: la gloria di Dio infatti la illumina e sua lampada è l'agnello»⁵⁹. Il riferimento immediato è G Is 60,19 «e non vi sarà per te il sole come luce di giorno né il sorgere della luna ti illuminerà la notte, ma il Signore sarà

sedizioni nella città, ma spesso si tratta di liti sorte da affari personali o conflitti privati, che, trasferitisi sul piano pubblico, gettano nella confusione l'intera città].

⁵⁸ Il Talmud babilonese (*bShab* 29b-30a) fa forse riferimento a situazioni del genere: «Mishna: Se uno spegne una lampada (del sabato) perché preso dalla paura degli stranieri (*nākrīm*), o dei ladri, o di uno spirito maligno, o perché una persona ammalata possa dormire, egli è libero. Se lo fa, però, per evitare danni alla lampada, o per risparmiare l'olio o lo stoppino, egli è colpevole. R. Jose dichiara l'uomo libero, anche in questi ultimi casi, ad eccezione (della lampada spenta per risparmiare la stoppino), perché in questo caso fa sì che si produca della cenere. La Gemara commenta: Dal fatto che la seconda parte della Mishna dichiara l'uomo (che aveva spento la lampada per evitare danni, ecc.) colpevole, è evidente che questa norma è stata dettata da R. Jehuda». M. L. RODKINSON, *Babylonian Talmud. Volume I. Tract Sabbath*, Boston, New Talmud Publishing Company, 1903 traduce *nākrīm* con «officers of the government».

⁵⁹ Ap 21,23 καὶ ἡ πόλις οὐ χρείαν ἔχει τοῦ ἡλίου οὐδὲ τῆς σελήνης ἵνα φαίνωσιν αὐτῆ, ἡ γὰρ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτήν, καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἄρνιον.

per te luce eterna e Dio gloria tua»⁶⁰. Questo versetto, dai forti richiami al calendario e inserito nella tematica della città che non ha tempio, è trasformato in Ap 22,5 «e non vi è più notte, e non hanno bisogno di luce di lampada né di luce di sole, perché il Signore Dio li illuminerà, e regneranno nei secoli dei secoli»⁶¹. Più che il non-calendario della liturgia celeste, alla povera gente chiusa nei *vici* in cui non penetra il sole e le lampade fanno paura la notte interessa la luce diffusa che trasfigurerà la loro esistenza in un regno perenne.

⁶⁰ G Is 60,19 καὶ οὐκ ἔσται σοι ὁ ἥλιος εἰς φῶς ἡμέρας οὐδὲ ἀνατολὴ σελήνης φωτιεῖ σοι τὴν νύκτα ἀλλ' ἔσται σοι κύριος φῶς αἰώνιον καὶ ὁ θεὸς δόξα σου.

⁶¹ Ap 22,5 καὶ νῦξ οὐκ ἔσται ἔτι καὶ οὐκ ἔχουσιν χρείαν φωτὸς λύχνου καὶ φωτὸς ἡλίου, ὅτι κύριος ὁ θεὸς φωτίσει ἐπ' αὐτοῦς, καὶ βασιλεύσουσιν εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

ELENA DI PEDE

LA FEDELTÀ NEI PROFETI

INTRODUZIONE

Allorché si parla di fedeltà nel Primo Testamento in generale, e nella letteratura profetica in particolare, bisogna sempre aver presente in mente che ciò che noi leggiamo sono delle testimonianze di fede. Queste derivano da individui o da comunità che parlano di ciò che hanno vissuto – nel bene come nel male – e/o di ciò che si augurano di vivere o rifiutano, il tutto nel cuore della relazione con Dio. Queste testimonianze vengono espresse da parole, frasi, da storie e discorsi umani; esse sono dunque imperfette ed incessantemente da riprendere, da correggere, da approfondire. È importante notare ciò di primo acchito, al fine di non fossilizzare la Scrittura, ma di comprenderla in un processo d'approfondimento costante dell'umanizzazione e della relazione con l'altro (con una A maiuscola ed una a minuscola). Quando si parla di fedeltà nel Primo Testamento, in effetti, è proprio la relazione con l'altro ciò a cui si mira, una relazione che si costruisce – e ciò implica un agire – attraverso l'ascolto di una parola che chiama alla vita. In questo senso, è interessante notare che in ebraico, non esiste un termine specifico per denominare la fedeltà. Il verbo *'mn* e i suoi derivati (**mun*; **munah* e **met*), così come il termine *hesed* servono ad esprimere la nozione di fedeltà, ma denotano anzitutto la stabilità (*'mn*), l'amicizia, la benevolenza, la lealtà oppure la verità (il vocabolo *hesed* ingloba questi significati differenti). A questi termini, possiamo aggiungere l'espressione “fare (secondo) tutto ciò che” (Is 56,2; Ger 35,10.18; cfr. Es 12,50; Dt 17,10), che ha di mira in primo luogo l'agire del popolo verso la Torah e la parola di Adonai¹ ritrasmessa dai profeti. In breve, se c'è chiaramente un'idea di stabilità e di solidità nella nozione ebraica di fedeltà, questa è ugualmente “in

¹ Usiamo qui il termine Adonai al posto del tetragramma divino Jhwh, tradotto dalle Bibbie con Signore, per rispetto verso i nostri fratelli ebrei.

corso”, dinamica, perché è nella scoperta e nella ricerca dell’altro che la fedeltà si approfondisce e si rinnova².

Per dipanare tale questione, affronterò dapprima la “fedeltà di Dio”, poi la “fedeltà degli esseri umani” così come mi sembrano trasparire dalla letteratura profetica. Certo, spesso questi due ambiti si incrociano e forse volerli distinguere può essere un po’ forzato. Detto questo, forse non è inutile proporre un tale percorso che metterà in evidenza, grazie ai diversi episodi biblici sollecitati, la maniera in cui il racconto fa appello ad un’altra fedeltà: quella del lettore.

LA FEDELITÀ DI DIO

La fedeltà di Dio nella letteratura profetica si esprime particolarmente nel richiamo costante dell’alleanza (cfr. Is 42,6; 55,3; Ger 31,31; Ez 16,60; Dt 8,18), affinché il popolo viva di essa ed in essa illumini e faccia fiorire la sua esistenza. Tale fedeltà si manifesta anche mediante l’invio di profeti verso il popolo per parlargli instancabilmente (Ger 7,25; 26,5; 29,19; 35,15; 44,4; Ez 38,17; Zc 1,6). Quest’ultimo aspetto mette bene in rilievo un elemento fondamentale della fedeltà, vale a dire il fatto che si costruisce e si nutre grazie alla parola. È nel parlarsi che un legame si tesse e si approfondisce. La storia del matrimonio d’Osea³, del resto, mostra bene l’importanza della parola di colui che non può rassegnarsi all’infedeltà e al divorzio.

Ricordiamolo: il libretto di Osea comincia con un ordine in apparenza strano. Il profeta deve prendere per moglie una prostituta, da cui avrà dei figli che porteranno dei nomi che non hanno nulla di positivo: *Izreel* (simbolo delle lotte intestine, cfr. 1Re 9-10), *Lo-Ruhama* (Non amata) e *Lo-Ammi* (Non mio popolo). In realtà, questo matrimonio, con i figli che ne nasceranno, costituisce una metafora in atto, nella quale la donna rappresenta il popolo, infedele perché si volge verso gli idoli, i suoi

² Se la stabilità appare primaria nell’idea ebraica di fedeltà, il campo lessicale greco non copre esattamente il medesimo concetto. Infatti, sono i verbi *pisteuein* e *peithein* che servono a designare la fedeltà, due verbi che denotano prima di tutto un soggetto credente. Il campo lessicale greco dunque riguarda innanzitutto la questione della fede, un significato che si ritrova ugualmente – a mio parere – nel campo lessicale francese. A proposito del vocabolario greco e dei differenti campi semantici che contempla, rinviamo all’articolo di S. FRANCHET D’ESPEREY, *La fidélité, une poétique en travail*, “Foi et Vie” 3-4 (2011), 7-28.

³ Per una lettura più approfondita dell’inizio del libro di Osea, rinviamo a W. VOGELS, *Osée – Gomer car et comme Yahweh – Israël. Os 1-3*, NRT 103 (1981), 711-727; B. RENAUD, *Fidélité humaine et fidélité de Dieu dans le livre d’Osée 1-3*, “Revue de Droit Canonique” 33 (1983), 184-200; A. WÉNIN, *Osée et Gomer, parabole de la fidélité de Dieu (Os 1-3)*, (Connaître la Bible, Lumen Vitae, Bruxelles 1998).

“amanti”; suo “marito” non è altro che Adonai, un *partner* dell'alleanza paziente, ma fermo che adotta una pedagogia che passa attraverso la rottura (divorzio) e la ripresa delle relazioni (nuovo matrimonio) per far comprendere quanto è grande la sua fedeltà nei confronti del popolo. I figli che nascono da questo matrimonio, da parte loro, concretizzano la disunione dei due *partner* e sono un richiamo costante dell'infedeltà della sposa. Ma nel processo di questo nuovo matrimonio, il nome dei figli verrà invertito: Izreel diverrà sinonimo di fertilità⁴, Non-Amata verrà chiamata Amata e Non-popolo mio ridiventerà Mio popolo. Il cambiamento di nome dei figli al termine del processo di riconciliazione testimonia la radicalità dell'impegno divino, un processo dove la fedeltà appare come il dono fondamentale che Dio fa al suo popolo. Tale dono sottintende tutti gli altri (come i beni materiali, ad esempio cfr. Os 2,17-25) e permette ad Adonai di mostrarsi per chi egli è veramente: un Dio fedele e stabile sul quale Israele può contare (Dt 32,4), perché gli dona di vivere anche al di là del fallimento.

Per impostare questa metafora, il libro di Osea gioca sull'antitesi tra Baal e Adonai. Il primo è una divinità della natura e della fecondità, detto altrimenti, un dio dell'immediatezza, della ripetizione immutabile scandita dal ritmo delle stagioni. È un dio al quale ci si interessa perché è reputato capace di colmare i bisogni degli esseri umani. Ma, in fondo, ciò che attira, non è il dio Baal in sé, bensì il benessere che assicura. All'opposto di questa relazione “infantile” – o “infantilizzante” – Adonai stabilisce una alleanza, dà vita ad una relazione tra Lui ed Israele che implica una certa distanza tra l'“io” e il “tu”, ma soprattutto la messa a distanza dei bisogni e dei beni materiali che Israele desidera subitamente, senza aspettare (cfr. Os 2,8-9.11.14.16): Adonai apre così uno spazio per l'attesa, un tempo per la parola (v. 16), per il dialogo (v. 18), dove parla del passato e del futuro, in altri termini dove una storia prende corpo. È quanto mai evidente: ciò che qui si instaura è una relazione adulta, dove l'altro esiste autenticamente come faccia a faccia e dove il resto prende senso in questo contesto. La fedeltà divina è il motore della storia; essa ne assicura la continuità e ne rilancia il movimento, là dove il tradimento avrebbe rischiato di fermarlo; in tal senso, la fedeltà è creatrice, perché è capace di rinnovarsi ed adeguarsi alle nuove circostanze.⁵ Dal punto di vista di Adonai, parlare di fedeltà significa dunque essenzialmente parlare di un legame vitale che Egli vuole allacciare con un “tu” libero, un legame che non può essere infranto senza rischiare la vita dell'uno e dell'altro *partner*, ossia

⁴ Ciò conformemente al suo significato etimologico: “Dio semina”, o “Dio seminerà”.

⁵ Cfr. B. REAUD, *Fidélité*, 196-197.

di ambedue. L'inizio del libretto di Osea in effetti lo dimostra a meraviglia: in un contesto di crisi provocata dall'allontanamento di Israele, Adonai rinuncia alla collera e alla vendetta per mettere in atto una pedagogia mediante la quale invita il popolo a rinunciare all'idolatria (equivalente a prostituzione) e al profitto che pensa di riceverne; per riallacciare l'alleanza; Dio, per così dire, escogita un compromesso tra la debolezza umana e l'esigenza di perfezione che la Legge impone. Infatti, non è la Legge ad essere al primo posto. La fedeltà concerne in primo luogo la relazione che implica due *partner* liberi che hanno deciso liberamente di fare alleanza. Essa è il cemento del legame che si costruisce fra questo "io" e questo "tu", dove ciascuno ama l'altro per ciò che è.

Per concludere rapidamente questo tema, si potrebbe dire che il libretto di Osea mostra un Dio fedele al progetto di vita che nutre per il suo popolo e ciò, a prescindere dal modo in cui il popolo entra o non entra in questo progetto. È nel rispettare l'altro, a questo punto, che la relazione che lo instaura può essere vitale ed illuminante. Questa fedeltà di Dio permette alla relazione di alleanza di iscriversi nella storia. Lungi dall'essere coartata in uno schema riproducibile in modo stereotipato, essa si adatta al *partner* in funzione della sua debolezza e delle circostanze precise in cui si imbatte. In tal senso, la fedeltà appare come una sfida al fallimento, alla morte della relazione.

LA FEDELTA' UMANA

La fedeltà vivificante che è quella di Dio nei confronti del suo popolo nell'alleanza si presenta certamente come un modello, ma anche come un metro alla stregua del quale misurare la fedeltà umana, così come si palesa, anch'essa, nella letteratura profetica tramite racconti ed oracoli. Se il popolo è evidentemente il primo gruppo che va osservato da vicino, non bisogna probabilmente dimenticare gli stessi profeti, chiamati anch'essi doverosamente ad una certa fedeltà.

a) *Fedeltà del popolo*

Nell'alleanza, il popolo non è primariamente chiamato alla fede in Dio e nella sua parola, ma alla fedeltà e alla fiducia nella parola di quest'Altro che vuole la sua vita. Così, per parlare della fedeltà del popolo, i libri profetici narrano degli episodi positivi, ma soprattutto negativi, al fine di spronare i destinatari immediati del messaggio profetico, ma, travalicando il tempo, anche il lettore dei libri, ad entrare in un approccio positivo alla fedeltà.

La vicenda di Osea mostra a qual punto, spontaneamente, il popolo degli Israeliti è incentrato su se stesso e sui suoi bisogni, volgendosi verso i suoi amanti e gli dei che si forgia (Os 2,4b.7.9; cfr. ad es. Es 32 e Ger 1,16), anziché verso Adonai. Di generazione in generazione, questi dèi, che non lo sono, non si sono mai occupati di essi (cfr. Ger 7,9; 19,4; 44,3); tuttavia, costoro fanno loro dimenticare persino il nome del vero *partner* dell'alleanza (Ger 23,27; Is 17,10; Ger 2,32; 3,21; 13,25). In maniera un po' paradossale, si potrebbe pensare che, comportandosi siffattamente, il popolo sia in qualche modo fedele a se stesso, nel corso della sua storia. Ma è veramente così? Infatti, più che a se stesso, il popolo è soprattutto fedele alla sua inclinazione per gli idoli che sono tutto tranne che affidabili e sicuri, poiché forgiati dallo stesso essere umano (cfr. Is 2,8; 31,7; Es 32,4). In tal modo, questa scelta costante dell'idolatria e della cupidigia che la sottintende ("tutto, tutto e subito"), conduce inesorabilmente il popolo su una strada opposta a quella della vita. Al contrario della prima, questa strada di vita, fondata sulla parola di Adonai ritrasmessa dalla voce dei profeti, è stabile, benché talvolta ardua. Il popolo, però, preferisce scegliere la via facile che discende verso la morte, ad esempio commettendo omicidi ed adulteri nel nome di Baal (Ger 7,9), sacrificando figli e figlie in onore di Baal o Moloch (Ger 19,5; 32,35), oppure correndo dietro ciò che non serve a nulla (Ger 2,8).

Un esempio positivo dimostra a qual punto l'ascolto di una parola esigente è foriera di vita. Si tratta della storia dei Recabiti (Ger 35), un popolo nomade e marginale venuto a cercare rifugio a Gerusalemme per sfuggire al pericolo caldeo (v. 11). Di fronte a costoro, Geremia si trasforma in qualche modo in falso profeta, ingiungendo loro, su ordine divino, di recarsi con lui al tempio per trasgredire la parola del loro padre bevendo del vino. Benché ritenga vitale la parola del proprio padre (vv. 6-10) questo gruppo di nomadi crede in Adonai (cfr. 2Re 10) e dovrebbe dunque seguire ciò che il profeta presenta come un ordine divino. La questione che si pone qui è di sapere a che gioco gioca Adonai agendo in tal modo; Lui, che sembra tenere talmente alla fedeltà, la sua, ma anche a quella del suo popolo, perché cerca di spingere questi uomini ad essere infedeli? Il lettore non riceve nessuna spiegazione e non può che cercare di comprendere gli eventi che si snodano nel corso del racconto.

In realtà, il rifiuto che i Recabiti oppongono a Geremia mostra a che punto sono fedeli e servirà da contro-esempio ed appello ad Israele perché faccia lo stesso, giacché non è più capace di ascoltare la parola di colui che è più di un padre, Adonai (vv. 13-17). Ma prima di questo appello sferzante indirizzato al popolo, va sottolineato un altro elemento di questo breve racconto, che pone ancor di più l'accento sulla fedeltà chiarita dei Recabiti. Fra gli ordini impartiti da Ionadab, c'è anche quello

di restare nomadi, ciò che apparentemente non sono più nel momento in cui Geremia li interPELLA, perché si sono installati a Gerusalemme. Se lo hanno fatto, a loro dire, è per trovare un luogo dove sfuggire ai Caldei (v. 11). Pertanto, questi nomadi si rivelano capaci di dare un senso alle cose; se non possono essere fedeli a tutte le prescrizioni a rischio della loro vita, essi lo sono nondimeno su un punto assai simbolico come il fatto di non bere vino, che è più importante del Tempio. In altri termini, essi dimostrano, il più chiaramente possibile, che se le circostanze impongono loro di derogare alla legge, essi non sono meno fedeli al suo spirito e questo nel rifiutare la parola di Adonai e del suo profeta che, esortandoli all'infedeltà, si trasformano per un istante in idolo e falso profeta. È proprio questo che i Recabiti rifiutano e che vale loro, nel finale, un oracolo di vita e di salvezza: «Così parla Adonai Sabaoth, Dio d'Israele: poiché voi avete ascoltato l'ordine di Ionadab, vostro padre, ed avete osservato tutti i suoi ordini, e avete eseguito tutto ciò che vi ha ordinato, che così parla Adonai Sabaoth, Dio d'Israele: non mancherà mai a Ionadab, figlio di Recab, un discendente che starà al mio cospetto tutti i giorni» (v. 18-19). Il loro atteggiamento e la loro maniera di agire consentono loro di non autoescludersi dalla relazione vitale che intrattengono con il loro padre e di ricevere, per di più, una promessa altrettanto vitale da parte di Adonai. In breve, questo contro-esempio attesta, nella maniera più esplicita, che è possibile seguire un itinerario di vita esigente restando all'ascolto di una parola, certo altrettanto esigente, ma che vuole la vita per tutti.

Così, appare che il popolo è veramente fedele a se stesso e all'alleanza nello scegliere di udire, capire e di mettere in pratica la parola, sull'esempio dei Recabiti: non in maniera cieca o legalista, ma con questa apertura di spirito che permette di scoprire le trappole letali che una chiusura nella parola stessa può comportare. Infatti, lungi da ogni chiusura, questa parola chiama alla vita e alla libertà. È in questo senso che i profeti la ritrasmettono, come vedremo, con una fedeltà creativa.

b) *Fedeltà del profeta*

Chi è il mediatore in tutto questo? Il personaggio del profeta svolge un ruolo importante nell'alleanza in quanto mediatore della parola del *partner* divino. In questa qualità, egli è eminentemente chiamato alla fedeltà ad Adonai, alla Torah e all'alleanza⁶. In effetti, il profeta inviato

⁶ A questa lista si potrebbe aggiungere la tradizione. Su questo si veda W. VOGELS, *Les prophètes*, "L'horizon du croyant" Ottawa (1990), 144-146. Tuttavia, questa categoria mi sembra problematica, perché bisogna intendersi su ciò che denominiamo tradizione, la cui definizione è talvolta vaga e può mutare da un gruppo di credenti ad un altro.

da Adonai è colui la cui voce deve aiutare il popolo a discernere nell'ambito delle decisioni e del comportamento da adottare (cfr. Dt 18,9-22 e 13,1-4). Oltre una fedeltà alla parola che è incaricato d'annunciare, questa particolare missione implica da parte sua una certa fedeltà di fronte allo stesso popolo⁷. Quest'ultimo aspetto, però, può talvolta diventare problematico, visto il comportamento spesso infedele del popolo e dei suoi governanti. Malgrado tutto, va notato che chiamare il popolo a vivere la parola di Adonai e a volgersi verso di Lui, è una maniera concreta di essere fedeli ai due *partner* dell'alleanza. Possiamo agevolmente immaginare, tuttavia, che in certe circostanze la posizione del profeta non è affatto comoda. L'esempio di Geremia ci aiuterà ancora una volta ad illustrare il tema.

Affidando a Geremia la sua missione profetica, Dio gli ordina di parlare, comando a cui Geremia oppone la sua incapacità di farlo (Ger 1,6). Questa difficoltà non blocca Adonai. Dopo tutto, nel corso intero della missione che è la sua, Geremia non cesserà di ritrasmettere la parola di Adonai, ma nel contempo di "inventarla" quando, apparentemente, Dio non gli ha detto nulla. Questi casi, certo poco frequenti, sono significativi per esplicitare come la fedeltà del profeta è chiamata doverosamente ad essere "creatrice". Ne offriamo due esempi. Il primo si riscontra nella già citata storia dei Recabiti. Dopo che Adonai ha rimproverato espressamente Israele di non aver ascoltato la Parola contrariamente ai Recabiti (Ger 35,13-17), lo stesso Geremia rivolge a costoro, senza averne ricevuto un ordine esplicito, un oracolo di salvezza. Tale oracolo non verrà mai smentito da Adonai, segno che pur essendo del tutto personale, questa parola del profeta è conforme e fedele al desiderio di Adonai. L'altro esempio si trova nel capitolo seguente (Ger 36). Qui Geremia riceve l'ordine di scrivere e di leggere al popolo tutte le parole che Adonai gli ha comunicato nella speranza di suscitare in questo modo la conversione degli Israeliti (Ger 36,2-3). Tuttavia, Geremia non scrive e non legge personalmente il rotolo, ma fa appello al suo fedele segretario Baruc, al quale detta i suoi oracoli (v. 4) e sarà questi a leggerli al popolo (vv. 8.10). È patente il fatto che l'ordine divino qui non risulta veramente rispettato alla lettera. Invece, lo è perfettamente lo spirito, poiché gli oracoli sono effettivamente messi per iscritto e letti in presenza del popolo. Inoltre, agendo in questo modo, Geremia dimostra che il profeta non è indispen-

⁷ Sull'esempio di Aronne nell'episodio del vitello di Es 32, il profeta potrebbe accondiscendere al popolo nelle sue inclinazioni idolatriche. Ma non si tratterebbe in nessun caso qui di fedeltà, nemmeno in rapporto al popolo, perché al termine dell'episodio, Aronne è accusato di aver "abbandonato il popolo", detto altrimenti di non aver vegliato nella maniera giusta su di esso, esortandolo alla fedeltà verso colui che l'ha liberato dalla schiavitù egiziana.

sabile perché la parola profetica circoli e produca i suoi effetti, purché sia scritta e qualcuno di fiducia la faccia circolare.

Così, ben lungi dal disobbedire o assumere iniziative intempestive, il profeta è capace di prendere la distanza necessaria alla interpretazione della Parola, adattandosi completamente alle diverse situazioni, nonché di fare in modo che la Parola produca i suoi effetti in seno al popolo al quale è destinata. Ma, facendo ciò, egli resta in profonda sintonia con la sua missione, con Adonai e con il popolo.

Per condurre debitamente questa missione, malgrado le difficoltà che essa comporta e i rischi che gli fa correre, Geremia deciderà di restare sino alla fine al posto che è il suo, “in mezzo al popolo” (Ger 40,5.6; cfr. 37,4.12. e 39,14). Egli resta così solidale con i suoi fino in Egitto – dove il popolo ritorna, mostrando sino a che punto rigetta Adonai ed il disegno di vita e di libertà che Adonai aveva immaginato per il suo popolo, precisamente in Egitto. Con questa scelta ostinata e finanche estremista, il profeta spera di ricondurre il popolo alla ragione, di spingerlo al rifiuto degli idoli, in altre parole di ripristinare la sua fedeltà a Dio e all'alleanza.

In breve, è restando fedele alla sua missione particolare che il profeta è autentico mediatore dell'alleanza, perché il vero profeta è “colui che pratica una fedeltà che è libertà, ed una libertà che è fedeltà”⁸.

CONCLUSIONE

Questo rapido percorso lo mostra: essere fedele non significa seguire ciecamente una parola fissa e rigida. Al contrario, significa coinvolgersi ed impegnarsi in un cammino esigente ma vitale che comporta anche una certa assunzione di rischi, sia quello dell'interpretazione e della presa di distanza, o quello, più radicale, che consiste nel mettere in gioco la propria vita, sull'esempio di Geremia. I racconti profetici velocemente evocati qui mostrano un Dio la cui fedeltà sta nel non stancarsi mai di parlare, di dialogare, talvolta minacciando, talvolta assicurando, allo scopo sempre affermato di guidare il popolo a delle scelte che sono in favore della sua vita e del suo fiorire e che suppongono da parte sua il rifiuto degli idoli e delle vie foriere di morte. Gli esempi ed i controesempi che il racconto espone sono allora suscettibili di condurre il lettore a rischiare le sue proprie scelte, imparando di nuovo la fiducia e l'ascolto, ascolto/obbedienza che il popolo del racconto biblico ha dimenticato:

⁸ W. VOGELS, *Osée – Gomer*, 727.

“Da molto tempo abbiamo disimparato l’ascolto!
Lui ci aveva un tempo piantati per essere all’ascolto,
Piantati come l’erba delle dune sul bordo del mare eterno
E noi,
vogliamo spingerci su pingui pascoli,
Essere come insalate nei giardini delle case.

[...]

Premete, nel giorno della distruzione premete,
contro terra il vostro orecchio all’ascolto.
E voi sentirete, attraverso il sonno,
Voi sentirete
Nella morte
Cominciare la vita”⁹.

⁹ N. SACHS, *Éclipse d'étoile*, (coll. Doppelgänger, Paris 1999), 20.



pp. 424 - € 24,00

Collana: *Gestis verbisque*

La Chiesa celebra il Rito della consacrazione delle vergini per meglio comprendere se stessa nel suo rapporto sponsale e, non solo, con il Signore Gesù. Il volume offre spunti sulla metafora sponsale riferita alla Chiesa e ai diversi stati di vita. Dopo aver ampiamente approfondito il Rito, presenta indicazioni per il discernimento, la formazione e la vita delle donne così consacrate.

Giovanni Frausini è parroco e direttore dell'Ufficio pastorale diocesano di Fano. Con Cittadella Editrice ha pubblicato *Il presbiterio* (2007).

ANTONIO NEPI

IL GIUDIZIO DI SALOMONE (1Re 3,16-28)

Il racconto del giudizio di Salomone sul caso delle due prostitute che, dopo il parto dei due figli, si disputano quello restato vivo (1Re 3,16-28)¹, è l'esaudimento immediato alla richiesta di sapienza del giovane e la conferma della sua competenza a regnare, nonostante la giovane età. Esso segna l'inizio positivo della sua carriera, in antitesi alla sua fine ingloriosa.

¹ La bibliografia sul passo è nutrita; oltre i commentari, facciamo riferimento agli articoli ed opere seguenti: N. ALETTI, *Le jugement de Salomon 1Rois 3,16-28: La sagesse et ses enjeux*, in: F. MIES (éd.), *Toute la sagesse du monde. Hommage a M. Gilbert*, Bruxelles 1999, 313-327; P. A. BIRD, *The Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts*, *Semeia* 46 (1989), 119-139; H. C. BRICHTO, *Toward a Grammar of Biblical Poetics: Tales of Prophets*, New York-Oxford 1992, 47-63; W. A. M. BEUKEN, *No Wise King without wise woman (1Kings 3,16-28)*, in: A. S. VAN DER WOUDE (ed.), *New Avenues in the Study of the Old Testament*, OTS 25, Leiden 1989, 1-10; K. A. DEURLOO, *The King's Wisdom in Judgement: Narration as Example (1Kings 3)*, OTS 25 (1989), 11-21; C. FONTAINE, *"The Bearing of Wisdom on the Shape of 2Samuel 11-12 and 1Kings 3"*, JSOT 34 (1986), 61-67; M. GARSIEL, *Revealing and concealing as narrative strategy in Solomon's judgement (1Kings 3,16-28)*, CBQ (2002), 229-247; H. GRESSMANN, *Das salomonische Urteil*, "Deutsche Rundschau" 130 (1907), 212-228; A. F. IPSEN, *Salomon and the Two Prostitutes*, in: R. BOER – J. OKLAND (eds.), *Marxist Criticism of the Bible*, Sheffield 2008, 134-150; S. LASINE, *The Riddle of Solomon's Judgement and the Ridde of Human Nature in the Hebrew Bible*, JSOT 45 (1989), 61-86; E. E. G. LEIBOWITZ, *Solomon's Judgement*, "Beit Mikra" 35 (1990), 242-244; H. S. PYPHER, *Judging the Wisdom of Salomon: The Two-Way Effects of Intertextuality*, JSOT 59 (1993), 25-36; G-Y. RAHAMAN, *Solomon's Judgement*, "Beit Mikra" 38 (1992), 91-94; H. RAUD, *Pronunciation: A Key to Meaning (1Kings 3,16-28)*, JBQ 25 (1997), 242-247; G. A. RENDSBURG, *The Guilty Party in 1Kings 3,16-18*, VT 48 (1998), 534-541; G. SASSON, *Woe to you O land, when your king is a child. The Criticism of the Sages Regarding Solomon's Trial*, "Beit Mikra" 49 (2004), 191-200; E. VAN WOLDE, *Who Guides Whom? Embeddedness and Perspective in Biblical Hebrew and 1Kings 3,16-28*, JBL 114 (1995), 623-642; J. T. WALSH, *The Characterization of Salomon in First Kings 1-5*, CBQ 57 (1995), 471-493; W. VOGELS, *Salomon et la sagesse: un' image contrastée (1Re 2-11)*, in: C. LICHTERT – C. NIHAN (éds.), *Le Roi Salomon. Un héritage en question*, Bruxelles 2008, 229-246; A. WENIN, *Le roi, la femme et la sagesse. Une lecture de 1Re 3,16-28*, RTL 29 (1998), 29-45; S. ZALEVSKY, *Solomon's Ascension to the Throne: Studies in the Book of Kings and Chronicles*, Jerusalem 1981, 188-192.

ANTEFATTO

Il racconto si comprende alla luce dell'antefatto che è il sogno di Salomone a Gabaon (vv. 5-15), destinato, agli occhi del lettore, a legittimare il giovane re come adatto al suo compito gravoso. Qui abbiamo una figura diversa rispetto alla precedente di 1Re 2 che dipinge un Salomone scaltro, dalla sapienza sanguinaria. Dinanzi alla richiesta di Jhwh disposto a concedere qualsiasi cosa come sovrano supremo (v.3; cfr., Est 5,3.6; 7,2; 9,12), la supplica di Salomone s'incentra sulla propria inesperienza, dichiarandosi "un piccolo servo/giovane" (*na'ar qatōn*), che non indica tanto una età anagrafica, ma una mancanza di autorevolezza riconosciuta, pari a quella confessata da Geremia (Ger 1,6). Ma, mentre quella del profeta concerne la sfera dell'annunciare, per Salomone riguarda il "regolarsi" (in ebraico letteralmente l'entrare e l'uscire, *yaša' + bō*), un'espressione polare, che indica l'arco dell'esistenza umana, delle varie imprese tese ad un successo, condotte in piena autonomia; qui, si ricollega all'immagine del "camminare" di Davide (v. 6), per cui è attinente al compito del re che è primariamente l'attività di governo, in particolare dell'amministrazione della giustizia. La supplica di Salomone riguarda il dono di un "cuore docile" (letteralmente un "cuore ascoltante", *lēb šōmēā'*), capace di andare oltre le apparenze e il sentito dire, di "rendere giustizia" (*šāpat*) e di "distinguere" (*bîn bēn tōb w'erā'*), cioè di un discernimento finalizzato ad un buon governo. La preghiera echeggia passi profetici (cfr., Is 7,15; Mic 7,2), sapienziali (cfr. Sal 89; Pro 2,6-9) e un fraseggio deuteronomico (Dt 17,14-20), che verrà amplificato dal testo greco di Sap 9. Su questa arte primaria, scegliamo due testi eloquenti:

Non sopporterò davanti ai miei occhi azioni malvage,
 detesto chi compie delitti, non mi starà vicino.
 Ridurrò al silenzio ogni mattino
 Tutti i malvagi del paese
 Per estirpare dalla città del Signore
 Quanti operano il male (Sal 101, 2.8)

È un errore per il re commettere un'azione iniqua
 Poiché il trono sta saldo con la giustizia.
 Il re si compiace di chi dice la verità
 Egli ama chi parla con rettitudine (Pro 16,2).

Per sei volte ricorre il verbo "chiedere" (*šā'al*) sulla bocca di Salomone, la settima su quella di Dio (v. 13); al di là della paronomasia che echeggia il nome *Š'łōmōh*, indica la sproporzione e la pienezza dei doni che può dare solo Dio, che rende Salomone non solo "saggio ed intelligente" (*nābōn ḥākām*), capace di "discernimento nell'ascolto per giudi-

care (*bîn + šāmā' mišpat*), ma persino ciò che non è stato chiesto dal re, come ricchezza e vita. Ciò che è sogno diventerà subito realtà².

UN RACCONTO POPOLARE

Il racconto è di stile popolare; anzitutto rientra nel diffuso *topos* folklorico del “re messo alla prova”³. Risulta ormai tramontata la tesi secondo cui faceva parte di una raccolta antica, denominata “Atti di Salomone” (1Re 11,41), elaborata da sapienti della corte salomonica, e poi integrata nella edizione deuteronomistica di 1-2 Re⁴, giacché le prime testimonianze di una attività letteraria scritta risalgono all’VIII secolo a. C. Da un punto di vista diacronico, il brano sembra essere tardivo, e la sua stesura finale è apologetica⁵. Nel libro delle Cronache, che riporta il sogno di Gabaon, l’episodio è assente, perché si vuol evitar ogni trivialità, dimostrando la sapienza di Salomone più nobilmente con la sua costruzione del tempio di Gerusalemme (2Cr 1,1-13).

A livello narrativo, abbiamo nitidamente applicate varie leggi peculiari dell’arte narrativa biblica rilevate da H. Gunkel nella sua *Einleitung* alla Genesi: quella della dualità scenica, della legge degli opposti, e dell’economia narrativa⁶. I personaggi sono tutti anonimi, persino il re, e questo sul piano della caratterizzazione serve ad esaltare la funzione⁷. Si registrano ellissi, ad es., oltre il nome, non si specificano l’età, la provenienza delle due donne, dove si svolge la vertenza, che sorte hanno le due contendenti; inoltre, com’è tipico dei racconti popolari, manca il debito protocollo, mentre è patente il colorito arguto dei dialoghi. Un

² Sull’episodio come realizzazione del sogno, concordano commentatori antichi come Kimchi, Abarbanel, e moderni, tra cui cfr., J. A. MONTGOMERY – H. S. GEHMAN, *The Books of Kings*, ICC, Edinburgh 1967, 107; M. NOTH, *Könige*, BKAT, Neukirchen-Vluyn 1968, 51; J. GRAY, *1&2 Kings*, OTL, London 1970; S. ZALEVSKY, *Salomon’s Ascension*, 188-192; M. GARSIEL, *Revealing*, 232.

³ H. GRESSMANN, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, SAT II,1, Göttingen 1910; 198, registra una ventina di versioni del motivo; vedere pure A. WÉNIN, *Le roi, la femme et la sagesse*, 29-30.

⁴ Tesi a suo tempo avanzata da J. LIVER, *The Book of Acts of Salomon*, Bib 68 (1967), 75-101.

⁵ Secondo E. WÜRTHWEIN, *Die Bücher der Könige. 1Könige 1-16*, ATD 11.1, Göttingen 1977, 36-37, il racconto sarebbe un’aggiunta post-deuteronomica; così K. A. DEURLOO, *The King’s Wisdom in Judgement*, 16.

⁶ Cfr., H. GUNKEL, *Genesis*, HK 1.1, Göttingen 1997⁹, xxxv.xxxix.xxlii-xxlv; cfr., pure A. B. LORD, *The Singer of Tales*, 50-51, Cambridge, MA 1971³.

⁷ Così A. REINHARTZ, “Why Ask my Name?”. *Anonymity and Character in Biblical Narrative*, New York-Oxford 1998, 8. 108-110; vedere pure J. T. WALSH, *The Characterization*, 478-479.

elemento determinante è la messa in scena di due prostitute, considerate le più spregevoli nel già reietto mondo femminile, e quindi contrarie ai canoni epici e tragici elevati della *Poetica* di Aristotele o di Longino, e pertinenti al genere plebeo e ridanciano della commedia⁸. Il protagonista è il re, mentre le due prostitute sono personaggi secondari con il ruolo di *foils*⁹, escogitati come *test* per mettere positivamente in risalto le qualità di Salomone dinanzi agli Israeliti, che restano destinatari intradiegetici sullo sfondo, ma soprattutto dinanzi al lettore extradiegetico, che è guidato con dosata strategia, a ricomporre i tasselli del *puzzle* e scoprire i motivi del verdetto di Salomone. La trama del *busillis*, come accade spesso, è nel contempo di “soluzione” e di “riconoscimento”.

Esposizione (v. 16). Il narratore espone il contesto e gli attori. Si tratta di due popolane prostitute (*zōnôt*) che sporgono reclamo al re come giudice¹⁰. Forse, come spiegano vari Targumim, sono le “ostesse” che accolgono di notte gli ospiti di passaggio, come Rahab (Gs 2,1)¹¹, ma il testo non si interessa alla loro moralità e la loro qualifica è funzionale alla posta in gioco del racconto. Il narratore, infatti, vuole imbastire un caso complicato in cui il popolo, ma ancor più il lettore, deve saggiare la competenza del re, dinanzi alle loro versioni contraddittorie, con la loro dubbia reputazione che accentua la loro inaffidabilità (cfr. Pro 7,10; 27,27), e all’assenza di testimoni. Peraltro, il lettore può sapere che quanto il re farà con sudditi infimi come loro, lo farà equamente con tutti. L’incalzarsi delle istanze accresce l’apparente indecisione del re, ma in tal modo il narratore onnisciente dà al lettore il tempo di ponderarle in una posizione analoga.

Complicazione (vv. 17-23). Riguarda il contenzioso delle due donne. La versione della prima prostituta è la più lunga e dettagliata, perché espone il caso, con la dovuta cortese deferenza nei confronti del re da parte di un subalterno di ceto inferiore (vv. 17-21; cfr., 2Sam 14,15). Informa della coabitazione, del suo parto avvenuto tre giorni prima dell’altro, offrendo la sua ricostruzione dei fatti, secondo cui, mentre lei dormiva, l’altra le ha rubato dal fianco il neonato vivo, sostituendolo con il proprio

⁸ ARISTOTELE, *Poetica*, 1454; LONGINO, *Del Sublime*, 43,1-4; 44,1-12.

⁹ Cfr., J. L. SKA, “*Nos pères nous on raconté*”. *Introduction à l’analyse des récits de l’Ancien Testament*, CE 155, Paris 2011, 84-85; per altri esempi di agenti escogitati come *test*, cfr., ad esempio, Gn 39,7; Gdc 11,34; Rt 4,1; Dn 1,11.

¹⁰ Per P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, AnBib 110, Roma 1986, 237, il racconto si configura come un processo, perché, pur privo di una specifica terminologia giuridica, esprime il principio del contraddittorio; cfr., in particolare pp. 251.326-327.

¹¹ Si vedano J. A. MONTGOMERY, *The Book of Kings*, ICC, Edinburgh 1951, 109; C. FONTAINE, *The Bearing of the Wisdom*, 67; A. WÉNIN, *Le roi, la femme et la sagesse*, 31-32. P. ZAMORA GARCÍA, *Reyes, I*, Estella, Navarra 2011, 109, contesta giustamente l’interpretazione delle due prostitute come ragazze-madri, dato l’indiscutibile accenno ai clienti nel v. 18.

morto perché schiacciato, mentre erano sole in casa nella notte, morte di cui si è accorta solo al mattino (vv. 17-21). Senza respiro, segue la perentoria negazione dell'altra, urlata e scortese alla presenza del re. La prima querelante controbatte, scendendo sullo stesso piano dell'urlo, in un gioco di chiasmi nel v. 22, riepilogato dallo stesso re nel v. 23: la tecnica della ripetizione prospetta un dilemma senza via d'uscita, perché la specularità del dialogo confonde le due pretese nell'indifferenziazione¹². Sul piatto della bilancia le due versioni appaiono di pari peso e l'assenza di qualsiasi testimone (vv.18.20) preclude ogni normale procedura giuridica¹³.

Climax (v. 24). Il fatto che il narratore non identifichi chi dice il vero e chi il falso, serve a visibilizzare la difficoltà dell'enigma che Salomone deve fronteggiare. Ciò fa salire una tensione che prepara il lettore al *climax* su quale sarà la decisione di Salomone; la ripetizione "e disse" (*wayyō'mer*, vv. 23.24), può indicare una pausa per pensare, oppure un senso di irritazione o di ansia, con un monologo interiore del re, che coinvolge il lettore nella medesima *suspense*¹⁴. La richiesta di una spada in questo frangente, di primo acchito sembra fuori luogo, con una cinica equità che richiama il Salomone sanguinario di 1Re 2, prima che il lettore giunga a capire che Salomone la **commina** come *test* astuto, mirato a smascherare le donne (v. 24). Qui, infatti, risultano essenziali i sentimenti, nel confronto tra la vera madre le cui letteralmente "viscere cominciano a bollire/essere incandescenti" (*nikm^rû rahameyhā*, v. 26), una commozione dinanzi ad una prospettiva di morte dei propri cari (cfr., Gn 43,30; Os 11,8), che la induce a rinunciare a suo figlio purché viva, mentre l'altra con freddezza esige la legge del "né mio, né tuo: tagliatelo"¹⁵, ripetendo il comando del re ed arrogandosene il ruolo.

Scioglimento (v. 27). Salomone, a questo punto, riconosce la vera madre del bambino restato in vita, sancendo così la περιπετεια e l'αναγνωρισις del racconto; la prima sta nella soluzione della contesa, la seconda è duplice, perché è il riconoscimento della vera madre, ma anche di Salomone che, pur giovane (v. 7) ha "dentro di lui la sapienza di

¹² Così M. STERNBERG, *The Poetics*, 168; A. FORTIN-PÉNICAUD, *L'enonciation au service du jugement de Salomon*, 16-17; N. ALETTI, *Le jugement de Salomon*, 317-318. Si noti l'insistenza sulla "notte" (vv. 19-20) che rende figurativamente l'indistinto.

¹³ Per la specularità, cfr., W. VOGELS, *Salomon et la sagesse*, 239. Per varie procedure mediante sorti cfr., ad es., Es 22,9; 35,30; Nm 5,11-15; Dt 17,6; 19,15; Gs 7,14; 1Sam 14,41-42.

¹⁴ J. DEVRIES, *1Kings*, WBC 12, Waco, TX 1985, 60. Sul monologo cfr., J. L. SKA, *Nos pères*, 74-76. Sulla pausa e ripresa, cfr., S. BAR-ERAT, *Narrative Art in the Bible*, Sheffield 1989, 45.

¹⁵ B. O. LONG, *1Kings*, 69: The sounds literally bounce back and forth between the characters, a mimicry of the two-sided dilemma posed for Salomon. Per un approfondimento psicologico, cfr., A. WÉNIN, *Le roi, la femme et la sagesse*, 40-41.

Dio”; qui “dentro di lui” (*b^eqirbô*) suona ambiguo, perché può indicare in mezzo al popolo, o l’interiorità di Salomone; “sapienza di Dio” (*hokmât ’elôhîm*) è una espressione unica nell’AT e nella Storia Deuteronomistica, per cui può indicare oltre che l’origine divina, un superlativo (il *top* della sapienza).

Epilogo (v. 28). L’episodio si chiude con una reverenza quasi religiosa da parte di tutto Israele – tipicamente deuteronomistica – nei confronti di Salomone, al pari della Torah (cfr., Dt 13,5;19,20). Egli non è sprovveduto e “non giudica secondo le apparenze” (cfr., Is 3,4; 11,3b), ma è capace di rendere giustizia (tre volte ricorre la radice *špt*, v. 28) in un dilemma in cui vita e morte s’intersecano con verità e menzogna (Pro 18,21: 25,2)¹⁶.

LA VERA MADRE, O LA VERA POSTA IN GIOCO

La domanda che ha intrigato commentatori antichi e moderni è quella di sapere chi delle due donne è la vera madre e come Salomone o il lettore può averlo capito. Per molti autori, a partire da Giuseppe Flavio, la vera madre è la prima querelante¹⁷. I motivi addotti sono diversi: la sua cortesia e rispetto verso il re, lo spazio accordato al suo resoconto circostanziato dei fatti, per cui il narratore convoglierebbe verso di lei le simpatie del lettore, come fa in altri casi (cfr., 1Sam 8,11-20 dove la voce di Samuele è avvantaggiata rispetto a quella del popolo). Non tutti i commentatori concordano, perché potrebbe essere vero il contrario, come un mettere le mani avanti, mentre viceversa la concisione secca potrebbe denotare sicurezza di stare dalla parte della verità¹⁸. Inoltre, il particolare del figlio nato tre giorni prima dell’altro, quindi più cresciuto, nonché la somiglianza materna, una volta appurati, avrebbero permesso il collegamento con lei. L’altra contendente sarebbe invece presentata in una luce negativa, in quanto brusca ed aggressiva, estremamente parca di parole, per cui non nega a suo vantaggio il resoconto della prima, per paura di incappare in qualche errore, ma soprattutto

¹⁶ Cfr., E. WÜRTHWEIN, *1Könige 1-16*, ATD 11/1, Göttingen 1977, 36-37; N. ALETTI, *Le judgement de Salomon*, 233; P. ZAMORA GARCÍA, *Reyes I*, 110.

¹⁷ GIUSEPPE FLAVIO, AG. VIII, 32 oltre all’identificazione esplicita, descrive il popolo che schernisce sottovoce il re in quanto ragazzo. Lo seguono Abarbanel, B. O. LONG, *1Kings*, FOTL 9, Grand Rapids, 1984, 68-69; G. Y. RAHAMAN, *Solomon’s Judgement*, 91-94; H. C. BRICHTO, *Toward a Grammar*, 47-63; E. VAN WOLDE, *Who guides Whom*, 630; M. GARSIEL, *Revealing*, 234-237.

¹⁸ S. LASINE, *The Riddle*, 61-69. 80, contesta la lunghezza, e un’umile deferenza come indizi di verità.

perché non mostra rispetto per il re¹⁹. Alcuni ravvisano nella denominazione “l'altra donna” (*iššāh 'aheret*), che nell'AT ricorre solo in altri due contesti in modo dispregiativo (Gdc 11,2; 1Cr 2,26), un indizio preciso del narratore. Il *test* della spada, dunque, sarebbe destinato agli astanti, per convincerli e dimostrare la giustezza della decisione di Salomone che aveva già capito chi era la vera madre. Altri²⁰, invece, sostengono che la seconda donna sia la vera madre del figlio vivo, a partire dal fatto che lo menziona prima del morto, come pure da una ricostruzione della dinamica dell'accaduto da parte della prima, impossibile, se questa stava dormendo (v. 20)²¹, aporia che la versione dei LXX risolve, omettendo il sonno della donna. Quest'ultima osservazione potrebbe essere smentita dal fatto che solo loro due erano in casa, e l'assenza di qualche cliente, non è affatto ironica²², se si tiene conto che le donne si erano appena sgravate; inoltre, la prima donna era solita tenere il figlio al proprio fianco (v. 20) e non sul suo seno come la seconda (vv. 19-20), per cui poteva presumere che quest'ultima avesse trasferito la sua abitudine, risultata letale, su di lei²³.

Il testo, però, resta ellittico sull'esplicita identità della vera madre, ed il lettore la scopre soltanto insieme a Salomone nel momento del *test* – come sembra interpretare Giuseppe Flavio. Di certo Salomone non si lascia fuorviare dall'empatia che genera la prima donna, dimostrando così che la benedizione di Dio promessa nel sogno di Gabaon è divenuta effettiva. La sua sapienza appare da un cuore che sa davvero ascoltare nella voce dei sentimenti la voce della giustizia, che è vita. In altri termini, la vera posta in gioco del racconto non è essenzialmente quella di svelarci chi delle due ha detto la verità, bensì dimostrare la sagacia di Salomone nell'individuare la vera madre del neonato vivo²⁴. Attribuire a costei una lezione di saggezza impartita al re, evidenziando la sua crudeltà,

¹⁹ H. C. BRICHTO, *Grammar of Biblical Poetics*, 52, la definisce *fishwife*; analogo giudizio in M. GARSIEL, *Revealing*, 242-243.

²⁰ E. F. G. LEIBOWITZ, *Solomon's Judgement*, 244; E. WIZENBERG, *Solomon's Judgement*, 41-42; G. A. RENDSBURG, *The Guilty Party*, 534-541.

²¹ Notano tale contraddizione ad es., E. WIZENBERG, *Solomon's Judgement*, 41; J. T. WALSH, *The Characterization of Salomon*, 479.

²² Così W. A. M. BEUKEN, *No Wise King*, 6; K. A. DEURLOO, *The King's Wisdom*, 17, secondo cui questa impensabile assenza toglierebbe credibilità al resoconto.

²³ Così P. A. BIRD, *The Harlot as Heroine*, 132; J. DEVRIES, *1Kings*, 59.

²⁴ M. STERNBERG, *The Poetics*, 169: «We never find out for sure which of the harlots (“the one” or “the other”) is the mother; [...] attention is thus focused on the inquirer – his predicament, acumen, triumph – at expense of the suspects». N. ALETTI, *Le judgement de Salomon*, 325 rileva la legge dello svelamento “a posteriori”, grazie alle reazioni delle due donne; nella stessa prospettiva, cfr., S. LASINE, *The Riddle*, 85-86. Non troviamo convincente l'argomentazione di chi contesta il brano come prova della sapienza giuridica di Salomone, come fa G. SASSON, *Woe to you*, 191-200.

è fuori luogo²⁵; in tali casi i narratori biblici la esprimono chiaramente (cfr., 1Sam 25,3; 2Sam 14,2; 20,16) e d'altro canto, se la donna fosse stata saggia non avrebbe avuto bisogno di Salomone per dirimere la questione. Le due donne sono semplici pedine a far risaltare questo verdetto, che contrariamente al proverbiale “giudizio salomonico”, inteso come risolutivo nel dividere a metà senza sottilizzare i diritti e i vantaggi dei contendenti, approda al ristabilimento della verità e della giustizia. In tal modo, nella continuità narrativa, dopo il consolidamento politico (1Re 2,12) e dinastico (2,46) abbiamo quello sociale. Un'ultima osservazione a mo' di esergo; potremmo notare l'ironica inclusione ottenuta nel ciclo narrativo di Salomone tra l'inizio, dove tocca a due prostitute il compito di far risaltare la saggezza del suo “cuore”, raggiungendo l'apice con il *test* della sua sapienza da parte della regina di Saba (1Sam 10,1-13), e la fine ingloriosa, con donne straniere gli “pervertono il cuore”. Anche se manca il tipico e metaforico verbo deuteronomico “prostituirsi”, di fatto Salomone aderisce, tramite molte donne e concubine, ad altri dèi (1Re 11,4), trasgredendo il divieto espresso in Dt 17,17.

²⁵ Così W. A. M. BEUKEN, *No Wise King*, 5-10, 639-641; H. VAN HEIST, *Beyond Dividing Thinking*, 99-117; E. VAN WOLDE, *Who guides Whom?*; M. MEAN-LOPEZ, *Wise Women in 1Kings 3-11*, 24.32. Tale prospettiva è difesa da una esegesi attenta ad istanze femministe. G. SASSON, *Woe to you, o Land*, 191-200 riprende l'accusa di crudeltà presente in scritti rabbinici come ad es., *Genesis Rabbah* 85.12; b. *Rosh Haš.* 21b; *Midrash Qohelet Rabbah* 10.17, in base all'irregolarità del processo, alla pena del taglio, e al fatto che la vera madre avrebbe implorato l'intervento dello Spirito santo e non quello di Salomone.

ANDREA ANDREOZZI

LO SCRIBA DEL REGNO E LA SUA PARABOLA APERTA *Considerazioni a partire da Mt 13,52*

In un tempo come quello attuale, dove i rapporti tra le generazioni sono problematici e critici, a motivo dei cambiamenti rapidissimi, delle forme di sapere veicolate più dalla tecnologia che dagli uomini e della crisi dello stesso concetto di tradizione, riflettere sulla dialettica del rapporto maestro-discepolo¹, all'interno della rilettura della parabola di vita di un uomo come Mons. Gabriele Miola², che ha dedicato la sua esistenza all'attività d'insegnamento e alla trasmissione della buona notizia all'indomani del Concilio Vaticano II, diventa occasione non solo di gratitudine e di riconoscenza da parte dei discepoli, ma anche di una seria domanda sul futuro della scuola teologica fermana, considerata la difficoltà dei ricambi generazionali, e sulla custodia appassionata e responsabile delle conquiste faticosamente ottenute dai padri per il benessere dei figli.

La scelta di prendere spunto dalla conclusione della giornata delle parabole raccontata da Mt 13 dipende dalla nota presenza, nelle parole finali del testo, della figura dello scriba, la quale ben si addice ad un

¹ Tema sempre attuale. Segnaliamo, a tal riguardo, tutti i contributi, specialmente quelli sul Nuovo Testamento, contenuti nel numero 61, anno 2010, della rivista *Parola Spirito e Vita*.

² Sulla categoria di parabola di vita si sono concentrati alcuni studi del teologo benedettino E. SALMANN, «Ormai solo un Dio ci può salvare. Introduzione ad una visione speculativa del tempo», in *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova 2000, 171-190, dal quale riprendiamo queste profonde considerazioni: «Gesù ha raccolto nella sua parabola di vita le luci e i tempi sparsi e a volte dispersi, facendo sì che la sua vita si facesse parabola, similitudine della presenza divina. Parabola: bellissima parola che, oltre ad essere forma geometrica, è figura di un calice, calice espanso, ricettività in cui i tempi si raccolgono; così a lungo andare farà parte del mistero della seconda conversione il fatto che il mio corso di vita si fa parabola, similitudine del proprio significato».

professore che sempre si è lasciato ammaestrare dalla novità del regno dei cieli e dall'inesauribile tesoro della Parola a lui affidato³:

«Per questo ogni scriba,
divenuto discepolo del regno dei cieli,
è simile a un padrone di casa
che estrae dal suo tesoro
cose nuove e cose antiche» (Mt 13,52).

Il presente contributo si snoderà attraverso l'esame della parte reale e della parte figurata della parabola, soffermandosi in particolare sulla figura dello scriba, sul valore dell'espressione «reso discepolo del regno dei cieli» (*mathēteuthèis tē basileíai tōn ouranōn*) e sulla figura del padrone di casa che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche.

1. LA FIGURA DELLO SCRIBA

Gli autori hanno elaborato una ricca serie di ipotesi sull'identità o sul valore di questo personaggio che interviene a sorpresa nell'ultima parabola. Senza soffermarci troppo su questo dibattito, ci limitiamo ad osservare il ventaglio delle interpretazioni:

a. C'è un fatto storico ben preciso che portò uno scriba d'Israele a farsi discepolo del regno (cfr. Mc 12,34). Gesù, dopo aver rivolto lo sguardo su quella persona, che entrò alla sua scuola e alla sua sequela, approfittò della circostanza particolare per farne un caso generale, in un detto che poteva suonare così: «come questo scriba, così ogni scriba»⁴.

b. Lo scriba sarebbe da identificare con il discepolo che ascolta la parola del regno e fa la volontà di Dio portando frutto (Mt 13,23)⁵.

³ Il testo si adatta bene ad un professore. Dice P. MÜLLER, «Cose nuove e cose antiche dal tesoro del padrone di casa (Il vero scriba)», in R. ZIMMERMANN, ed., *Compendio delle parabole di Gesù*, Brescia 2011, 699: «Mt 13,52 permette pertanto di dare un'occhiata alla comunità e a quei suoi gruppi che hanno prodotto il *Vangelo di Matteo*. L'attività dello studio della Scrittura induce a pensare ad una tradizione scolare e all'attività dell'insegnamento. Anzi, possiamo precisare ancora meglio questo fatto e presumere che anche l'autore del vangelo fosse un maestro del genere». I ricordi personali, che rimandano al Prof. Miola, sono molteplici. In questa occasione, tuttavia, l'argomento dello scriba del regno riporta all'aula 12 della Pontificia Università Gregoriana, dove don Gabriele, nel mese di gennaio del 2010, partecipò, seduto alle spalle del candidato, alla dissertazione dottorale di ANDREA ANDREOZZI, *L'officina delle Parabole. La comprensione dei discepoli come snodo pragmatico di Mt 13*. La tesi è, attualmente, in via di pubblicazione.

⁴ Tesi sostenuta da S. LEGASSE, *L'appel du riche (Marc 10,17-31 et paralleles)*. *Contribution à l'étude des fondements scripturaires de l'état religieux*, VSal.CA, Paris 1966, 321-345; 481-506.

⁵ Su questa linea si svolge il commento di J.D. KINGSBURY, *The Parables of Jesus in Mt 13. A Study in Redaction-Criticism*, London 1969, 1977², 176.

c. Un maestro cristiano, diventato tale alla fine della fase del discepolato⁶.

d. Un maestro proveniente dal Giudaismo, capace di mettere a disposizione della comunità la conoscenza delle Scritture⁷.

e. Lo stesso autore del Vangelo secondo Matteo, considerato un vero e proprio rabbi dalla sua comunità⁸.

f. Un saggio descritto sul modello della letteratura apocalittica, il quale, con la sua illuminata capacità di comprensione, manifesta l'imminenza del tempo escatologico e decodifica i segni dei tempi⁹.

g. Un teologo, letterato, cristiano, il quale deve garantire la continuità tra la storia della salvezza e l'annuncio di Gesù, in un momento delicato come quello che si vive all'indomani della frattura della comunità cristiana con la sinagoga¹⁰.

La nostra interpretazione tiene conto, innanzitutto, della stretta somiglianza dello scriba di Mt con quello descritto dal Siracide:

«Egli ricerca la sapienza di tutti gli antichi
e si dedica allo studio delle profezie.
Conserva i detti degli uomini famosi
e penetra le sottigliezze delle parabole,
ricerca il senso recondito dei proverbi
e si occupa degli enigmi delle parabole». (Sir 39,1-3)

In questo testo lo scriba appare competente nella comprensione delle parabole, proprio come vuole ottenere l'intera narrazione di Mt 13, dalla quale emerge l'evidenza del verbo *syniēmi* («comprendere» ricorre per sei volte in Mt 13: vv.13.14.15.19.23.51), filo conduttore di tutta la narrazione, con il quale il lettore è guidato verso la nuova visione del mondo e della vita dischiusa dalle parabole. A conclusione del percorso di Mt 13,1-52, la presenza dello scriba interroga sulla capacità di rice-

⁶ J. DUPONT, «Nova et vetera», in *Études sur les évangiles synoptiques. Présentées par F. Neirynek. II*, BETL 70.2, Leuven 1985, 920-928.

⁷ S. LEGASSE, «Scribes et disciples de Jésus», RB 68 (1961) 321-345; 481-506.

⁸ Secondo l'ipotesi classica e tradizionale che si trova E. VON DOBSCHÜTZ, «Matthäus als Rabbi und Katechet», ZNW 27 (1928) 328-348. Questo saggio si trova tradotto in inglese nella raccolta di studi di G. STANTON, *The Interpretation of Matthew*, Issues in Religion and Theology 3, Philadelphia – London 1983, 19-29.

⁹ Su questa linea si attestano gli studi di O.L. COPE, *Matthew. A scribe trained for the Kingdom*, CBQ.MS 5, Washington 1976, 11-31; D.E. ORTON, *The Understanding Scribe. Matthew and the Apocalyptic Ideal*, JSNT.S, Sheffield 1989, 137-175; A. FUMAGALLI, *Gesù crocifisso, straniero alla fine dei tempi. Una lettura della rivelazione apocalittica di Mt 25,31-46 in chiave comunicativa*, EHS.T 707, Frankfurt a.M. 2000, 70-90.

¹⁰ U. LUZ, *El Evangelio según San Mateo*, II, Biblioteca de Estudios Biblicos 74, Salamanca 1993, 484.

zione delle parabole incontrate, sulla qualità dell'ascolto, sulla efficacia dello studio e invita ad un approfondimento costante per scoprire quanto ancora non è stato detto. Riferita alla storia e alla vicenda personale di un uomo, la figura dello scriba invita il lettore a rivedersi nelle narrazioni precedenti e a raccontare la sua parabola di vita nei termini di una scoperta del regno quale tesoro e perla preziosi. Riferita alla dialettica maestro-discepolo, la figura dello scriba è, infine, emblema di chi sa conservare i detti degli uomini famosi e penetrare con acume nel pensiero dei maestri del passato, al fine di non mandare perduti il gusto e il sapore della tradizione.

2. AMMAESTRATO DAL/PER IL REGNO

Oltre al caso di Mt 13,52, il verbo *mathētéyō*, che tradotto alla lettera significa «fare discepoli», ricorre in altri due momenti, verso la conclusione del Vangelo secondo Matteo, in contesti di morte e di resurrezione, riferito, dapprima, a Giuseppe di Arimatea (Mt 27,57-58) e, infine, usato nelle parole del mandato missionario della pagina finale (Mt 28,19-20). In 27,57 si trova all'aoristo passivo. A differenza di Mc 15,43 e Lc 23,51, dove viene detto che Giuseppe d'Arimatea aspettava il regno di Dio, la prospettiva matteana tende a mettere in risalto come egli fosse stato fatto discepolo di/da Gesù. Dalla dimensione di passività espressa in 27,57, il resto del racconto passa ad una dimensione di protagonismo a favore di Gesù manifestata senza paura da Giuseppe, il quale chiede e ottiene il corpo di Gesù, lo avvolge in un lenzuolo pulito, lo depone in un sepolcro nuovo che si era fatto scavare nella roccia, mette una grande pietra all'ingresso del sepolcro e se ne va via (27,58). Il coraggio della richiesta fatta a Pilato e l'azione della sepoltura sono il sintomo di un discepolato ben riuscito e di una pronta risposta all'insegnamento ricevuto da parte del discepolo Giuseppe, proprio nel momento della tragedia e della morte, quando tutti gli altri discepoli sono assenti.

In 28,19 il verbo all'imperativo aoristo, è adoperato nella forma attiva, ma non si può fare a meno di notare che l'azione degli undici discepoli si svolge nel nome di un altro. Nell'insegnare tutto quello che un altro ha ordinato si esprime il vero senso dell'essere discepolo-maestro, nella logica di una continua conversione verso una parola che esprime la presenza costante e viva dell'unico maestro all'interno della comunità dei discepoli. In tutti e tre i casi del verbo in questione possiamo cogliere il carattere insopprimibile delle formazione permanente alla scuola di Gesù e di un protagonismo da svolgere a partire dal riferimento alla sua persona.

Anche la traduzione del dativo che segue il participio aoristo passivo può essere ambivalente. Non si può negare che si tratti di un dativo

d'agente, in sintonia con la realtà della *basiléia*. Il regno è il vero agente della vita di chi lo incontra, l'iniziativa stessa di Dio che si lascia scoprire dall'uomo. Allo stesso tempo, tuttavia, occorre considerare che il dativo può essere letto come dativo di vantaggio o di relazione. Il regno richiede, in questo secondo caso, una scelta, un'attività, una vita in suo favore, come pure che venga comunicata la sua presenza e la sua attualità. Oltre che agente, quindi, la *basiléia* è anche una realtà agita e trasmessa, offerta con parole e con azioni che richiedono l'attività e il protagonismo del soggetto che ne scopre la presenza e la potenza.

3. LA FIGURA DEL PADRONE DI CASA

Il sostantivo *oikodespótēs*, «padrone di casa», è usato da Mt con maggiore frequenza rispetto a Mc e a Lc¹¹. Alcuni autori ritengono che non debba essere considerato nel suo significato specifico e peculiare, ma che abbia lo stesso valore generico di *ánthropos* o che serva ad introdurre il protagonista anonimo di una storia fittizia o di una fiaba¹². Siamo dell'avviso, al contrario, che il sostantivo debba essere preso nel suo senso tipico, atto ad indicare una persona che ha un ruolo di responsabilità nei confronti sia dei membri sia delle proprietà della sua casa, sul modello di quello che nel mondo latino viene più conosciuto come il *paterfamilias*¹³. È vero, del resto, che le ultime tre parabole di Mt 13 parlano del tesoro, della perla e della pesca e che, adesso, la figura del padrone di casa risulta coerente con il contesto e indovinata. Delinea il tratto della persona chiamata a custodire e amministrare quanto è stato fin qui trovato. Anche il lettore può ricevere da questo personaggio l'impulso a non smarrire il tesoro accumulato con l'ascolto delle parabole. Il sostantivo *thesaurós*, altro termine caro a Mt¹⁴, va visto non tanto in relazione al tesoro nascosto della parabola di Mt 13,44, quanto come la stanza o il deposito più grande dove il padrone di casa custodisce i beni necessari al sostentamento dell'intera famiglia. Il padrone di casa apre la stanza delle provviste per prendere di volta in volta quanto serve. Pur

¹¹ Si trova sette volte in Mt: 10,25; 13,27.52; 20,1.11; 21,33; 24,43. In Lc quattro volte: 12,39; 13,25; 14,21; 22,11. In Mc ricorre unicamente in 14,14.

¹² Sostengono questa opinione D.E. ORTON, *The Understanding Scribe*, 151-153; 171-174 e I.H. JONES, *The Matthean Parables*, NTS 80, Leiden - New York - Köln 1995, 203.

¹³ Si veda l'analisi storico-sociale che si trova in P. MÜLLER, «Cose nuove e cose antiche dal tesoro del padrone di casa (Il vero scriba)», in R. ZIMMERMANN, ed., *Compendio delle parabole di Gesù*, 693-701.

¹⁴ Lo ritroviamo in 2,11; 6,19.20.21; 12,35; 13,44.52; 19,21 rispetto all'unica ricorrenza di Mc 10,21 e a Lc 6,45; 12,33-34; 18,22.

tenendo conto della problematica sul vero significato del verbo *ekbállō* in Mt 13, 52, continuiamo a pensare che esso esprime il dinamismo da dentro a fuori¹⁵: le sostanze non sono lasciate nascoste e inutilizzate, ma vengono prese e adoperate con saggezza.

Altro elemento, sul quale sono state scritte molte pagine nel corso della storia dell'interpretazione, è il binomio «cose nuove e cose antiche» che chiude la parabola. Le ipotesi sono molteplici e le riassumiamo brevemente¹⁶:

- a. L'Antico Testamento e il Nuovo.
- b. La tradizione d'Israele e la tradizione cristiana.
- c. Gli insegnamenti di Gesù e gli insegnamenti dei cristiani.
- d. Le parabole di Gesù e le interpretazioni delle parabole di Gesù.
- e. Le parabole di Gesù e quelle dei discepoli di Gesù¹⁷.
- f. L'Antico Testamento e la rilettura cristiana dell'Antico Testamento.
- g. Le cose nascoste e le cose finalmente rivelate.
- h. La tradizione giudeo-cristiana e la tradizione etnico-cristiana.
- i. La comprensione prima e dopo le parabole.

Il padrone di casa, che estrae dal suo tesoro cose nuove e cose antiche, manifesta la sapienza di mantenere e di aggiungere, di conservare e

¹⁵ Secondo un articolo di P. PHILLIPS, «Casting out the Treasure: A New Reading of Matthew 13,52», *JSNT* 31 (2008) 3-24, il vero senso del verbo sarebbe quello di «espellere; buttare via». Lo scriba, sul modello che lascia tutto a motivo del regno, non estrae, ma getta via tutto per seguire, in forma radicale, Gesù. Questa possibilità non sembra troppo fondata, dal momento che nei passi in cui Gesù chiama a seguirlo, nelle parabole del tesoro e della perla, non si dice che le ricchezze vengono gettate via, ma che si vendono. Tutto il testo di Mt 13, percorso dal tema del comprendere, porta a considerare il nuovo e al vecchio più come riferiti alle parole che lo scriba deve saper pronunciare che alla ricchezze che deve lasciare.

¹⁶ Così come si trovano, secondo un ordine decrescente di probabilità, nel commentario di W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, II, ICC, Edinburgh 1991, 447-448. Una vasta gamma di opinioni avanzate dagli esegeti è riportata da I.H. JONES, *The Matthean Parables*, 204-206. Ne citiamo alcune: il rapporto tra la tradizione e la libertà carismatica di interpretazione per il presente data dalla retta comprensione e dal dono stesso di Dio (Bornkamm); lo scriba cristiano non insegna solo la rivelazione mosaica, ma anche l'introduzione ai misteri del regno fatta da Gesù (Dupont); la storia della salvezza e le parole del Figlio che svelano il significato nascosto di quella storia (Betz); lo scriba che, secondo il metodo midrashico, sa creare nuove parabole in aggiunta a quelle vecchie (Goulder); nuovo e vecchio sarebbero un'endiadi atta ad indicare la totalità (Wilkens); lo scriba può essere ispirato e quindi ricevere il dono di aggiungere nuovi detti agli antichi (Orton); lo scriba può leggere in chiave escatologica sia le pagine dell'AT sia le parabole (Cope).

¹⁷ È questa la nostra tesi. Riteniamo, infatti, che all'invito all'ascolto della prima parabola di Mt 13,1-9, corrisponda il frutto di una nuova parabola in 13,52, che ha lo scopo di chiedere ad ogni lettore di aggiungere la sua parabola, una volta percorso il cammino di Mt 13 e essere arrivato a comprendere i misteri del regno dei cieli.

di innovare. Se le cose nuove sono menzionate per prime e forse hanno una posizione di rilievo rispetto alle vecchie, non si può trascurare il dato che le seconde comunque resistono. Per l'autore dell'ultima parabola di Mt 13 è chiaro che chi non sa conservare le cose vecchie, non è capace neppure di possedere e apprezzare le nuove. Il vero discepolo è chiamato al compito di una costante apertura della stanza del tesoro per offrire a coloro che gli sono affidati, dal Maestro Gesù e dai discepoli della prima ora e di sempre, i beni di cui adesso dispone. Sulla base di questo, si può affermare, in conclusione, che quella di Mt 13,52 è una *finale aperta*, che chiama ogni lettore ad una responsabilità nei confronti del tesoro che gli è affidato, un tesoro custodire e da accrescere allo stesso tempo. In questo tesoro si gioca anche il rapporto maestro-discepolo e ci si apre alla costante novità del regno dei cieli.

In conclusione, leggere le parabole del regno dei cieli con la sapienza e l'intelligenza del discepolo *doctus in regno coelorum* vuol dire vivere secondo il dinamismo che la *basiléia* introduce nel mondo e non vedere mai chiusa la propria parabola. Ed è questo l'augurio che rivolgiamo a chi per tanti anni ha tenuto aperta ai discepoli la stanza del tesoro.



pp. 296 - € 19,00

Collana: *Gestis verbisque*

I contributi qui raccolti proseguono la ricerca intorno al metodo in teologia sacramentaria già felicemente avviata presso l'Istituto Teologico Marchigiano. In effetti, modulare insieme l'universalità della salvezza in Cristo e la mediazione sacramentale rappresenta un reagente efficace con cui saggiare il valore euristico di ogni approccio metodologico ai sacramenti.

Mario Florio, presbitero della diocesi di Pesaro, dopo il dottorato in Teologia dogmatica, dal 1996 è docente di Teologia sacramentaria e Cristologia all'Istituto Teologico Marchigiano dove ricopre anche l'incarico di preside.

Francesco Giacchetta è docente di Filosofia presso l'Istituto Teologico Marchigiano. Si è occupato di Ermeneutica della gratuità ed ha pubblicato articoli e volumi.

Contributi di G. Bonaccorso, D. Bonifazi, A. Bozzolo, G. Cereti, G. Colzani, M. Florio, R. Gerardi, F. Giacchetta, A. Grillo, F. Nasini, E. Salmann, R. Nkindji Samuangala, G. Segalla, E. R. Tura, B. Testa, D. Vitali.

GIUSEPPE DE VIRGILIO

L'IMPIEGO DI *PISTÉUEIN* - *PISTIS* NELLE LETTERE A TIMOTEO E TITO

PRELIMINARI

Scrivendo al fedele discepolo Timoteo Paolo esorta: «Sta' lontano dalle passioni della gioventù; cerca la giustizia, la fede, la carità, la pace, insieme a quelli che invocano il Signore con cuore puro» (2Tm 2,22). La natura e la dinamica della fede sono oggetto delle raccomandazioni finalizzate alla formazione del pastore e alla crescita della comunità cristiana¹. Fermiamo la nostra attenzione sul tema del «credere» nelle Lettere Pastorali, focalizzando gli aspetti teologici ed ecclesiali che caratterizzano l'ambiente in cui si attiva il processo di trasmissione e di rielaborazione del messaggio cristiano². Dopo aver presentato le ricorrenze di *pistéuein* - *pístis* in 1.2Tm e Tt, articoliamo la nostra riflessione in quattro tappe: 1. Il ruolo paterno e pastorale di Paolo che trasmette la fede ed è di esempio a Timoteo; 2. La fede e la difesa dall'*eterodidaskalía*; 3. Cercare la fede: la vita spirituale di Timoteo; 4. Confessare la fede: il paradigma della testimonianza di Gesù (1Tm 6,11-16).

¹ La nostra riflessione si collega all'«Anno della fede», indetto da Benedetto XVI con la Lettera Apostolica *Porta fidei* (2011). Annota Benedetto XVI: «Giunto ormai al termine della sua vita, l'apostolo Paolo chiede al discepolo Timoteo di "cercare la fede" (cfr. 2Tm 2,22) con la stessa costanza di quando era ragazzo (cfr. 2Tm 3,15). Sentiamo questo invito rivolto a ciascuno di noi, perché nessuno diventi pigro nella fede. Essa è compagna di vita che permette di percepire con sguardo sempre nuovo le meraviglie che Dio compie per noi. Intenta a cogliere i segni dei tempi nell'oggi della storia, la fede impegna ognuno di noi a diventare segno vivo della presenza del Risorto nel mondo. Ciò di cui il mondo oggi ha particolarmente bisogno è la testimonianza credibile di quanti, illuminati nella mente e nel cuore dalla Parola del Signore, sono capaci di aprire il cuore e la mente di tanti al desiderio di Dio e della vita vera, quella che non ha fine» (BENEDETTO XVI, *Porta fidei*, Città del Vaticano 2011, 15).

² Circa l'ambiente ecclesiale delle Lettere Pastorali, cfr. P. IOVINO, *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito*, Paoline, Milano 2005, 23-28; L. OBERLINNER, *Le lettere Pastorali. I. La prima lettera a Timoteo*, Paideia, Brescia 1999, 31-39.

1. LE RICORRENZE DI *PISTÉUEIN* - *PÍSTIS* NELLE LETTERE A TIMOTEO E TITO

L'esperienza spirituale del credere/avere fiducia (*pistéuein* 241x nel NT)³ e il tema della «fede» in Dio (*pístis*, 243x nel NT)⁴ sono attestati oltre trenta volte nelle Lettere a Timoteo e Tito⁵. Troviamo anche per sette volte l'espressione: «La parola è degna di fede» (*pistós ho lógos*): 1Tm 1,15; 2,15; 3,1; 4,9; 2Tm 2,11; Tt 1,6; 3,8. Si tratta di una formula «usata, in forma equivalente e parallela, per introdurre un insegnamento profetico o di un altro agiografo come ispirato»⁶. Osservando complessivamente le ricorrenze di *pistéuein* - *pístis* si nota come l'esperienza della fede è collegata con il motivo del Vangelo affidato a Paolo, maestro dei pagani nella fede e nella verità. In secondo luogo la fede deve essere una dimensione fondamentale della vita di Timoteo e Tito e di conseguenza di tutti i ministri che sono a servizio della comunità ecclesiale. In terzo luogo l'affermazione della fede è collegata strettamente con l'espressione dottrinale del «buon deposito» che deve essere difeso e trasmesso mentre imperversano nell'ambiente dottrine pericolose e orientamenti

³ Sei ricorrenze del verbo *pistéuein*: 1Tm 3,16 (il Cristo creduto nel mondo); 2Tm 1,12 (so in chi ho posto la mia fede); Tt 3,8 (coloro che credono a Dio si sforzano di distinguersi nel fare il bene); 1Tm 1,16 (avrebbero creduto in Dio); 1Tm 1,11 (il Vangelo che mi è stato affidato); Tt 1,3 (la predicazione affidata a Paolo).

⁴ Si individuano le seguenti ricorrenze:

– Sedici ricorrenze: in 1Tm 1,2 (Timoteo vero figlio nella fede); 1,4 (il disegno di Dio si attua nella fede); 1,14 (la grazia di Dio ha sovrabbondato nella fede); 1,19 (Timoteo, conservando la fede [...] alcuni hanno rinnegato la fede); 2,7 (Paolo: maestro dei pagani nella fede e nella verità); 2,15 (la donna persevera nella fede); 3,9 (i diaconi conservino la fede); 4,1 (negli ultimi tempi alcuni si allontaneranno dalla fede); 4,6 (Timoteo buon ministro di Cristo nutrito delle parole della fede); 4,12 (Timoteo deve essere esempio nel comportamento, nella carità, nella fede); 5,8 (le vedove che hanno rinnegato la fede); 5,12 (le giovani vedove infedeli al loro primo impegno); 6,10 (per avidità del denaro alcuni hanno deviato dalla fede); 6,11 (Timoteo: tendi alla giustizia, alla pietà alla fede); 6,12 (Timoteo ha fatto la sua bella professione di fede); 6,21 (alcuni hanno deviato dalla fede).

– Quattro ricorrenze: in 2Tm 2,18 (Imeneo e Fileto hanno deviato dalla verità [...] sconvolgono la fede); 3,8 (alcuni sull'esempio di Iannes e Iambres non hanno dato prova nella fede); 3,10 (Timoteo ha seguito l'esempio di Paolo nella fede); 4,7 (Paolo ha conservato la fede).

– Quattro ricorrenze in Tt 1,1 (Paolo porta alla fede); 1,13 (Tito deve correggere perché siano sani nella fede); 2,10 (Tito deve esortare i credenti perché non rubino, ma dimostrino fedeltà assoluta); 3,15 (Saluto verso tutti quelli che ci amano nella fede).

⁵ Per lo studio delle attestazioni di *pistéuein* - *pístis* nel mondo classico, cfr. C. SPICQ, *Note di Lessicografia neotestamentaria*, II, Paideia, Brescia 1994, 359. Per l'approfondimento neotestamentario, cfr. R. BULTMANN, *Pistéuein* - *pístis*, in GLNT IX, 1351-1371; A. SAND, *Pistéuein* - *pístis*, in DENT, II, 868-870; O. BECKER, *Pistéuein* - *pístis*, in L. COENEN, E. BEYREUTHER, H. BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Dehoniane, Bologna 1976, 619-625.

⁶ C. MARCHESSELLI CASALE, *Le Lettere Pastorali*, Dehoniane, Bologna 1995, 317.

eretici⁷. Nelle Lettere a Timoteo e Tito si nota la preoccupazione apologetica delle verità della fede di fronte ai pericoli per i credenti. Infine la fede è motivo di «confessione» pubblica e di testimonianza credibile da parte di Paolo, dei suoi discepoli e di tutta la Chiesa.

2. L'INTERPRETAZIONE DI ΠΙΣΤΙΣ - ΠΕΣΤΥΕΙΝ PER LA VITA DEL PASTORE

2.1. Paolo «araldo, apostolo e maestro»

Nell'esercizio del suo «apostolato», Paolo si presenta come «araldo, apostolo e maestro dei gentili nella fede e nella verità» (1Tm 2,7; 2Tm 1,11)⁸. L'autorità di «araldo e maestro» si manifesta concretamente mediante le indicazioni fornite ai suoi fedeli discepoli. Timoteo e Tito da parte loro non godono di un'autorità uguale a quella di Paolo. Essi sono chiamati a svolgere la loro missione «mentre l'Apostolo è assente» e a sostituirlo in attesa del suo ritorno (cfr. 1Tm 3,14-15; 4,13). È da Paolo che essi ricevono quanto dovranno insegnare e trasmettere (cfr. 1Tm 2,18; 4,6.11). In tal modo la figura dell'Apostolo rappresenta un punto di riferimento rassicurante per la certezza della fede e l'esercizio del ministero pastorale. Il collegamento tra Paolo e Timoteo è assicurato anche dal «carisma» ricevuto mediante l'«imposizione delle mani» (2Tm 1,6)⁹. In generale le Lettere mostrano come la figura di Paolo dà sicurezza non tanto per la sua relazione pastorale nel contesto ecclesiale presente, ma per la garanzia e la solidità della sua dottrina e della sua testimonianza della fede esemplare¹⁰.

⁷ Cfr. P. IOVINO, *Il deposito della fede e la sana dottrina*, in G. DE VIRGILIO (a cura di), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito* (SRB 34), Dehoniane, Bologna 1998, 163-175; IDEM, *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito* (I libri biblici. Nuovo Testamento, 15), Paoline, Milano 2005, 15-23; L. OBERLINNER, *Le lettere Pastorali. I. La prima lettera a Timoteo* (CTNT 11/2.1), Paideia, Brescia 1999, 74-81.

⁸ Si tratta di una definizione singolare nel Nuovo Testamento. L'attribuzione di «maestro» è impiegata nei Vangeli solo per Cristo e mai per i discepoli, mentre è qui utilizzata per Paolo. Secondo alcuni tale applicazione fu occasionata dall'esigenza di mettere in risalto l'autorità dottrinale dell'Apostolo contro il dilagare delle eresie. Solo la tradizione proveniente dal magistero assicurato da Paolo è in grado di garantire la validità del «sano insegnamento» (1Tm 1,10; 2Tm 4,13).

⁹ È stato rilevato come l'autorevolezza di Paolo non è basata su un valore di tipo giuridico-istituzionale, ma poggia sulla persuasione di fondo della credibilità della sua persona. Marcheselli-Casale sottolinea l'importanza del «carisma del governo» sulla linea di 1Cor 12,28b: l'azione pastorale di Paolo rappresenta la «forza trainante» per Timoteo e Tito e per tutti coloro che sono chiamati a svolgere il servizio nella comunità. (Cfr. C. MARCHESELLI-CASALE, *Le Lettere Pastorali*, Dehoniane, Bologna 1995, 67).

¹⁰ Cfr. R. FABRIS, *Il paolinismo nelle Lettere Pastorali*, in RivB 34 (1986) 451-470; IDEM, *La tradizione paolina*, Dehoniane, Bologna 1995, 214-257; A. PITTA, *Paolo dopo e al di là di Paolo*:

2.2. La fede «esemplare» di Paolo per il ministero di Timoteo

Il dialogo epistolare conferma il ruolo decisivo dell'esemplarità di Paolo per il ministero di Timoteo. L'esemplarità consiste nel mostrare come la salvezza di Cristo si è rivelata a Paolo per primo, a vantaggio di quanti avrebbero creduto in Lui per avere la vita eterna (1Tm 1,16) e Timoteo è «vero figlio nella fede». L'esemplarità s'intreccia con la paternità della fede e del dono del ministero mediante l'«imposizione delle mani». Il registro retorico dell'esemplarità emerge soprattutto in 2Tm, ritenuta un testamento di Paolo «anziano e in catene» al suo «diletto figlio» Timoteo. È interessante notare come il dialogo paterno è contrassegnato dall'insistenza sugli elementi autobiografici personali (*personalia*). Fin dall'inizio di 2Tm la preghiera di Paolo è densa di nostalgia: Paolo esercita la funzione di padre nella fede per il giovane Timoteo. La testimonianza personale si fonda proprio sulla trasmissione di quella «fede schietta» (*anypokrítou písteōs*) che si origina dall'ambiente della famiglia:

Mi tornano alla mente le tue lacrime e sento la nostalgia di rivederti per essere pieno di gioia. Mi ricordo infatti della tua schietta fede, che ebbero anche tua nonna Loide e tua madre Eunice, e che ora, ne sono certo, è anche in te (2Tm 1,4-5).

Più che sentimentale la relazione con il suo fedele collaboratore è spirituale ed è fondata sul «dono di Dio» ricevuto per mezzo dell'imposizione delle mani di Paolo. Nel dialogo Paolo ricorda a Timoteo la sua prima formazione religiosa (cfr. 2Tm 1,5; 3,14s), le «parole della fede e la buona dottrina» di cui è stato nutrito (1Tm 4,6), soprattutto le «cose che ha udito e davanti a molti testimoni» (2Tm 2,2) e le «sane parole che hai udito da me» (2Tm 1,13) lo hanno preparato al suo ministero. La relazione tra Paolo e Timoteo non è fondata su un modello dottrinale, ma sulla relazione personale e testimoniale attraverso la quale si compie la comunicazione della Parola. Di conseguenza la missione del «buon ministro di Cristo» (1Tm 4,6) consiste nell'«annunciare la parola» (2Tm 4,2), che è la stessa «parola di Dio» (cfr. 2Tm 2,9; Tt 1,3; 2,5), «insegnare» (2Tm 2,24; 4,13.16; Tt 2,15) «ciò che è secondo la sana dottrina» (Tt 2,1), «custodire il buon deposito» (2Tm 1,14; cfr. 1Tm 6,20), «dispensare» fedelmente la parola della verità (2Tm 2,15; cfr. 4,4)¹¹, «compiere l'opera di annunziato-

il paolinismo nelle Pastorali in G. DE VIRGLIO (a cura di), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito*, Dehoniane, Bologna 1998, 39-52; C. MARCHESELLI-CASALE, *Le Lettere Pastorali*, Dehoniane, Bologna 1995, 65-71; 323-324.

¹¹ La «verità» che Dio vuole tutti gli uomini conoscano perché siano salvi (cfr. 2Tm 3,15): senza dubbio la divina rivelazione in Cristo, la «verità del Vangelo» (cfr. Gal 5,14), insegnata dall'Apostolo (1Tm 2,7) e presente nella Chiesa, che è «colonna e sostegno della verità» (1Tm

re del Vangelo» (2Tm 4,5). Egli presenterà «nell'insegnamento purezza, dignità, una parola sana e irreprensibile» e, insieme, offrirà se stesso come modello di vita santa (cfr. Tt 2,7). Per questo dovrà dedicarsi «alla lettura [delle Scritture], all'esortazione, all'insegnamento» (1Tm 4,13)¹². Timoteo è spinto a vivere il proprio ministero pastorale seguendo l'esempio dell'Apostolo: «Prendi come modello le sane parole che hai udito da me» (2Tm 1,13) e in seguito a «trasmettere a persone fidate «le cose che ha udito» da Paolo (2Tm 2,2), imitando la fede (1Tm 4,11), la capacità di soffrire (2Tm 2,3), di portare «le catene» (2Tm 2,9).

Il modello paolino si propone come «contro-modello» per gli eretici e coloro che si oppongono alla verità, sull'esempio dei maghi egiziani Iannes e Iambres al tempo di Mosè (cfr. 2Tm 3,8). Anche in assenza dell'Apostolo, Timoteo deve proseguire sull'esempio del suo maestro, che «ha seguito da vicino» (2Tm 3,10) nell'esercitare la responsabilità dell'annuncio del Vangelo e il retto governo della comunità. Si comprende come l'esemplarità paolina non va intesa solo sotto l'aspetto dottrinale, ma abbraccia anche lo stile concreto dell'esistenza cristiana e apostolica. In 2Tm 3,10-11 Timoteo è lodato perché ha seguito da vicino Paolo nell'insegnamento, nella condotta, in tutta una serie di elementi molto concreti, raccolti in un elenco nel quale si intrecciano atteggiamenti spirituali (fede, magnanimità, amore del prossimo, pazienza) e situazioni esterne (persecuzioni e sofferenze). Pertanto la figura di Paolo s'impone sia sul piano dottrinale sia su quello esperienziale e spirituale (cfr. 2 Cor 6,3-10)¹³.

2.3. L'eredità spirituale di Paolo

La forza attraente della fede di Paolo costituisce un patrimonio spirituale conservato e canonizzato nelle Lettere Pastorali. Timoteo e Tito sono allo stesso tempo collaboratori di Paolo e custodi della sua imma-

3,15). Nelle Lettere Pastorali essa è sovente legata a «conoscenza» (*epignōsis*) (1Tm 2,4; 4,3; 2Tm 2,25; 3,7; Tt 1,1), probabilmente anche a motivo della polemica contro i falsi maestri (cfr. 2Tm 3,7; 4,4; Tt 1,14).

¹² Cfr. C. SPICQ, *Les Épitres Pastorales*, 148; J. ROLOFF, *Der Erste Brief an Timotheus* (EKKNT XV), Benziger/Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1988, 254; C. MARCHESELLI-CASALE, *Le Lettere Pastorali*, Dehoniane, Bologna 1995, 326-329.777-780.

¹³ La ricostruzione di Biguzzi insiste sul ruolo dei *Personalialia*, che testimoniavano la singolare relazione dell'Apostolo con Timoteo, cfr. G. BIGUZZI, *L'autore delle Lettere Pastorali e Timoteo*, in G. DE VIRGILIO (a cura di), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito*, (SRB 34), Dehoniane, Bologna 1998, 86-90; F. SPITTA, *Über die persönlichen Notizen in zweite Briefe an Timotheus*, in TSKrit 51 (1978) 591-593.

gine. Focalizziamo tre aspetti della fede paolina che sintetizzano l'eredità spirituale dell'Apostolo.

a) *Paolo uomo del «servizio»*

Nel presentarsi apostolo, araldo e maestro, Paolo accomuna nella sua immagine la personale esperienza di Cristo. In 1Tm 1,12 afferma: «Rendo grazie a colui che mi ha reso forte, Cristo Gesù Signore nostro, perché mi ha giudicato degno di fiducia mettendomi al suo servizio». Più che narrare la sua esperienza vocazionale (cfr. Gal 1,15), l'Apostolo esercita il suo ministero secondo una doppia modalità: nel fornire indicazioni normative per il governo della comunità e nel formare in Timoteo e Tito un «cuore pastorale» capace di affrontare le sfide della Chiesa nella storia. È stata notata la differenza fra gli elenchi dei requisiti dei ministri, che si fermano a un certo numero di esigenze spirituali «minimali» e i testi in cui, attraverso le figure esemplari di Paolo e di Timoteo, si prospetta loro una spiritualità ben più esigente. L'immagine di Paolo si coniuga sia nella concretezza delle indicazioni normative sia nel richiamo al valore del ministero rinnovato dal «dono» dello Spirito ricevuto per l'imposizione delle mani. Il richiamo all'imposizione delle mani accomuna Timoteo ai responsabili delle comunità. Non abbiamo da una parte l'Apostolo con i suoi collaboratori, collocati insieme a lui in una loro irripetibile unicità e dall'altra degli «anziani» in senso puramente sociologico. La comunità cristiana nelle sue varie articolazioni vive in un ambiente che richiede una notevole capacità di adattamento alla società e d'inculturazione del messaggio cristiano. Nell'immagine ministeriale di Paolo si può individuare il modello autentico di coloro che, in forza della missione ricevuta, si mettono a servizio del Vangelo.

b) *Paolo uomo della «Parola»*

Un secondo tratto distintivo della figura paolina comprende il ruolo della Parola di Dio e la frequentazione della Scrittura ispirata. Paolo si presenta ai due collaboratori come «maestro delle genti nella fede e nella verità» (1Tm 2,7) a cui è stata affidata la «predicazione» (1Tm 1,3), per mezzo della quale Dio manifesta «la sua parola» (1Tm 1,1). Verso la fine della sua esistenza l'Apostolo può affermare di aver conservato la fede (2Tm 4,4), ossia «il deposito» (2Tm 1,12). Il ministero a cui il Signore ha giudicato degno Paolo (cfr. 1Tm 1,12), consiste nella predicazione del Vangelo (2Tm 1,10; 2,8) e nell'insegnamento (cfr. 2Tm 3,10), per il quale egli ha anche combattuto e sofferto (cfr. 2Tm 1,8; 2,8; 4,7). Nel dialogo con i due stretti collaboratori l'Apostolo testimonia il suo amore per le Scritture Sacre (cfr. 2Tm 3,14-17) e le venera con la stessa intensità con

cui chiede di riavere le pergamene (2Tm 4,13). La relazione tra Paolo è Timoteo è fondata sulla relazione personale e testimoniale attraverso la quale si compie la comunicazione della Parola. Di conseguenza la missione del «buon ministro di Cristo» (1Tm 4,6) consiste nell'«annunciare la parola» (2Tm 4,2), che è la stessa «parola di Dio» (cfr. 2Tm 2,9; Tt 1,3; 2,5), «insegnare» (2Tm 2,24; 4,13.16; Tt 2,15) «ciò che è secondo la sana dottrina» (Tt 2,1), «custodire il buon deposito» (2Tm 1,14; cfr. 1Tm 6,20), «dispensare» fedelmente la parola della verità (2Tm 2,15; cfr. 4,4), «compiere l'opera di annunziatore del Vangelo» (2Tm 4,5). Nell'immagine che le Lettere Pastorali offrono dell'Apostolo e dei responsabili della comunità cristiana, il ministero della Parola occupa il primo posto: sia in quanto essi sono gli annunciatori del Vangelo, sia in quanto maestri della fede, guide spirituali del gregge, custodi della sana dottrina.

c) *Paolo uomo della «buona battaglia»*

Un ultimo tratto espressivo dell'immagine dell'Apostolo è collegato con il motivo agonistico, espresso nel linguaggio sportivo e militare. In continuità con le metafore agoniche dell'epistolario (cfr. 1Ts 5,8; 1Cor 9,24-27; Fil 1,27-30; 3,12-16; 4,1-3; Ef 6,10-17) l'Apostolo si presenta come un «uomo della lotta» (1Tm 4,10) e sprona Timoteo a «combattere» la buona battaglia del Vangelo (1Tm 1,18; 6,12; 2Tm 4,7) condividendo la sofferenza come «buon soldato di Cristo» (2Tm 2,3-5; cfr. 4,5). Attraverso l'immagine del soldato, che «non s'intralcia delle faccende della vita comune, se vuol piacere a colui che l'ha arruolato» (2Tm 2,4), così come attraverso le immagini successive dell'atleta che deve lottare e dell'agricoltore che deve affaticarsi (cfr. 2Tm 2,5-6), si esprime una concezione del ministero come impegno radicale, esigente, esclusivo, che impegna l'intera esistenza. In questo senso Paolo definisce la propria avventura cristiana come la «buona battaglia» e la sua morte come termine della corsa in cui ha conservato la fede. L'esito di tale metafora è di presentarsi come un uomo che ha vissuto una lotta appassionata e sofferta per Cristo e la sua Parola. La trilogia «battaglia – corsa – traguardo» non solo sintetizza la vita dell'Apostolo, ma diventa un esempio per ogni discepolo (cfr. 1Tm 6,12).

3. IL «DEPOSITO DELLA FEDE» E LA DIFESA DALL'*ETERODIDASKALÍA*

L'accentuazione del tema della fede nelle Pastorali, a differenza delle grandi lettere paoline¹⁴, emerge soprattutto dalla contrapposizione con

¹⁴ Cfr. L. MORRIS, *Fede*, in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 505-615.

la realtà problematica del mondo giudaico e pagano e delle rispettive deviazioni dottrinali e morali¹⁵. Troviamo lo sviluppo della riflessione sull'annuncio (*kerýgma*) del messaggio cristiano inteso nel suo insieme dottrinale («sana dottrina»: *hygiainosýne didaskalía*: 1Tm 1,10) come trasmissione del «deposito della fede» (*parathēkē tou písteos*)¹⁶. L'autore delle Lettere non intende elaborare una teologia, ma intende sottolineare la responsabilità della Chiesa e dei suoi pastori in rapporto alla purezza della verità dottrinale trasmessa da Paolo alla comunità. La fede che nasce dall'ascolto del *kerigma* (cfr. Rm 10,14-17) implica l'«obbedienza» dei credenti. Da questo processo interiore si sviluppa la «confessione della fede» (*homología*: cfr. Rm 10,9,10) che rende pubblica la risposta religiosa dell'uomo (cfr. Eb 13)¹⁷. Una conseguenza di tale cammino d'interiorizzazione è rappresentato dalla progressiva strutturazione in una «sintesi dottrinale» delle verità credute. Ne consegue che la dimensione kerigmatica dell'annuncio di fede è strettamente connessa con l'insegnamento (*didachē*) e l'atto di fede (fiducia) rivolto alla persona di Cristo rivelatore si declina con la «confessione» verso una serie di verità sintetizzate nel credo (fedeltà)¹⁸.

In modo particolare nelle Lettere Pastorali si assiste a questo processo di articolazione dottrinale delle verità di fede, che Paolo consegna (*traditio*) integralmente a Timoteo e Tito, raccomandando di custodire il «buon deposito» contro l'*eterodidaskalía*¹⁹. L'accentuazione della consegna del deposito della fede risulta soprattutto nell'esortazione a

¹⁵ La sottolineatura del motivo dell'insegnamento nelle Lettere Pastorali va riferita alla contrapposizione della Legge (*Torah*). La legge «buona/bella» serviva non per i giusti, ma per gli ingiusti (1Tm 1,8-11). In questo senso la «sana dottrina del Vangelo» rappresenta la «nuova legge» di cui Paolo è divenuto «maestro» (cfr. P. IOVINO, *Il deposito della fede e la sana dottrina, Lettere a Timoteo. Lettera a Tito*, Paoline, Milano 2005, 167-168).

¹⁶ C. MARCHESELLI-CASALE, *Le Lettere Pastorali*, Dehoniane, Bologna 1995, 675-679; P. IOVINO, *Lettere a Timoteo. Lettera a Tito*, Paoline, Milano 2005, 15-23.

¹⁷ Cfr. R. P. MARTIN, *Credo*, in *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, 348-351.

¹⁸ Per spiegare la duplice dinamica dell'atto di fede nella tradizione teologica ricorre si ricorre alla distinzione classica tra *fides quae* e *fides qua creditur*; cfr. R. FISICHELLA, *Il mistero dell'uomo nel mistero di Cristo*, Paoline, Milano 2003.

¹⁹ Annota Iovino: «La comunità cristiana delle lettere pastorali si sente minacciata dalla comparsa delle prime deviazioni ereticali, avverte quindi il bisogno di una parènesi autorevole in grado di assicurare la fedeltà al Vangelo ricevuto e di confutare gli attacchi esterni. "Dottrina" e "deposito" appaiono così termini ecclesiologicamente decisivi, carichi di indubbia attualità: essi pongono infatti il problema del difficile raccordo tra *kerýgma* e vita, fede e teologia, verità e *parádosis* (tradizione)» (P. IOVINO, *Il deposito della fede e la sana dottrina*, in G. DE VIRGLIO (a cura di), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito* (SRB 34), Dehoniane, Bologna 1998, 163. Sui falsi maestri, cfr. R. AMICI, *Tutto ciò che Dio ha creato è buono* (1Tm 4,4). *Il rapporto con le realtà terrene nelle Lettere Pastorali* (SRB 48), Dehoniane, Bologna 2007, 23-54.

«custodire il buon deposito» (1Tm 6,20). In 2Tm 1,8-14 si trova un testo centrale per comprendere la dinamica della fede²⁰:

Non vergognarti dunque di dare testimonianza al Signore nostro, né di me, che sono in carcere per lui; ma, con la forza di Dio, soffri con me per il Vangelo. Egli infatti ci ha salvati e ci ha chiamati con una vocazione santa, non già in base alle nostre opere, ma secondo il suo progetto e la sua grazia. Questa ci è stata data in Cristo Gesù fin dall'eternità, ma è stata rivelata ora, con la manifestazione del salvatore nostro Cristo Gesù. Egli ha vinto la morte e ha fatto risplendere la vita e l'incorruttibilità per mezzo del Vangelo, per il quale io sono stato costituito messaggero, apostolo e maestro. È questa la causa dei mali che soffro, ma non me ne vergogno: so infatti in chi ho posto la mia fede e sono convinto che egli è capace di custodire fino a quel giorno ciò che mi è stato affidato. Prendi come modello i sani insegnamenti che hai udito da me con la fede e l'amore, che sono in Cristo Gesù. Custodisci, mediante lo Spirito Santo che abita in noi, il bene prezioso che ti è stato affidato.

L'Apostolo invita Timoteo a «non vergognarsi» della testimonianza (*martyria*) del Signore nostro, né delle sue catene. Il discepolo deve accettare di condividere la sofferenza per il Vangelo. Nei vv. 9-10 si inserisce un testo sulla figura di Cristo e si riprende nel v. 11 il ruolo di Paolo. Dopo aver presentato il compiersi del progetto di Dio mediante la manifestazione di Cristo Salvatore (vv. 9-11), l'Apostolo affida a Timoteo la sua testimonianza coraggiosa. Egli ha posto la sua fede in Dio, che gli dà la forza per «custodire il deposito» fino al giorno stabilito.

Sull'esempio di Paolo Timoteo deve continuare a custodire questo deposito imitando i «sani insegnamenti con la fede e l'amore. Si tratta di una formulazione che puntualizza tre aspetti:

- la fede di Paolo è centrata sulla sua vocazione alla santità, che Dio ha voluto rivelargli mediante il progetto salvifico di Cristo condensato nel Vangelo;
- la fede implica la testimonianza coraggiosa mediante le prove e le sofferenze della prigionia a causa del Vangelo;
- la fede è trasmessa in un «deposito», che rappresenta il tesoro da difendere e conservare in modo integro da parte di Timoteo.

²⁰ Cfr. C. MARCHESELLI-CASALE, *Le Lettere Pastorali*, Dehoniane, Bologna 1995, 545-559; L. OBERLINNER, *Le lettere Pastorali. II. La seconda lettera a Timoteo* (CTNT 11/2.1), Paideia, Brescia 1999, 76-87.

Vocazione, testimonianza, trasmissione del mistero della fede: sono i tre passaggi che devono caratterizzare la spiritualità e il ministero di Timoteo.

4. «CERCARE LA FEDE»: LA VITA SPIRITUALE DI TIMOTEO

Tra le varie ripetute esortazioni spicca l'invito a «cercare la fede». Perché la fede deve essere cercata «insieme a quelli che invocano il Signore con cuore puro» (2Tm 2,22)? In questo invito si coglie il tratto profondo della vita spirituale del pastore²¹. Tutto nasce dalla capacità di ascoltare «le parole delle fede». È la prima virtù richiesta all'uomo biblico: ascoltare. Solo chi ascolta può conservare nel cuore (1Tm 1,19) e diventare «buon ministro di Cristo» perché «nutrito delle parole della fede» (1Tm 4,6). Il testo più importante che pone in essere questa dinamica è 1Tm 4,6-13²²:

Proponendo queste cose ai fratelli, sarai un buon ministro di Cristo Gesù, nutrito dalle parole della fede e della buona dottrina che hai seguito. Evita invece le favole profane, roba da vecchie donnicciole. Allenati nella vera fede, perché l'esercizio fisico è utile a poco, mentre la vera fede è utile a tutto, portando con sé la promessa della vita presente e di quella futura. Questa parola è degna di fede e di essere accolta da tutti. Per questo infatti noi ci affatichiamo e combattiamo, perché abbiamo posto la nostra speranza nel Dio vivente, che è il salvatore di tutti gli uomini, ma soprattutto di quelli che credono. E tu prescrivi queste cose e insegnale. Nessuno disprezzi la tua giovane età, ma sii di esempio ai fedeli nel parlare, nel comportamento, nella carità, nella fede, nella purezza. In attesa del mio arrivo, dedicati alla lettura, all'esortazione e all'insegnamento.

Si nota la corrispondenza del tema che fa da cornice della nostra pericope: il pastore deve nutrirsi delle «parole della fede» (v. 6), deve allenarsi nella «vera fede» (v. 7) perché la «vera fede» è utile a tutto (v. 8). Come un atleta o un soldato in combattimento Timoteo deve affaticarsi e combattere in vista della speranza nella salvezza. L'esortazione

²¹ Cfr. V. FUSCO, *Responsabilità per il Vangelo*, in G. DE VIRGLIO (a cura di), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito*, Paoline, Milano 2005, 223-235; F. MOSETTO, *La Bibbia e il pastore. La Sacra Scrittura nelle Lettere Pastorali*, in G. DE VIRGLIO (a cura di), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito*, Paoline, Milano 2005, 116-125.

²² Cfr. P. IOVINO, «Il deposito della fede e la sana dottrina» in G. DE VIRGLIO (a cura di), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito* (SRB 34), Dehoniane, Bologna 1998, 163.166-174; C. MARCHESELLI-CASALE, *Le Lettere Pastorali*, Dehoniane, Bologna 1995, 309-323; L. OBERLINNER, *Le lettere Pastorali. I. La prima lettera a Timoteo*, Paideia, Brescia 1999, 310-328.

si conclude con l'incoraggiamento ad essere di esempio ai fedeli: «Nella carità, nella fede, nella purezza» (v. 12).

Si comprende che la fede si traduce in un cammino di fedeltà vissuto nell'ascolto e nell'imitazione di Cristo, mediante l'esempio di Paolo. Timoteo deve «cercare» senza stancarsi mai: questo cercare implica un «camminare» nella fede che cresce ogni giorno nel suo cuore e nei ministeri pastorale a cui è chiamato, anche se la sua autorità potrebbe essere indebolita dalla giovane età. Perciò Paolo nel v. 13 raccomanda Timoteo di dedicarsi «alla lettura, all'esortazione e all'insegnamento». La fede come «esodo», tra i pericoli della vita, è un'immagine di straordinaria attualità per i pastori e i credenti. Nel rievocare le radici anticotestamentarie della comunità dell'esodo e del ritorno, Timoteo è in grado di fare sintesi del messaggio evangelico e di viverlo nella prospettiva della speranza escatologica, che porta «con sé la promessa della vita presente e di quella futura» (v. 8). La sottolineatura è data dal «cercare insieme»: il pastore è insieme alla sua comunità (cfr. 2Tm 2,22). Timoteo è allo stesso tempo guida e cercatore della fede. Il pastore non si sente depositario della fede, ma un credente in cammino, aperto alla comunione e alla crescita spirituale.

5. «CONFESSARE LA FEDE»: IL PARADIGMA DELLA TESTIMONIANZA DI GESÙ (1Tm 6,11-16)

Un ultimo aspetto è riservato alla figura di Timoteo esortato a «confessare la fede» (v. 12) avendo come modello la «bella testimonianza di Gesù». L'esortazione è contestualizzata nell'ultima parte della lettera (1Tm 6,11-16) dove si legge:

¹¹Ma tu, uomo di Dio, evita queste cose; tendi invece alla giustizia, alla pietà, alla fede, alla carità, alla pazienza, alla mitezza. ¹²Combatti la buona battaglia della fede, cerca di raggiungere la vita eterna alla quale sei stato chiamato e per la quale hai fatto la tua bella professione di fede davanti a molti testimoni. ¹³Davanti a Dio, che dà vita a tutte le cose, e a Gesù Cristo, che ha dato la sua bella testimonianza davanti a Ponzio Pilato, ¹⁴ti ordino di conservare senza macchia e in modo irreprensibile il comandamento, fino alla manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo, ¹⁵che al tempo stabilito sarà a noi mostrata da Dio, il beato e unico Sovrano, il Re dei re e Signore dei signori, ¹⁶il solo che possiede l'immortalità e abita una luce inaccessibile: nessuno fra gli uomini lo ha mai visto né può vederlo. A lui onore e potenza per sempre. Amen.

Ritorna il motivo agonico e militare della «battaglia della fede» contestualizzata nel confronto con i pericoli delle deviazioni e collegata con il

tema della testimonianza. La «testimonianza» di Cristo Gesù sotto Ponzio Pilato diventa il paradigma della «bella confessione» che Timoteo dovrà rendere come pastore della comunità²³. Siamo di fronte ad un'importante *omologia* che combina il tema della testimonianza con la confessione di fede. L'autore non intende solo collegare il motivo della confessione di fede alla testimonianza che Gesù diede nel contesto del processo storico davanti al procuratore romano (cfr. Gv 18,28-19,16). La formula omologica contiene insieme una dimensione esortativa e cristologica²⁴. In questo senso la Parola e la testimonianza²⁵ s'identificano propriamente nell'unico modello messianico e pasquale: Gesù Cristo²⁶. Ne consegue che la testimonianza più alta a cui ogni credente (e ogni pastore) è chiamato è il dono pasquale di sé che culmina nel «martirio». Timoteo e Tito diventano modelli esemplari di come vivere e comunicare la testimonianza della Parola²⁷. La parenesi paolina insiste sul fatto che l'esercizio di ogni servizio ecclesiale deve essere svolto in uno stile spirituale contrassegnato da due inalienabili condizioni: la consapevolezza di esercitare il servizio non fuggendo dal mondo, ma assumendo la responsabilità nella realtà sociale della comunità (apertura di fronte alle istanze della società circostante) e il dovere urgente di contrapporsi risolutamente alle deviazioni dottrinali degli eretici, mediante un modello autentico e trasparente di fede vissuta nella verità e nella fedeltà al Vangelo.

Timoteo e Tito sono chiamati a essere di esempio testimoniale a tutti i fedeli (1Tm 4,12; Tt 2,7), ma in particolare ai responsabili delle comunità. Gli atteggiamenti raccomandati mirano a proporre l'ideale dell'«uomo di Dio» (1Tm 6,11; 2Tm 3,16) e del «buon ministro di Cristo» (1Tm 4,6; 2Tm 2,24). In concreto l'esemplarità indicata nelle Pastoral

²³ Circa le ipotesi relative al contesto in cui Timoteo ha fatto la sua «professione di fede davanti a molti testimoni» cfr. L. OBERLINNER, *Le lettere Pastoral*. I. *La prima lettera a Timoteo*, 456-457.

²⁴ Cfr. *Ibidem*, 458-459.

²⁵ Annota Marcheselli-Casale: «È sintomatico che per questa testimonianza resa attraverso la passione sia usato il verbo *martyrein* invece del verbo *omologhein*, come nel v. 12 per la professione di fede di Timoteo. Testimoniare nei fatti: ecco un nuovo senso di *martyr*» (C. MARCHESELLI-CASALE, *Le Lettere Pastoral*, Dehoniane, Bologna 1995, 429).

²⁶ Nel suo commento Marcheselli-Casale rileva come la testimonianza di Gesù nel corso del suo processo è stata compresa e presentata come «confessione-testimonianza», che diventa l'archetipo della confessione alla quale è chiamato ciascun cristiano e che si ripete nel contesto battesimale e nell'ordine sacro. «Il binomio "confessione-testimonianza" è un fatto di ortoprassi cristiana riscontrabile già in pieno primo secolo. Proprio in base a 1Tm 6,13» (C. MARCHESELLI-CASALE, *Le Lettere Pastoral*, Dehoniane, Bologna 1995, 428). Per l'analisi della «cristologia soteriologica», cfr. R. FABRIS, *La cristologia soteriologica nelle lettere pastorali*, in G. DE VIRGLIO (a cura di), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito*, Paoline, Milano 2005, 131-141.

²⁷ Cfr. V. FUSCO, *Responsabilità per il Vangelo*, in G. DE VIRGLIO (a cura di), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito*, Paoline, Milano 2005, 223-235.

lascia emergere principalmente il motivo della ministerialità attraverso il coinvolgimento spirituale dei discepoli nell'avventura personale e comunitaria dell'evangelizzazione.²⁸ In definitiva nelle Pastorali si propone ai credenti un modello spirituale in grado di conciliare l'urgenza apologetica della verità da difendere, con la sapienza e la freschezza del Vangelo da proclamare e testimoniare. Parola e testimonianza rappresentano i cardini della comunicazione della fede nella missione del pastore.

CONCLUSIONE

L'analisi ha fatto emergere la figura di Timoteo «uomo di fede-affidamento»²⁹. È importante rilevare quanto sia attuale questa caratteristica della dimensione religiosa. La fede, come dono e come compito, appartiene alla condizione del nostro cammino verso la pienezza. Timoteo deve affrontare la sfida della comunità non come un uomo che è arrivato già, ma che è in cammino verso Dio (cfr. Fil 3). Il credere (*pistéuein* - *pístis*) è il fondamento dell'azione pastorale e di tutta l'evangelizzazione. Possiamo sintetizzare in tre «a» il processo della fede raccomandato nelle nostre Lettere: la fede come *ascolto*; la fede come *azione*; la fede come *attesa*.

Nell'ascolto si accoglie la Parola; nell'azione si offre la testimonianza; nell'attesa ci si proietta verso il compimento della manifestazione di Cristo. La fede è la virtù che si esercita tra le «due epifanie» di Gesù Cristo: la prima è quella della sua incarnazione e missione che culmina nella Pasqua; la seconda si realizzerà nella *parusía*. Nello sviluppo della tradizione paolina a una prima fase di radicalizzazione del messaggio evangelico viene gradualmente sostituendosi un secondo periodo d'integrazione e di inculturazione che vede la comunità cristiana proporsi come soggetto in dialogo con la cultura e i modelli etici del proprio tempo. Tale processo, ben diversificato e variamente rappresentato negli ambienti che videro lo sviluppo ecclesiale, è condizionato in particolare da tre aspetti: a) la graduale scomparsa di coloro che furono i protagonisti della prima

²⁸ Ha fatto notare Fusco che negli scritti pastorali il prototipo del ministero cristiano è il risultato dell'incontro tra due esigenze diverse: una prima che nasce «dal basso», cioè dalla necessità di governare chiese sempre più numerose ispirandosi al modello culturale giudaico ed ellenistico e, una seconda esigenza «dall'alto», legata all'evento della salvezza in Cristo da annunciare universalmente. Queste due traiettorie in movimento sono gradualmente evidenziate nelle stesse forme ministeriali prima considerate e tendono a omologarsi e a fondersi nella terminologia e nel simbolismo liturgico-missionario (V. Fusco, *Responsabilità per il Vangelo* in G. DE VIRGILIO (a cura di), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito*, Paoline, Milano 2005, 233-235).

²⁹ Cfr. C. MARCHESELLI-CASALE, *Le Lettere Pastorali*, Dehoniane, Bologna 1995, 86-92.

evangelizzazione e la nascita di una nuova generazione di evangelizzatori; b) il processo di graduale decentramento e di universalizzazione del movimento cristiano con la presenza di nuovi scenari socio-culturali; c) il ritardo della *parusía* e la conseguente sistematizzazione teologica ed etica del «deposito della fede»³⁰.

Ai due fedeli collaboratori di Paolo viene consegnato il patrimonio spirituale ed insieme la responsabilità pastorale di un cristianesimo che «dura nel tempo»,³¹ in cui è in atto un importante processo di strutturazione ecclesiale. La sfida che si presenta al cospetto delle comunità verso la fine del I secolo è segnata dall'universalismo della testimonianza cristiana che arriva fino al martirio. La comunicazione della fede implica la necessità di tradurre la novità del Vangelo nei nuovi ambienti in cui irrompe il messaggio cristiano e s'impianta la realtà della Chiesa.

³⁰ Cfr. P. IOVINO, *Il deposito della fede e la sana dottrina*, in G. DE VIRGLIO (a cura di), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito*, Paoline, Milano 2005, 163-175.

³¹ Sul tema, cfr. Y. REDALIÉ, «Discernere i tempi» nelle *Lettere Pastorali* in G. DE VIRGLIO (a cura di), *Il deposito della fede. Timoteo e Tito*, Paoline, Milano 2005, 237-251. L'autore ha sviluppato ampiamente il tema nel suo lavoro dottorale: cfr. IDEM, *Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon des épîtres à Timothée et à Tite* (Le Monde de la Bible 41), Labor et Fides, Genève 1994.

ÉTIENNE NODET

PAOLO, FARISEO O «SEPARATO»?
(Fil 3,5)

In Fil 3,5 Paolo dichiara di essere «fariseo in materia di Legge». Se si seguono le definizioni di Giuseppe Flavio, i farisei credevano alla resurrezione e seguivano costumi ancestrali non riducibili ad una giurisprudenza scaturita dalla Scrittura (AG 13:297). Quest'ultimo punto concorda assai male con gli scritti di Paolo, dato che la sua argomentazione sembra sempre scritturistica¹; anche il κήρυγμα che annuncia la morte e la resurrezione di Cristo è «secondo le Scritture» (1Co 15,3), benché non precisi chiaramente in quale maniera². Una seconda difficoltà proviene dal suo profilo nel libro degli Atti: secondo At 23,6 egli si presenta davanti al sinedrio come fariseo, figlio di farisei, con la ferma approvazione di questo partito (vv. 58.60). Molto tempo prima, il suo maestro Gamaliele aveva difeso gli apostoli (At 5,34-39), nel momento in cui i loro avversari erano i sommi sacerdoti e i sadducei (5,17; 22,3), quest'ultimi presentati come non credenti nella risurrezione, fatto ribadito da Giuseppe Flavio (AG 18:16). Paolo, tuttavia, comincia a schierarsi dalla parte dei persecutori, in modo antitetico a Gamaliele: egli ottiene delle lettere del sommo sacerdote per andare ad arrestare a Damasco «gli adepti della via» (Ac 9,1-2). Nel contesto, dove curiosamente non v'è traccia di alcuna autorità romana, egli è in tal modo implicitamente annoverato tra quanti non credono alla risurrezione, fatto che sembra assai strano.

¹ Cfr., J. A. OVERMAN, *A Short History of Paul's Pharisaism*, in: A. J. CAPEL – P. SELLEW – C. SETZER (eds.), *Pauline Conversations in Context. Essays in Honor of Calvin J. Roetzel* (JSNTS, 221), Sheffield Academic Press, 2002, 180-193.

² Cfr. J. A. FITZMYER, *The Spiritual Journey of Paul the Apostle*, in: *According to Paul. Studies in the Theology of the Apostles*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 1993, 1-35.

I

Per cogliere una possibile evoluzione di Paolo, è utile considerare la più antica delle sue lettere, ovvero la 1 Tessalonicesi: anzitutto, si nota che si incentra su una escatologia imminente e che ignora il concetto di giustificazione (δικαιοσύνη), così caratteristico delle lettere più tarde; correlativamente, egli rimprovera ai Giudei (della Giudea) di aver «messo a morte Gesù il Signore ed i profeti»³ (1Ts 2,15); la sua base scritturistica è dunque poco esplicita. Detto altrimenti, Paolo ignora in questa fase il *kérygma*, cioè l'annuncio peculiare che richiamerà in 1Co 15,3-4: «Il Cristo è morto per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto e risuscitò il terzo giorno»: l'escatologia è molto meno imminente. A proposito dei Giudei, ignora anche che «per la loro trasgressione (παράπτωμα) la salvezza è giunta alle nazioni» (Rm 11,11). Tale posizione è in netto contrasto con la notizia di At 17,3 sulla predicazione di Paolo a Tessalonica, dove evoca una argomentazione scritturistica: «Rivelando e provando (παραιθέμενος) che il Cristo doveva soffrire e risuscitare dai morti». C'è stata quindi una rielaborazione letteraria⁴.

Per di più, sono stati rilevati interessanti contatti con i documenti di Qumran, specialmente con il movimento profetico della Comunità dell'Alleanza⁵. L'elemento comune più patente è l'intensità dell'attesa della fine, tema che peraltro non è estraneo al discorso di Giacomo in At 15,13-19⁶. Ecco altri elementi significativi:

– 1Ts 1,4: l'elezione (ἐκλογή) e la chiamata di Dio; ugualmente 1QS 8:6 «Gli scelti dalla volontà [di Dio]» devono espiare per la terra e retribuire gli empi.

– 1Ts 2,14: Paolo parla delle «chiese di Dio» in Giudea; in un contesto escatologico l'espressione è identica a *qāhāl 'ēl* «assemblea di Dio» in 1QM 4:10 et 1QSa 2:4⁷.

– 1Ts 4,3: l'insistenza sulla santità o santificazione (ἁγιασμός).

³ L'autenticità di 1Ts 2,14-15 è stata dibattuta, ma per ragioni meramente teologiche, cfr., B. WITHERINGTON III, *1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2006, 84-87.

⁴ Ed una analogia d'insieme con il discorso di Gesù a Nazaret (Lc 4,16s), cfr., J. TAYLOR, *Les Actes des deux Apôtres* (EB, NS 23), Gabalda, Paris 1994, 268-276.

⁵ Cfr., D. FLUSSER, *The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity*, in: ID., *Judaism and the Origins of Christianity*, Magnes Press, Jerusalem 1988, 23-74. Per un'ottica differente, cfr., J. FREY, *Critical Issues in the Investigation of the Scrolls and the New Testament*, in: T. H. LIM – J. J. COLLINS, *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, Oxford, 517-545.

⁶ Cfr., É. NODET, *Jacques le Juste et son Épître*, RB 116 (2009), 572-597.

⁷ Cfr., J. A. FITZMYER, *Paul and his Theology. A Brief Sketch*, Prentice-Hall, Eaglewood Cliffs (NJ) 1989², 95-96.

– 1Ts 5,5: «Tutti voi siete infatti figli della luce» *b'nê 'ôr* in opposizione ai «figli delle tenebre», cfr., 1QS 2:16; 1QM 1:1.13; 13:6. Il dualismo ira di Dio/salvezza si ritrova in 1Ts 5,9.14.

– 1Ts 5,12-13: l'esortazione a «riconoscere quanti operano fra di voi»; si tratta dei responsabili e dei maestri da «amare a causa delle loro opere»; questo corrisponde a 1Q22 2:8-9 «sceglietevi dei saggi che opereranno per spiegare [...] tutte le parole di questa Legge». A Qumran, come nella tradizione rabbinica, il termine «opera» designa un atto in conformità con la Legge, ma che nel contempo, può fare giurisprudenza.

– Ts 5,14: gli «indisciplinati» o «pigri» (*ἀτάκτοι*) vanno interpretati come coloro che si discostano dall'ordine della comunità⁸, così come risulta descritto in 1Ts 4,1-12, in analogia all'«ordine»⁹ della *Regola della Comunità* (1QS 1:16-18; 5:1; 6:22). In 1QM 5:3-4 il termine «ordine» (*swrh*) di origine aramea, designa una formazione militare, che corrisponde all'uso classico del termine. Il *Testamento di Levi*, noto in greco e parzialmente in aramaico (nella *geniza* del Cairo), prospetta come equivalenti *bswrh* e ἐν τάξει, confermato da scoperte a Qumran¹⁰.

II

Va aggiunto un ultimo aspetto: Paolo si disinteressa dell'insieme di riti legati alla circoncisione, reputandoli privi di significato (1Co 7,18-19, cfr., At 21,21), o negatori della grazia (Ga 3,10). Tuttavia, c'è un rito al quale tiene fermamente, il battesimo, cui dà un senso particolare (Rm 6,4): «Per mezzo del battesimo noi siamo stati sepolti insieme a lui [Gesù Cristo] nella morte». Questa istituzione non è stata mai messa in discussione nel NT e bisogna presupporre la sua preesistenza, il che rinvia evidentemente a Giovanni Battista, oltre al fatto che Gesù stesso battezzava (Gv 3,22). Il gesto resta lo stesso, ma è cambiato il suo senso. Così, Lc 3,3 riferisce che Giovanni Battista predicava un «battesimo di pentimento per la remissione dei peccati»; più tardi, dopo la Pentecoste, Pietro dirà: «Pentitevi e ciascuno di voi sia battezzato *nel nome di Gesù*

⁸ Cfr., K. P. DONFRIED, *Paul and Qumrân. The Possible Influence of Krs on 1 Thessalonians*, in: ID., *Paul, Thessalonica and Early Christianity*, T&T Clark, London 2002, 221-231.

⁹ Cfr., M. WEINFELD, *The Organisational Pattern and the Penal Code of the Qumran Sect* (NTOA, 2), Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1986, 13.

¹⁰ Cfr., J. C. GREENFIELD – M. E. STONE, *Remarks on the Aramaic Testament of Levi from the Geniza*, in: M. E. STONE, *Selected Studies in Pseudepigrapha and Apocrypha* (SVTP, 9), Brill, Leiden 1991, 228-246; ID. *The Third and Fourth Manuscripts of Aramaic Levi Document From Qumran*, Le Muséon 109 (1996); M. E. STONE, *Qumran Corner. The Hebrew Testament of Naphtali*, JJS 47 (1996), 311-321.

Cristo per la remissione dei vostri peccati» (At 2,38). Si tratta del medesimo rito, ma il discorso associato è trasformato, poiché Pietro aggiunge «e voi riceverete il dono dello Spirito Santo».

In modo notevole per due volte negli Atti è Paolo a precisare che Giovanni Battista annunciava proprio Gesù. Nel suo discorso ad Antiochia di Pisidia lo menziona senza apparente necessità dopo aver introdotto Gesù come discendente di Davide (At 13,25): «Nel momento di terminare la sua corsa Giovanni diceva: “Ecco venire dopo di me colui del quale non sono degno di sciogliere il sandalo”». Più tardi ad Efeso, incontra dei discepoli che conoscono soltanto il battesimo di Giovanni e spiega loro che Giovanni battezzava «dicendo al popolo di credere in colui che veniva dopo di lui, cioè Gesù» (At 19,4). Paolo non dice affatto che Giovanni abbia identificato Gesù, il che corrisponde a Lc 3,20-21, dove Giovanni è arrestato prima del battesimo di Gesù.

Nel suo ragguaglio sugli esseni, Giuseppe Flavio spiega che sono divisi in quattro classi di anzianità o dignità crescenti e che se un membro della quarta classe, la più alta, entra in contatto con uno della prima (i candidati di CD 14,3-6), diventa impuro come se avesse toccato un pagano (*La Guerra Giudaica*, 2:150); per loro, quindi, la circoncisione non è il segno dell’Alleanza. Questa si confonde con l’appartenenza alla comunità¹¹ (1QS 5:8, 20; 6:15), il cui accesso è l’esito di una pedagogia battesimale: di fatto è la «nuova alleanza» (CD 8:21 et 19:33) annunciata in Ger 31,31 (καινή διαθήκη, terminologia corrente nel NT). Tutto ciò è strettamente contrario alla prospettiva dello stesso Giuseppe, che si ritiene fariseo (*Vita* § 14) e che tiene alla circoncisione come segno dell’appartenenza al popolo, entità diffusa¹² (AG 1:192; cfr., At 15,5); egli non parla mai di Alleanza, né di comunità¹³. Il fariseo Paolo è dunque più vicino agli esseni rispetto a Giuseppe Flavio. Quanto alla terminologia, non bisogna perdere di vista che «farisei» deriva dall’aramaico *p^hrišayya*’ aggettivo plurale che significa «separati», che è un termine non tecnico: l’equivalente ebraico può significare «eretico» (t.Ber 3:25), ed un testo di Qumran esplica: «Voi sapete che noi siamo separati dalla maggioranza del popolo». (4QMMT¹⁴).

¹¹ Cfr., K. P. DONFRIED, *Introduction*, in: T. G. CASEY – J. TAYLOR (eds.), *Paul’s Jewish Matrix*, Gregorian & Biblical Press, Roma Mahwah (NJ) 2011, 11-49.

¹² Lo stesso si verifica nella tradizione rabbinica, dove il termine «alleanza» designa segnatamente la circoncisione, ovvero un attaccamento individuale ad Abramo; cfr., S. TALMON, *The Community of the Renewed Covenant*, in: E. ULRICH – J. VANDERKAM (eds.), *The Community of the Renewed Covenant* (CJAS, 10), Notre Dame University, 1994, 3-24.

¹³ Cfr., H. W. ATTRIDGE, *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus* (Harvard Dissertations in Religion, 7), Scholars Press, Missoula 1976, 71-76.

¹⁴ Cfr., E. QIMRON et al., *Qumrân Cave 4, V* (DJD, 10), Clarendon Press, London 1994, 58.

III

Dobbiamo infine ritornare alla presentazione di Paolo negli Atti. A proposito del suo ruolo di persecutore, il fatto più sorprendente è la lettera da lui ricevuta dal sommo sacerdote per operare a Damasco, città lontana, fuori dalla Giudea, mentre c'erano delle chiese in Giudea. In Ga 1,16-17, Paolo spiega che dopo la rivelazione ricevuta (2Co 12,2-4), partì per l'Arabia, per poi ritornare a Damasco, dove restò tre anni. Questo basta per situare nei dintorni di Damasco tale rivelazione e, di conseguenza, anche il progetto della sua accanita persecuzione. Quanto al suo rapporto con il sommo sacerdote, deve essere letto come un ricorso letterario, per cui possiamo riscontrare due motivi di indole differente: da una parte, un acuirsi della violenza di Paolo, che non era certo un assassino¹⁵, dall'altra, un gioco sul termine «sadduceo». Sul primo punto, è opportuno osservare le sue relazioni con Aquila. Il testo occidentale offre una lezione lunga¹⁶, meglio documentata di At 18,2-3: «Dopo aver trovato Aquila, originario del Ponto, giudeo che era venuto dall'Italia con Priscilla, sua moglie, li salutò con gioia. Avevano lasciato Roma, poiché Claudio Cesare aveva dato ordine a tutti i Giudei di allontanarsi da Roma. Essi erano emigrati in Acaia. Paolo era conosciuto da Aquila, essendo della stessa genia (ὁμοφυλος), e dimorò da lui». Questa espulsione va messa in relazione con la notizia di Svetonio (*Claudio*, § 25) secondo cui Claudio cacciò i Giudei da Roma poiché provocavano tumulti costanti sotto l'impulso di «Chrestus» (*impulsore chresto*). La faccenda risale agli inizi del suo regno, nel 41¹⁷, dopo la scomparsa di Caligola, la cui politica inetta aveva acceso le polveri di una agitazione messianicizzante nelle tre capitali; questa qui, senza rapporto definito con Gesù, era fondata sulla convinzione dell'imminente avvento del Messia.

Paolo era della stessa «genia» di Aquila, vale a dire pronto all'agitazione messianica nel nome di un Messia imminente. Ciò permette di ritornare un'istante su Tessalonica¹⁸. Secondo At 17,3, il messaggio di

¹⁵ J. J. TAYLOR, *Why did Paul Persecute the Church?*, in: G. N. STANTON – G. G. STROUMSA (eds.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge University Press, 1998, 99-120.

¹⁶ Cfr., M.-É. BOISMARD – A. LAMOUILLE, *Le Texte occidental des Actes des Apôtres. Reconstitution et réhabilitation* (Synthèse, 17), Éd. Études et recherches sur les civilisations, Paris 1984; É. NODET – J. TAYLOR, *Le origini del cristianesimo*, Piemme, 2000, 375-377.

¹⁷ Cfr., J. MURPHY O'CONNOR, *St. Paul's Corinth. Texts and Archaeology* (Good News Studies, 6), The Liturgical Press, Collegeville (MN), 1990², 138-148.

¹⁸ K. P. DONFRIED, *1 Thessaloniens et la chronologie paulinienne*, in: A. DETTWILLER – J.-D. KAESTLI – D. MARGUERAT (dir.), *Paul, une théologie en construction*, Labor et Fides, Genève 2004, 107-134, conclude che l'epistola, la quale rappresenta una teologia arcaica, debba essere datata poco dopo il 41 d. C.

Paolo, anteriore al commento dianzi citato, era: «Questo Gesù che vi proclamo è il Cristo». La trasformazione di Paolo a Damasco appare come un punto di partenza: egli ha lottato contro il movimento nato da Gesù, poi ha bruscamente riconosciuto quest'ultimo come colui che era il Messia che attendeva. Questa lotta si è certamente ingrandita dal momento che Aquila era più importante. Più tardi, Paolo dichiara di essersi interamente staccato da ogni idea di «Messia secondo la carne», ma di esserne stato partigiano (2Co 5,16); in lui c'è stata sicuramente un'evoluzione, correlativamente al ritardo della parusia.

Queste osservazioni consentono di situare il tropismo «sadduceo» di Paolo. Da un lato, secondo At 5,17, il sommo sacerdote ed il suo *entourage* sono sadducei¹⁹; dall'altro si è collocato soprattutto Paolo agli esseni cioè ai «figli di Sadoq» *b^enê šādôq* piuttosto settari; in entrambi i casi, si tratta in greco di σαδδουκαῖοι. Una tale riconnessione non è contraddittoria con delle mire messianiche attive; nella sua lunga notizia del *De bello Judaico* 2:142, Giuseppe Flavio precisa che gli Esseni si impegnavano a non darsi al «brigantaggio» (ληστεία); non si tratta affatto di un banditismo comune, ma di una attività zelota più o meno violenta, anche se l'interdetto suppone che la tentazione fosse forte. Peraltro, la loro resistenza alla tortura, in occasione della guerra contro i Romani, lascia intendere che non si limitassero ad essere dei pacifici contadini (*De Bello Judaico*, 2:15) ed è impossibile considerarlo come un fariseo nel senso delle «filosofie» giudaiche nell'accezione offerta da Giuseppe Flavio; la confusione che si riscontra negli Atti deriva da un incrocio tra queste definizioni e Fil 3,5, dove Paolo si autodefinisce «fariseo». Se bisogna ricollegarlo ad una scuola è dalla parte degli esseni che bisogna scandagliare. Forse, occorre riavvicinare i «farisei» di Gv 1,24 e 4,1, che non sono affatto opposti a dei sadducei e che sono nel contempo interessati e diffidenti nei confronti del battesimo di Giovanni (e di Gesù), mentre il IV Vangelo ignora i sadducei.

¹⁹ Affermazione storicamente inesatta, perché il solo sommo sacerdote sadduceo conosciuto fu Anan, nel 62, e questo partito non era certamente l'erede legittimo di una dinastia pre-maccabea; cfr., É. NODET, *La crise maccabéenne*, Éd. du Cerf, Paris 2005, 243-254.

PAOLO PETRUZZI

LA RECONQUISTA E LA POLEMICA TEOLOGICA:
IL *DIALOGUS CONTRA IUDAEOS*
DI PEDRO ALFONSO DI HUESCA

La *Reconquista* cristiana in Spagna e l'inizio delle crociate in Terra santa segnano i poli estremi del processo di ridefinizione della geografia politico-religiosa della *Christianitas* dei secoli XII e XIII¹. Ampliare i confini dello spazio cristiano nel Mediterraneo, attraverso uno sforzo espansivo in grado di coinvolgere le maggiori potenze militari del continente europeo e di diffondere nuove parole d'ordine attraverso la predicazione e la propaganda religiosa, significa incidere inevitabilmente nell'immaginario collettivo, laddove si sedimentano secolari persuasioni, immagini, stereotipi valutativi e comportamentali. La lotta contro l'Islam riaccende rancori mai sopiti, preclusioni non ridimensionate, e finisce anche per stimolare la stessa riflessione teologica, attenta a stabilire frontiere insuperabili e possibili terreni d'intesa tra i grandi monoteismi dell'Occidente. Nel Basso Medioevo, com'è noto, le relazioni tra il Cristianesimo e le altre religioni tendono a complicarsi, fino a manifestarsi in forme di grave conflittualità. La tolleranza, più o meno ufficializzata, nei confronti degli Ebrei, che nei secoli precedenti aveva limitato gli episodi di persecuzioni, tende nel corso del XII secolo a ridimensionarsi, fino a consentire politiche di esclusione quasi in tutta l'Europa, mentre le relazioni con il mondo musulmano assumono un carattere segnatamente

¹ Cfr., J. CALMETTE, *La formation de l'unité espagnole*, Flammarion, Paris 1946; D. W. LOMAX, *The Reconquest of Spain*, Longman, London-New York 1978; C. SANCHEZ-ALBORNOZ, *Die christlichen Staaten der iberischen Halbinsel und die Reconquista*, in: "Historia mundi", 6 (1958), 288-318; C. PICARD, *Le Méditerranée musulmane à la vielle de la première croisade*, in: AA.Vv., *Il concilio di Piacenza e le crociate*, TipLeCo, Piacenza 1966, 285-295; N. DANIEL, *Gli Arabi e l'Europa*, Il Mulino, Bologna 1978, 136-180; E. LOURIE, *A Society Organized for War: Medieval Spain*, in: "Past and Present", 35 (1966), 54-76; R. FLETCHER, *Reconquest and Crusade in Spain, c. 1050-1150*, in: "Transactions of the Royal Historical Society", 37 (1987), 31-47.

bellicoso, destinato a reintrodurre incomprensioni e separazioni che nei secoli VIII-XI, per quanto diffuse, non avevano compromesso la stabilità di lunghi periodi di convivenza nei paesi finiti sotto il dominio dell'Islam. Una svolta epocale porta con sé nuovi paradigmi culturali e teologici, o meglio, si manifesta anche attraverso una percezione dell'“Altro” che incide nell'immaginario collettivo e, nello stesso tempo, sollecita, e quasi impone, un'adeguata razionalizzazione ideologica.

Nella cristianità europea dei secoli XII-XIII definire l'“Altro” significa anche “decidere” il suo destino di esclusione secondo la logica del nemico interno, l'eretico e l'Ebreo, e del nemico esterno, l'Islam. In questo modo l'Europa cristiana proietta sul “diverso” le proprie tensioni e paure: l'identità si definisce e si rafforza attraverso condanne o inclusioni forzate che gli scrittori cristiani si affannano a motivare e a giustificare. Il *Dialogus contra Iudaeos* di Pedro Alfonso di Huesca rappresenta una sequenza non secondaria di un esercizio di ridefinizione polemica dell'Ebreo e del Musulmano al quale partecipano scrittori e apologeti disseminati in tutta l'Europa, anche in luoghi e contesti non comunicanti tra di loro.

Moshé Sefardí nasce a Huesca intorno al 1076, quando i re cattolici sono impegnati nelle campagne militari contro gli Almoravidi. Mentre le armate cristiane si dirigono in Terra santa, tra il 1096 e il 1099, Urbano II dissuade i Catalani dal partecipare all'impresa d'Oriente e li esorta a difendere Tarragona: a nulla sarebbe servito liberare i Cristiani dai Musulmani in un luogo per consegnarli in un altro alla loro oppressione. Nel 1096 Pietro I d'Aragona conquista Huesca, dopo la vittoria nella battaglia di Alcoraz, e stabilisce in questa città la capitale del suo regno. Due anni dopo, in occasione della restaurazione della sede episcopale, un privilegio pontificio equipara la lotta contro i Musulmani in Oriente a quella in corso dall'altra parte del Mediterraneo: «Ora Dio ha alleviato le sofferenze dei popoli cristiani e permesso alla fede di trionfare. Grazie alle forze cristiane Egli ha vinto i Turchi in Asia e i Mori in Europa, restituendo al culto cristiano città un tempo illustri»². L'idea di Crociata conosce in questi anni sviluppi determinanti in tutto l'Occidente³. Nel 1104 Pietro I muore senza lasciare eredi legittimi. Gli succede il fratello Alfonso, più tardi soprannominato *el Batallador*⁴. Nel 1106, il 29 giugno, Moshé

² Cit., in AA.Vv., *Historia de la Iglesia en España*, II/I. Bac, Madrid 1982, 319.

³ Oltre l'opera ormai classica di P. ALPHANDÉRY – A. DUPRONT, *La Chrétienté et l'Idée de Croisade*, Editions Albin Michel, Paris 1974; cfr., C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugs-gedankens*, Kohlhammer, Stuttgart 1935; E. DELARUELLE, *L'Idée de croisade au Moyen Age*, Bottega d'Erasmus, Torino 1980. Per la Spagna, in particolare, cfr., J. FLORI, *La guerra santa. La formazione dell'idea di crociata nell'Occidente cristiano*, Il Mulino, Bologna 2001, 283-322.

⁴ M. J. LACARRA, *Alfonso el Batallador*, Guara, Zaragoza 1978.

Sefardi riceve il battesimo nella cattedrale di Huesca e assume il nome di Pietro, in memoria del santo del giorno e di Alfonso, in ossequio al sovrano che funge da padrino. Egli stesso ricorda la circostanza, fornendo alcuni dei pochi dati biografici a nostra disposizione:

Cum itaque divinae miserationis instinctu ad tam excelsum huius fidei gradum pervenissem, exui pallium falsitatis et nudatus sum tunica iniquitatis et baptizatus sum in sede Oscensis civitatis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, purificatus manibus Stephani, gloriosi et legitimi eiusdem civitatis episcopi. [...] Hoc autem factum est a nativitate domini anno millesimo centesimo sexto era millesima centesima quadragesima quarta, mense iunio, die natalis apostolorum Petri et Pauli⁵.

Sul periodo precedente la conversione ben poco è possibile stabilire con certezza⁶. È invece accertato che Pedro divenne medico del re Alfonso. Scrittore di opere di astronomia fondate sulla scienza araba (*De Astronomia, De dracone, Epistula ad Peripateticos*⁷), deve la sua notorietà soprattutto alla collezione di aforismi morali intitolata *Disciplina clericalis*, destinata ad ampia diffusione in tutta Europa⁸.

⁵ PEDRO ALFONSO, *Dialogus contra iudeos*, testo latino a cura di K. P. Mieth, Huesca 1996, I, 8. Sulla tradizione del testo cfr., H. SANTIAGO OTERO – K. REINHARDT, *Los "Dialogi" de Pedro Alfonso: tradicion manuscrita e impresa*, in: "Azafra", 1 (1985), 33-43.

⁶ Cfr., M. J. LACARRA, *Pedro Alfonso*, Guara, Zaragoza 1993, 9-12; J. V. TOLAN, *Petrus Alfonsi and his Medieval Readers*, University Press of Florida, Gainesville 1991, 9-11. Gli scarsi elementi biografici hanno permesso di eccepire sul riferimento ad Alfonso I. Il nostro autore ricorda all'inizio del *Dialogus* che il padrino di battesimo fu Alfonso *gloriosus Hispaniae imperator*, titolo attribuibile ad Alfonso VI di Castiglia (1040-1109) piuttosto che al sovrano d'Aragona. Ma il prologo del *Dialogus* è necessariamente scritto dopo il 1106, epoca in cui il titolo può risultare conforme alla fama e al potere di Alfonso *el batallador*, che nell'autunno del 1109 sposa Urraca di Castiglia, figlia di Alfonso VI, morto senza eredi maschi, e assume (insieme alla moglie) il titolo di re di Castiglia e di León. Per una introduzione alla figura di Pedro Alfonso, oltre alle opere già indicate di Lacarra e di Tolan, si veda la bibliografia selezionata in AA.VV., *Estudios sobre Pedro Alfonso de Huesca*, M. J. Lacarra (a cura di), "Coleccion de Estudios altoaragoneses" 41, Huesca 1996). Inoltre C. N. SAINZ DE LA MAZA, *De Pedro Alfonso a abner-Alfonso: orto y cénit converso de la apologética antijudía*, in: "Cuadernos de Filología Hispánica", 15 (1997), 271-288; J. V. TOLAN, *Petrus Alfonsi and his place in the History of Medieval Thought*, University of Chicago, Chicago 1990. Infine, sulla data di nascita di Alfonso cfr., C. NEDELCOU, *Sur la date de la naissance de Pierre Alphonse*, in "Romania", 35 (1906), 462-463.

⁷ Sull'opera scientifica di Pedro Alfonso si vedano gli studi di CH. BURNETT – J. CASULLERAS – D. ROMANO – J. V. TOLAN, *Estudios sobre Pedro Alfonso*, 313-402; J. M. MILLÁS VALLICROSA, *La aportación astronómica de Pedro Alfonso*, in "Sefard", 3 (1943), 65-105.

⁸ Cfr., M. J. LACARRA, *L'Introduzione alla traduzione spagnola del testo*, in: P. ALFONSO, *Disciplina clericalis*, Guara Zaragoza 1980, 10-33. Sulla fortuna del testo cfr., M. J. LACARRA, *Ecos de la Disciplina clericalis en la tradición hispánica medieval*, in: AA.VV., *Estudios sobre Pedro Alfonso*, 275-289; TH. WELTER, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Guitard, Paris 1927.

La formazione culturale dell'autore del *Dialogus* si può ricostruire per alcuni tratti attraverso i riferimenti autobiografici presenti nel testo. La conversione di Moshé Sefardí non doveva passare inosservata all'interno della comunità ebraica di Huesca. Nel *Dialogus* l'autore delega al suo interlocutore il compito di ricordare la competenza del neofita *in re biblica*: «Novi enim bene olim te valere in scriptis prophetarum et verbis nostrorum doctorum, a pueritia quoque super omnes coaequos tuos legis zelatorem fuisse, et si quis adversarius esset, te illi defensionis clipeum opposuisse, Iudeis in synagogis, ne a sua umquam fide recederent predicasse, consocios docuisse, doctos in maius provenisse»⁹. La conoscenza della Bibbia e del pensiero ebraico, in particolare del Talmud, appare con evidenza dalla lettura del *Dialogus*. Pedro Alfonso mostra anche di appartenere ad un contesto culturale ampio e vivace, nel quale la cultura araba è assai sviluppata e diffusa. Nella finzione dal dialogo anche stavolta l'interlocutore elogia l'*auctor*: «Semper enim [...] in eis conversatus et nutritus es, libros legisti, lingua intellegis»¹⁰. In effetti la polemica anti-islamica contenuta nel V libro è resa possibile da una non superficiale conoscenza del Corano e della letteratura araba diffusa nel mondo iberico.

La forma del dialogo immaginario tra un cristiano e un interlocutore ebreo non è una novità nella cultura teologica del tempo. In questi anni iniziano a diffondersi opere come la *Disputatio judaei et christiani* di Gilbert Crispin, abate di Westmister, il *Dialogus inter philosophum, iudaeum et christianum* di Pietro Abelardo, il *Dialogus inter christianum et iudaeum de fide catholica* di Guglielmo di Champeaux, o l'*Anulus seu dialogus inter christianum et iudaeum* di Ruperto di Deutz, che valorizzano un genere letterario della tradizione classica destinato a grande fortuna nei secoli successivi. Nel caso di Pedro Alfonso, diversamente dagli altri, l'opera è sollecitata dall'esigenza di giustificare la conversione dell'autore, che replica alle accuse provenienti dagli ambienti ebraici di Huesca. L'autore non manca di dichiararlo nell'*incipit*: «Hunc igitur libellum composui, ut omnes et meam cognoscant intentionem et audiant rationem, in quo omnium aliarum gentium credulitatis destructionem proposui, post haec Christianam legem omnibus praestantiolem esse conclusi. Ad ultimum etiam omnes cuiuslibet Christianae legis adversarii obiectiones posui positasque pro meo sapere cum ratione et auctoritate destrui»¹¹. La struttura del dialogo è suggestiva: i personaggi

⁹ PEDRO ALFONSO, *Dialogus*, I, 8-9. Su queste affermazioni si è fondata la tradizione secondo la quale il nostro autore sarebbe stato un rabbino, ma nessun dato certo è in grado di confermarla.

¹⁰ *Ibid.*, V, 91.

¹¹ *Ibid.*, I, 7.

sono la personificazione, per così dire, delle due esperienze che hanno segnato la vita dell'autore. L'uomo nuovo dialoga con il vecchio e chiarisce a se stesso, oltre che all'interlocutore, le ragioni della conversione. In altri termini, l'*auctor* si dissocia nei due personaggi, oggettivando la propria vicenda e presentandola come esemplare. La disseminazione del soggetto scrivente e la strategia dialogica che ne deriva non impediscono al lettore di cogliere i segnali di un'autobiografia teologica animata da una tensione apologetica in linea con l'intransigente spiritualità della *Reconquista*.

Fin dall'inizio, l'interlocutore immaginario, chiamato Moyses (con evidente riferimento all'antico nome del neofita cristiano), viene situato in una posizione subordinata. Moyses appare in preda allo sconcerto e al risentimento verso l'amico che ha abbandonato la fede del popolo eletto. All'ebreo la conversione risulta incomprensibile, dato che Alfonso si è sempre distinto nella comunità per la sua conoscenza profonda della Legge e delle sue tradizioni, tanto da difenderle contro gli increduli. Una meraviglia che sembra confermare il significato autentico della conversione al Cristianesimo, fondata sull'abbandono di credenze anche profondamente radicate. Pedro Alfonso cerca di ristabilire la serenità e l'antica amicizia invitando l'interlocutore ad avviare un dialogo privo di risentimento e un confronto animato da argomentazioni razionali: «Natura habet hoc Humana, ut animo quoquo pacto conturbato in vero falsoque discernendo discretionis careat oculo. Nunc itaque nisi omnem a pectore tuo perturbationem dimoveris, ut more sapientium et quae iusta sunt collaudemus et quae ingiusta sine contentione reiciamus, nostro operi finem nullatenus imposituri, in vacuum verba iactabimus»¹².

La declinazione apologetica del *Dialogus* è dichiarata fin dall'inizio senza reticenza: le ragioni della fede cristiana saranno presentate e difese mostrandone la conformità con la rivelazione vetero-testamentaria. Gesù Cristo porta a compimento la storia della salvezza iniziata al tempo dei Patriarchi, accogliendo la Legge e interpretandola alla luce della Rivelazione del Figlio di Dio. Ma con una cautela preliminare che rende possibile il dialogo interreligioso. All'interlocutore Pedro Alfonso non rimprovera la mancata accoglienza dell'interpretazione cristologica delle Scritture, quanto piuttosto il difetto del metodo esegetico applicato all'Antico Testamento: la comprensione della Legge da parte del popolo ebraico è condizionata da un'esegesi letterale estranea al "senso spirituale": «Video eos solam Legis superficiem attendere et litteram non spiritualiter sed carnaliter exponere, unde maximo decepti sunt errore»¹³.

¹² *Ibid.*, I, 9.

¹³ *Ibid.*, I, 11.

Una premessa del genere al discorso apologetico inserisce fin dall'inizio il testo di Pedro Alfonso in una secolare tradizione patristica e monastica. Un illustre contemporaneo dello scrittore aragonese, Ruperto di Deutz, sviluppa il medesimo discorso nel secondo libro dell'*Anulus seu dialogus inter Christianum et Iudaeum*, stabilendo un divario incolmabile tra i due interlocutori di quest'opera, in particolare laddove spiega che l'esegesi cristologica è necessaria per comprendere lo stesso significato letterale. Pertanto l'Ebreo non riesce a cogliere il senso del Libro che rimane, nonostante tutto, al centro della sua esperienza religiosa¹⁴.

Pedro Alfonso non approda ad una posizione del genere, ma la sua premessa si inserisce in un quadro apologetico ben definito: al giudaismo post-biblico, nel quale continua ad essere diffusa l'interpretazione letterale della Bibbia, viene infatti rivolta l'accusa di non essere in grado di armonizzarsi con la logica e la scienza. La conoscenza del Talmud permette all'autore di inoltrarsi lungo un particolare sentiero della polemica anti-giudaica. Nel primo dialogo viene infatti aspramente criticata l'*haggadà* talmudica, di cui sono evidenziate le contraddizioni logiche che l'allontanano dal giudaismo classico. Pertanto le comunità ebraiche si ispirano ad una concezione eretica della Legge. L'Ebreo del *Dialogus* è presentato non solo come colui che non ha accolto la vera fede, ma anche come un eretico che ha alterato verità fondamentali della propria religione. In genere il Talmud viene esaminato dai teologi cristiani per confutare quanto in esso appare avverso al Cristianesimo; Pedro Alfonso avanza invece la sua polemica contro ciò che risulta in contrasto con la

¹⁴ Cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, II, Paoline, Roma 1972, 391-425; M. L. ARDUINI, *Ruperto di Deutz e la controversia tra Cristiani ed Ebrei nel secolo XII*, Istituto Storico per il Medioevo, Roma 1979, 133-166. Il richiamo all'interpretazione allegorica che segna la distanza radicale con l'esegesi ebraica si ritrova anche in un altro contemporaneo di Pedro Alfonso, Gilbert Crispin, che opera nell'Inghilterra benedettina dominata dall'influsso della scuola di Bec. Nella *Disputatio Judei cum Christiano* riafferma che l'interpretazione figurale è l'unica via che permette di accedere alla conoscenza autentica dei misteri della religione biblica, e di operare quelle distinzioni che sono essenziali nei confronti della Legge. «Si vero legem debito sensu accipimus, omnia legis mandata debita observatione observare poterimus, quaedam ad litteram et sine ullo figurarum velamine dicta esse accipiendo, quaedam vero ad figuram et profundo figurarum velamine adumbrata esse intelligendo [...] Tandem ergo praedestinitis a Deo temporibus venit mediator Dei et hominum, homo Christus Ihesus, aperiens nobis sensum, ut intellegeremus Scripturas, dissolvens profunda mysteria quae de eo in lege et Prophetis scripta erant, in quem te oportet credere»: G. CRISPIN, *Disputatio Judei cum Christiano*, A. Sapir Abulafia, G. B. Avans, in: *The Works of Gilbert Crispin abbot of Westminster*, Oxford University Press, London 1986, 14 *passim*. Per contestualizzare la posizione di Crispin cfr., B. BLUMENKRANZ, *La Disputatio Judei cum Christiano de Gilbert Crispin, Abbé of Westminster*, in: "Revue de moyen âge", 4 (1948), 237-252; C. C. J. WEBB, *Gilbert Crispin, Abbot of Westminster: Dispute of a Christian with a Heathen touching the Faith of Christ*, in: "Medieval and Renaissance Studies, 3 (1954), 55-77.

ragione e la scienza, e finisce per indebolire la credibilità dello stesso giudaismo.

Nel primo dialogo la tradizione rabbinica è accusata di attribuire a Dio la corporeità:

Vos deum caput, brachia et totam corporis formam habere contenditis. Quod si hoc est, igitur deum longitudinis, latitudinis dimensionibus constare necesse est, fateamini. Si vero his tribus dimensionibus clauditur, sex corporis partibus terminatur, quod est inconueniens, ut suo ostendetur in loco. De corrigia autem, quam eum in capite habere dicitis, duo tibi propono. Illa enim corrigia aut est de ipso aut aliunde. Si de ipso est, iam deus a se diuisus est. Si vero aliunde est, aut creator aut creatura est. Si creator est, ergo sunt duo creatores. Si creatura est, iam quidam creatura maior est quidam parte creatoris, quod est inconueniens. Item quaero, hoc, quod in capite vel brachio gestat, utrum necessitate aliqua aut sine necessitate illud gestat. Si necessitate gestat, iam creator indiget creatura, quod aliud est inconueniens. Si sine necessitate gestat, ergo deus in se aliquid gestat superfluum, et hoc est inconueniens. Nunc itaque aperte potes cognoscere, quod tibi ostendi postulabas ratione, scilicet quod de corrigia creditis, quam sit vile¹⁵.

Il problema della corporeità della divinità era già stato affrontato da Aristotele nel XII libro della *Metafisica*, dove si dimostra l'incorporeità del motore immobile. Per questo Pedro Alfonso non ha difficoltà a ridicolizzare la tradizione mistica nota come *Shi'ur Qomah* (misura del corpo) che speculava sulle dimensioni del corpo di Dio rivelate al rabbino Akiva in una visione. Poco oltre nel testo viene contestata a Moyses l'interpretazione di Nm 9,6: «Exercitus caeli supplicat tibi», nella quale i *vestri doctores* mostrano la loro ignoranza dell'astronomia, poiché non comprendono che Oriente e Occidente sono punti relativi in considerazione della sfericità della terra¹⁶. La questione è ripresa più avanti, laddove è introdotto un altro argomento sviluppato da coloro che affermano che Dio è delimitato da sei parti appellandosi ad un passo del Libro di Daniele: «Cum egrederer, ecce princeps Graecorum ingressus est» (11,20). La questione è posta in questi termini: «Concipiunt enim ex hoc, quia in tali loco est deus, ubi introitus sit et exitus. Quod si ita est, patet ergo quia in loco consistat sex partibus terminato. Si vero terminato circumscribitur loco, tunc aliquis locus vacuus est a deo. Quod si est, quomodo scit, quid sit in alio ubi ipse non est, aut quomodo operatur in

¹⁵ PEDRO ALFONSO, *Dialogus*, I, 15.

¹⁶ *Ibid.*, I, 16. Cfr., M. S. COHEN, *The Shiur Qomah. Liturgy and Theurgy in Pre-Kabbalistic Jewish Mysticism*, University Press of America, New York 1983.

eo?»¹⁷. Più che seguire le argomentazioni successive, occorre osservare che la questione teologica è affrontata da un punto di vista razionale e scientifico. Moyses si mostra assai interessato alla problematica cosmologica sviluppata nel discorso filosofico sulla incorruttibilità di Dio. I testi biblici parlano della incorporeità di Javhè, ma per comprenderne fino in fondo il significato, è necessario ricorrere ad un quadro concettuale essenzialmente metafisico. Il lettore non fatica a ritrovare alcuni elementi del pensiero aristotelico che suggestionano l'interlocutore e lo attirano in un orizzonte concettuale al quale accede con difficoltà e che pure accoglie con interesse. Non a caso, quando lo sviluppo dell'argomentazione arriva alla conclusione¹⁸, Moyses dichiara il proprio compiacimento e propone di proseguire nella discussione:

Gratis deo et tibi, quoniam omnium creatorem nulli creaturae similem esse, nullum principium aut finem habere, sine ullo dubitationis cognovi obstaculo. Patuit etiam ex verbis tuis deum creatorem omnium rerum, radicem et fundamentum principaliter esse, secundario vero animam et materiam, et quod deus fecerit animam, et quod anima a deo facta operetur in materia. Scrupulum autem unum, qui adhuc mentem remordet, tua sagacitate expostulo enodari. Legi siquidem in libris philosophorum plerisque quinque ante mundi constitutionem fuisse, deum scilicet, qui omnium rerum originem tenet, post eum vero animam et materiam, tempus et locum. Cum ergo de tribus praecedentibus desserueris, valde miror, quare de duobus ultimis nullam feceris mentionem¹⁹.

L'attenzione di Moyses si rivolge in particolare al problema della creazione e dell'eternità della materia. Il libro della Genesi presenta affermazioni indiscutibili relative all'atto creatore, ma un dubbio sembra insinuarsi quando ci si domanda per quale ragione Dio abbia avuto bisogno di sei giorni per condurre a termine la sua opera. L'interlocutore di Pedro Alfonso si dichiara incapace ad articolare una risposta soddisfacente: «Ad haec, quid responderi debeat, conicere nescio»²⁰. Ancora una volta la risposta si articola sul terreno razionale. La finalità del discorso apologetico è evidente: gli Ebrei non sono in grado di coniugare Ragione e Fede, a riprova della loro incapacità di sviluppare un'interpretazione del mondo con gli strumenti della ragione concessa da Dio agli uomini. Di fronte ad un sapere logicamente strutturato, il pensiero ebraico e

¹⁷ PEDRO ALFONSO, *Dialogus*, I, 24.

¹⁸ *Ibid.*, I, 29-39.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, I, 44.

l'esegesi biblica risultano privi di credibilità, simili a favole infantili. La conclusione del primo dialogo è pertanto un appello alla Ragione:

Quod si omnia, quae doctores vestri similia his conscripserunt, ponemus, multos sicut et ipsi libros nugarum fabulis implemus. Pauca autem nunc diximus, ut eorum vel sapientia vel fatuitas cunctis pate-sceret. Hoc itaque est, quod tibi superius dixi, verba doctorum vestrorum non aliud videri quam verba iocantium in scholis puerorum nentium in plateis mulierum. Sed dic, precor, o Moyses, talium hominum vel legem suscipiendam vel auctoritatem iudicas comprobendam? Eradat te divina miseratio de eorum execrabilibus praeceptis atque consiliis, quemadmodum et me licet non meis eripuit meritis, et te mecum partim salutaribus subdat imperiis, quatenus utrumque partim ditet suis ineffabilibus praemiis²¹.

Nel secondo dialogo ci troviamo di fronte ad una vera e propria svolta del discorso apologetico: in sintonia con la secolare tradizione anti giudaica, Pedro Alfonso stabilisce una diretta relazione tra la diaspora ebraica e la morte di Gesù Cristo. Nella Spagna visigotica l'accusa di deicidio era stata formulata da tempo, soprattutto negli scritti di Isidoro di Siviglia, destinati a diventare un punto di riferimento nei secoli successivi²². Alla domanda di Moyses sulla possibile fine della persecuzione del popolo ebraico²³, Alfonso risponde in modo perentorio: «Dum Christum filium Dei esse in mundum pro humani generis redemptione negaveritis venisse et eius praecepta nolueritis servare, liberari nequibitis a captivitate»²⁴. Una simile affermazione ristabilisce una distanza irriducibile tra i due interlocutori del dialogo. L'«Altro» è presentato come il responsabile della morte del fondatore della vera fede e ad esso non viene riconosciuta l'appartenenza legittima ad una religione alla quale è possibile riconoscere una qualche dignità. Si tratta di un giudizio apologetico tipico della polemica anti giudaica più antica²⁵. L'argomentazione di Pedro Alfonso

²¹ *Ibid.*, I, 50.

²² Cfr., ISIDORO DI SIVIGLIA, *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra iudaeos*, in: PL, III, 476-477, 514. Accanto agli scritti di Isidoro vanno ricordati quelli di Giuliano da Toledo (morto nel 690): *De comprobatione sextae aetatis e Antikeimenon*, che forniscono elementi per la discussione con gli Ebrei.

²³ «Dixisti enim, nisi menti excidit, nos tali modo nequaquam possumus. Nunc itaque propter quaero, utrum nos non illo, quem credimus, sed alio, an etiam nullo, quod absit, modo evadere posse concedas»: PEDRO ALFONSO, *Dialogus*, II, 50.

²⁴ *Ibid.*, II, 51.

²⁵ L'idea dell'«indurimento» del popolo d'Israele – ovvero della malvagità morale e della perversione intellettuale che avrebbero impedito agli Ebrei di accogliere la predicazione cristiana – è uno dei *topoi* più diffusi della polemica dei primi secoli. Cfr., P. C. BORI, *Il vitello d'oro: le radici della controversia anti giudaica*, Boringhieri, Torino 1983.

parte dunque da lontano. Dopo aver costretto Moyses a riconoscere che la causa dell'esilio babilonese va attribuita ai peccati del popolo ebraico, vigorosamente apostrofato dalla predicazione dei profeti («Pauce ex illis in medium deducam, quae prophetica auctoritate probantur, scilicet usuram vel munus pro iniqui tate accipere, iuramentum falsum iurare, in vendendo et emendo pecuniam falsam dare, falsa testimonia dicere»²⁶), viene sottolineato che la ragione della diaspora del 70 d. C. non è identica, dato che nei secoli precedenti la rivolta di Gerusalemme nessun profeta ha annunciato questa sciagura. Dopo la ricostruzione del Tempio non sono mancati uomini saggi e retti, che però non hanno profetizzato la Diaspora: anche se il popolo – come riconosce Moyses – ha perseverato nel peccato, una pena come la dispersione poteva essere inflitta solo per una colpa assai grave. Le parole di Pedro Alfonso descrivono le sciagure degli Ebrei senza accenti compassionevoli: il secondo esilio è una tragedia non paragonabile al primo²⁷, perché diversamente dall'esilio in Babilonia le colpe dei padri sono ricadute sui figli: un fatto che sembra contraddire la giustizia divina, soprattutto se si richiamano alla mente le parole rivolte da Dio a Mosè: «In hac autem captivitate, quae a Tyto facta est, innumerabiles iam transierunt generationis, nec adhuc finem habet. Hoc autem factum est contrarium ei sermoni, quem ait dominus ad Moysen: “Non occidentur patres pro filiis, nec filii pro patribus, sed unusquisque pro peccato suo morietur”»²⁸. La ragione dell'esilio che dura da più di un millennio e che non sembra destinato a finire, è la morte

²⁶ PEDRO ALFONSO, *Dialogus*, II, 51.

²⁷ «Cum captivitatis originem et causam ignores, quare eadem tam dura fuerit, tam crudelis et intolerabilis, respondere non potes. In prima etenim captivitate, cum aliorum more captivorum in Babylonem ducti fuissent, nullam praeter servitutem poenam sustinerunt. Colebant enim agros, plantabant vineas, aedificabant domos, cum uxoribus et filiis secure vivebant. In secunda autem tot et tanta eis obprobria et tam inaudita intulerunt, quibus similia vel aequalia nec sunt visa unquam nec audita. Occisi siquidem sunt et cremati et captivorum more venditi, adeoque crevit illa venditio, donec pro uno argento triginta darentur captivi, nec tamen inveniebatur, qui emeret, sicut promisit Moyses dicens: “Venderis inimicis tuis in servos et ancillas, et non erit, qui emat”. Naves etiam ipsis impletae sine ullo remige vel gubernaculo vagari per pelagus sunt dimissae ad ipsorum dedecus et vilitatem. Praeterea, postquam in hanc captivitatem deiecti estis, intolerabilia vobis dabantur mandata, ne legem videlicet legeretis nec vestros eam filios doceretis. Quod si quis eam aut legens aut docens filios inventus fuisset, aut cremabatur aut pectinibus ferreis acutissimis pectebatur. Praeterea nec sabatum nec pascha celebrare permissi estis. Si vero quis hoc facies inventus fuisset acerrime puniebatur. Prohibiti super hoc estis vestros pristino more filios circumcidere. Circumcidens autem iuventus quis, poenis afficiebatur gravissimis. Edictum praeterea vobis durissimum est promulgatum, ut, si quis vestrum puellam virginem uxorem duceret, prius eam ad provinciae principem duceret, ut cum ea dormitaret, et sic demum ad Iudeum rediens niberet. Qua de re adeo contrite estis, ut nemo virginem disponere vellet. Sic per omnium successiones temporum diversa vobis indicantur mandata malorum, ut ipsis vestrorum testimoniis probatori librorum»: *ibid.*, II, 55-56.

²⁸ *Ibid.*, II, 57.

di Gesù Cristo, il cui sangue è ricaduto sulle generazioni successive che non hanno riconosciuto le colpe dei padri:

Christum, Dei filium, occidistis dicens eum magum, et de scorto natum et quod totam gentem in errorem induxit. Maiores vestri haec et his similia protestati sunt, donec totam plebem suae pravae voluntatis efficientes consortem virum iustum et iniustum valde iudicium adduxerunt, crucifixerunt et occiderunt. Tanti igitur magnitudo reatus tam longinqua captivitatis causa exitit. Dumque vos in paterna manseritis tam voluntate quam fide, in eadem procul dubio existetis damnationis tribulatione²⁹.

La discussione dovrebbe riproporre a questo punto la questione della divinità di Gesù Cristo, ma Pedro Alfonso si orienta in un'altra direzione: non presenta infatti le prove della divinità di Cristo, elaborate da una tradizione secolare, ma si preoccupa piuttosto di dimostrare che la sua morte, avvenimento storico indubitabile, è all'origine della diaspora ebraica. La letteratura rabbinica nega che la distruzione del Tempio sia la manifestazione dell'ira divina per la morte del Figlio di Dio e, nello stesso tempo, afferma che quarant'anni prima erano apparsi segni premonitori della sciagura imminente. Quarant'anni – osserva Pedro Alfonso – corrispondono all'incirca alla data della morte di Cristo³⁰; quello ebraico è pertanto un popolo protagonista di una storia millenaria distinta da quella di ogni altra nazione, una storia segnata dalla colpa; la sua dispersione è stabilita dalla giustizia divina.

L'accusa di deicidio, è risaputo, risale alle origini del Cristianesimo. Negli anni in cui scrive Pedro Alfonso la lezione anselmiana si afferma nella teologia occidentale. Nel capitolo XIV del secondo libro del *Cur deus homo* Anselmo dimostra che il dono della vita offerta da Gesù Cristo riguarda la totalità dei peccatori. Ne risulta un problema: come può la sua morte prevalere sui peccati di coloro che lo hanno condannato? Anselmo distingue tra il peccato commesso in piena coscienza e il peccato determinato dall'ignoranza. La condanna a morte consapevole di Cristo è un peccato infinito, mentre nell'altro caso i colpevoli possono ottenere il perdono:

²⁹ *Ibid.*, II, 58.

³⁰ «Cum igitur prodigia quadraginta annis ante destructionem fuerint visa, et quadragesimo a Christi morte anno civitas fuerit a Tyto destructa, liquido concluditur, quod haec signa a tempore mortis Christi sint facta. Sed et hoc aliis doctoribus vestris Iohannes intellexit, quod mors Christi captivitatis causa exitit. Non autem eam, sed malivolentiam hominum et invidiam, causa, scilicet causae, captivitatis causam esse dixerunt, sed veram causam tacuerunt. Invidia quippe Iudeorum et militia causa mortis Christi fuit, mors autem Christi causa captivitatis». *ibid.*, II, 59.

Hanc quaestionem solvit apostolus qui dixit, quia “si cognovissent, numquam dominum gloriae crucifixissent”. Tantum namque differunt scienter factum peccatum et quod per ignorantiam fit, ut malum quod numquam facere possent pro nimietate sua, si cognosceretur, veniale sit, quia ignoranter factum est. Deum enim occidere nullus homo umquam scienter saltem velle posset, et ideo qui illum occiderunt ignoranter, non in illud infinitum peccatum, cui nulla alia comparari peccata possunt, proruerunt. Nam non consideravimus eius magnitudinem ad videndum, quam bona esset vita illa, secundum hoc quod ignoranter factum est, sed quasi scienter fieret, quod necumquam fecit aliquis nec facere potuit³¹.

Si tratta, come si può osservare, di un'argomentazione che ridimensiona la responsabilità del popolo ebraico, fondandosi su un'analisi dell'atto morale destinata ad affermarsi nel corso del XII secolo, ma Pedro Alfonso non prende in considerazione una posizione del genere e rimane sostanzialmente legato alla tradizione che non opera alcuna distinzione di carattere psicologico-morale.

Non meno vigorosa è la polemica sviluppata nel terzo dialogo, laddove Pedro Alfonso introduce un argomento piuttosto suggestivo: la dottrina millenarista. L'autore critica la tesi, introdotta da Moyses, secondo la quale Dio avrebbe promesso al popolo eletto la risurrezione dei morti e la realizzazione di un regno terreno della durata di mille anni («Omnipotentem mortuos suscitare posse non nego, quando omnes nomine in die iudicii ab eo resuscitandos et confiteor et credo, sed quod adicitis, quia scilicet denuo terram inhabitaturi sint, non credo»³²). Non è una questione esclusivamente dottrinale. Il rifiuto del millenarismo ebraico va infatti considerato tenendo presente la diffusione dei movimenti escatologici nei secoli XI-XII. La preoccupazione di escludere il millenarismo dalla Cristianità stabilita è particolarmente avvertita dalle gerarchie ecclesiastiche e civili dell'epoca: l'appello ad un'età in cui Dio ristabilirà la giustizia nel mondo, implica l'idea del superamento dell'istituzione storica della chiesa o la sua dissoluzione in una comunità di perfetti. La *Respublica christiana*, in altri termini, non rappresenta il tempo ultimo della Salvezza nell'attesa del giudizio finale, ma è destinata ad essere “oltrepassata”. Il millenarismo dell’“Altro” insinua pertanto un elemento corrosivo nella società cristiana, tanto più pericoloso quanto più si rafforza nella chiesa occidentale l'esigenza di unità religiosa e politica nella prospettiva della lotta anti-islamica. La confutazione della tesi di Moyses («Haec enim

³¹ ANSELMO D'AOSTA, *Cur deus homo?*, di R. ROQUES (a cura di) “Sources chrétiennes” 91, Editions du Cerf, Paris 1963, 406-407.

³² PEDRO ALFONSO, *Dialogus*, III, 79.

est nostrae fidei certitudo, quia resuscitandi profecto, comedendi etiam et bibendi sive generandi et naturam et usum sint abituri et post mille annorum transacta curricula in perpetuae beatitudini set immortalitatis regnum sine aliqua morte transferendi»³³) è articolata attraverso argomentazioni prettamente razionali. Dopo aver dimostrato che gli scritti vetero-testamentari non contengono allusioni a prospettive millenariste, Pedro Alfonso osserva che è illogico pensare ad un'epoca di mille anni in cui gli uomini non moriranno, perché saranno costretti a non procreare – e quindi non vivranno secondo natura – oppure le risorse non potranno sostenere una popolazione in continua crescita. Lo scetticismo del nostro autore non intende soltanto dissolvere la dottrina millenarista dell'interlocutore: un'argomentazione del genere può infatti essere riferita anche alle correnti ereticali cristiane. In questo modo, Ebrei ed eretici finiscono per essere presentati come membri di una umanità offuscata dall'irrazionalità, dalle tenebre seminate da pseudo-dottrine che si affermano quando la logica e la razionalità non orientano la riflessione. L'esclusione dalla comunità umana è allora un'autoesclusione.

Il quarto dialogo riprende la polemica in una prospettiva storica. Anche stavolta l'accusa è piuttosto grave: nel corso del tempo, a causa della Diaspora, gli Ebrei non sono rimasti fedeli alle prescrizioni della Legge. All'inizio del discorso viene presentato un lungo elenco di riti stabiliti dalla legge mosaica che gli Ebrei trascurano³⁴. La risposta di Moyses non appare soddisfacente: «De legis praeceptis, quae minime observamus, nequaquam redarguendi sumus, cum et patria nostra exules simus temploque et legitimis sacerdotibus careamus»³⁵. In realtà, osserva Alfonso, i sacrifici degli Ebrei non erano graditi a Dio. Se lo fossero stati, essi non sarebbero stati esiliati e costretti a non praticarli. L'esilio babilonese era stato provocato dallo scarso rispetto della Legge e delle sue prescrizioni da parte di Israele, la Diaspora è invece la punizione per il rifiuto della predicazione di Gesù Cristo, che svela il senso spirituale della Legge. Continuare a rispettarne la lettera dopo la sua venuta è contrario ai decreti divini:

Sed postquam Christus advenit, qui prophetarum arcane revelavit et legis sublato velamine spiritualem, qui latebat, sensum aperuit, ex tunc non secundum letteram occidentem, sed secundum spiritum vivifican-

³³ *Ibid.*, III, 84.

³⁴ *Ibid.*, IV, 86-87.

³⁵ *Ibid.* E poco oltre osserva: «Nostra [...] impossibilitas non erit inculpanda, donec tempus adveniat, quo ad terram habitationis nostrae revertatur, et tunc ea, quae iussit nobis dominus, opere complebimus, eique sacrificium nostrum acceptabile erit, quemadmodum profeta testatur Malachias dicens: "Et placebit deo sacrificium Iuda et Ierusalem sicut dies saeculi et sicut anni antiqui"»: *ibid.*

tem legalia debuerunt instituta servare, quondam qui legem dederat, melius eam quam prophetae, qui auditores fuerunt, intelligebat. Quod quia facere neglexerunt ideo eorum antiquas obervationes deus suscipere renuit, quemadmodum et veteres ritus, quos ante susceptam per manum Moysi legem excolebant, post tandem susceptam prohibiti sunt exercere, duas videlicet sorores simul ducere uxores vel amittam accipere uxorem, omnibus animalibus vesci. Haec et his similia ante legem agentes rei non habebantur, sed postea nemo sine peccato facere potuit³⁶.

Moyses ha compreso le ragioni che hanno portato Pedro Alfonso a convertirsi alla religione cristiana. Come spesso leggiamo nei testi controversistici del Medioevo, L'“Altro” finisce per riconoscere la debolezza delle proprie argomentazioni e rinuncia alla sua fede. Lo schema apologetico è evidente: la conversione al Cristianesimo si rende possibile dopo che il discorso razionale ha fatto breccia nelle convinzioni dell'avversario. Così l'“Altro” viene presentato come il seguace di una religione le cui verità sono confutate dalla ragione naturale prima ancora che dalla Rivelazione.

A questo punto, nel quinto capitolo, compare un'aspra requisitoria contro l'Islam e il suo fondatore. La fortuna del *Dialogus*, attestata dalla sua diffusione, dipende anche dalla *vis* polemica contenuta in questa parte dell'opera, laddove sono riassunti non pochi *topoi* della letteratura anti-islamica elaborati nei secoli precedenti. Siamo al tempo della prima crociata: la riflessione teologica lascia il posto all'attacco polemico e alla forza persuasiva del discorso. Moyses chiede ad Alfonso come mai, una volta convinto dell'irragionevolezza della fede giudaica, non si sia convertito all'Islam, che sembra proporre un insieme di credenze conformi alla Ragione: «Cuius videlicet legis radicem si quaeras, invenies super inconvulsae fundamentum rationis fundatam»³⁷. Alle parole di Moyses è affidato il compito di introdurre il discorso e di assicurare il lettore che l'interlocutore cristiano conosce molto bene la religione islamica e può esprimere giudizi fondati: «Sed cum paternam reliqueris fidem, miror, cur Christianorum et non potius Sarracenorum cum quibus semper conversatus atque nutritus es, delegeris fidem. [...] Semper enim, ut dixi, in eis conversatus et nutritus es, libros legisti, lingua intelligis»³⁸.

Anche in questo secondo caso la figura dell'“Altro” è delineata attraverso categorie fissate da tempo dalla tradizione apologetica. L'Islam non è considerato come una religione “altra” rispetto al Cristianesimo, da intendere a partire dal riconoscimento della sua singolarità. Come

³⁶ *Ibid.*, IV, 89-90.

³⁷ *Ibid.*, V, 91.

³⁸ *Ibid.*

osserva Tolan, prima delle invasioni islamiche l'Occidente aveva elaborato alcune categorie attraverso le quali intendere l'ordine religioso: chi non era riconosciuto come appartenente all'universo cristiano, era considerato pagano, ebreo o eretico³⁹. Fin dal VII secolo la percezione dell'Islam era avvenuta ricorrendo alla Bibbia e agli scritti patristici, dove era possibile trovare la figura dell'"Altro" delineata in termini familiari e tali da non sconvolgere l'immaginario ufficiale della cristianità stabilita. L'elaborazione della figura del Musulmano avviene in Occidente con un certo ritardo rispetto all'Oriente, dal quale sono accolti i principali stereotipi, facilmente rinvenibili nella predicazione della prima crociata⁴⁰. I più antichi autori orientali presentano le invasioni come la punizione divina per i peccati degli uomini. Talvolta l'Islam appare come la realizzazione delle profezie apocalittiche. L'immagine dei nuovi invasori è delineata a partire da una teologia della storia più che dall'osservazione diretta della loro religione, sulla quale gli autori cristiani non avvertono la necessità di informarsi scrupolosamente. Talvolta qualche tratto dell'Islam viene presentato con una certa attenzione, ma in opere in cui è evidente il fine caricaturale. Così la religione di Maometto è assimilata al paganesimo o al culto dei demoni. L'identificazione dell'Islam con l'idolatria appare in testi destinati ad un'ampia diffusione in Occidente, come il *De haeresibus* di Giovanni Damasceno, che considera Maometto uno pseudo-profeta e il Corano una falsa rivelazione⁴¹. Nella cristianità ispanica l'immagine denigratoria dell'Islam appare per la prima volta negli ambienti clericali rigoristi dell'emirato omayyde a Cordoba. Nei secoli X e XI il ricordo dei "martiri di Cordoba" è destinato a svolgere un ruolo di primo piano nell'immaginario anti-islamico. Nell'857 Eulogio fa l'apologia dei cristiani giustiziati in quella città per aver accusato pubblicamente Maometto di essere un falso profeta, libidinoso e ispirato dal demonio, e traccia un ritratto rivoltante del profeta che Pedro Alfonso tiene ben presente⁴².

All'inizio del quinto dialogo Moyses riassume gli aspetti più rilevanti della religione musulmana, senza dare alcun giudizio personale⁴³. Al

³⁹ J. V. TOLAN, *Les Sarrasins. L'Islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, trad. fr., Aubier, Paris 2003, 31-34.

⁴⁰ Cfr., A. DUCELLIER, *Le Miroir de l'Islam*, Julliard, Paris 1971; A. TH. KHOURY, *Polemique byzantine contre l'Islam (VIII-XIII siècles)*, Brill, Leiden 1972; B. Z. KEDAR, *Crociate e missione. L'Europa incontro all'Islam*, Jouvence, Roma 1991.

⁴¹ Il pensiero di Giovanni Damasceno è importante per delineare il clima culturale in cui scrive Pedro Alfonso, dato che questa opera giunge in Occidente all'inizio del IX secolo, a Cordoba in particolare. Cfr., D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-IX^e siècles*, Aubier, Paris 1984, 153.

⁴² Cfr., N. DANIEL, *Gli Arabi e l'Europa nel Medio Evo*, trad. it., Il Mulino, Bologna 2007, 49-87; J. V. TOLAN, *Les Sarrasins*, 133-149.

⁴³ PEDRO ALFONSO, *Dialogus*, V, 92-94.

lettore viene presentato un quadro complessivo dei principali articoli di fede, dal credo monoteista alla concezione dell'Aldilà, dei precetti morali e delle pratiche culturali. La figura del Profeta è positivamente ricordata, per quanto la sua biografia sia pressoché trascurata. La strategia del discorso è fin troppo evidente: alla presentazione di Moyses, che sottolinea la ragionevolezza dell'Islam, viene contrapposta l'aspra requisitoria dell'interlocutore cristiano:

Quamvis orationi tuae contextus, plurimum decoris et dulcedinis habens, apud eos, qui delitias corporis summum bonum putant, non minorem, quam si ipse Mahometh adesset, captare benevolentiam valeat, de me tamen id sperare te mirum est, ut ad hoc persuadendum institeris, quo me nullatenus falli posse credideris. Certus enim es michi non incompetum esse, quis Mahomet fuerit, quomodo callida simulatione prophetam se confixerit et ad hoc machinandum quis eius consiliarius extiterit. Unum, reor, tibi incertum manet, ipsam Mahometi quam dicunt doctrinam quam inanem iudicem. Dum igitur vitam Moresque eius mea narratione digesta audieris, tunc me scire de deo, quod verum est, aut nescire facile internoscere poteris⁴⁴.

L'immagine dell'Islam presentata da Pedro Alfonso non è certo originale. L'importanza del *Dialogus* dipende dall'aver fissato alcuni punti fermi funzionali alla propaganda anti-islamica del periodo della *Reconquista*. Negli anni in cui il testo viene scritto, la figura del Saraceno non ha ancora raggiunto una fisionomia stabile e definitiva nella letteratura ispanica. Diversamente da una tradizione piuttosto consolidata, i Musulmani non sono presentati come lo strumento dell'ira divina contro i peccatori cristiani, nonostante siano considerati seguaci di una religione violenta e intollerante, sorta dalla predicazione di un falso profeta. L'Islam è piuttosto squalificato a partire dalla persona del fondatore, la cui biografia contiene *in nuce* tutti i difetti della nuova setta. Nelle parole di Alfonso si avverte l'eco di quelle di Eulogio. L'infanzia di Maometto è raccontata secondo un *topos* ormai consueto: il futuro profeta, orfano di entrambi i genitori, cresce in una ambiente in cui è diffusa l'idolatria. Dopo essere stato al servizio di una ricca vedova, Cadigia, ne diviene il marito e, una volta benestante, la superbia e la cupidigia lo inducono ad intraprendere il progetto di farsi signore del suo popolo. Nel Corano il profeta non manca di riferire la volontà divina nei suoi riguardi:

Mahomet [...] utroque parente orbatus, sub avunculi sui Menepi patrocinio pueritiae annos amebat, ydolorum tunc temporis culti cum universa gente Arabum inserviens, quemadmodum ipse in Alcorano suo

⁴⁴ *Ibid.*

testatur dicens deum sibi dixisse: “Orphanus fuisti, et te suscepi, in errore, et te dilexi, pauper et locupletavi”. Post aliquantum vero annorum spatium mercennarius apud quamdam nobilissimam viduam, nomine Chadigiam, in brevi ita dominae suae animum obtinuit, ut iure coniugii rebus omnibus et rerum pariter dominatrice potiretur. Cuius opibus de pauperrimo ditissimus effectus, in tantam prorupit mentis superbiam, quod regnum Arabum sibi sperandum polliceretur⁴⁵.

Per compiere la sua impresa, Maometto si presenta come un profeta («voluit se prophetam configere»⁴⁶) e comincia a frequentare ambienti ereticali, ebrei e cristiani, dove apprende informazioni destinate ad essere accolte nel suo messaggio religioso. In particolare, l'arcidiacono Sergio, giacobita condannato dalla chiesa ufficiale, e due ebrei, Abdia e Chalahabar, contribuiscono a formare la nuova fede. La breve informazione di Eulogio («Cumque in negotiis cupidus fenerator discurreret, coepit Christianorum conventiculis assidue interesse, et, ut erat astitior tenebrae filius, coepit nonnullas colletiones Christianorum memoriae commendare, et inter suos brutos Arabes cunctis sapientior esse»⁴⁷) è ampliata e arricchita di dettagli⁴⁸. Pedro Alfonso mette in risalto la contaminazione che caratterizzerebbe il messaggio islamico, che pertanto è assimilato ad una delle eresie che imperversavano in Oriente. All'“Altro” non è riconosciuta l'appartenenza ad una religione dotata di una propria identità, di una fisionomia, che, pur assumendo elementi della tradizione ebraica e cristiana, è caratterizzata da una Rivelazione particolare e irriducibile. L'intenzione delegittimante dell'autore del *Dialogus* si manifesta anche nella critica all'espansione violenta dell'Islam. L'accusa di Eulogio

⁴⁵ *Ibid.*, 94-95.

⁴⁶ *Ibid.*, 95.

⁴⁷ EULOGIO DI CORDOBA, *Liber apologeticus martyrum*, in PL, CXV, 859.

⁴⁸ «Ea videlicet fretus factia eloquentiae, quam apud diversas nationes, dum negationi desudaret, ingenii susceperat levitate, et hoc etiam, quod Arabum tunc temporis maior pars milites errant atque agricolae et ipsi fere omnes ydolatrae, praeter quosdam, qui Moysi legem secundum Samaritanos tenebant haereticae, et alios Christianos, qui Nestoriani erant et Iacobitae. Iacobitae autem sunt haeretici, a quodam Iacobo dicti circumcisionem praedicantes, Christumque non deum, sed nomine tantum iustum, de Spiritu Sancto conceptum ac de virgine natum, non crucifixum tamen neque mortuum credentes. Fuit etiam eo tempore in regione Antiochiae archidiaconus quidam, nomine Segius, amicus Mahometth et Iacobita, unde ad concilium vocatus est et damnatus. Cuius damnationis pudore contristatus de regione aufugit et ad Mahomet devenit. Huius igitur nixus consilio Mahomet, quod cogitabat et tamen per se adimplere non poterat, ad effectum perduxit. Fuerunt quoque duae Iudei ex illis Arabiae, quos diximus haeticis, Abdias et Chalahabar dicti, et hi quidem Mahometo se adhibuerunt et ad complendam stultitiam eius secundum haeresim suam contemperaverunt et talia ei ex parte ei dicere monstraverunt, quae et haeticii Iudei et haeticii Christiani, qui errant in Arabia, vere esse crediderunt»: PEDRO ALFONSO, *Dialogus*, V. 95.

(«Arma sibi credentibus assumere jubet, et quasi novo fidei zelo, ut adversarios gladio trucidarent, instituit»⁴⁹) viene nuovamente ripresa: «Qui vero sponte credere noluerunt, vi tamen et gladii timore crediderunt»⁵⁰: la conversione non può derivare dalla costrizione, anzi, proprio questo sta a dimostrare quanto sia falsa la predicazione di Maometto.

Un altro genere di accuse riguarda la presunzione del fondatore di attribuirsi un carisma profetico. Stavolta lo schema critico impiegato da Pedro Alfonso è quello dell'antica apologetica: il vero profeta si riconosce dalla probità della vita, dai miracoli compiuti e dalla predicazione di una sana dottrina. Le categorie introdotte per difendere il cristianesimo nascente dalla accuse provenienti dal mondo pagano sono ora utilizzate nella polemica anti-islamica. A Maometto è rivolta l'accusa tradizionalmente riservata ai Saraceni: la lussuria e la licenziosità. All'inizio della predicazione il Profeta aveva assecondato la vita dissoluta dei suoi conazionali adattando la nuova fede alla loro barbara immoralità: «Mahometus valde feminas diligebat et pernimum luxuriosus erat, et, sicut ipsemet professus est, vis luxuriae quadraginta hominum in eo manebat. Et maxime, quia Arabes valde luxuriosi erant, voluntati eorum satisfacit, ut crederent»⁵¹. L'Islam nasce dunque assecondando i costumi primitivi e barbari degli Arabi del tempo di Maometto⁵².

La sfrenatezza sessuale è un tratto dell'"Altro" ben delineato al tempo di Pedro Alfonso. La passione carnale e l'accentuata sensualità sono attribuite agli Arabi anche nell'immaginario pre-cristiano. Per quanto poco noti ai Romani, *Arabes molles* (Catullo) erano denominati i popoli nomadi ad Oriente della Palestina, misteriosi e raffinati, estranei al rigore dell'etica fondata sul controllo delle passioni. Al riguardo, il nostro autore riprende l'accusa formulata da Eulogio nei confronti di Maometto di aver sedotto Zanab, moglie del suo fedele discepolo Zed. Una volta scoperto, il Profeta aveva affermato che l'adulterio era stato compiuto con l'approvazione dell'arcangelo Gabriele (Corano XXXIII)⁵³. Quanto ai miracoli – continua Pedro Alfonso – Maometto non ne ha compiuti. Non solo, il Profeta non è

⁴⁹ EULOGIO DI CORDOBA, *Liber apologeticus*, 859.

⁵⁰ PEDRO ALFONSO, *Dialogus*, V, 95.

⁵¹ *Ibid.*, V, 102.

⁵² «Nomine autem temporis Mahometi sine lege, sine scriptura et totius boni inscii praeter militiam et aratrum, adpetentes luxuriam deditique gulae, facile secundum voluntatem eorundem praedicari poterant. Si enim aliter faceret, non ad legem seuma eos impelleret»: *ibid.*

⁵³ Il Profeta appare soggiogato da un'irrefrenabile perversità: «Furto et capacitate gaudens e tigne libidinis in tantum fervente, ut et alienum horum fedare adulterio tamquam domino praecipiente non erubesceret»: *ibid.*, V, 97. L'autore del *Dialogus* si richiama allo stesso testo coranico citato da Eulogio: «Cumque in tanto vecinii sui errore duraret, uxorem vicini sui nomine Seid concupivit, et suae libidini sujugavit. Quod scelus maritus eius sentiens, exhorruit, eamque prophetae suo, cui contradicere non valebat, permisit. Ille vero quasi ex voce Domenica in lege sua illud annotavit, dicens: 'Cumque mulier illa displicuisset in oculis Zeid, et eam repudiasset,

stato nemmeno in grado di prevedere che sarebbe stato ferito nella battaglia di Uhud: segno inequivocabile che non godeva del favore divino.

Più lunga è la requisitoria contro la dottrina coranica, intesa a presentare la religione di Maometto come un'eresia giudeo-cristiana da combattere senza tregua per preservare la Cristianità da un pericoloso germe dissolutore. Da questo punto di vista, la pratica quotidiana della preghiera, disseminata in cinque momenti, è presentata come una norma sincretistica: «Iudaei enim secundum legem ter in die orant, Christiani vero septies, sed iste nec ter nec septies, sed quinquies orando terminum inter utramque posuit»⁵⁴. Quanto alle abluzioni da compiere prima di pregare, la critica di Alfonso è assai perentoria: l'essenziale non è la purificazione esteriore, ma quella interiore (stranamente viene ignorato che anche nell'Islam il segno è portatore di un significato spirituale)⁵⁵. Pedro Alfonso riconduce questa pratica al culto di Venere diffuso nell'Arabia pre-islamica. Così un elemento culturale caratteristico è presentato come un retaggio pagano: «Munditia autem de ablutione membrorum pertinebat cultoribus stellae Veneris, qui, volentes eam orare, ad modum feminae se aptabant, ora et oculos tingentes»⁵⁶. Anche il Ramadan è criticato aspramente come una pratica rozza e barbara: perché digiunare di giorno per lasciarsi andare di notte ad atti dissoluti? «Sed dic, quaeso» – incalza l'interlocutore cristiano – «michi, quid prodest per diem ieiunare et nocte ter vel quater comedere et bonis carnibus optimisque cybis frui et mulieribus uti? Haec non debilitant, sed potius corroborant carnem»⁵⁷. Elementi pagani si ritrovano anche nel pellegrinaggio annuale alla Mecca. La credenza secondo la quale Adamo ed Abramo avevano soggiornato in quella località non ha alcun riscontro. Anzi, quei luoghi erano un tempo pieni di idoli: «Antequam enim legem praedicasset, domus haec ydolis plena erat»⁵⁸. Pedro Alfonso non arriva ad identificare l'Islam con il paganesimo, ma insinua questa idea nella mente del lettore, in particolare quando ricorda una curiosa leggenda nella quale il culto della Mecca è associato alle figure bibliche di Amon e Moab, figli di Lot, che vi avrebbero diffuso riti idolatrici in onore di Saturno e di Marte⁵⁹.

sociavimus eam prophetae nostro in conjugium, quod celeris in exemplum, et posteris fidelibus id agere cupientibus, non sit in peccatum»: *EULOGIO, Liber apologeticus*, 860.

⁵⁴ PEDRO ALFONSO, *Dialogus*, V, 98.

⁵⁵ «Quod, antequam orent, illos manus et brachia et caetera corporis membra abluere laudas, non ad orationem pertinet. Ad orationem quidam pertinet mundari intrinsecus, non extrinsecus»: *ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, V, 98-99.

Anche le leggi sul matrimonio, che consentono la poligamia, sono espressione della sfrenatezza morale degli Arabi, che Maometto ha voluto assecondare per diffondere la sua predicazione. Nell'Islam l'adulterio è consentito dalla legge, osserva l'interlocutore cristiano: «Quod de uxoribus utique dixisti licere quatuor accipere et qualibet repudiata aliam ducere, hoc nulla quidam praecipitur ratione, neque enim nisi causa filios procreandi praeceptum est uxorem accipere. Quod autem empticias et captivas quotlibet possunt habere, hoc quidam quantum ad vos adulterium est, quia multociens pater emit aliquam stupratam a filio, et contra filius vel pater a patre corruptam vel a fratre»⁶⁰.

Infine, per squalificare ulteriormente i Musulmani, Pedro Alfonso richiama la tradizione consolidata relativa alla morte di Maometto e alla predicazione della sua risurrezione. Anche in questo caso è interessante il confronto con il testo di Eulogio, nel quale leggiamo:

At ille interitum sibimet imminere persentiens, quia propria virtute se resurrecturum nullo modo sciebat, per Angelum Gabrielem, qui ei in specie vulturis apparire, ut ipse aiebat, solitus erat, resuscitaturum se tertia die praedixit. Cumque animum inferis tradidisset, solliciti de miraculo quod eis pollicitus fuerat, ardua vigilia cadaver eius custodire iusserunt. Quem cum tertia die fetente vidissent, et resurgentem nullo modo cernerent, angelos ideo non adesse dixerunt, quia praesentia quorum terrerentur. Invenio igitur salubri (ut putabant) consilio, privatim custodia cadaver eius reliquerunt, statimque voce angelica ad eius foetorem canes ingressi, latus eius deforaverunt. Quod repente factum, residuum cadaveris eius humo dederunt⁶¹.

L'autore del *Dialogus* è al corrente di questa storia e la sintetizza senza indugiare in particolari macabri («Ipse [...] dixerat tertio die corpus suum referendum esse ad coelum. Ut vero illum mendacem cognoverunt et cadaver foetore viderunt, inhumato corpora maxima pars discessit»⁶²), e riferisce l'accusa tradizionale rivolta ai primi seguaci del Profeta, che avrebbero diffuso una diceria per accreditare la veridicità della risurrezione di Maometto. Inoltre, non manca di riferire gli ammonimenti di Ali, secondo il quale le parole del Profeta non andavano interpretate alla lettera: Maometto era risorto in segreto quando nessuno si curava più del suo corpo⁶³. La polemica, è evidente, tende ad identificare

⁶⁰ *Ibid.*, V, 101-102.

⁶¹ EULOGIO DI CORDOBA, *Liber apologeticus*, 860.

⁶² PEDRO ALFONSO, *Dialogus*, V, 102-103.

⁶³ «Haly autem, filius Abytharii, quidam ex decem Mahomethi sociis, post mortem ipsius regnum adeptus est. Qui blande praedicavit et callide admonuit ad credendum gentes et dixit illos non bene intelligere. Nahomethi sermonem. "Mahometus, inquit, non dixit quod ante

Maometto con l'Anticristo, o con un falso Cristo. Mentre i primi cristiani erano stati accusati dagli Ebrei di aver inventato la risurrezione di Gesù, i seguaci di Maometto avevano invece diffuso realmente una falsa diceria per assicurarsi l'obbedienza delle popolazioni arabe.

Il dialogo di Pedro Alfonso, al di là delle intenzioni dell'autore, era destinato ad ottenere notevole consenso nella letteratura anti-islamica dei secoli XII e XIII. La sua divulgazione è attestata da numerose testimonianze. Autori come Jacopo da Varazze e Marino Sanuto accolsero interi frammenti di questo testo nelle loro opere⁶⁴. La figura del Musulmano delineata da Pedro Alfonso è in definitiva espressione dello sviluppo dei rapporti tra Cristianesimo e Islam nella Spagna dei secoli XI-XII. A tale contesto occorre riferirsi per una valutazione complessiva storicamente fondata. Nei secoli VIII e IX la penetrazione islamica nella penisola iberica non determina nei Cristiani una opposizione radicale. Gli Arabi non sono considerati come barbari: i due mondi presentano analogie che possono essere imbarazzanti, ma non tali da generare un'immediata conflittualità: la comune lotta contro il politeismo in nome di un rigoroso monoteismo, il riferimento ad un Testo sacro, la comune discendenza da Abramo, la pratica del pellegrinaggio, la forte ostilità verso gli Ebrei, l'eredità ellenistica accolta dalle rispettive teologie. Ma i due mondi sono destinati a non incontrarsi e soprattutto a non maturare fino in fondo una reciproca conoscenza. Solo in ambienti elitari, laddove i rapporti culturali sono piuttosto intensi, le due civiltà riescono ad incontrarsi e a dialogare. Non a caso la vicenda dei martiri di Cordoba, ben presente nella memoria di Pedro Alfonso, favorisce la diffusione di stereotipi e argomentazioni polemiche destinati a consolidarsi nei secoli e soprattutto a delineare un'immagine dell'Islam che prescinde dalla sua adeguata conoscenza. La conseguenza è naturale: la polemica si anima a partire da una figura precostituita dell'"Altro", e le analogie tra le due religioni non sollecitano l'approfondimento delle comuni origini e finiscono per stabilire sempre più rigide differenze. Negli anni in cui scrive Pedro Alfonso, le crociate sanciscono l'incolmabile, reciproca estraneità. È emblematico il caso del nostro autore, che dichiara esplicitamente di conoscere da vicino l'Islam e diventa invece una delle fonti degli stereotipi e dei pregiudizi che la teologia continuerà a diffondere nei secoli successivi.

Ci si può chiedere se la polemica di Pedro Alfonso sia accompagnata dalla persuasione di favorire la conversione dei Musulmani. Il letto-

sepulturam vel videntibus hominibus sublevaretur ad coelum. Dixit quippe, quod post sepulturam corporis angeli eum nescientibus cunctis delaturi essent ad coelum. Unde, quia statim non eum sepeliverunt, idcirco fetere incipit, ut statim sepeliretur". Hac igitur causa gentem in errore pristino parumper detinuit»: *ibid.*

⁶⁴ Cfr., J. V. TOLAN, *Petrus Alfonsi*, 108-110.

re moderno fatica a riconoscere in queste pagine la necessaria efficacia persuasiva. L'autore non è poi quel profondo conoscitore dell'Islam che vuol far credere. Difficilmente il ritratto dell'interlocutore può convincere l'"Altro", che in esso non può riconoscersi. Si può invece pensare che la polemica di Pedro Alfonso abbia un destinatario *ad intra*. Il discorso apologetico sembra rivolto alla difesa della fede cristiana, a rafforzare la persuasione di chi potrebbe vacillare di fronte alle ragioni dell'Islam in un mondo, come quello iberico, in cui la *Reconquista* non ha ancora liberato del tutto le comunità cristiane dal controllo dei sovrani musulmani. D'altra parte, la fortuna delle critiche e delle accuse dello scrittore spagnolo nell'epoca delle crociate conferma l'efficacia propagandistica di un discorso sviluppato al fine di confermare la fede nei propri correligionari.

Del resto, gli stereotipi di una certa mentalità popolare ripresi da Pedro Alfonso concorrono a individuare nella religione dell'"Altro" il rovesciamento negativo, e pertanto pericoloso, della fede e dell'etica cristiana. Al dogma trinitario, non a caso lungamente richiamato nell'ultima parte del *Dialogus*, sono contrapposti il rigido monoteismo e la sopravvivenza di elementi politeistici nell'Islam. Alla figura di Gesù Cristo è contrapposta quella di Maometto, con gli stereotipi negativi della sua biografia; alle virtù etiche del Vangelo la dissolutezza dei Musulmani, in particolare nella morale sessuale; al valore del matrimonio monogamico la poligamia. L'"Altro" finisce così per apparire come l'*Alter ego* del Cristiano; la sua immagine sembra riassumere tutto ciò che occorre negare per essere un autentico credente.

Più che nella polemica anti-ebraica del *Dialogus* è in quella anti-islamica che possiamo individuare una delle strutture mentali caratteristiche dell'immaginario medievale: la *Societas christiana* considera se stessa come un universo umano-divino compiuto e definitivo, anzi come l'unico mondo in cui sacro e profano sono definitivamente congiunti. Gli "Altri" non sono percepiti come portatori di un sistema di valori differenti e legittimo. Dalla esclusione alla persecuzione il passo è breve, basta solo giustificare la legittimità della violenza. Opere come le *Chansons de geste* o il *De laude novae militiae* sanciscono e diffondono questa mentalità nell'epoca della prima crociata. Alla demonizzazione dell'"Altro" concorre anche Pedro Alfonso: il suo *Dialogus* è in realtà un monologo⁶⁵.

⁶⁵ Cfr., A. GARCÍA Y GARCÍA, *Reforma gregoriana e idea de la "militia sancti Petri" in en los reinos iberico*, in: "Studi gregoriani", 13 (1989), 241-262; G. PETTI BALBI, *Lotte antisaracene e militia Christi in ambito iberico*, in: AA.VV., *Militia Christi e crociata nei secoli XI-XIII*, Atti della undicesima Settimana internazionale di studio, Mendola, 28 agosto - 1° settembre 1989, Vita e Pensiero, Milano 1992, 519-545.

ENRICO PEROLI

LA RISCOPERTA DEI PADRI

L'espressione «riscoperta dei Padri», che compare nel titolo di questo mio breve articolo, intende far riferimento a quel vasto movimento di rinnovamento teologico introdottosi in campo cattolico a partire dalla fine della prima guerra mondiale che si realizzò fondamentalmente sotto il motto di un «ritorno alle fonti», di un ritorno alla Scrittura e, per l'appunto, alla tradizione dei Padri della chiesa dei primi secoli; fonti che si volevano leggere non più soltanto attraverso l'impostazione filosofica della scolastica, ma in se stesse, nella propria originarietà e portata. Non si trattava più, come avveniva nei secoli passati, di cercare nelle opere dei Padri degli argomenti apologetici per dimostrare l'antichità di una determinata dottrina o di determinate pratiche culturali; ora ci si rivolgeva piuttosto ad essi – come scriveva nel 1954 Roger Aubert – «per quello che essi possono insegnare di nuovo, o più esattamente per quello che possono nuovamente insegnarci delle cose che avevamo dimenticato da secoli»¹.

Ciò che mi propongo di fare in queste pagine è di esaminare brevemente alcuni dei motivi che hanno condotto la riflessione teologica a questa «riscoperta» dei Padri – una riscoperta che ha del resto dato un impulso fondamentale al rinnovamento degli studi patristici, i quali hanno conosciuto nel corso del XX secolo un progresso enorme sul piano della ricerca filologica, storica e letteraria². Per iniziare, per provare ad illustrare il clima spirituale entro il quale è avvenuta la «riscoperta» dei Padri in ambito teologico, vorrei citare un passo di Hans Urs von Balthasar, tratto dal volume da lui dedicato ad Henri de Lubac; in queste pagine Balthasar illustra la consapevolezza sempre crescente nel corso degli

¹ R. AUBERT, *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Tournai-Paris 1954, 38.

² Per questo aspetto, cfr., M. SIMONETTI, *La teologia dei Padri*, in: G. CANOBBIO – P. CODA (edd.), *La teologia nel XX secolo. Un bilancio*, vol. 1. *Prospettive storiche*, Roma 2003, 359-389.

anni Trenta-Quaranta del Novecento della necessità di uscire dal clima culturale e spirituale dominato dalla teologia scolastica (quella teologia che, con in suoi trattati di dogmatica e di apologetica, aveva dominato nelle scuole teologiche dal XVI secolo in poi, e che dominerà di fatto fino agli inizi del concilio Vaticano II) e di trovare invece nuove vie per tradurre il messaggio cristiano in un linguaggio e in un pensiero comprensibili al mondo moderno:

questa – scrive Balthasar – era la passione che ci schierò noi giovani teologi (Fossard, Daniélou, Bouillard e molti altri) a Lione [i.e. la scuola dei Gesuiti di cui dirò fra breve] attorno al nostro meno giovane amico e maestro Henri de Lubac, il quale ci schiudeva i Padri greci [...] e a cui i miei studi patristici devono la scintilla che li ha accesi. Giacché la patristica significava per noi: cristianesimo che ancora pensa rivolto agli spazi illimitati delle genti e che ha ancora la speranza della salvezza del mondo³.

Per comprendere un po' più da vicino questo clima spirituale della scuola teologica di Lione, di cui parla Balthasar, ed il contributo fondamentale che essa ha dato alla riscoperta dei Padri, è necessario fare un breve passo indietro, un passo che ci condurrà per un momento in quell'aspra controversia che scosse la teologia cattolica agli inizi del Novecento e che va sotto il nome di modernismo. Fin dalla seconda metà dell'Ottocento la teologia cattolica era impegnata in un vasto lavoro di ripresa e di restaurazione della tradizione scolastica per costruire una linea difensiva contro gli errori moderni denunciati dal *Sillabo* del 1864; è in questo contesto che, agli inizi del Novecento, scoppia un'ampia controversia nella quale si pone con particolare forza il problema del rapporto tra storia e dogma, tra critica scientifica e teologia, il problema, cioè, se la moderna critica storica e la moderna indagine critico-storica dei testi non dovessero condurre a vedere nella dottrina cristiana, con i suoi dogmi e le sue istituzioni, qualcosa che è calato anch'esso nella storia, qualcosa non di statico, ma in costante divenire. Il movimento venne condannato e disperso dall'enciclica di Pio X *Pascendi dominici grecis* del 1907. È interessante leggere la posizione di uno dei più intransigenti polemisti di allora, padre C. Maignen, per metterla a confronto con quanto qualche anno dopo dirà von Balthasar nella Premessa al suo libro sul Padre della chiesa del IV secolo Gregorio di Nissa. Scriveva Maignen: «Davanti ad una scienza perennemente mutevole, la chiesa è giustificata in anticipo a non cercare un'inutile conciliazione dei propri

³ H. U. VON BALTHASAR, *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento* (1976), Milano 1978, 39.

dogmi con i dati provvisori delle scienze [...]. Se la scienza muta, la fede è immutabile»⁴. Scriverà in modo del tutto opposto von Balthasar:

Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt, diceva Nietzsche. Senza cedere ad alcun relativismo superficiale, si può applicare questa frase alla vita della chiesa. Per restare fedele a se stessa, la chiesa deve continuamente fare uno sforzo di invenzione creatrice. Davanti ai Gentili che dovevano entrare nella chiesa erede della sinagoga, Paolo ha dovuto inventare. Lo stesso hanno dovuto fare i Padri greci di fronte alla cultura ellenistica [...]. Ed è quello che dobbiamo fare noi di fronte ai problemi contemporanei. Essere fedeli alla tradizione non significa trasmettere letteralmente delle tesi di filosofia o di teologia, che ci si immagina sottratte al tempo e alle contingenze della storia. Si tratta piuttosto di imitare dai nostri Padri nella fede l'atteggiamento di riflessione intima e di sforzo di creazione audace, preludio necessario alla vera fedeltà spirituale. [...] È con questo spirito che vogliamo intraprendere una serie di studi sulla teologia dei Padri greci⁵.

Come dicevo, il movimento modernista fu condannato e disperso dall'enciclica di Pio X. Lo stesso anno in cui fu emanata l'enciclica *Pascendi* iniziava a funzionare una nuova scuola di teologia a *Le Saulchoir*, nei pressi della città belga di Tournai, poco distante dal confine francese, che rappresenterà uno dei centri del rinnovamento della teologia cattolica nella prima metà del secolo. La scuola era diretta dai padri domenicani ed intendeva continuare la tradizione tomista; reggente fu padre Marie-Dominique Chenu. La riforma della teologia perseguita a *Le Saulchoir* si muoveva lungo alcune linee direttrici tracciate programmaticamente dallo stesso Chenu in un piccolo opuscolo dal titolo *Le Saulchoir: una scuola di teologia* (1937); l'opuscolo venne messo all'indice nel 1942, in quanto a questa nuova concezione della teologia (a questa *nouvelle théologie*, così definita dal commentatore d'ufficio del provvedimento presso l'Osservatore Romano) si rimproverava una tendenza al semi-modernismo, al relativismo filosofico e teologico, al soggettivismo in nome dell'esperienza religiosa. Le linee direttrici tracciate da Chenu erano: l'affermazione del primato del dato rivelato, l'assunzione della critica biblica e storica (una teologia che abbia il senso della storia non può non riconoscere uno sviluppo dogmatico, una storia dei dogmi, una storia delle dottrine cristiane, viste come l'effetto dell'incarnazione nel tempo della fede); la presenza ai problemi del proprio tempo, una «teologia dei

⁴ Citato in: É. POULAT, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista* (1962), Brescia 1967, 208-209.

⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942, X-XI.

segni del tempo», che si misuri con i problemi reali del mondo e della cristianità all'opera, ed un tomismo aperto: la teologia di *Le Saulchoir* era una teologia tomista, ma essa non si poneva sulla linea di un tomismo dottrinario e chiuso «senza angoscia e senza problemi», preconfezionato «in piccoli pacchetti ben fatti» senza più «l'angoscia dilatante della ricerca», ma di un tomismo essenziale ed aperto⁶. Questa impostazione reagiva ad una posizione che aveva trovato la sua espressione ne *Le 24 tesi della filosofia di s. Tommaso* (1914) approvate dalla Congregazione dei seminari e delle università e redatte dal gesuita Guido Mattiussi, titolare della cattedra di teologia dogmatica alla Università Gregoriana di Roma.

In una intervista del 1975, Chenu valutava così questa operazione:

Questa linea di tesi aveva per effetto di estrarre da s. Tommaso un apparato filosofico, lasciando da parte il fondo stesso del suo pensiero e della sua teologia. Essa non faceva nessuna allusione al messaggio evangelico. Essa strappava la dottrina di s. Tommaso dalla storia, la detemoralizzava, ne faceva una metafisica sacra. La teologia di Billot [i.e. il maestro di Mattiussi] era totalmente ignorante ed incurante della storicità dell'economia cristiana, senza familiarità con le fonti scritturistiche, elaborata fuori dell'esperienza pastorale della chiesa e più ancora del popolo cristiano. Essa implicava, alla base, una teologia della fede tutta definita dall'autorità concettuale e giuridica, senza nessuna influenza del mistero, che ne è tuttavia l'oggetto⁷.

L'opuscolo di Chenu venne condannato, come dicevo, e messo all'indice il 6 febbraio 1942; il cardinale di Parigi, Suhard, gli comunicò la decisione con queste parole: «Piccolo padre, non si rattristi, tra vent'anni tutti parleranno come lei». Esattamente vent'anni dopo Chenu era presente come perito conciliare al concilio Vaticano II, e con lui molti dei protagonisti di quella che può essere definita la seconda fase della *nouvelle théologie*, quella fase che ebbe il suo centro nella scuola dei gesuiti di Liono-Fourvière e che ebbe fra i suoi protagonisti J. Daniélou, H. de Lubac, H. U. von Balthasar; la scuola diventerà un centro di rinnovamento degli studi teologici, e darà vita ad un'iniziativa fondamentale per gli studi patristici del XX secolo, la pubblicazione della collana «Sources Chrétiennes», a cura di Daniélou e de Lubac, con la collaborazione di Hugo Rahner, Marrou, von Balthasar⁸; il primo volume uscì nel 1942,

⁶ M.-D. CHENU, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia* (1937), Casale Monferrato 1982, 67.

⁷ Intervista pubblicata in: Jacques Duquesne *interroge le Père Chenu. Une théologien en liberté*, Paris 1975, 31.

⁸ Si veda a questo proposito E. FOUILLOUX, *La collection "Sources Chrétiennes". Editer les Peres de l'Eglise au XX^e siècle*, Paris 1995.

nella Parigi occupata dai nazisti: si trattava della *Vita di Mosé* di Gregorio di Nissa, curata da Jean Daniélou. Il rinnovamento teologico promosso dai gesuiti francesi trovava espressione in un articolo programmatico pubblicato nel 1946 dallo stesso Daniélou presso la rivista "Études": *Gli orientamenti presenti del pensiero religioso*. La preoccupazione di un tale rinnovamento era duplice, quella di un ritorno alle fonti e quella di un'apertura al mondo moderno. Le direttrici lungo le quali, secondo Daniélou, si doveva perseguire il necessario rinnovamento del pensiero teologico erano infatti: 1) Il superamento del neotomismo, della teologia scolastica, che i critici domenicani consideravano come lo «statuto veramente scientifico del pensiero cristiano», per operare un ritorno alle fonti essenziali del pensiero cristiano: la Bibbia, i Padri della chiesa, la liturgia; 2) Il recupero del contatto con le correnti del pensiero contemporaneo per un arricchimento ed un allargamento di visione: «È la funzione propria del teologo di circolare sulla scala di Giacobbe, come gli angeli tra l'eternità e il tempo, e di tessere tra essi legami sempre nuovi»⁹.

Che cosa vedeva la *nouvelle théologie* nei Padri? Che apporto riteneva che essi potessero dare al rinnovamento della teologia? Indicherei qualche punto.

1) Tra i motivi principali che hanno condotto la *nuovelle théologie* a guardare con rinnovato interesse alla riflessione patristica vi è anzitutto il fatto che tale riflessione è caratterizzata da un'unità essenziale, da un nesso profondo e vitale tra pensiero teologico, esegesi della Scrittura, vita pastorale della comunità ecclesiale (liturgia e catechesi) e vita spirituale. Non è un caso che l'attenzione della scuola di Lione-Fourvière vada inizialmente a due autori patristici nei quali questo nesso tra teologia, Sacra Scrittura e vita spirituale è particolarmente forte: Gregorio di Nissa e Origene. Nella introduzione al suo volume su Gregorio di Nissa von Balthasar scriveva: «Gregorio è il più profondo filosofo greco dell'era cristiana [...]; il fascino di Gregorio è la perfetta armonia che regna tra il "sistema" e la sua realizzazione religiosa, tra l'idea e il dramma. In lui l'esperienza religiosa si traduce senza rotture mediante l'espressione concettuale, e il cristallo del pensiero s'illumina interiormente e diventa una vita mistica»¹⁰. In modo più generale, scriverà Endre von Ivánka nel 1964:

Nell'epoca attuale si avverte sempre di più la necessità di un'esposizione della teologia che parta dall'unità interna del contenuto di fede, da una visione d'insieme delle singole dottrine nell'unità della Storia

⁹ J. DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, "Études", 249 (1946), 17.

¹⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée*, cit., XIV.

della salvezza, e che realizzi l'unità della teologia, salvaguardando l'unità della "conoscenza di fede" e dell'"esperienza esistenziale" del suo contenuto: da una parte l'unità della teologia e della mistica, e dall'altra l'unità della teologia e della religiosità, in particolare della religiosità liturgica¹¹.

In questo senso, come dicevo, è significativo l'interesse prestato soprattutto ad Origene, ed in particolare all'Origene esegeta; significativo perché dalla Riforma fino alla seconda guerra mondiale Origene, ridotto alla sua opera sistematica *De principiis*, era stato quasi completamente emarginato sia in ambito cattolico (a causa delle svariate condanne cui l'origenismo era incorso tra il IV e il VI secolo), sia e soprattutto in ambito protestante, perché considerato un pensatore più ellenista che cristiano. L'edizione presso le «Sources Chrétiennes» delle Omelie di Origene, gli studi di de Lubac, di Daniélou¹² insieme a quello di Walther Volker del 1931¹³ facevano invece emergere un'immagine molto più armonica e comprensiva della complessa riflessione del Padre alessandrino, e ponevano soprattutto in luce il legame strettissimo ed inscindibile che teneva insieme, nel caso di Origene, come in quello dei principali rappresentanti della patristica di lingua greca e latina, la riflessione teologica alla interpretazione della Scrittura e alla vita della Chiesa.

2) Un secondo aspetto della tradizione patristica al quale la *nouvelle théologie* guardava con particolare interesse era costituito dalla presenza nei Padri di una teologia della storia, e con essa di un profondo senso escatologico e di un profondo dinamismo della speranza. Nell'articolo programmatico pubblicato nel 1946 presso la rivista "Études", alla teologia scolastica (a quella «metafisica sacra» di cui parlava Chenu a proposito del neotomismo) Daniélou imputava l'assenza appunto di storicità, di quella storicità che è invece una categoria essenziale del pensiero contemporaneo e che è operante nella teologia biblica e patristica: «Bi-

¹¹ E. VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica* (1964), Milano 1992, 379.

¹² Tra i primi volumi delle «Sources Chrétiennes» ci sono le Omelie di Origene sulla Genesi (n. 7, 1944) e sull'Esodo (n. 16, 1947), curate da de Lubac; nel 1948 Daniélou scrive una monografia complessiva sul pensiero del Padre alessandrino (*Origène*, Paris 1948), de Lubac dedica ad Origene un importante studio nel 1950 (*Storia e spirito. L'intelligenza della scrittura di Origene*), e già nel 1936-1937 von Balthasar aveva pubblicato a puntate sulla rivista "RechScRel" uno studio sulla dottrina sacramentale di Origene (*Le mysterion d'Origène*).

¹³ Cfr., W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931: si tratta di un lavoro che rendeva di nuovo comprensibile la spiritualità di Origene, quella spiritualità che era stata ampiamente apprezzata nel medioevo, fino a san Bernardo e a Guglielmo di Saint-Thierry, ma che fino ad allora era stata del tutto trascurata dagli studiosi moderni.

sogna notare – scriveva Daniélou – in primo luogo la nozione di storia. Lo sforzo filosofico contemporaneo, da Hegel a Marx e a Bergson, ha posto questo al centro del pensiero moderno. Ora la nozione di storia è estranea al tomismo. Al contrario, è proprio su di essa che sono impennati i grandi sistemi patristici»¹⁴. Roger Aubert, nel saggio del 1954 che ho già citato, spiegando la ragione della riscoperta dei Padri nella riflessione teologica, scriveva: «Essi hanno un senso eccezionale della sintesi, della connessione dei misteri nel piano divino, nonché una percezione molto viva del carattere storico di questo piano, cioè del fatto che la rivelazione ci fa conoscere innanzitutto non già una teoria di Dio, ma una Storia sacra; storia di ciò che Dio ha fatto per gli uomini nel corso dei tempi e che avrà il suo coronamento nel grande giorno del suo trionfo escatologico»¹⁵. Come aveva mostrato de Lubac questa teologia della storia, che ha il suo fulcro nell'incarnazione del *Logos*, è al centro dell'esegesi di Origene, ed è ciò che la differenzia dall'allegorismo, ad esempio, di Filone¹⁶.

3) Un altro aspetto della riflessione dei Padri al quale si guardava con particolare attenzione era il modo in cui da essi viene concepito il rapporto tra natura e sovranatura, tra natura e grazia; un rapporto che viene interpretato in modo profondamente diverso rispetto a quanto aveva fatto la scolastica con il suo orientamento aristotelico. Questo punto è al centro dell'opera di de Lubac, *Soprannaturale* (1946), ed è un tema fortemente sottolineato da Daniélou nel suo libro su Gregorio di Nissa del 1944¹⁷. Nell'opera *Soprannaturale* di de Lubac la ricostruzione storica e la riflessione teorica miravano a demolire una concezione estrinsecistica del soprannaturale, quella concezione, introdotta nella seconda scolastica, secondo la quale l'ordine naturale scorre come parallelo all'ordine soprannaturale, è qualcosa di *super-additum*, di sopraggiunto e di estrinseco all'ordine naturale, che avrebbe in sé una conchiusa completezza, anche se di ordine inferiore. Si viene così a costituire un'antropologia naturalistica, frutto di un'eccessiva razionalizzazione della fede e di una perdita del mistero, rispetto alla quale la concezione patristica mantiene invece l'idea secondo la quale ciò che l'uomo è «per natura» consiste nella partecipazione alla vita divina, nel desiderio naturale del soprannaturale, che trova il suo effettivo appagamento in virtù della

¹⁴ J. DANIELOU, *Les orientations présents de la pensée religieuse*, cit., 10.

¹⁵ ARON, *La théologie catholique*, cit., 276-277.

¹⁶ In questo senso, cfr., ad esempio, l'Introduzione di de Lubac a: ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode*, Paris 1947 («Sources Chrétiennes», 16), 40 ss.

¹⁷ Cfr., J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.

grazia. Nelle pagine di *Plato Christianus*, von Ivánka scriverà a questo proposito:

Certamente, il platonismo con il suo atteggiamento viene incontro ad un proposito del pensiero cristiano che ha trovato ripetutamente espressione nel pensiero dei Padri [...]: il proposito di comprendere l'uomo, non alla maniera aristotelica, come una "natura" in sé conclusa, alla quale, poi, viene aggiunto come "fine" ulteriore e supplementare il soprannaturale come un qualcosa di estraneo alla sua vera natura, ma di comprendere sin dall'inizio la vera e propria essenza dell'uomo a partire da questo fine e di considerare questo suo indirizzo al soprannaturale come la "vera e propria natura" dell'uomo. Questa "inversione" del modo di considerare la natura umana, questo significato del concetto di natura totalmente diverso dal nostro è un tema di fondo del pensiero patristico¹⁸.

4) Un altro motivo che ha condotto la riflessione teologica a guardare con rinnovato interesse alla tradizione patristica consiste nel fatto che tale tradizione permetteva di recuperare la dimensione sociale del cristianesimo, e di superare in questo modo l'individualismo caratteristico della tradizione teologica successiva; quella tradizione che aveva privilegiato in modo esclusivo l'interiorità della coscienza, il rapporto del soggetto con se stesso come luogo dell'esperienza di fede e dell'incontro con Dio, giungendo in questo modo a mettere in secondo piano la dimensione comunitaria dell'esistenza cristiana e finendo – come osserverà Ratzinger negli anni Settanta – per fare perdere «all'intera dimensione del "noi" il suo posto nella riflessione teologica»¹⁹. A questa dimensione sociale del cristianesimo, ancora centrale invece nella tradizione dei Padri²⁰, si richiamava con forza nel 1937 de Lubac nel saggio *Cattolicesimo*: «Ci si rimprovera – scriveva de Lubac – d'essere individualisti anche nostro malgrado, a causa della logica della nostra fede, quando in realtà il cattolicesimo è essenzialmente sociale. Sociale nel senso più profondo della parola: non soltanto per le sue applicazioni nel campo delle istituzioni naturali, ma prima di tutto nel suo centro più misterioso, nell'essenza della sua dogmatica»²¹. Questo tema veniva giustamente posto in luce anche da von Balthasar nel suo saggio del 1942 su Gregorio di Nissa:

Il cristianesimo apporta alla filosofia religiosa un rovesciamento completo del punto di partenza. Non si tratta più di sapere come l'anima

¹⁸ E. VON IVÁNKA, *Platonismo cristiano*, cit., 379.

¹⁹ Cfr., J. RATZINGER, *Dogma e predicazione*, Brescia 1974, 188.

²⁰ Si veda in questo senso anche J. MOLTMANN, *Dio nella creazione* (1985), Brescia 1986, 273 ss.

²¹ H. DE LUBAC, *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del dogma* (1937), Milano 1979, XXIII.

può avvicinarsi a Dio, ma di apprendere come, di fatto, Dio si è avvicinato a noi. Attraverso un fatto storico esteriore, il cristianesimo ci insegna un fatto storico interiore: sostituisce alla metafisica la meta-storia [...]. A questo rovesciamento ne corrisponde un altro. Il punto di partenza della “metafisica” religiosa è necessariamente individuale: è l’analisi del desiderio e delle aspirazioni dell’anima [...]. Radicalmente sociale, invece, è il fatto teologico, perché se il fatto esteriore e il fatto interiore non sono che una sola storia, il carattere sociale del fatto esteriore (la chiesa) dimostra per ciò stesso quello del fatto interiore (il corpo mistico)²².

In questo senso, ciò che caratterizza la tradizione patristica alla quale fa qui riferimento von Balthasar è l’idea che l’*imago dei*, posta nell’uomo con la creazione, non risieda esclusivamente nel singolo uomo, ma risplenda nel legame che lega gli uomini gli uni agli altri nell’unica natura umana, quel legame che, infranto dal peccato e ricostituito con l’incarnazione di Cristo, trova la sua manifestazione storica, temporale, nella comunità ecclesiale, e il suo compimento escatologico nella chiesa celeste²³. In questo modo, «riscoprire» i Padri significava riscoprire in seno alla tradizione cristiana quella concezione di un’originaria identità relazionale dell’essere umano sulla quale andava insistendo tanta parte anche del pensiero contemporaneo, e significava così gettare quel ponte tra antico e moderno su cui, come abbiamo visto, insisteva Daniélou, il quale vedeva in questo uno dei compiti della riflessione teologica attenta ai «segni dei tempi».

5) Un ultimo punto che vorrei sottolineare è il seguente: la «riscoperta» dei Padri avviene nel contesto di un problema che, dalla fine degli anni Trenta del Novecento, inizia ad imporsi alla teologia, il problema dell’unità delle varie confessioni cristiane; un tema che emerge già nel libro, per molti versi pionieristico di Congar del 1937, *Cristiani disuniti*, un libro nel quale, partendo da un rinnovamento dell’ecclesiologia alla luce del pensiero dei Padri, Congar elaborava per la prima volta i principi di un ecumenismo cattolico. Si potrebbe forse dire che le differenze delle confessioni cristiane non vengono tanto dal Nuovo Testamento, ma dal fatto che ognuno ha letto il Nuovo Testamento con «padri» diversi, Tommaso, ad esempio, o Lutero: riscoprire i Padri significava invece indirizzarsi a quelli che non sono solo i «padri» di una parte, per così dire, ma a quelli che una volta erano «padri» per tutte le «parti», per tutta la chiesa, e nei quali l’unità della fede e della *communio* si espri-

²² H. U. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée*, cit., 101.

²³ *Ivi*, 102 s.

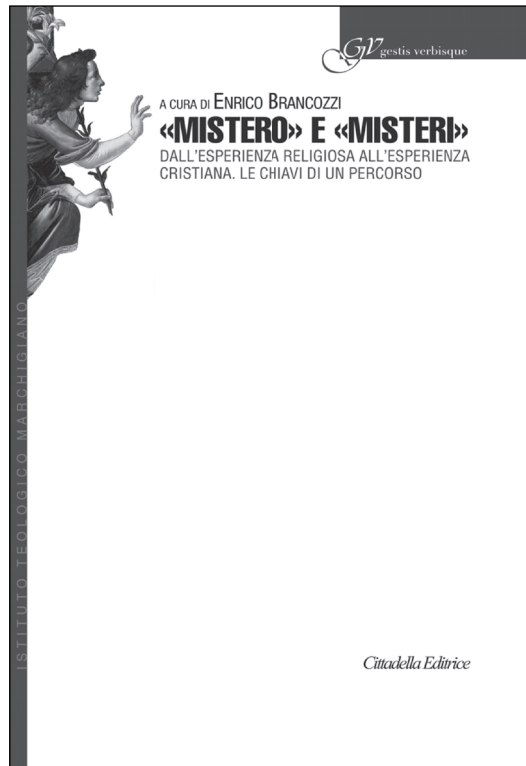
meva ancora nell'unità di un pensiero teologico comune²⁴. È questo un aspetto espressamente sottolineato da André Benoit, patrologo della facoltà teologica evangelica di Strasburgo, in un volume del 1961 dal titolo *L'attualità dei Padri della Chiesa: l'attualità dei Padri*, sottolinea Benoit, consiste appunto nel fatto che essi sono i maestri di una chiesa ancora non separata; ai Padri spetta uno specifico significato ecumenico e con ciò essi rappresentano una promessa per il futuro: per questo «il patrologo è certo uno che studia i primi secoli della chiesa, dev'essere però anche un uomo che ne prepara il futuro. Questa è comunque la sua vocazione»²⁵.

In questo senso, la «riscoperta» dei Padri non dipende da una stima, per così dire, per il passato, da un rifarsi all'antico, secondo una categoria in fondo mitologica di *antiquitas*, per la quale, come si dice nel *Filebo* di Platone, «gli antichi erano privilegiati rispetto a noi e stavano più vicini agli dèi» (16 c) – ossia gli antichi erano più prossimi all'origine e noi, per i quali quell'origine e quella verità sono diventate ormai lontane, dobbiamo rifarci ad essi. Il significato ecumenico che spetta ai Padri dipende invece da un fatto nei confronti del quale il pensiero ermeneutico contemporaneo ci ha reso in fondo più sensibili: dipende dalla configurazione storica che l'interpretazione della Scrittura e la dottrina della fede cristiana hanno assunto grazie ai Padri (basti pensare al formarsi del canone della Scrittura così come noi ancora oggi la leggiamo, al costituirsi dei simboli fondamentali attorno ai quali la cristianità dichiara la propria fede, al costituirsi delle forme fondamentali della liturgia cristiana); e questa configurazione storica ha rappresentato nei secoli successivi l'orizzonte per la comprensione della fede cristiana, anche là dove l'interpretazione e la configurazione che la fede cristiana hanno assunto in epoca patristica è stata criticata o anche rifiutata. D'altra parte, là dove viene esercitata tale critica essa non può essere esercitata che lungo quella strada della riflessione teologica, della responsabilità razionale nei confronti della fede, che i Padri per primi hanno iniziato. Concependo la fede anche come una *philosophia* e ponendola sotto il programma del *credo ut intelligam*, i Padri hanno riconosciuto appunto la propria responsabilità razionale nei confronti della fede, facendo così della teologia, così come l'abbiamo intesa fino ad oggi, nonostante tutte le divergenze metodologiche particolari. E questa scelta, questa assunzione di una responsabilità razionale nei confronti della fede, non era

²⁴ Cfr., in questo senso J. RATZINGER, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie* (1969), rip. in Id., *Storia e dogma*, Milano 1971, 51-70, spec. 57 ss.

²⁵ A. BENOIT, *L'attualità dei Padri della Chiesa* (1961), Bologna 1971, 29; cfr., 56 s., 81 ss.

allora, in epoca patristica, qualcosa di ovvio, ed è stata oggetto anche di aspre discussioni: quella scelta è stata tuttavia il presupposto essenziale per il ripensamento del cristianesimo nel mondo antico, e lo è ancora per lo stesso necessario processo di ripensamento del cristianesimo nel mondo contemporaneo. Ed è anche per questo, in fondo, che quei Padri sono ancora i nostri «padri».



Prefazione Luigi Conti
Presentazione di M. Florio
pp. 306 - € 19,00

Collana: *Gestis verbisque*

Lo studio della rivelazione in ambito cattolico è stato storicamente segnato da una forte impronta dottrinale. Il lato esistenziale della fede è divenuto un patrimonio condiviso solo in tempi recenti. Il volume si prefigge di segnalare alcuni possibili percorsi ermeneutici per cogliere l'attualità e il fascino del mistero cristiano.

Enrico Brancozzi è presbitero della diocesi di Fermo. Dopo aver conseguito la Licenza in teologia Dogmatica presso la Pontificia Università Gregoriana e il Dottorato presso l'Hochschule «Sankt Georgen» di Francoforte sul Meno, dal 2004 è docente di Teologia Dogmatica presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

Contributi di Andrea Andreozzi, Gino Fattorini, Franco Gori, Pietro Maranesi, Francesco Giacchetta, Mario Florio, Emilio Rocchi, Osvaldo Riccobelli, Antonio Napoleoni, Enrico Brancozzi.

LORENZO TORRESI

EGERIA, LA PELLEGRINA GUIDATA DALLA PAROLA DI DIO

Il ministero del nostro don Gabriele s'è distinto anche per la dedizione che ha profuso nell'organizzare viaggi in Terra Santa. Nei luoghi biblici ha accompagnato tantissimi pellegrini della nostra Arcidiocesi ed oltre. Questo servizio di guida si lega in maniera appropriata ai suoi studi d'approfondimento delle Sacre Scritture.

La prassi di far visita ai luoghi calpestati da Gesù e dagli altri sacri personaggi dell'Antico e Nuovo Testamento è antica quanto la storia della Chiesa. Lo storico Eusebio attesta che nella metà del II secolo Melitone di Sardi raggiunse i Luoghi Santi, così come circa un secolo più tardi i noti vescovi cappadoci Alessandro e poi Firmiliano, quest'ultimo seguace di Origene anche in questo aspetto¹. Con la tolleranza nei confronti dei cristiani regolamentata da Costantino e il conseguente inizio d'edificare spazi sacri, esplose il *boom* del fenomeno religioso del pellegrinaggio, divenuto oramai una modalità di culto a tutti gli effetti. E sul piano letterario conserviamo già nella prima metà del IV secolo il diario di un pellegrino, partito dalla città francese di Bordeaux. Inaugura così un genere letterario già presente in età patristica, e che poi fiorirà ampiamente in epoca medievale².

Vogliamo ora concentrare la nostra intenzione su uno di questi, tra l'altro il più famoso, redatto da un'asceta di provenienza spagnola, chiamata comunemente Egeria.

¹ Cfr., ORIGENE, *In Iohannem: tom. 6*, 24 (PG 14, 270); Eus. Caes., HE, IV, 26,14; VI, 11,2; Hier. Strid., *De viris inlustribus*, 54. 62.

² Cfr., M. AUGÉ, *Egeria, una pellegrina del IV secolo. La sua spiritualità e i suoi rapporti con le chiese locali*, in: *Liturgia e mobilità umana*, Padova 1987, 8-11; N. NATALUCCI (a cura di), *Egeria. Pellegrinaggio in Terra Santa*, Bologna 1999², 7-17.

Il testo, latino, fu rinvenuto solamente nel 1884 da un filologo italiano, Gamurrini. Nella biblioteca della Fraternità dei Laici di Arezzo scorse un codice dell'XI sec. In tal modo tornò alla luce uno scritto così notevole, sebbene fosse mutilo all'inizio e al termine, oltre ad altre lacune sparse lungo la narrazione. Nemmeno dei frammenti trovati del testo sono stati in grado di colmare le parti mancanti. Quanto possediamo viene comunque separato in due sezioni, molto distinte fra loro, ponendo dubbi anche sull'unicità dell'opera: nella prima (capp. 1-23) il viaggio di andata e ritorno di Egeria verso Gerusalemme: Sinai, in Arabia fino al monte Nebo, a Carneade, e dopo tre anni il rientro passando da Antiochia, per la Mesopotamia, Edessa, poi in Asia Minore visitando i santuari della Cilicia, Cappadocia, Galazia e Bitinia fino a Costantinopoli; nella seconda parte (capp. 24-49) viene descritta la liturgia gerosolimitana comprendendo l'intero anno liturgico, ma soprattutto soffermandosi con dovizia sui tempi forti³. L'intero percorso del pellegrinaggio è stimato in circa 5000 km: impressionante se si considera i pericoli del tempo, per cui questa donna con il suo coraggio infranse un tabù nell'affrontare un simile viaggio⁴. L'autrice talvolta fa intendere che si muove insieme ad un gruppo, ogni volta diverso in base a chi si rende disponibile (10,3; 12,2) e agli accordi intrapresi. Non abbiamo soprattutto alcun dettaglio che ci porti a sostenere che vi fossero altre donne, quindi solitamente si è propensi a credere che sia stata, sempre o quasi, l'unica donna a viaggiare in queste comitive. Può essere inoltre considerata la prima opera esclusivamente femminile. È da ritenersi un'epistola scritta da una donna, diretta ad altre donne. Non traspaiono ambizioni letterarie, ma descrive, a mo' d'appunti, quanto vede e compie lungo il suo viaggio per renderne partecipi le consorelle rimaste a casa. Ecco perché appare del tutto un diario di bordo, compilato man mano in una forma lineare, abbastanza ordinata e sistematica, scarso di eccessive ridondanze⁵.

Inizialmente Gamurrini aveva associato l'autrice con Silvia, la cognata del prefetto Rufino di cui si tratta nella *Historia lausiaca* di Palladio. Férontin invece nel 1903 trovò il suo nome "Aetheria", lodato da un certo monaco Valerio (VII sec.) in un'epistola indirizzata ai suoi

³ Cfr., P. MARAVAL (a cura di), *Égérie. Journal de voyage (Itinéraire)*, Sch 296, Paris 1982, 40-51; N. NATALUCCI, *Egeria*, 18-35.

⁴ Cfr., P. SINISCALCO - L. SCARAMPI (a cura di), *Egeria. Pellegrinaggio in Terra Santa*, Roma 1985, 7. 20ss.

⁵ Cfr., H. SIVAN, *Holy Land pilgrimage and Western audiences: some reflections on Egeria and her circle*, in: "The classical quarterly" 38 (1988) 528-535; E. GIANNARELLI, *Antiche lettrici della Bibbia: dame, martiri e pellegrine*, in: *La Bibbia nell'interpretazione delle donne*, C. LEONARDI - F. SANTI - A. VALERIO (a cura di), Firenze 2002, 35.

confratelli di Vierzo, in Galazia⁶. Poi gli studiosi sono riusciti, dopo prolungate discussioni scientifiche, a fissare la data del pellegrinaggio tra il 381 e il 383, mentre per la provenienza si preferisce la Spagna, fidandosi della parola del monaco Valerio, nonostante nel testo (18,2) vi sia un paragone dell'Eufrate al Rodano, col sospetto che le destinarie avessero ben presente quel fiume. Nient'altro si può aggiungere sulla sua storia, ma è pacifico che sia stata una donna d'alto rango per la possibilità che ebbe di studiare, poiché lo scritto palesa una capacità di scrivere non eccelsa, ma accettabile. Il testo contiene anche qualche solecismo ed è privo di riecheggiamenti alla letteratura classica. È pratico pensare che fosse stata una vedova, ritiratasi poi nella vita religiosa⁷. Qui poté esprimere tutto il suo interesse per una profonda e vasta conoscenza delle Scritture, tipica degli ambienti monastici, che le richiese svariato tempo. Dobbiamo pertanto supporre che entrò nella vita ascetica abbastanza presto, quindi divenendo vedova in breve tempo. O addirittura non sarebbe mai stata sposata, sebbene è difficile da credere dati i costumi del tempo che privilegiavano lo studio per le donne da maritare. Altrimenti si potrebbe ipotizzare che gli studi furono effettuati soltanto all'interno del monastero, ma appare azzardato che già in queste comunità vi fosse trasmessa una cultura di base fondata sulle arti liberali, necessarie per essere in grado di compilare un'opera letteraria di tale portata in quel tempo. Dal testo traspare di certo un animo curioso, impavido, come si richiede al superiore di una comunità ascetica, che non risulta per nulla in soggezione di fronte a tanti

⁶ Cfr., P. MARAVAL, *Égérie*, 323-349; V. ALMAZÁN, *De santa Silvia a Egeria: en busca da primeira escritora galega*, in: "Grial" 94 (1986) 399-410.

⁷ Cfr., *Aetheriae peregrinatio ad loca sancta*, E. FRANCESCHINI (a cura di), Padova 1940, V-XI; P. MARAVAL, *Égérie*, 15-39; E. GIANNARELLI (a cura di), *Egeria. Diario di un viaggio*, Milano 1992, pp. 16, pp. 28-73; NATALUCCI, *Egeria*, pp. 37-55; E. GIANNARELLI, *Antiche lettrici*, 40s. Torres (*La peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa en el siglo V*, in "Cuadernos de estudios Gallegos" 32 (1955) 313-360) espone la serie d'antichi pellegrinaggi dalla penisola iberica, passando quindi per la regione della Galizia, verso la Terra Santa che la nostra Egeria introdusse come costume sociale. Sono stati infatti conservati anche altri diari del V secolo di consacrati che giunsero a Gerusalemme, come Avito dalla città di Braga e Turibio, venerato vescovo d'Astorga, presso la città di Léon. La coincidenza di opere così antiche e correlate non va certamente considerata casuale, ma segnala un fenomeno molto più vasto ed abituale. La stessa conservazione di questi diari non è limitata alla semplice lettura confortevole da casa, c'induce a pensare che venissero adoperati come guide per chi voleva affrontare una simile avventura. In questo modo dai grandi uomini di Chiesa del tempo ricevevano una sorta d'istruzioni delle tappe in cui era d'obbligo sostare e le liturgie da celebrare. Sebbene Egeria si rivolse sovente alle consorelle rimaste in patria, non è assurdo considerare che il successo di tale genere letterario sia dovuto anche alla sua utilità per nuovi pellegrinaggi. E la predicazione dell'apostolo Giacomo che giunse direttamente da Gerusalemme pur di annunziare a questi popoli così distanti la fede in Cristo suscitò ovviamente il fascino di ripercorrere la via al contrario alla riscoperta delle origini cristiane.

incontri anche con autorità di terre lontane⁸. Non mi sento d'allinearli con la posizione di Gelsomino che escludendo *a priori* Egeria dalla vita religiosa e dalla *status* di *virgo*, finisce per ridurla inevitabilmente ad una neutra (distaccata) scrittrice di un viaggio. Pretende, d'altro canto, che faccia parte insieme alle altre ad un "circolo" di nobildonne spagnole, sulla falsariga di quelle radunate da Girolamo sul colle romano dell'Aventino⁹. È evidente che quando si tratta di monachesimo, va declinato a quello che poteva rappresentare in quel tempo: per questo predilige definire Egeria un'asceta. Non c'è motivo però d'escludere un rapporto di consorelle fra queste donne, a prescindere se siano state sposate o no, che condividessero anche l'ideale della castità. E fra di esse non possiamo pensare che Egeria non fosse una figura di spicco, per cui è lecito che di norma venga considerata una badessa, con tutte le accezioni improprie del caso e dell'epoca. È comunque normale pensare, se non corretto, che un'impresa del genere potesse essere intrapresa solo da una donna fortemente appassionata alla Scrittura e ad essa dedicata, come la vita ascetica permette. Inoltre, se non bastasse, nella descrizione mostra una palese sensibilità a raccontare la presenza di monaci nei luoghi visitati, brevemente, ma con precisione, come tipico di chi condivide gli stessi ideali. La loro presenza di fatto non passa mai inosservata alla pellegrina, o almeno così dobbiamo intendere per quante volte li nomina. Questi dati basilari compongono quanto oggi viene comunemente accolto. Il testo stesso non offre molti argomenti interni per risolvere queste problematiche, per cui le acquisizioni presentate hanno richiesto un serrato dibattito e lasciano di certo ancora qualche spiraglio aperto per nuove possibilità, qualora siano avanzate con valide congetture. E il fatto che il testo provenga da un solo testimone antico crea (al contrario di quanto si possa ingenuamente supporre) maggior imbarazzo nei filologi che curano l'edizione critica, mancando un altro riferimento per porre in atto un confronto¹⁰.

Date le premesse, desidero vedere da vicino l'utilizzo delle Scrittura da parte di Egeria. Questa pratica suona come *refrain* nell'intera prima parte dell'opera. La pellegrina è mossa da una spiritualità, che possiamo

⁸ Cfr., É. LAMIRANDE, *La pèlerine Égérie. Une grande dame de l'antiquité chrétienne*, in: "Église et théologie" 15 (1984), 259-291.

⁹ Cfr., R. GELSOMINO, *Egeria, 381-384 d. C.: dalle radici romane alle radici bibliche*, in: *Atti del convegno internazionale sulla Peregrinatio Egeriae. Nel centenario della pubblicazione del Codex Aretinus 405 (già Aretinus VI, 3)*, Città di Castello 1990, 243-304; C. MAZZUCCO, *Donne e Bibbia nel cristianesimo tra II e V secolo*, in: *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi*, A. VALERIO (a cura di), Bologna 2006, 35-39.

¹⁰ Cfr., H. J. LEON, *A medieval nun's diary*, in: "Classical journal" 59 (1963) 121-127; E. GIANNARELLI, *Egeria*, 115-118.

definire di stampo biblica, incuriosita com'è a visitare ogni luogo in cui è passata la grazia della Rivelazione. Dichiara infatti nella visita ai monaci sul monte Oreb:

et licet semper Deo in omnibus gratias agere debeam, non dicam in his tantis et talibus quae circa me conferre dignatus est indignam et non merentem, ut perambularem omnia loca, quae mei meriti non erant, tamen etiam et illis omnibus sanctis nec sufficio gratias agere, qui meam paruitatem dignabantur in suis monasteriis libenti animo suscipere vel certe per omnia loca deducere, quae ergo semper iuxta scripturas sanctas requirebam (5,12)¹¹.

Oltre la retorica, chi ha affrontato un tale tipo di viaggio sa bene la fatica che ne deriva, tanto più in una terra così assolata. Solo motivazioni ben radicate possono muovere l'uomo verso una simile impresa, dove si ristora l'anima e non il fisico. Girolamo in modo netto (come suo solito) asserì che chi contempla con i propri occhi i Luoghi Santi può comprendere meglio le stesse Sacre Scritture¹².

La visita al luogo santo era strutturata in un'autentica liturgia, in cui s'alternavano preghiere, letture bibliche, recita dei salmi, offerte e benedizioni. La Bibbia si configura come rituale, libro liturgico apposito del pellegrinaggio. L'abate Valerio s'era già accorto, come suggerì ai suoi confratelli, che l'autrice aveva calcolato il valore esegetico del viaggio spirituale¹³. È la Scrittura che traccia l'itinerario, per cui "come sta scritto" diventa un'espressione topica dell'asceta durante il tragitto. Candelaresi ed altri sembrano però lasciarsi prendere dalla penna, come concorderebbe Maraval, nell'immaginarsi la pellegrina con il Testo Sacro in mano o sotto braccio¹⁴. Un sacrificio enorme anche per una viandante così temeraria: oltre ad essere costosi ed a richiedere parecchio tempo per la copiatura, e quindi solo pochissimi potevano permettersi d'avere in casa

¹¹ Cfr., EGERIA, *Itinerarium*, 16,3; 19,5 (Sch 296. 192. 204); E. FONDA, *O problema histórico da Peregrinatio Aetheriae*, in: "Revista de letras" 3 (1962) 156.

¹² Cfr., Hier. Str., *epp.* 46,11. 58,2 (PL 22,490. 580).

¹³ Cfr., VALERIUS, *Epistola*, 1-2 (Sch 296, 338ss); G. LODOLO, *Nota sul senso spirituale dell' "Itinerarium Egeriae" secondo Valerio di Bierzo*, in: "Vita monastica" 28 (1974) 110-116; G. SANDERS, *Égérie, saint Jérôme et la Bible. En marge de l'itin. Eg. 18,2, 39,5 et 2,2*, in: *Corona gratiarum. Miscellanea patristica, historica et liturgica E. Dekkers o.s.b. XII lustra complenti oblata*, Brugge 1975, vol. 1, 183-186; M. AUGÉ, *Egeria una pellegrina*, 12-16; E. GIANNARELLI, *Antiche lettrici*, 41-48; C. MAZZUCCO, *Donne e Bibbia*, 35-39.

¹⁴ Cfr., A. CANDELAESI, *Eteria. Diario di viaggio*, Roma 1979, 14; D. GORCE, *Les voyages. L'hospitalité et le port des lettres*, Paris 1925, 129; P. MARAVAL, *La Bible des pèlerins d'Orient*, in: *Le monde grec ancien et la Bible*, C. MONDÉSERT (a cura di), Paris 1974, vol. 1, 387-397; ID., *The Bible as a guide for early christian pilgrims to the Holy Land*, in: *The Bible in Greek christian Antiquity*, P. M. BLOWERS (a cura di), Notre Dame 1997, 377-387.

tutti i libri (o quasi) della Scrittura: le dimensioni dei codici non erano certo quelle attuali. Appare quindi del tutto goffo immaginarsi questa donna con la sacca da viaggio colma dell'intera Sacra Scrittura. Anzi, Egeria s'appellò anche a ben altri tipi di fonti, a partire dai testi apocrifi. Come avrebbe potuto caricarsi un così gran materiale? Quali erano le reali fonti della pellegrina? Profonda conoscenza e capacità mnemonica possono da sole spiegare una cultura così ampia e dettagliata? Espressamente Egeria riferisce in 10,7 che il brano scritturistico venne letto da un codice¹⁵. Questo viene solitamente interpretato dagli studiosi con la Bibbia che la pellegrina portava con sé nel suo viaggio: questa soluzione non mi convince granché, nonostante sia accolta da eminenti ricercatori. Per questioni logistiche va almeno ripensata meglio un'immagine così candida, e moderna, di Egeria che poteva usufruire facilmente di una Bibbia completa, come se fosse tascabile. Aveva allora preso con sé solo i codici contenenti le pericopi interessate durante il viaggio? Possiamo sospettare che questa liturgia peregrinante sia stata preparata a modo prima della partenza. Tracciando le tappe del viaggio, avrebbe così selezionato i libri della Scrittura utili alla meditazione *in loco*. Inoltre non è detto che avesse con sé il codice contenente il brano biblico adatto, bensì sembrerebbe che spesso sia stata la comunità ospitante a possederlo quando preparava una celebrazione. Se poi dobbiamo proprio supporre che l'asceta avesse portato dalla Spagna qualche volume della sua comunità, è preferibile credere che abbia almeno scelto i libri storici dell'AT (classificati nella nostra Bibbia da Genesi a 1 e 2 Cronache), che contengono i principali episodi avvenuti in quei posti. Un fardello inutile sarebbe stato portarsi dietro i testi sia sapienziali che pure quelli dei profeti, di cui non risulta traccia nello scritto. Appare pertanto sempre più probabile che l'itinerario sia stato scandito anche in base ai codici che si avevano con sé. A Carneade infatti venne celebrata un'eucaristia, ma con la comunità del posto e comunque non s'accenna ad alcuna lettura specifica del sapiente Giobbe. Così anche nei tre casi di lettura di testi apocrifi la liturgia sembra organizzata da una comunità ospitante, che quindi avrebbe messo a disposizione i testi da proclamare. Solo nella visita al *martyrium* di santa Tecla (23,5) Egeria sembra provvedere da sé. Eppure fa presente che c'erano lì comunità monastiche femminili e maschili (23,6): non c'è quindi da escludere che siano state loro a fornire un simile testo, certo molto apprezzato dalla Chiesa antica, ma pensare che la pellegrina l'avesse preparato quasi tre anni prima per il viaggio di ritorno presso la città della vergine martire è forse chiedere troppo. Lo scritto è ricco anche di molte altre allusioni bibliche, ma per queste

¹⁵ Cfr., E. BERMEJO CABRERA, *Proclamacion*, 34.

si rimanda alla memoria della pellegrina nel renderle vive nel testo. Nei tanti riferimenti scritturistici l'esegesi s'arresta solo al piano letterario. Non c'azzardiamo a definire se ciò dipenda dai fini dell'opera o dalle non qualificate capacità ermeneutiche dell'autrice o dal clima, come sostenuto da Tafi¹⁶, di rivalsa della scuola antiochena in quel tempo. Egeria infatti mostrò di per sé una buona conoscenza delle Scritture. Lo stesso vocabolario dell'opera risente del linguaggio biblico ed impeccabili sono i dettagli scritturistici. Le citazioni del Testo Sacro rispecchiano la versione della *Vetus latina*¹⁷.

Passiamo a visionare da vicino il testo della prima parte, e in particolare i quattordici casi in cui Egeria dichiarò d'aver celebrato questa liturgia della Parola sullo stesso sito degli eventi narrati dal Testo Sacro. Questa prassi in genere viene introdotta dal participio passato del verbo *legere* (cfr., 3,6; 14,1). Il vocabolo per esprimere la Bibbia da parte di Egeria è *Scriptura*, adoperato quasi sempre al plurale. I testi biblici di cui viene dichiarata la proclamazione appartengono in gran parte al Pentateuco, salvo il caso di 1Re 19,9 (4,3), di Gv 3,23 (15,4) e dei tre testi apocrifi (19,2. 16; 23,5)¹⁸. Rileggere la Scrittura nello stesso posto dove avvennero quei fatti è – come afferma Spitzer – anche una prima forma di teatro, di memoriale, per rivivere le imprese salvifiche¹⁹.

Dato l'avvio mutilo, forse non casuale perché nella conservazione del testo non interessava le gesta dell'autrice, ma direttamente la scansione dei luoghi santi, troviamo Egeria già al Sinai e il termine *Scriptura* come terza parola (1,1). Ne parlò sin dall'inizio come se fosse la cartina del suo viaggio, immaginandosi in quel passaggio ancora presenti gli antichi "eroi biblici".

Al cap. 3 Egeria giunse alle 10 del mattino – come preferibile quando s'affronta una scalata in una terra così calda – in cima al monte e radunata con altri monaci del posto: «Lecto ergo ipso loco omni de libro Moysi et facta oblatione ordine suo, hac sic communicantibus nobis, iam

¹⁶ Cfr., A. TAFI, *Egeria e la Bibbia*, in: *Atti del convegno internazionale sulla Peregrinatio Egeriae. Nel centenario della pubblicazione del Codex Aretinus 405 (già Aretinus VI, 3)*, Città di Castello 1990, 167-176.

¹⁷ Cfr., H. W. KLEIN, *Zur Latinität des Itinerarium Egeriae (früher Peregrinatio Aethiopiae). Stand der Forschung und neue Erkenntnismöglichkeiten*, in: *Romanica. Festschrift für G. Rohlfs*, Halle 1958, 257; E. LÖFSTEDT, *Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aethiopiae*, Darmstadt 1962², 72; G. SANDERS, *Égérie saint Jérôme*, 184-199; P. SINISCALCO – F. SCARAMPI, *Egeria*, 20.

¹⁸ Cfr., M. AUGÉ, *Una liturgia del peregrinaje*, in: "Ecclesia orans" 2 (1985), 113-125; E. GIANNARELLI, *Egeria*, 16.

¹⁹ Cfr., L. SPITZER, *The epic Style of the Pilgrim Aethiopia*, in: "Comparative literature" 1 (1949) 254, n° 23.

ut exiremus de aecclesia, dederunt nobis presbiteri loci ipsius eulogias, id est de pomis, quae in ipso monte nascuntur» (3,6).

La proclamazione della Parola di Dio s'organizzava quindi quando si giungeva ad un edificio, di piccole o grandi dimensioni che fossero, che attesta un culto già fissato, come in questo la chiesetta eretta sul monte Sinai nei pressi della grotta in cui si ritirò Mosè per ricevere la Legge²⁰.

I pellegrini nel discendere passarono ad un altro monte, l'Oreb, dove già si trovava una chiesa che teneva vivo lì il ricordo del rifugio Elia, quando tentò di scappare dal re Acab. L'edificio sacro era collocato proprio dinanzi la grotta dove il grande profeta si nascose: «Fecimus ergo et ibi oblationem et oratione impensissimam, et lectus est ipse locus de libro regnorum: id enim nobis vel maxime ego desideraveram semper, ut ubicumque venissemus, semper ipse locus de libro legeretur» (4,3).

Data la consuetudine del posto di leggere il passo specifico, non è da escludere che già nella chiesa si trovasse il testo biblico pronto per la lettura, così chi vi saliva sul monte non doveva munirsi del codice, ingombrante da trasportare nei tragitti di montagna.

Appena terminata la seconda eucaristia celebrata in quel giorno, preti e monaci indirizzarono la comitiva nel sito vicino dove Aronne alloggiò insieme ai 70 anziani mentre Mosè era sul monte a ricevere la *Torah*. Egeria vi trovò un'immensa pietra circolare, dove al centro si ergeva una sorta d'altare per improvvisare celebrazioni all'aria aperta. Anche qui, conclusa da pochi minuti la messa in cui avevano ricevuto la comunione: «Lectus est ergo et ibi ipse locus de libro Moysi et dictus unus psalmus aptus loco; ac sic facta oratione descendimus inde» (4,4).

Le guide conoscevano bene il percorso, per cui facevano in modo che passassero lungo sentieri che permettessero il maggior numero di visite ai siti biblici. Pertanto era da parte loro già pianificato che la celebrazione eucaristica si officiasse dove l'edificio fosse più idoneo, non scegliendo necessariamente secondo l'importanza storica del sito fra quelli disponibili. Erano trascorse solo quattro ore, almeno secondo quanto appuntato dalla nostra asceta, tra l'arrivo in cima al Sinai e la ripartenza a questo terzo sito, pregando ogni volta sul posto visitato. Pertanto il percorso era stato ben congeniato ed evidentemente era già ben collaudato dalle guide.

Maggior tempo richiese la discesa, poiché non era diretta verso il punto di partenza, ma per un'altra via che permise di raggiungere il sito dove Dio si manifestò sempre a Mosè nel rovelto ardente, con cui Dio

²⁰ Cfr., P. DEVOS, *Lecto ergo ipso loco. A propos d'un passage d'Egérie (Itinerarium, III, 6)*, in: *Zetesis. Album amicorum*, Utrecht 1973, 646-652.

gli conferì la missione ed esplicitò il suo nome. Anche qui i pellegrini vi trovarono una chiesa, che si distinse per un bel giardino ricco d'acqua davanti. Ancora una volta, non essendo un nuovo giorno, non poterono celebrare l'eucaristia, ma si poté svolgere la liturgia della Parola in clima di preghiera: «Sed facta est oratio in ecclesia nec non etiam et in horto ad rubum; lectus est etiam locus ipse de libro Moysi iuxta consuetudinem» (4,8).

Era ormai tardi, per cui i viandanti ristorarono in questo luogo. Ancora una volta s'afferma che era consuetudine leggere quel passo di Mosè proclamato, perciò anche qui il testo poteva essere già presente nella chiesa, senza il bisogno di portarselo da casa. In queste quattro liturgie affilate, per tre volte i brani sono tratti dal libro dell'Esodo. Tenuto presente che il testo di 1Re si poteva trovare già nella chiesa dove celebrarono l'eucaristia, ai pellegrini sarebbe bastato trasportare il codice contenente il libro mosaico. I testi chiaramente non venivano lasciati incustoditi in queste chiesette erette sui monti, ma la presenza di monaci poteva provvedere ad imbandire la sinassi con gli adeguati strumenti liturgici. Inoltre nella celebrazione eucaristica verosimilmente venivano proclamate più letture, tra cui il Vangelo. Non essendoci certo ancora lezionari e messali, era indispensabile che vi fossero presenti più libri per la liturgia. Questo materiale pertanto era più facile reperire in questi monasteri d'alta quota, piuttosto che portarsi tanti codici pesanti.

Dopo qualche tempo, Egeria partì di nuovo da Gerusalemme, accompagnata sempre da uomini, consacrati in vari ordini, stavolta in direzione dell'Arabia per salire sul monte Nebo, dove Mosè vide la Terra Promessa. In 10,7 la celebrazione viene descritta elencando i vari momenti, ma mancano gli elementi prettamente eucaristici della liturgia, a differenza invece di quanto avvenne sul Sinai (3,6) dove appunto era stata celebrata la santa messa. All'inizio di quel capitolo (3,1) ci viene detto che era domenica. Lo stesso accadde sul monte Oreb (4,3)²¹. Sembrò invece avvenire qualcosa d'inverso a Carneade, dove i pellegrini chiesero al vescovo di celebrare appositamente per loro un'eucaristia, per ripartire con la grazia della comunione e la benedizione di questo successore degli apostoli²². In quest'ultimo caso non viene nominata la composizione della liturgia, per cui si tralascia di descrivere anche le letture bibliche. Con ogni probabilità quindi, dato che non c'è alcuna sottolineatura, dovevano essere state proclamate quelle d'ufficio e non qualcosa di specifico che richiamasse in maniera diretta il posto dove si

²¹ Cfr., M. AUGÉ, *Liturgia del peregrinaje*, 122s.

²² Cfr., E. BERMEJO CABRERA, *La proclamacion de la Sagrada Escritura en la liturgia de Jerusalem. Estudio terminológico del Itinerarium Egeriae*, Jerusalem 1990, 98s.

trovavano. Rimane irrisolto il dubbio se la celebrazione eucaristica fosse dettata dalla festività (tempo) o dal luogo visitato (spazio). La liturgia della Parola invece si compone di questi momenti, che probabilmente sono più fissi di quanto le varie descrizioni facciano sospettare, perché non si sente il bisogno di nominarli sempre tutti:

peraccessimus ad locum ipsum, et facta est ibi oratio, lecta etiam pars quidam Deuteronomii in eo loco, nec non etiam et canticus ipsius sed et benedictiones, quas dixerat super filios Israhel. Et iterato post lectione facta est oratio, et gratias Deo agentes movimus inde. Id enim nobis semper consuetudinis erat ut, ubicumque ad loca desiderata accedere valebamus, primum ibi fieret oratio, deinde legeretur lectio ipsa de codice, diceretur etiam psalmus unus pertinens ad rem et iterato fieret ibi oratio (10,7).

I salmi risultano essere parte integrante della liturgia del pellegrino. Essi venivano sempre proclamati, in risposta alle letture canoniche (10,7; 14,1; 15,4; 20,3; 21,1)²³. Hanno la speciale funzione di rispondere alle sollecitazioni che la Parola di Dio suscita. Essi non fanno altro che esprimere i vari moti dell'uomo dinanzi al progetto che Dio ha sulla sua vita. Pertanto nel brano scritturistico s'interpreta l'invito di Dio alla sequela, nel salmo viene espressa la risposta dell'uomo, fatta di mille contraddizioni, con entusiasmi e ritardi. Inoltre il termine *psalmus* è solitamente accompagnato dall'articolo indeterminativo *unus* (10,7; 11,3; 14,1; 20,3; 21,1) che in latino ha un senso molto più rafforzativo rispetto a quanto esprime l'italiano. Va tradotto con "uno soltanto", per cui si evidenziava che non si recitava più di un salmo all'interno della liturgia della Parola. O forse si voleva far intendere ancor di più. Altrove infatti l'aggettivo adoperato è *competens* (21,1). A ben vedere, più che alternativo ad *unus*, appare quasi un suo sinonimo. In tal modo si verrebbe ad indicare che i salmi erano in una certa forma già prescritti in base alle letture proclamate, per cui ogni volta il salmo era definito e proprio.

Non distava molto nemmeno un'altra meta, in realtà non molto nota, ma presente in Nm 21,16-18 in cui a Beer Dio dona l'acqua a Mosè e al suo popolo: anche in questo caso l'itinerario prevedeva più tappe bibliche e quindi liturgiche. I forestieri incontrarono anche qui dei monaci disposti ad ospitare, facendo omaggio anche delle loro *eulogie*. Tra le loro celle e la chiesa scorre questo fiume d'acqua, provvidenziale per Israele: «Facta est ergo iuxta consuetudinem ibi oratio et lectio ipsa de libris Moysi lecta, dictus etiam psalmus unus; et sic simul cum

²³ Cfr., E. BERMEJO CABRERA, *Proclamacion*, 46s. 130ss.

illis sanctis clericis et monachis, qui nobiscum venerant, perexivimus ad montem» (11,3).

Una terza meta di quella giornata memorabile fu raggiunta sulla cima del monte Nebo, dove arrivarono ad un'altra chiesetta, che conservava la tomba di Mosè in uno spazio interno elevato, perché furono gli angeli a seppellirlo, ed ampio. Si vedeva così il luogo della sepoltura, ma non la tomba. Dinanzi a una reliquia del genere, non si poteva far altro che: «Itaque ergo mox facta est oratio, et omnia, quae in singulis locis sanctis per ordinem consueveramus facere, etiam et hic facta sunt: et sic cepimus egredere de ecclesia» (12,3).

Non è detto esplicitamente, ma è ormai pacifico che fosse avvenuta anche qui una solita celebrazione della Parola, proclamando quindi un brano apposito, ovviamente in riferimento alla figura di Mosè. Il Deuteronomio termina con la morte di Mosè dopo che contemplò da lontano la Terra Promessa, per cui poteva essere questo il testo adatto in un luogo simile. Qui terminò il secondo pellegrinaggio descritto da Gerusalemme.

Il terzo fu diretto a Carneade per far visita alla tomba di Giobbe. Anche in questo caso Egeria constatò che era un itinerario molto frequentato dagli asceti del tempo. Sono sempre loro che suggerirono i tragitti alla nostra protagonista. Lungo il viaggio percorsero un villaggio sito in valle, chiamato Sedima. Al centro di esso v'era un rialzo dove s'adagiava una chiesa. Spiegarono alla pellegrina, non essendo riuscita a trattenersi dal domandarlo, che quel luogo richiamava l'offerta che Melchisedek compì a Dio, allorquando celebrò una messa *ante litteram*. Racconta l'autrice che scesero dagli animali, facendoci finalmente capire che il viaggio non era sempre a piedi, ma venivano caricati anche da bestie da soma. Il termine è generico, quindi probabilmente si trattava di vari animali, e ci conferma comunque che Egeria poteva permettersi anche il loro uso, nonostante tutte le altre spese del viaggio da affrontare. Un prete accolse i forestieri e li condusse all'interno della chiesa: «Statim iuxta consuetudinem primum facta est oratio, deinde lectus est ipse locus de libro sancti Moysi, dictus est etiam psalmus unus competens loco ipsi, et denuo facta oratione descendimus» (14,1).

Egeria mostrò la sua bravura in Sacra Scrittura anche ai suoi compagni, ricordando che Giovanni battezzava ad Enon, vicino a Salim, la città del "sacerdote per sempre", per cui ne approfittò per chiedere la direzione di questo secondo posto. Stavolta sembra che sia stata Egeria ad orientare la rotta ed improvvisare l'itinerario. Il sito probabilmente distava pochi minuti, visto che i pellegrini furono accompagnati dallo stesso sacerdote che li aveva accolti. Vi trovarono là una bella sorgente con il giardino intitolato al Battista. Di nuovo la consueta liturgia: «Denuo ergo et ad ipsum fontem, sicut et in singulis locis, facta est oratio et lecta est ipsa lectio; dictus etiam psalmus competens, et singula, quae

consuetudinis nobis erant facere, ubicumque ad loca sancta veniebamus, et et ibi fecimus» (15,4).

Appena Egeria giunse con i suoi compagni di viaggio ad Edessa dopo il lungo passaggio da Antiochia alla Mesopotamia, come primo gesto si diressero alla chiesa di san Tommaso. Qui: «Itaque ergo iuxta consuetudinem factis orationibus et cetera, quae consuetudo erat fieri in locis sanctis, nec non etiam et aliquanta ipsius sancti Thomae ibi legimus» (19,2).

Smelik s'adoperò, con tutti i rischi del caso, ad interpretare meglio la vaga espressione usata in 19,2 *aliquanta ipsius sancti Thomae ibi legimus*. Essa infatti non necessariamente sottintende gli *acta* dell'apostolo, ma può far riferimento anche al vangelo apocrifo registrato sotto il suo nome, che – come noto – circolava in Spagna, soprattutto negli ambienti encratici e in quelli rasenti l'ortodossia, come fra i seguaci di Priscilliano²⁴. Tale posizione finora non è stata smentita, ma appare tuttora azzardata.

Sempre nella città siriana il vescovo invitò Egeria ad una liturgia (all'apparenza improvvisata) per accogliere degnamente l'ospite, leggendo l'apocrifa lettera di Gesù al re siriano Abgar. La descrizione del rito è succinta, ma piena di vocaboli tecnici della liturgia, ossia con questo atteggiamento tipico dell'intero *Itinerarium*²⁵: «Cum ergo venissemus ad portam ipsam, stans episcopus fecit orationem et legit nobis ibi ipsas epistolas et denuo benedicens nos facta est iterato oratio» (19,16).

Viene da pensare che il presule abbia deciso di proclamare il testo apocrifo, letto con il massimo dell'autorevolezza, appositamente per la venuta della nostra pellegrina, senza che fosse in programma questa cerimonia. Questa prassi poteva però essere consueta da parte sua quando riceveva visite. Oggi le chiese s'affollano ancora di visitatori, magari introdotti da guide, talvolta pure da gente consacrata. Ci s'adopera a fornire spiegazioni storico-architettonico-artistiche e quant'altro, magari con valida preparazione e studio. Manca però spesso proprio lo spazio riservato a far parlare i Testi Sacri, che sono l'origine per l'erezione di queste strutture. Qui il vescovo risulta abbastanza sbrigativo: dopo aver intrattenuto Egeria durante il percorso che conduceva alla porta da dove entrò il messaggero Anania quando recò al re la lettera del Figlio di Dio, giunto sul posto formulò una preghiera spontanea ed adatta, che introducesse alla lettura dell'epistola. Concluse la liturgia con una benedizione ed una preghiera finale. Terminato l'atto d'orazione, si lasciò andare alla spiegazione dei fatti. Il primato insomma venne riservato alla preghiera,

²⁴ Cfr., K. A. D. SMELIK, *Aliquanta ipsius sancti Thomae*, in: "Vigiliae christianae" 28 (1974), 290-294.

²⁵ Cfr., E. BERMEJO CABRERA, *Proclamacion*, 96s.

che quei luoghi suscitano, poi c'è modo e tempo di presentare gli eventi (cfr., 3,7; 12,3-4).

Qualcosa di simile avvenne a Charra, presso la casa di Abramo: «Cum ergo venissemus in ipsa ecclesia, facta est oratio et lectus ipse locus de Genesi, dictus etiam unus psalmus, et iterata oratione et sic benedicens nos episcopus, egressi sumus foras» (20,3).

Anche lì il vescovo del posto si preoccupò di condurre subito i pellegrini nell'abitazione, divenuta chiesa, del patriarca, sita appena fuori la città. Una volta entrati, ebbe inizio la liturgia con il consueto schema di preghiera, lettura biblica appropriata, salmo, preghiera e benedizione. Adempiuta l'orazione, la spiegazione poteva allora dilatarsi e venne mostrato loro il pozzo di Rebecca e il *martyrium* dedicato a sant'Elpidio, festeggiato il 23 aprile, collocato proprio nei pressi della dimora del grande personaggio uscito da Ur²⁶.

Dopo due giorni di riposo a Charra, il presule andò di nuovo ad incontrare i pellegrini per condurli al famigerato pozzo dove Giacobbe s'innamorò di Rachele (21,1). Sul posto era stato eretto un altro santuario, di pregevole fattura, in cui avvenne: «Ad quem puteum cum venissemus, facta est ab episcopo oratio, lectus etiam locus ipse de Genesi, dictus etiam unus psalmus competens loco, atque iterata oratione benedixit nos episcopus» (21,1).

Ancora una volta il primo atto compiuto quando si raggiunge la destinazione è la liturgia del pellegrino. Sempre la preghiera spontanea del vescovo a cornice del rito, concluso dalla benedizione, ma con al centro la lettura del passo della Genesi e il salmo cantato come risposta. A questo punto c'è tempo per la visita dei particolari del posto e dei dintorni²⁷.

L'ultimo stralcio che c'interessa narra le vicende vissute da Egeria a Seleucia, presso il santuario di santa Tecla. È il *martyrium* dell'epoca senza dubbio che meglio celebrava la dignità della donna (e forse anche per questo non trovò compagni per il viaggio, essendo magari meno frequentato da uomini), per cui anche la nostra Egeria visse in maniera straordinaria quest'esperienza: «Ibi ergo cum venissem in nomine Dei, facta oratione ad martyrum nec non etiam et lecto omni actu sanctae Teclae, gratias Christo Deo nostro egi infinitas, qui mihi dignatus est indignae et non merenti in omnibus desideria complere» (23,5).

È il terzo caso insomma sui quattordici esami, in cui sappiamo per certo che venne proclamata una lettura che oggi classifichiamo apocrifa.

²⁶ Cfr., E. BERMEJO CABRERA, *Proclamacion*, 97s.

²⁷ Cfr., R. ZERFASS, *Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems*, Münster 1968, 4ss; E. BERMEJO CABRERA, *Proclamacion*, 98. 126s.

Una statistica così alta non può certo essere una coincidenza. Forse la lettera di Gesù al re Abgar (19,16), gli Atti di Tommaso (19,2) e quelli di Tecla (23,5) potevano essere valutati all'epoca canonici, o comunque considerati sullo stesso piano e perciò proclamati senza difficoltà. Potevano infatti essere considerate pure queste letture ispirate, perché raccontano le gesta della salvezza di personaggi biblici. Allo stesso tempo non mancavano neppure ammonizioni che ne vietavano già la lettura, ma che non fanno altro che segnalarci come fossero comuni questi "abusi" da parte dei fedeli del tempo, anzi dagli stessi pastori²⁸. Eppure questi testi non compaiono in contesti di sinassi eucaristica, ma solo all'interno della celebrazione della Parola. Questo dettaglio perciò se non esclude tali apocrifi dalla Scrittura, almeno lo realizza dalla liturgia sacramentale. Inoltre nella creazione di nuovi luoghi santi, al di fuori della Terra di Gesù, era necessario aggrapparsi ad ogni appiglio pur di ricevere una testimonianza "diretta" che conferisse lustro al posto.

In conclusione, trascrivere i singoli passi della lettura biblica nel medesimo posto dove secoli prima accaddero gli eventi della Rivelazione, avrà messo meglio in luce che Egeria adopera una terminologia molto ripetitiva. Può dipendere da limiti personali di scrittura, ma sembra più congeniale cercare risposte altrove. I vocaboli adottati dalla pellegrina appaiono del tutto tecnici, per cui raramente si ricorre a sinonimi e perifrasi. Questo fenomeno si nota tanto meglio in riferimento ai momenti e gesti liturgici. Westra evidenzia che l'utilizzo del vocabolo latino *locus* in quest'opera è tutto fuorché casuale, perché designa in maniera specifica i siti resi noti da episodi narrati lì dalla Bibbia²⁹. Dall'opera di Egeria è possibile raccogliere così un primo dizionario liturgico, contenente vocaboli cristianizzati e divenuti tecnici per le celebrazioni. Questo ci spinge a pensare che le stesse liturgie della Parola al di fuori della sinassi eucaristica non fossero così improvvisate, ma venissero comunemente celebrate più di quanto si possa pensare. Vengono infatti descritte con naturalezza e con uno schema ormai assodato, che lascia già poco spazio alla fantasia per sporadiche situazioni.

²⁸ Cfr., P. BATIFFOL, *Le pèlerinage de sainte Silvia. Un travail a entreprendre*, in: "Revue du clergé français" 1 (1895), 40s; G. SANDERS, *Égérie saint Jérôme*, 191s.

²⁹ Cfr., H. J. WESTRA, *The pilgrim Egeria's concept of place*, in: "Mittelateinisches Jahrbuch" 30 (1995), 93-100.

GIANFILIPPO GIUSTOZZI

«THÉOLOGIE NOUVELLE» E «ANTROPOTECNICA»
PLANETARIA: LE DIRETTRICI DEL PENSIERO
DI TEILHARD DE CHARDIN IN DUE SCRITTI DEL 1945

Nel 1945 Teilhard prosegue con impegno il proprio lavoro teorico, al quale continua ad applicarsi, come scriveva a Lucile Swan il 13 aprile 1943, con la volontà «di proporre, in Europa, oppure in America, qualcosa di assolutamente chiaro»¹. Nella lettera del 31 agosto 1945, indirizzata a Lucile Swan nel momento in cui si vanno riattivando le possibilità di contatto con l'America, il gesuita comunica di aver prodotto negli ultimi anni «un numero considerevole» (LS 263) di saggi di carattere filosofico-teologico nei quali ritiene di «essere andato più a fondo» (LS 263) nel solco già tracciato nella sua precedente riflessione.

Il 1945 è, per il nostro autore, un anno di intensa produzione teorica, nel corso del quale, oltre alle memorie scientifiche, porta a termine la stesura di sei saggi di carattere teologico-filosofico², alcuni dei quali si segnalano per il notevole spessore teoretico della riflessione in essi portata avanti. In questi scritti, come del resto in tutta la riflessione filo-

¹ P. TEILHARD DE CHARDIN – L. SWAN, *Correspondance*, tr. fr. E. de la Héronnière, Lessius, Bruxelles 2009, 257 (questo testo sarà in seguito indicato con la sigla LS).

² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Vie et Planètes. Que se passe-t-il en ce moment sur la Terre?*, in ID., *Œuvres complètes*, V, *L'Avenir de l'Homme*, Éditions du Seuil, Paris 1959, 129-156; ID., *La morale peut elle se passer de soubassements métaphysiques avoués ou inavoués*, in ID., *Œuvres complètes*, XI, *Les Directions de l'avenir*, Éditions du Seuil, Paris 1959, 143-146; ID., *L'analisi della vita*, in ID., *Verso la convergenza. L'attivazione dell'energia nell'umanità*, tr. it. di A. Tassone Bernardi, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano 2004, 125-132; ID., *Azione e attivazione*, in ID., *La Scienza di fronte a Cristo. Credere nel mondo e credere in Dio*, tr. it. di A. Tassone Bernardi, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano 2002, 203-214; ID., *Christianisme et Évolution. Suggestions pour servir à une Théologie nouvelle*, in ID., *Œuvres complètes*, X, *Comment je crois*, Éditions du Seuil, Paris 1969, 203-216; ID., *Un grand événement qui se dessine: la Planétisation humaine*, in ID., *Œuvres complètes*, V, *L'Avenir de l'Homme*, 159-175.

sofico-teologica che fa seguito alla conclusione, avvenuta nel luglio 1940, di *Le Phénomène Humaine*, si evidenzia in modo molto chiaro, come del resto conferma la lettera a Lucile Swan del 13 dicembre 1945, l'affievolirsi, nel nostro autore, dell'«entusiasmo per la geologia» (LS 274), ed il parallelo concentrarsi della sua ricerca sul «desiderio di svelare all'Uomo la grandezza e le possibilità future del Fenomeno umano» (LS 274). Lavorando in questa direzione, con gli scritti del 1945, Teilhard immette nel proprio lessico formule nuove, come «planetizzazione dell'Umanità», «seconda ominizzazione», e precisa le linee di fondo di una nuova ontologia e di una *Théologie nouvelle*, ispirate ad una visione del processo cosmogonico nel quale il divenire della vita ominizzata, identificata come formazione geologica che sta attraversando una fase di rapide e profonde trasformazioni, gioca un ruolo di primaria importanza.

1. *PRAESENTIRE CUM ECCLESIA*: SUGGERIMENTI PER UNA *THÉOLOGIE NOUVELLE*

Nella prima decade del novembre 1945, dopo il ritiro annuale tenuto privatamente a Pechino tra il 20 e il 28 ottobre, Teilhard porta a termine un saggio di notevole spessore teoretico, *Christianisme et Évolution. Suggestions pour servir à une Théologie nouvelle*³, nel quale, a partire dal tema che costituisce l'asse portante del suo pensiero, vale a dire la questione del rapporto tra cristianesimo ed evoluzione, sviluppa quelli che nel titolo vengono definiti «suggerimenti» di pensiero da utilizzare per la costruzione di una *Théologie nouvelle*. Nell'*avertissement*, lo scritto viene presentato come una «memoria» nella quale vengono sintetizzate le linee di fondo della riflessione portata avanti «nel corso degli ultimi venti anni» (X 203) in lavori in larga parte non pubblicati, nei quali viene delineato un «Evoluzionismo cristiano» (X 203) che, negli auspici del nostro autore, potrebbe divenire un domani un punto di vista condiviso nella chiesa. Il gesuita presenta infatti queste pagine come un tentativo di «*praesentire cum Ecclesia*» (X 204), come l'elaborazione di un pensiero religioso non convenzionale che, guardato con sospetto al presente, potrebbe invece apportare un valido contributo alla costruzione di una *Théologie nouvelle* in grado di sostenere «l'impegno cristiano» (X 203) in un mondo che sta rapidamente e profondamente cambiando.

Nell'analizzare la situazione religiosa coeva, Teilhard constata l'esistenza di «turbamenti profondi» (X 205) all'interno della chiesa dovuti

³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Christianisme et Évolution. Suggestions pour servir à une Théologie nouvelle*, in ID., *Œuvres complètes*, X, *Comment je crois*, 203-216 (questo testo sarà in seguito indicato con la sigla X).

al fatto che la dogmatica «formulata, sistematizzata sulla misura e sulle dimensioni di uno stato *anteriore* (antecedente) dell'energia religiosa umana [...], non risponde più esattamente alle richieste di una *anima naturaliter christiana di nuovo tipo*. Da qui, evidentemente, l'indifferenza caratteristica della nostra generazione per la dottrina della Chiesa» (X 205).

Da queste affermazioni risulta con chiarezza che per il nostro autore il mondo moderno non può essere definito «irreligioso» (X 204). La cultura moderna è invece, a suo avviso, il luogo nel quale fa la propria apparizione una nuova figura del bisogno religioso umano, non più strutturata sulla base delle partizioni duali tra Dio e mondo, essere e divenire, eternità e tempo, immutabilità e mutabilità, razionalità e sensibilità, tipiche del paradigma metafisico che ha a lungo egemonizzato la tradizione filosofica e teologica. La modernità è infatti portatrice della visione evolutiva del cosmo, e della consapevolezza che l'uomo è una componente del processo evolutivo destinata a giocare in esso un ruolo sempre più rilevante. Da questa presa di coscienza nasce la «fede nel Mondo» (X 205), una sensibilità culturale giudicata dal nostro autore non ancora del tutto precisata, ma «potente» (X 204), nella quale la scoperta della struttura evolutiva dei fenomeni biofisici e delle produzioni culturali genera la convinzione che l'uomo è un essere non stabilizzato che agisce come l'artefice di «un vasto processo di Antropogenesi» (X 204) capace di accendere aspirazioni e speranze illimitate. Guardato in questa prospettiva, «il nuovo spirito religioso» (X 214), la nuova forma del bisogno religioso che attraversa l'umanità passa attraverso «la visione e l'anticipazione appassionata di una qualche super-Umanità» (X 214), una neoformazione della vita umana identificata dal nostro autore come una condizione storica il cui avvento determina una mutazione importante non soltanto nell'evoluzione umana, ma nello sviluppo complessivo dell'intero processo evolutivo.

La maturazione di questo tipo di sensibilità culturale segna in profondità «la situazione psicologica del mondo attuale» (X 205), che è caratterizzata, secondo il gesuita, dal «conflitto» (X 205) tra questa mentalità, designata con la formula «Umanesimo moderno» (X 206), e «l'antica fede in Dio» (X 205), identificata con la teoria e la pratica di un cristianesimo che non ha metabolizzato il mutamento apportato dall'avvento della modernità, e persiste nel contestualizzare l'esperienza religiosa nel quadro di una metafisica che pensa il bisogno religioso come distacco dallo spazio ontologico «inferiore», che ha a che fare con il mondo, il divenire, il tempo, il sensibile, e accesso allo spazio ontologico «superiore», che a che fare invece con Dio, con l'immutabile, l'eterno, il sovrannaturale.

L'umanesimo moderno viene descritto come un assemblaggio di «aspirazioni cosmiche e umanitarie» (X 205) che ha la tendenza ad af-

fermare il primato dell'impersonale ed a sancire l'egemonia del principio indeterminato nell'interpretazione della vita del cosmo e della vita umana. «Una sorta di neo-paganesimo – scrive il gesuita – gonfio di vita, ma ancora acefalo [...], un cono senza vertice» (X 206). Il cristianesimo convenzionale viene a sua volta descritto come una «testa nella quale il sangue non circola che a rallentatore [...], un vertice che ha perduto la propria base» (X 206). Secondo Teilhard, su questo punto consonante con Nietzsche, la debolezza di tale tipologia di cristianesimo non è data principalmente dall'inadeguatezza del suo apparato argomentativo, ma, piuttosto, dal fatto che esso appare come il sintomo del venir meno del «gusto» (X 205), della forza attrattiva del messaggio cristiano. A differenza di Nietzsche, però, il nostro autore ritiene possibile superare l'attuale situazione di «conflitto» tra umanesimo moderno e dogmatica cristiana e arrivare alla loro «sintesi» (X 206).

La via per accedervi passa attraverso la costruzione di una *Théologie nouvelle* che si propone di integrare all'interno dell'orizzonte teorico, pratico, affettivo, della mentalità cristiana, «la nuova pulsazione di energia religiosa» (X 206), la metamorfosi della struttura del bisogno religioso prodottasi con l'avvento dell'umanità moderna, come pure l'immagine di «un Universo prodigiosamente ingrandito e organicamente unificato dalla scienza moderna» (X 206).

Il ripensamento e la riforma del cristianesimo auspicati da Teilhard sono dunque legati a due questioni di fondo. In primo luogo, alla ricerca del raccordo tra il dogma cristiano e la cultura costruttivista affermatasi in età moderna, un tipo di mentalità che si lascia alle spalle ogni genere di metafisica portatrice di una visione stabilizzata dell'uomo e del cosmo legittimata dal primato attribuito all'eterno e all'immutabile. In secondo luogo, la riforma del cristianesimo è legata al lavoro teorico finalizzato al ripensamento di snodi essenziali del discorso cristiano come la teologia trinitaria, la cristologia, la dottrina della creazione, la dottrina della redenzione, da portare avanti avendo come riferimento l'immagine del mondo definita dalla scienza moderna e dall'umanesimo moderno.

Per dar corso ad un progetto teologico di questa ampiezza, il nostro autore, riprendendo e approfondendo pensieri in parte già espressi nello scritto dell'agosto 1945, *Action et Activation*, ritiene necessario liberare il pensiero cristiano da ogni apparentamento con l'«ontologia classica» (X 207), ripensare le nozioni di creazione, incarnazione, redenzione, ed il rapporto esistente tra esse, come pure la nozione di «“omni-sufficienza” divina» (X 209), di «onnipotenza» (X 209) divina, di paternità divina, di carità cristiana.

L'ontologia classica viene identificata con la «Metafisica dell'“Esse”» (X 208), un modello di pensiero che divide l'essere in due regioni, quello dell'«Atto puro» (X 208), che occupa lo spazio dell'essere assoluto e

necessario, e quello dell'«essere partecipato» (X 208), che occupa invece lo spazio delle realtà contingenti, finite, oggetto di uno sguardo di «pura misericordia» (X 207) da parte di Dio. Per il gesuita tale paradigma di pensiero non consente di risolvere quello che egli identifica come «il problema fondamentale» (X 207) che la cultura moderna pone al cristianesimo, vale a dire, la questione «del valore proprio dell'essere partecipato» (X 210). A suo avviso, inoltre, il punto di vista della metafisica dell'essere, con la sua partizione tra essere assoluto ed essere contingente, risulta inadeguato non solo per la cultura moderna, ma anche per un cristianesimo che si propone di metabolizzare la visione evolutiva del cosmo facendo riferimento alle virtualità interpretative ancora inespresse contenute nella dottrina biblica del «misterioso “Pléroma”» (X 208) e nella dottrina trinitaria.

Per la modernità, infatti, l'ontologia classica appare incapace di comprendere adeguatamente l'ampiezza del processo cosmogonico e di evidenziare il ruolo costruttivo che in esso hanno il pensiero e l'azione degli uomini. Inoltre, per una mentalità cristiana che non si autocomprende come contromovimento antimoderno risulta inadeguato identificare il dispositivo cosmico, «tale quale si rivela a noi in questo momento» (X 207), come il «regalo» (X 208) offerto agli uomini da un «gioco divino» (X 208) nel quale Dio si coinvolge per «semplice benevolenza» (X 207) tramite un gratuito «scatenamento di sofferenza e di avventure» (X 207) che risultano poi del tutto insignificanti nella definizione della struttura d'essere sia di Dio che del mondo.

Per oltrepassare una visione dell'«essere partecipato» incompatibile con le dottrine cosmologiche e antropologiche sviluppatasi nella modernità, come pure con una teologia che non si limita a identificare il mondo e l'uomo come enti contingenti, che, sul piano dell'essere, risultano irrilevanti rispetto all'autosussistenza di un Dio totalmente autosufficiente, Teilhard ritiene necessario «creare una Metafisica superiore in cui figurino qualche dimensione in più» (X 208) rispetto alla partizione tra *ens a se* e *ens ab alio* tipica della «ontologia classica». Il completamento apportato dalla «Metafisica superiore», nel testo denominata anche «Metafisica dell'Unione» (X 208), riguarda sia la costituzione d'essere del mondo che la costituzione d'essere di Dio. In tale prospettiva, infatti, l'universo non viene pensato semplicemente come finito e contingente, regno di una consistenza ontologica limitata, ma come una realtà che «apporta qualcosa di vitalmente necessario» (X 208) in relazione all'attivazione e al sostegno dell'azione umana, e alla determinazione dell'essere di Dio. La struttura dell'«essere partecipato» costituisce infatti la cornice cosmica che funge da base ultima di fondazione e di attivazione degli sviluppi di un'azione umana le cui differenti configurazioni giocano un ruolo sempre più rilevante nel divenire del processo evolutivo.

Secondo il nostro autore, però, il «valore proprio» dell'essere partecipato non si mostra soltanto nell'ambito dell'antropogenesi, con il sostegno e la legittimazione che esso offre alla potenza crescente dell'agire umano, ma anche in quello della «teogenesi» (X 208). A suo avviso, infatti, lo sviluppo dell'universo contribuisce a «pleromizzare Dio» (X 208), portando «in qualche modo» (X 209) a compimento il suo essere attraverso l'instaurazione del *Plérōma*. In tal senso, al contrario di quanto accade nell'«ontologia classica», nella quale Dio, «una volta posto, esaurisce tutto ciò che vi è di assoluto nell'essere» (X 208), nella «Metafisica superiore» prospettata dal gesuita, alla «unità divina immanente» (X 208), appartenente alla struttura ontologica dell'essere divino, si aggiunge un altro «grado di unificazione» (X 208), che è il risultato della crescente unione che si realizza tra Dio e il cosmo. L'essere partecipato perde così la connotazione di ente «inutile, superfluo» (X 208) rispetto all'assolutezza dell'essere divino, per divenire qualcosa di «essenziale» (X 208) nella costituzione della figura escatologica di «uno stato finale di Unificazione massima» (X 208) che è il prodotto della sinergia tra l'agire divino e il divenire del processo cosmogonico.

Per rendere plausibile tale ontologia, nella quale l'essere creato risulta «essenziale» alla costituzione dell'essere di Dio, Teilhard, in una nota molto breve, ma estremamente densa da un punto di vista teoretico, schizza, con rapidissimi tratti, le linee di fondo di una sorta di «ontologia trinitaria»⁴ *ante litteram*, nella quale l'essere di Dio viene concepito come una realtà che si struttura in due fasi. Nella prima, designata con il termine «Trinizzazione» (X 209), «Dio si pone nella sua struttura trinitaria» (X 208) come «Essere fontale» (X 209), realtà unificata, autoriflessa, che non ha bisogno di altro per esistere. Nella seconda fase, nel testo designata con il termine «Creazione» (X 209), il Dio trinitario «si avvolge dell'essere partecipato attraverso l'unificazione evolutiva del molteplice puro» (X 209), realtà che costituisce, secondo il nostro autore, «uno stato di potenzialità assoluta» (X 209), definito anche con la formula «Nulla positivo» (X 209), da lui concepito come l'entità non originaria la cui

⁴ Sulla ontologia trinitaria cfr. K. HEMMERLE, *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, tr. it. di T. Franzosi, Città Nuova, Roma 1996. Per le problematiche riguardanti la teologia trinitaria cfr. K. RAHNER, *Osservazioni sul trattato dogmatico De Trinitate*, in Id., *Saggi teologici*, tr. it. di L. Mariconz, Edizioni Paoline, Roma 1965, 587-634; Id., *Corso fondamentale sulla fede*, tr. it. di C. Danna, Edizioni Paoline, Milano 1978, 183-188; P. CODA, *Dio Uno-Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, San Paolo, Milano 1993; G. GRESHAKE, *La fede nel Dio trinitario. Una chiave per comprendere*, tr. it. di C. Danna, Queriniana, Brescia 1999; Id., *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria*, tr. it. di P. Renner, Queriniana, Brescia 2000.

condizione di possibilità di esistere è data dal porsi dell'originaria «Unità trinitaria» (X 209).

In tale prospettiva, l'essere di Dio risulta per un verso «autosufficiente», per altro verso, però, nel momento in cui si apre la fase creativa della «teogenesi», «l'unità divina immanente» (X 208) è insufficiente a definire l'essere di Dio. Della costituzione d'essere di Dio entra infatti a far parte anche il processo di unificazione che l'«Unità trinitaria» attiva al di fuori di sé nello spazio dell'essere partecipato, spazio ontologico distinto dall'originaria unità divina, e tuttavia convergente verso di lei. In tal modo, prende forma una struttura ontologica nella quale si allarga lo spazio dell'unità che appartiene al Dio unitrino, e si profila quella figura ultima della realtà designata come il *Pléroma*, uno *status* che è il prodotto della sintesi tra l'unità immanente al Dio trinitario e un mondo la cui unificazione è il risultato della convergenza determinata dalla forza di attrazione che su di esso esercita l'essere divino.

Secondo il nostro autore, una operazione culturale di questo genere, che porta al ripensamento del modo di essere dell'essere partecipato e dell'essere di Dio, non è indolore per la teologia cattolica. Le impone, infatti, di attuare un mutamento simile a quello che si è verificato nella fisica, quando, «sotto la pressione dei fatti» (X 208) di cui non riusciva a fornire una spiegazione plausibile, essa è stata costretta a «cambiare la sua geometria» (X 208), dando corso, così, ad un nuovo paradigma capace di offrire una spiegazione a fenomeni non adeguatamente spiegabili attraverso il modello euristico e le procedure esplicative appartenenti al paradigma preesistente. In modo equivalente, «sotto la pressione dei fatti», cioè sotto la spinta della presa di coscienza dei limiti della metafisica dell'essere, dati non solo dalla sua inadeguatezza ad interagire positivamente con l'immagine evolutiva del cosmo affermatasi con la scienza moderna, con il diverso peso ontologico che il pensiero moderno attribuisce al divenire del mondo, ma anche dalla sua strutturale incapacità di cogliere la possibilità di costruire un nuovo pensiero ontologico facendo riferimento alle virtualità interpretative contenute in categorie del discorso cristiano come *Pléroma* o Trinità, il pensiero cattolico deve abbandonare il paradigma dell'«ontologia classica». Ciò consentirebbe infatti alla teologia cattolica di metabolizzare i cambiamenti culturali prodottisi nella modernità e di non imprigionare il discorso cristiano nei limiti di una metafisica che guarda il mondo nell'orizzonte delle partizioni tra *ens a se* e *ens ab alio*, atto puro e essere partecipato, eternità e tempo, essere e divenire, uno spazio teorico nel quale il secondo membro di tali dicotomie viene identificato come entità «inferiore» rispetto al primo. Tale apparato categoriale non consente, quindi, di evidenziare il «valore proprio» dell'essere partecipato, ma non permette neppure, per il suo eccesso di zelo nell'affermare l'aseità e l'«omnisufficienza»

divina, di dare adeguata espressione alla specifica determinatezza che appartiene alla struttura ontologica del Dio cristiano. Per questo motivo occorre, secondo il nostro autore, abbandonare la «Metafisica dell'«Esse»» e sostituire ad essa la «Metafisica dell'Unione», da lui considerata come paradigma filosofico che consente di dar corso ad una figura di cristianesimo congrua con l'immagine del mondo e l'immagine dell'uomo prodotte dalla cultura moderna, e adeguata, inoltre, ad esplicitare virtualità ontologiche inesprese contenute nella visione trinitaria di Dio e nel discorso cristiano sul compimento del cosmo.

Scriva infatti il gesuita:

Dio è interamente autosufficiente: e tuttavia l'Universo gli apporta qualcosa di vitalmente necessario: ecco le due condizioni, in apparenza contraddittorie, alle quali deve oramai *esplicitamente* soddisfare (per compiere la sua doppia funzione: attivare la nostra volontà, e «pleromizzare» Dio) l'essere partecipato [...]. Dobbiamo deciderci (in ciò imitando la Fisica che non ha esitato, sotto la pressione dei fatti, a cambiare la sua Geometria) infine a creare una Metafisica superiore in cui figurì qualche dimensione in più. Sostituiamo ad una Metafisica dell'*Esse* una Metafisica dell'*Unire* [...]. In una Metafisica dell'Unione [...] si reputa possibile che, una volta completata l'unità divina immanente, un grado di unificazione assoluta sia ancora possibile: quella che ricondurrebbe al centro divino una aureola «antipodale» di molteplicità pura [...]. Inutile e superfluo sul piano dell'essere, il creato diviene essenziale sul piano dell'unione [...]. Da questo punto di vista si potrebbe dire che, per la nostra ragione discorsiva, tutto avviene come se ci fossero *due fasi* nella «teogenesi». Nel corso della prima fase, Dio si pone nella sua struttura trinitaria (l'essere fontale che si riflette, autosufficiente, su se stesso): *Trinizzazione*. Nel corso della seconda fase, egli si avvolge dell'essere partecipato, per unificazione evolutiva del molteplice puro («Nulla positivo»), nato, allo stato di potenzialità assoluta, per antitesi all'Unità trinitaria una volta posta: *Creazione* (X 208-209).

1.1. ***Iper-ortodossia: oltre un cristianesimo egemonizzato dalla metafisica dell'essere e dall'immaginario del Neolitico***

A differenza della «Metafisica dell'«Esse»», Teilhard pensa il rapporto Dio-mondo in un orizzonte nel quale l'essere partecipato non viene reputato semplicemente essere deficitario, «inferiore» rispetto alla pienezza di essere che appartiene all'essere divino autosussistente e autosufficiente. Egli considera infatti il cosmo come una immensa realtà organica portatrice di una dimensione di absolutezza, in quanto spazio di manifestazione della potenza costruttiva dell'essere partecipato e luogo dell'ampliamento dell'unità immanente all'essere di Dio. Basandosi su

questo tipo di correlazione tra Dio e mondo, il nostro autore ritiene possibile costruire la «sintesi» tra cosmogonia evolucionista e rivelazione cristiana proponendo un evolucionismo che considera la cosmogenesi come un processo biofisico e biopsichico di natura ascensionale, che avanza fino alla formazione della «Noosfera», una figura del divenire della vita cosmica che ha il proprio «polo fisico di sintesi universale» (X 210) nel «Punto Omega», definito nel testo come «focolaio supremo di personalità personalizzante» (X 210).

Questa lettura del processo evolutivo consente secondo il gesuita di identificare il «Cristo cosmico della fede con il Punto Omega della Scienza» (X 210). A suo avviso, infatti, la sintesi tra discorso cristiano e discorso scientifico può essere costruita nell'orizzonte di una interpretazione del cristianesimo che pratica «la medesima tattica» (X 211) di assimilazione tramite la quale il cristianesimo giovanneo ha identificato il «Gesù del Vangelo al “Logos” alessandrino» (X 211), avendo ben chiaro, però, che nell'attuale congiuntura culturale, il problema non è assimilare Cristo «al principio ordinatore del cosmo stabilizzato dei greci» (X 211), ma assimilarlo al «neo-“Logos”» (X 211) che ha preso forma nella visione evolutiva della natura e della vita ominizzata prodotta dal pensiero moderno. In tal senso, soltanto un pensiero teologico che interpreta il cristianesimo in chiave cosmologica può integrare al proprio interno non soltanto l'immagine evolutiva del mondo biofisico, ma anche la nuova figura del bisogno religioso maturata nell'umanità moderna, profondamente segnata dal riconoscimento dell'esistenza di un movimento evolutivo che avanza verso l'unificazione della specie umana e la costituzione di una neoformazione della vita ominizzata, designata nel testo in questione con l'espressione «super-Umanità» (X 214). Il cristianesimo appare, così, un'esperienza religiosa che non si limita alla coabitazione non conflittuale con l'avvento della «super-Umanità», ma è in grado di fondarne e finalizzarne lo sviluppo portandola verso un punto di convergenza nel quale si realizza «l'Unione creatrice del Mondo in Dio, o Prelomizzazione» (X 213).

Secondo Teilhard, questo tipo di ermeneutica del cristianesimo ha l'effetto di immettere la chiesa cattolica in una condizione di «iper-ortodossia» (X 213), una situazione liminale nella quale si produce l'oltrepassamento della figura convenzionale del cristianesimo, di cui il saggio, oltre le coordinate generali, offre anche alcuni esempi specifici.

Viene messa in discussione la pertinenza della nozione di «omni-sufficienza divina», identificata come il prodotto della figura di cristianesimo costruita con l'impiego di categorie della metafisica dell'essere, una mentalità teologica che ragiona sulla base della partizione tra *ens a se* e *ens ab alio*, e considera l'essere partecipato come «superfluo» rispetto alla costituzione dell'essere di Dio. L'abbandono di tale nozione

è richiesta dal fatto che il nostro autore si pone, invece, nello spazio teorico di quella che egli definisce metafisica dell'«Unione creatrice», un modello di pensiero che intende garantire all'essere partecipato una consistenza ontologica maggiore di quella conferitagli dalla metafisica classica, e delinea una ontologia che non si pone come sapere previo alla fede, ma come sapere che pensa l'essere alla luce delle virtualità interpretative contenute nella categoria cristiana del *Pléroma* e nella visione trinitaria del divino.

Secondo il nostro autore, infatti, guardando il mondo dal punto di vista del suo compimento escatologico appare che «Dio si compie, si completa in qualche maniera nel *Pléroma*» (X 209). Il cosmo, dunque, anche se possiede la struttura dell'essere partecipato, non è tuttavia una realtà «superflua», insignificante, rispetto alla costituzione dell'essere di Dio, come è portata invece a ritenere l'«ontologia classica», poiché l'unità con il cosmo che si produce in quella figura ultima del reale che è il *Pléroma* amplia l'unità immanente che appartiene alla struttura trinitaria dell'essere divino.

La ricerca della sintesi tra fede cristiana e visione evolutiva del mondo richiede inoltre, secondo il gesuita, anche il ripensamento dell'idea convenzionale di «Onnipotenza» (X 209) divina, da lui considerata come il prodotto dell'identificazione della creazione come atto istantaneo di un Dio che, a proprio piacimento, pone in essere enti «isolati» che non hanno tra loro un rapporto organico di derivazione scandito dal fattore tempo. Teilhard, invece, concepisce la creazione come un «processo evolutivo» (X 209) che non ha a che fare con la produzione istantanea di singoli enti isolati, ma con il formarsi di «un Universo» (X 209), di una totalità organica di enti in via di progressiva unificazione e personalizzazione che raggiunge il livello più alto di «sintesi personalizzante» (X 209) nel momento in cui nel cosmo scompare ogni traccia di molteplicità e «non resta più nulla da unificare né in Dio, né “al di fuori” di Dio» (X 209).

Altra categoria sottoposta dal nostro autore ad un processo di profonda revisione è quella di «paternità divina» (X 212), che, a suo avviso, deve essere decontaminata dalla precomprensione che la imprigiona negli stilemi culturali tipici dell'ordinamento familiare, giuridico, politico, prodotto nel periodo neolitico. Per questo motivo, per illustrare il senso della paternità divina, ai simboli del potere politico del «Re», o a quello familistico del *Pater familias*, che «oggi hanno definitivamente perduto per noi il loro prestigio» (X 212), vengono sostituite le metafore organiche del generare, del vivificare, del fluire. «Nella nostra età» (X 212), infatti, secondo il gesuita, l'immaginario cristiano sulla paternità divina deve essere decontaminato dai residuati delle simbologie del potere giuridico e familistico tipiche della mentalità neolitica, ed accedere ad una prospettiva nella quale il senso della paternità viene espresso dai sim-

boli del «flusso» della forza creatrice e della potenza di unificazione che appartengono al «focolaio trinitario del Punto Omega» (X 212). Questa mutazione di codice nell'interpretazione del significato della paternità divina costituisce per il gesuita un'operazione terapeutica di grande rilievo, poiché egli ritiene che «il valore spirituale» (X 212) delle parole dipenda dallo «sfondo» (X 212), dall'orizzonte di pensiero nel quale esse vengono contestualizzate. È necessario, dunque, a suo avviso, dar corso ad un discorso teologico che, dopo aver sradicato il linguaggio cristiano dal paradigma della «Metafisica dell'«Esse»» e dagli stilemi culturali del Neolitico, metta in luce la pertinenza teorica e pratica del cristianesimo in un contesto culturale governato da una visione del mondo e da una percezione della realtà non più egemonizzate dall'esperienza del mondo tipica del Neolitico.

In una pagina dal tono fortemente appellativo il nostro autore scrive:

La paternità divina: questo messaggio primario e fondamentale del Vangelo: sarebbe ingiusto dire che questo mistero è stato fin qui meditato dai cristiani su un piano ancora «neolitico», cioè sotto il suo aspetto più giuridico e più «familistico»? Il Padre: colui che governa, che nutre, che perdona, che ricompensa... Perché non piuttosto colui che vivifica e che genera? Facciamoci attenzione. Impercettibilmente le parole cambiano di valore spirituale nella misura in cui si modifica, sullo sfondo, il pensiero che le supporta. Il *Pater familias*, il Re, questi simboli hanno per noi completamente perduto, al momento attuale, il loro prestigio. La nostra età desidera adorare, al di sopra di ogni valore umano, qualcosa di più pervasivo, di più organico, di più vasto. Senza nascondere il calore personale del Centro divino, mostratelo sempre irraggiante del flusso fontale e organico dell'atto creatore. Fatelo brillare ai nostri occhi del focolaio trinitario del Punto Omega. Soltanto allora noi sapremo di nuovo dire con cuore partecipe e convinto: «Padre nostro che sei nei cieli» (X 212).

Riferendosi poi a «tre misteri fondamentali della fede cristiana» (X 212) come creazione, incarnazione, redenzione, Teilhard ritiene che l'avvento della visione evolutiva della vita cosmica costringa a considerarli come «tre facce» (X 213) di un medesimo processo di fondo, da lui designato come il «“quarto” mistero» (X 213) della fede cristiana, nel testo definito come «il mistero della Unione creatrice del Mondo in Dio, o Pleromizzazione» (X 213). In tale prospettiva, creazione, incarnazione, redenzione, perdono lo statuto loro assegnato dalla manualistica teologica neoscolastica che le identifica come realtà indipendenti «di diritto» (X 212) l'una dall'altra, con la possibilità di poter ragionevolmente immaginare l'esistenza di un Dio senza mondo, di una creazione senza incarnazione, di una incarnazione senza la fatica e la sofferenza della redenzione.

Teilhard giudica tali variazioni immaginative prodotte dalla ragione teologica neoscolastica come residuati di un pensiero religioso condizionato dall'immagine premoderna del mondo, che considera l'universo come realtà «statica, limitata, diversamente riorganizzabile ad ogni istante» (X 213), e ritiene che il mondo sia un'entità sostanzialmente «superflua» rispetto alla pienezza d'essere originariamente attuata nell'essere di Dio. A suo avviso, invece, senza la creazione qualcosa verrebbe a mancare all'essere di Dio, poiché l'espressione della sua potenza unitiva si limiterebbe alla attuazione dell'unità intratrinitaria, senza realizzare quella espansione di unità che trova la propria pienezza nell'unione del mondo con Dio che si realizza nel *Pléroma*. Secondo il gesuita, inoltre, alla creazione si connette l'altra forma di unione e di coinvolgimento di Dio con la propria opera che trova espressione nell'incarnazione, interpretata come l'atto tramite il quale Dio si rende partecipe «alle sofferenze e ai mali inerenti al Molteplice in via di unificazione» (X 213). Guardate in tale prospettiva, creazione, incarnazione, redenzione, appaiono come tre differenti espressioni del processo di unificazione tra Dio e mondo. Il darsi di tale processo cosmogonico, con tutto ciò che in esso si produce nel corso della sua evoluzione, non è un fenomeno così superfluo rispetto alla costituzione dell'essere di Dio come era portata a pensare, nella sua unilaterale sottolineatura dell'aseità divina, la ragione teologica neoscolastica.

Riprendendo idee in parte già espresse nel saggio composto nell'agosto 1943, *Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité. De nouvelles dimensions pour l'Avenir*, anche in questo scritto del 1945 Teilhard reinterpreta la pratica della carità cristiana collocandola nell'orizzonte di una «neo-mistica» (X 216) che disloca l'esercizio di tale virtù dallo scenario dell'«addolcimento» delle dinamiche che regolano i rapporti interpersonali per collocarla nello scenario cosmico dischiuso da un'esperienza religiosa nella quale l'amore verso Dio e il prossimo si manifesta in ed attraverso il coinvolgimento appassionato degli uomini nelle dinamiche che regolano l'ordinamento del «gioco intero e totale delle forze cosmiche» (X 215).

Guardata in tale prospettiva, la carità cristiana appare come l'energia che prolunga l'azione di costruzione della «super-Umanità», espressione con la quale il nostro autore indica l'avvento di una neoformazione della vita ominizzata che, pur costituendo il termine più alto di unificazione raggiungibile dagli uomini, contiene tuttavia in sé il rischio di dar corso ad un «Collettivo impersonale» (X 214), ed è esposta, inoltre, alla minaccia del nichilismo, identificato come l'esito di un discorso cosmologico che considera l'entropia come la corrente egemone nella vita cosmica.

Riconfigurata in questo orizzonte, la virtù cristiana della carità diviene la pratica di un amore verso Dio che si realizza in ed attraverso la cura, la dedizione, l'«amore» manifestato dagli uomini verso gli sviluppi della loro evoluzione e di quella del cosmo. Prende forma, così, quella

che il gesuita considera come «la formula di azione più costruttiva e più completa» (X 216), perché capace di garantire uno sbocco personalistico al processo cosmogonico e di fornire all'etica dell'impegno intramondano e della fraternità una legittimazione di tipo cosmo-teologico. Infatti, l'esperienza cristiana, ripensata nell'orizzonte della visione evolutiva del cosmo, identifica la cosmogenesi con la «Cristogenesi» (X 214), considera cioè il cosmo come lo spazio di gestazione di quella figura ultima della realtà che il linguaggio cristiano designa con il termine *Pléroma*, una condizione nella quale l'amore appare come la forma di energia che porta le varie specie di «energia spirituale» (X 216) che agiscono nel cosmo a convergere ed a unificarsi in un «Centro» divino.

Scrivo in tal senso il nostro autore:

Poiché la Cosmogenesi si muta in Cristogenesi, è la stoffa, è il flusso, è l'essere stesso del Mondo che «si personalizzano». «Qualcuno» è in gestazione nell'Universo, e non semplicemente Qualcosa. Credere, servire, non è abbastanza: ed ecco che diviene non soltanto possibile ma obbligatorio «amare» (letteralmente) l'Evoluzione [...]. L'amore dell'Evoluzione non è una semplice estensione dell'amore di Dio ad un oggetto in più. Ma esso corrisponde ad una esplicitazione radicale [...] della nozione di carità. «Tu amerai Dio». «Tu amerai il tuo prossimo per amore di Dio». Nella sua nuova forma: «Tu amerai Dio in ed attraverso la Genesi dell'Universo e dell'Umanità», questo doppio comandamento del Vangelo si sintetizza in un solo gesto, di una potenza inaudita di applicazione e di rinnovamento [...]. La carità cristiana si trova, di un solo colpo, e contemporaneamente, dinamizzata, universalizzata, e (se mi si passa il termine, preso nel suo senso più legittimo) «panteistizzata» [...]. Non più soltanto addolcire le pene [...]. Non più soltanto aderire vitalmente a Dio attraverso qualche punto centrale e privilegiato del nostro essere [...], ma subire e promuovere, in uno slancio appassionato, il gioco intero e totale delle forze cosmiche all'interno del quale il Cristo Universale nasce e si completa [...] attraverso l'altezza, la larghezza, la profondità e la molteplicità delle potenze organiche dello Spazio e del Tempo (X 214-215).

2. L'UOMO PLANETARIO E LA «SECONDA OMINIZZAZIONE»

A fine dicembre 1945 Teilhard porta a termine la stesura di un altro saggio molto importante nella definizione del suo percorso teorico, *Un grand événement qui se dessine: la Planétisation humaine*⁵, saggio nel

⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Un grand événement qui se dessine: la Planétisation humaine*, in Id., *Œuvres complètes*, V, *L'Avenir de l'Homme*, 159-175 (questo testo sarà in seguito indicato con la sigla V).

quale, rifacendosi ad idee in parte già espresse in precedenti scritti a partire dal 1941, traccia le linee di fondo di una nuova antropologia. Il discorso antropologico proposto dal gesuita intende contrapporsi allo «spirito borghese» (V 174) della soggettività occupata nella cura di sé e nella ricerca del *comfort*, e lo fa attraverso la pratica di un pensiero nel quale l'uomo viene identificato come soggetto planetario impegnato a costruire se stesso sulla base della comprensione di sé come «*Homo Progressivus*» (V 173), come «operaio della Terra» (V 173)⁶. Con tali espressioni, il gesuita si riferisce ad una figura nascente di umanità che comprende se stessa come una collettività unificata il cui essere nel mondo è governato dalla teoria e dalla prassi di un pensiero costruttivista che dà vita ad una cultura del progetto e del progresso, impegnata nel costante potenziamento del bagaglio cognitivo, operativo, organizzativo, della vita ominizzata.

Nel saggio, Teilhard mette in luce che la «planetizzazione umana» (X 161), la deriva della vita degli uomini verso il collettivo, al di là degli odi e delle guerre ancora persistenti, costituisce «l'avvenimento di fondo» (V 159) che dà forma all'attuale evoluzione delle società umane. La struttura chiusa della superficie terrestre, l'aumento della popolazione, l'intensificazione dei rapporti economici, i progressi tecnici avvenuti nel campo delle comunicazioni e dei trasporti, sono elementi che, uniti alle propensioni psichiche del gruppo umano, hanno intensificato in maniera esponenziale la socializzazione degli uomini, portandoli alla realizzazione di forme di convivenza sempre più vaste e unificate.

Teilhard nota, però, ed è questo l'elemento di novità contenuto nel saggio, che il processo di «planetizzazione», di collettivizzazione della vita umana su scala planetaria, sta attualmente oltrepassando «la fase "forzata"» (V 160) per entrare nella fase che nel saggio viene designata come «fase "libera"» (V 160). Si tratta di una condizione della convivenza umana nella quale gli uomini, dopo aver preso coscienza di essere elementi, parti, di un organismo sempre più unificato, non si limitano a subire, oppure a tollerare più o meno benevolmente «i determinismi» (V 160) che li costringono a comprimersi l'uno sull'altro. Iniziano, invece, ad «amare» (V 160) tale condizione in un primo tempo subita, e ne fanno il punto di partenza di una nuova fase di sviluppo designata dal gesuita con la formula «seconda Ominizzazione» (V 169).

Con tale espressione si fa riferimento ad una condizione storica, di cui al presente sono ravvisabili soltanto le prime avvisaglie, nella quale,

⁶ Sulla visione dell'uomo come potenza attiva che dà forma al mondo cfr. E. JÜNGER, *L'operaio. Dominio e forma*, tr. it. di Q. Principe, Longanesi, Milano 1981, in particolare 81-179.

dopo l'avvento della riflessione, che ha inizialmente riguardato singoli individui, determinando, in maniera decisiva, il loro passaggio dalla vita animale a quella ominizzata, si profila l'avvento «di una seconda fase della Riflessione umana» (V 170) che non riguarda più singoli individui, ma l'intera specie, l'umanità nella sua configurazione di collettività unificata su scala planetaria. Inizia, così, la fase «libera», non coattiva della «planetizzazione», quella, cioè, nella quale «una Umanità “totalmente riflessa su se stessa”» (V 169) si pone come soggetto che fuoriesce dal regime di evoluzione subita per assumere la figura dell'*Homo Progressivus*.

Con tale formula il gesuita intende far riferimento alla fase della storia della «Noosfera» nella quale l'umanità, divenuta una collettività unificata su scala planetaria, pensa se stessa come una monade geologica, un soggetto planetario unificato da pratiche cognitive e operative omogenee, e cementato da legami affettivi generati dalla «simpatia» (V 160) e dalle «affinità» (V 160) prodotte dalla consapevolezza di agire per un obiettivo comune. In tale tipo di umanità, Teilhard vede all'opera quello che egli definisce «lo “spirito di Evoluzione”» (V 170), espressione con la quale indica l'avvento di una tipologia umana per la quale la «ricerca» (V 173) e la progettualità funzionale alla costruzione del futuro valgono molto più della cura di sé, del godimento del benessere, dell'accontentarsi dello stato presente del mondo. Questa tipologia umana concepisce se stessa come comunità di lavoro, come organismo unificato le cui pratiche cognitive e operative costituiscono il nuovo elemento che dà forma al mondo, facendone una «macchina da progresso» (V 175), cioè un'entità non stabilizzata la cui struttura dipende in misura sempre più rilevante dai progressi realizzati dalle conoscenze tecnico-scientifiche, come pure dalla capacità degli uomini di progettare i futuri scenari delle loro esistenze e di lavorare alla loro realizzazione. Una sensibilità di questo genere ha il potere, secondo il nostro autore, di saldare gli uomini tra di loro neutralizzando le possibili minacce di divisione provenienti da differenze di razza, di classe, di religione.

Scrivi infatti:

Già una volta, centinaia di migliaia di anni fa, la coscienza è arrivata a “centrarsi”, e dunque a pensare, in un cervello arrivato al limite di complicazione nervosa: e questa fu “la prima” ominizzazione della Vita della Terra. Ancora una volta, dopo altre migliaia o milioni di anni, la stessa coscienza può, deve, sovracentrarsi sul fuoco di una Umanità “totalmente riflessa su se stessa”. Piuttosto che opporci inutilmente o abbandonarci servilmente alle potenze plasmatrici dell'astro che ci porta, che aspettiamo a lasciare che la nostra vita si rischiarì e si dilati alla luce crescente di questa “seconda Ominizzazione”? [...]. All'interno del magma pensante è apparsa recentemente una nuova sostanza, un nuovo elemento non ancora catalogato, ma di una importanza suprema:

l'«*Homo Progressivus*», lo si potrebbe chiamare, cioè l'Uomo per il quale l'avvenire terrestre conta più del presente [...]. Ciò che tende a separare in due campi gli uomini di oggi non è la classe, ma uno spirito, lo spirito di movimento. Qui, coloro che progettano il Mondo da costruire come una dimora confortevole; là, quelli che non possono immaginarlo che come una macchina da progresso, o meglio, come un organismo in progresso. Qui lo «spirito borghese» nella sua essenza; e là i veri «operai della Terra», quelli di cui si può agevolmente predire che, senza violenza, né odio, ma per puro effetto di dominanza biologica, saranno domani il genere umano (V 169; 172-173; 174-175).

L'idea di una umanità planetizzata, che realizza forme di convivenza contrassegnate da livelli sempre più elevati di collettivizzazione, fenomeno che, in una prima fase, è il prodotto di una evoluzione subita, in una seconda fase, invece, il risultato di una evoluzione collettiva voluta e progettata in comune, non è per il gesuita un costruito teorico frutto di astratte speculazioni filosofiche o di affabulazioni letterarie. La scoperta del fenomeno della «planetizzazione» viene presentata come il prodotto di un discorso scientifico che nasce dall'«estensione» (V 161), dalla estrapolazione delle dinamiche che strutturano gli organismi biofisici al rilevamento delle dinamiche che determinano l'ordinamento delle società umane. Il gesuita ritiene infatti che «i corpi viventi» (V 167) e «gli organismi sociali» (V 167) siano manifestazioni differenziate di una «medesima natura» (V 167) che riproduce nei differenti livelli di realtà che la costituiscono, che vanno dall'ambito biofisico, a quello biochimico, a quello biopsichico, per arrivare all'«involucro pensante della Terra» (V 167), la «Noosfera», il medesimo meccanismo di organizzazione della materia che è regolato dalla legge di complessità-coscienza.

Sulla base di questa lettura delle dinamiche che strutturano l'evoluzione profonda del cosmo, il gesuita descrive la «Noosfera» come una «rete» (V 167) di connessioni che circonda la terra potenziando la socializzazione degli uomini. In tale neoformazione viene prodotta infatti una «memoria collettiva» (V 167) trasmessa tramite l'educazione, viene realizzata «una trasmissione sempre più rapida del pensiero» (V 167), e viene creata una «visione comune» (V 167) del mondo, profondamente segnata dall'influsso della tecnoscienza, che sostituisce le mentalità legate a precedenti modelli di esperienza del mondo. L'insieme di tali fenomeni fa di questa fase della storia della «Noosfera» il luogo della più complessa organizzazione della materia e della vita ominizzata apparsa nel corso dell'evoluzione della terra, e, di conseguenza, ne fa anche il luogo della più intensa produzione e della più vasta espansione del pensiero.

Avendo come riferimento questo tipo di prospettiva teorica che pone uno stretto legame tra materia e spirito, tra natura e cultura, Teilhard

considera inadeguato ogni discorso cosmologico costruito ignorando o lasciando inconsiderata l'esistenza del «terzo infinito», vale a dire, l'infinitamente complesso, in cui egli colloca l'asse lungo il quale, nel corso del tempo, la materia evolve producendo organismi dotati di livelli sempre più elevati di coscienza. Questo tipo di discorso cosmologico viene definito nel testo in questione, come già anche in precedenti scritti, con la formula «Fisica generalizzata» (V 166). Si tratta di un discorso scientifico che analizza la natura inglobando nel suo corso, oltre ai fenomeni fisici, chimici, biologici, anche il «fenomeno umano», con le specifiche caratterizzazioni della sua struttura cerebrale, con gli ordinamenti della sua organizzazione sociale, con l'insieme delle sue produzioni culturali, ma anche con i suoi prevedibili sviluppi, che hanno a che fare con «l'al di là dell'Uomo» (V 166), cioè con l'avvento di nuovi scenari dell'evoluzione umana.

Collocando l'indagine del passato, del presente, del futuro del «fenomeno umano», nell'orizzonte delle strutture che regolano il divenire della vita cosmica, Teilhard si propone di superare la frattura tra scienze della natura e scienze umane e gettare, così, un ponte tra lo studio delle società umane, con le dinamiche che al presente e nel futuro ne determinano l'ordinamento, e la biologia, la chimica. Sotto il «velo» (V 167) dei fenomeni sociali, scrive infatti il gesuita, «si prolungano in linea retta la Chimica e la Biologia» (V 167).

Osservato da questo punto di vista, il fenomeno della «planetizzazione» non risulta identificabile soltanto come un fenomeno sociale, ma si qualifica, piuttosto, come fenomeno cosmico. In esso si realizza infatti una forma di «super-organizzazione della Materia» (V 168), che è parte di quel «processo primordiale» (V 159) che si colloca agli antipodi della dissoluzione entropica della materia, dal quale, attraverso il formarsi di raggruppamenti materiali sempre più complessi, emerge la coscienza, fenomeno che, a sua volta, progredisce fino alla formazione della vita ominizzata, la quale prosegue poi il movimento di complessificazione arrivando a realizzare quella forma radicale di «planetizzazione umana» che è data dal fenomeno della «seconda Ominizzazione».

Con l'avvento di tale condizione si entra in una fase in cui l'umanità, in qualità di collettività unificata, con un atto di «riflessione totale» (V 159) su se stessa si pone come il soggetto che progetta unitariamente la propria evoluzione indirizzandola verso la costruzione di forme di esistenza sempre più omogenee e autodirette che conducono verso il costituirsi di una condizione di «sovra-ominizzazione» (V 171).

Scrive in tal senso il nostro autore:

In questa Fisica generalizzata, l'Uomo, con i suoi bilioni di cellule nervose organizzate, trova un posto naturale, cosmicamente radicato; ma ancora, al di là dell'Uomo, qualcosa si disegna in avanti. E rieccoci

faccia a faccia con le forze di collettivizzazione [...]. Nei corpi viventi la natura combina molecole e cellule per costruire degli individui isolati. Negli organismi sociali, la medesima natura riprende ostinatamente il proprio gioco, ma a un livello più elevato, e questa volta combina (per ottenere degli effetti psichici di un ordine più elevato) degli individui tra di loro. Nel Sociale proseguono in linea retta la Chimica e la Biologia [...]. Attorno a noi, tangibilmente e materialmente, l'involucro pensante della Terra, la Noosfera, moltiplica le proprie fibre interne, serra la sua rete; e, "simultaneamente", la sua temperatura interiore si eleva, il suo psichismo sale [...]. Sotto il velo, sotto la forma della collettivizzazione umana, è veramente la super-organizzazione della Materia su se stessa che continua la propria marcia in avanti, con il suo effetto abituale, specifico, di una liberazione di coscienza. È sempre il medesimo movimento che prosegue [...]. Una sistemazione planetaria della Massa e dell'energia umane coincidente con un irraggiamento massimo di pensiero, una «Planetizzazione» al tempo stesso interna ed esterna dell'Umanità, ecco dunque, in fin dei conti, ciò che ci attende; ecco ciò verso cui andiamo inevitabilmente sotto la crescente stretta dei determinismi sociali (V 166; 167-168).

FRANCESCO GIACCHETTA

PER UN PENSIERO FAMILIARE. RITUALITÀ DEL DONO E FESTA IN FAMIGLIA

1. INTRODUZIONE

È per me un'occasione felice poter intrecciare due avvenimenti: il "Forum mondiale della famiglia 2012" tenutosi quest'anno a Milano e la possibilità di ringraziare il professor Gabriele Miola partecipando ad una miscellanea in suo onore; il primo evento mi coinvolge in quanto sposo e padre per grazia di Dio, il secondo in quanto alunno prima e collega poi: poter dare un pubblico riconoscimento a chi, studiando con passione per tutta la vita Sacra Scrittura, ha saputo incarnare la sapienza biblica nel quotidiano lavoro presso l'Istituto Teologico Marchigiano è un'opportunità imperdibile.

Con stile fenomenologico-ermenutico tenterò qui di seguire la trama dei fili che uniscono famiglia, festa e dono; l'approccio sarà di tipo filosofico e, dunque, tralascierò i tanti possibili richiami alle scienze umane: dopo aver sinteticamente descritto l'attuale situazione d'un "pensiero familiare", farò alcune considerazioni concettuali intorno alle nozioni di "famiglia" e "festa" per poi concentrarmi, nel contesto dell'attuale "emergenza educativa", sul "rito del dono" nell'ambito del vissuto domestico. Non si tratta di proporre tesi, ma di "salvare i fenomeni".

2. PER UN PENSIERO FAMILIARE: LA FILOSOFIA DELLA FAMIGLIA

Non è difficile rilevare una disattenzione della storiografia filosofica riguardo il tema della famiglia. Tale misconoscimento, non sempre innocente, ha molte spiegazioni; tra queste la relativa frammentarietà con cui il tema del maschile e del femminile viene trattato all'interno delle cattedrali di pensiero. Eppure il dato c'è ed è consistente: i filosofi hanno accettato il rischio di profilare significati a partire da un vissuto di carne e sangue e, dunque, più di testimonianza che di concetti. Di ciò la storiogra-

fia filosofica dovrebbe darne conto; da parte mia non mi sento malevolo se penso che, a volte, tale superficialità rasenta l'occultamento: la famiglia è il luogo dove si consolidano le tradizioni ed il rispetto dell'autorità, pertanto ogni pensiero astrattamente rivoluzionario non può che tentare di cancellarla dalla memoria. Esso non considera che l'autoritarismo, cioè un'autorità in difficoltà, va distinto dall'autorevolezza: un'autorità che suscita spontanea sequela. Forse tutto ciò viene perpetrato affinché il singolo sia più docile ad una gerarchia più invisibile, più impalpabile e, dunque, più subdola: l'ideologia di Stato, della moda o del mercato.

La crisi della famiglia produce così quegli atteggiamenti che predispongono l'uomo alla cieca sottomissione, all'accettazione senza critica dell'esistere, di cui lo Stato autoritario e la società amministrata hanno bisogno. Essi vivono della crisi della famiglia e la provocano, quali che siano le dichiarazioni retoriche di cui si compiacciono. L'opera dei francofortesi mette così capo ad un riconoscimento del grande valore della famiglia, fucina di preziosi valori umani, ma anche ormai ne constata la fine [...]. La famiglia, di cui si diagnostica il declino ed anche la prossima fine, è valutata come istituzione "repressiva", da cui è necessario liberarsi per una piena emancipazione umana, o come oggi avviene più frequentemente è accettata, ma quasi sempre come luogo più o meno stabile di mutuo appoggio e soddisfazione di bisogni elementari e ridotta nel suo aspetto spirituale sino ad essere considerata in un suo significato, starei per dire minimalista, come luogo di pura effusione affettiva: queste due visioni entrano a costituire una mentalità diffusa anche se non ha ancora trovato una espressione filosofica precisa¹.

3. A PROPOSITO DEI CONCETTI DI FAMIGLIA E FESTA

3.1. La famiglia

Che cosa vuol dire "famiglia"? Che cosa significa "essere" una famiglia? Apparentemente tutti possono richiamarsi ad un'esperienza familiare, ma poi se si tenta una concettualizzazione tutto si sfuma e perde di nitidezza. Un *single* è una famiglia? Che cosa vuol dire famiglia allargata? Quando una famiglia diventa una semplice comunità? Quando una comunità diventa una famiglia? L'"essere in famiglia" si perde? Il coniuge rimasto vedovo e con i figli avviati ad una vita autonoma è ancora una famiglia?

Se si scorrono le definizioni offerte dai dizionari o manuali specialistici si incappa in una vera Babele; ovviamente abbiamo tante determina-

¹ G. RICONDA, *Filosofia della famiglia*, "Annuario filosofico", 1990, 106-107.

zioni perché tanti sono gli approcci ed ognuno di questi ha i suoi pregi ed i suoi difetti. Se, per esempio, poniamo che il concetto di famiglia rimandi inevitabilmente all'unione coniugale tra uomo e donna, ecco affacciarsi immediatamente una miriade di prospettive. C'è quella "biologica" della famiglia come società naturale finalizzata alla riproduzione della specie; ma chi non "mette su famiglia" ha un comportamento innaturale? C'è quella "giuridica" della famiglia come contratto; ma la vita affettiva che irrorra il vissuto degli sposi è irrilevante? C'è quella "dialettica" del contrasto polare: il matrimonio è lo stato di vita opposto a quello denominato *single*; ma se il *single* è un non-coniugato, il coniugato non è un *non-single*: la dinamica coniugale richiede la singolarità, l'unicità dell'uno per l'altro; per non parlare poi della solitudine vissuta da tante spose e sposi che, purtroppo, conducono vite parallele. C'è quella "sociologica" della sicurezza sociale: il matrimonio è l'ingresso nel mondo sociale regolato da leggi stabili e condivise, atte a perpetrare la tradizione; ma cosa dire dell'avventura destabilizzante che c'è nel lasciare la casa in cui si è nati: arrivare a fine mese, evitare la noia d'un quotidiano sempre uguale a se stesso (Kierkegaard *docet*), ammortizzare gli ingressi e le uscite di persone care, sostenere l'imprevedibilità dei figli [...]. Per non parlare poi di tradizioni familiari che sovvertono l'ordine costituito come nel caso di famiglie che vivono in società culturalmente ostili.

Tutto ciò non è scoraggiante, ma semplicemente l'indizio che la famiglia rappresenta un luogo originario e, come ogni cosa fondante, irraggiungibile: come dire ciò che è all'origine del mio stesso dire? Come vedere la luce, ossia ciò che ci fa vedere? Come assistere alla propria nascita? Se "materia" rimanda a "madre" e "patria" a "padre", se "essere a casa" significa essere in un "luogo familiare", allora è lo stesso linguaggio che si incarica di dirci come la primordiale esperienza della famiglia plasmi e modelli ogni nostra successiva ricostruzione della realtà, sottraendosi così ad ogni tentativo di definizione.

Rinunciare alla definizione non significa però abdicare alla riflessione, più precisamente: se ciò che è fondante non è definibile in virtù della sua profonda ricchezza, allora esso, con un'operazione ermeneutica, si offre come scaturigine di significati e vissuti pieni di senso. Riguardo al vissuto familiare, una delle esperienze fondamentali che lo contrassegnano è sicuramente l'"appartamento"². Gli *homeless*, gli sfollati o

² Non mi sembra proprio che l'"appartamento" sia in sé una tentazione come per esempio pare sostenere F. G. BRAMBILLA, *Stili di vita della famiglia tra lavoro e festa*, "Communio", 230, ott.-nov.-dic. 2011, 10-21; sicuramente c'è un rischio nell'"appartamento", come si indicherà più avanti, ma non una fatalità. In effetti, nello stesso numero monografico della rivista S. PETROSINO, *La famiglia non è un albero* ha modo di annodare il tema della famiglia con quello dell'abitare e dell'intimità (22-31).

i profughi sono tutte esperienze che negano la famiglia perché negano l'appartamento: “la famiglia è esperienza d'intimità”. In famiglia ci si libera d'un “certo portamento”, della cravatta, delle scarpe con i tacchi; in famiglia ci si lascia andare perché non si deve dimostrare più niente a nessuno. In famiglia si può vivere la propria nudità con minor angoscia: benché il pudore inevitabilmente rimanga anche nell'ambito delle mura domestiche, esso trova nella “tenerezza” familiare un insostituibile alleato per cui ogni nostra smagliatura, debolezza o imperfezione, così come ogni nostra bellezza, luminosità o formosità incontra sempre uno sguardo accogliente, rispettoso, mai denigratorio o vorace³. Nell'appartamento l'uomo non sta come l'armadio nella stanza, neppure vive come l'orso nella caverna, ma “abita” e perciò può esprimervi la propria interiorità; il segreto della camera chiusa può diventare il luogo della preghiera perché è il *tòpos* dell'intimità con l'Altro nell'io. L'appartamento è occasione in cui la famiglia esercita l'ospitalità perché esso è, in primo luogo, reciproca accoglienza intrafamiliare.

Se, dunque, l'appartamento è un'esperienza fondamentale del vissuto familiare, risulta allora evidente il rischio a cui ogni famiglia si espone: l'“intimità” può involversi in “intimismo”, le mura domestiche possono trasformarsi in barriere, l'esclusività del legame familiare può diventare escludente. Da qui la centralità, per la famiglia, della “festa” e del lavoro: attraverso questi tempi essa si apre al mondo e vive la tipica alternanza di sistole e diastole che caratterizza il vissuto personale⁴.

3.2. La festa

Se il lavoro per la famiglia è apertura verso rapporti di collaborazione, la festa è per essa incontro, riequilibrio di relazioni non strumentali e perciò riposo e sguardo disinteressato. Ma che cosa è la festa? Seguendo la traccia lasciata dall'annodarsi della festa con il gioco⁵ si può legittimamente sostenere che “la festa è il tempo del gioco”. Perché?

Il mondo del gioco invita a lasciarsi ospitare dal movimento ludico, il quale non rimanda ad alcun contesto finalistico.

³ Per la distinzione tra vergogna e pudore e riguardo le implicazioni ontologiche di quest'ultimo, rinvio alla mirabile analisi fenomenologica presente in V. MELCHIORRE, *Metacritica dell'eros*, Vita e pensiero, Milano 1996.

⁴ Cfr., M. MOUNIER, *Il personalismo*, AVE, Torino 2004.

⁵ Dove c'è festa, c'è gioco e dove c'è gioco, c'è festa; anche la liturgia, come ci ha insegnato Guardini, testimonia questi rimandi. Per un esame più dettagliato del gioco e delle implicazioni con la festa cfr., F. GIACCHETTA, *Gioco e trascendenza. Dal divertimento alla relazione teologica*, Cittadella editrice, Assisi 2005.

Si può giocare allo scopo di distendersi o distrarsi; ma allora si tratta di una finalità definita all'esterno del gioco, e che inserisce il processo ludico nella sfera di interesse del governo attivo della vita. Ma il gioco stesso non possiede tali fini; è anzi proprio la mancanza di scopi che lo rende idoneo a servire da alternativa distensiva in una vita quotidiana che è dominata da scopi. L'attività ludica non persegue uno scopo che si possa indicare indipendentemente da essa. Non si gioca in vista di qualcos'altro: si gioca per giocare. Ma ciò significa che qui, per principio, la struttura dello "in-vista-di-cui" è assente. Dall'assenza di scopi o "inutilità" del gioco dipende la sua "infinità potenziale"⁶.

Perché si può parlare del gioco come d'un infinito potenziale? Aristotele distingue le azioni imperfette da quelle perfette; queste seconde sono dei movimenti che contengono in sé il fine, attività – *energeia* – in cui, per esempio, "nello stesso tempo uno vede e ha veduto, conosce e ha conosciuto, pensa ed ha pensato"; il paradigma dell'azione perfetta è l'essere felici: «Uno che vive bene, ad un tempo ha anche ben vissuto, e uno che è felice, a un tempo è stato felice»⁷. La fatica che sperimentiamo quotidianamente, quando il fine dell'azione è estrinseco, dà risalto, per contrasto, alla leggerezza delle azioni che hanno il fine in sé. La vita umana, naturalmente, è un intreccio permanente d'azioni dell'uno e dell'altro tipo, ma è evidente che il senso delle azioni imperfette è dato da quelle perfette. «Se non avessimo esperienza della particolare pienezza ontologica delle azioni perfette, troveremmo troppo gravose, e alla lunga insopportabili, le numerose azioni imperfette. Noi costruiamo case "per vivere bene" al riparo degli agenti esterni, ci procuriamo risorse materiali (cibo e vestiti, un lavoro) "per essere felici" etc.»⁸. A determinare l'azione perfetta è la sua particolare struttura temporale. Nell'azione imperfetta ed incompleta, la "distanza" tra il movimento ed il suo fine qualifica il tempo come lontananza dall'origine del senso di quell'agire; nell'azione perfetta e completa, invece, il tempo non è cesura e distacco dalla scaturigine del movimento, piuttosto è un permanere in essa; per questo il suo scorrere non è avvertito come penoso e, anzi, acquista una valenza talmente piacevole che il passato viene riscattato in una dilatazione del presente: «Si vede e si è già visto». In questa esperienza della temporalità, l'omissione del futuro diviene l'indice della pienezza di un'attività liberata dall'attesa. Nella *praxis teleia*, *cronos* diventa *kairos*, occasione per soggiornare nell'*aion* in cui il presente non svanisce nel passato né è logorato dalla

⁶ R. BUBNER, *Azione, linguaggio e ragione*, Il Mulino, Bologna 1985, 75.

⁷ ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 1048b, 18-35.

⁸ C. VIGNA, *Azione, responsabilità e valore*, in: L. ALICI (a cura di), *Azione e persona: le radici della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 137.

pre-occupazione: «Nell'azione perfetta si annuncia, dunque, un 'al di là del tempo', cioè una qualche forma d'eternità»⁹. Il movimento perfetto e completo è quello che, avendo "il" fine in sé, non conosce più "la" fine e poiché la propria realtà coincide con la sua verità, esso è saturo di senso.

Il giocare è un'azione perfetta? Aristotele sembra suggerire di sì¹⁰. Senz'altro "non si gioca in vista di qualcos'altro: si gioca per giocare" e proprio per questo, come osserva Bubner, «la fine del gioco viene sempre determinata al di fuori del gioco, dall'affaticamento fisico o da una certa scadenza, nella quale si fa nuovamente sentire la vita quotidiana con la sua trama ininterrotta di scopi da perseguire e bisogni da soddisfare»¹¹. Inoltre, la reversibilità del gioco, sostanziata dal "poter fare sempre di nuovo", sta tutta in quel riscatto del passato che avviene tramite la dilatazione del presente tipica delle azioni perfette. "Il gioco dona presente"¹². È per questo che il gioco può addirittura presentarsi come un'uscita dal tempo; non nel senso della scomparsa di quest'ultimo, ma in quello d'una liberazione dalla sua tirannia¹³; non è forse vero che quando si gioca non ci si accorge più del trascorrere degli istanti, i quali, infatti, si stabilizzano in un presente che non conosce passato? Se la danza può esemplificare bene l'"autotelicità" del gioco è per la gratuita ripetizione delle figure geometriche che propone e, perciò, per la sua movenza circolare, la quale è fatta d'un continuo rincorrersi d'inizio e fine, ma non come una ripresa noiosa, ma come un'attività senza movimento – *energheia akinesias*¹⁴. Il gioco è l'occasione per inserirsi nel movimento gratuito dell'autorappresentazione, ossia la possibilità di farsi prendere da ciò che ha il potere di trasformare il movimento – *kinesis* – in attività – *energheia*, il *cronos* in *aion*. Chi si "di-verte" prende le distanze dal tempo del mondo, ma non per abbandonarlo, bensì per avvicinarsi all'origine del senso del suo essere; è per questo che egli può continuare ad abitarlo e contemporaneamente sentirsi altrove, stare nello stesso luogo eppure vederlo trasfigurato.

Poiché «l'essere di tutti i giochi è sempre la liberazione»¹⁵, allora si può cercare il riscontro di quanto detto in ciò che meglio esprime

⁹ *Ibid.*, 134. «Si può dire, quindi, che la natura delle azioni perfette sia un *mix* misterioso di tempo e di eternità» (*Ibid.*, 140).

¹⁰ Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, X, 6, 1176 b; C. VIGNA, *Azione, responsabilità e valore*, cit., 137.

¹¹ R. BUBNER, *Azione, linguaggio e ragione*, cit., 75.

¹² E. FINK, *Oasi della gioia*, Edizioni 10/17, Salerno 1986, 38.

¹³ Cfr., J. LÉVÊQUE, *Le jeu et le temps*, Editions Osiris, Paris 1990, 7.

¹⁴ Cfr., ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VII, 14, 1154 b.

¹⁵ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1986, 145.

il tempo del gioco: la “festa”. Quest’ultima, stabilendo la scansione dei calendari, si offre senz’altro come principio ordinatore del tempo.

Le feste ricorrenti non vengono così chiamate perché vengono inserite in un ordine temporale ma, al contrario, l’ordine temporale sorge sulla base della ricorrenza delle feste: l’anno ecclesiastico, l’anno liturgico, ma anche le forme in cui noi stessi, nei nostri calcoli astratti, non parliamo semplicemente dei numeri dei mesi, ma appunto di Natale e di Pasqua, e di altre ricorrenze; tutto ciò rappresenta in verità il primato di ciò che viene a suo tempo, che ha il suo tempo proprio, e non sottostà ad un astratto calcolo e riempimento del tempo¹⁶.

La festa, poiché si palesa come «un presente *sui generis*»¹⁷, si accosta alla temporalità della *praxis teleia* attraverso l’autorappresentazione che la contraddistingue: la ciclicità della festa fa sì che la sua celebrazione non si dilegui nel passato, il ricorrere d’una festa non è qualcosa di diverso e neanche, però, la semplice commemorazione d’una festa originaria. L’esperienza feriale del tempo è il “tempo in vista di qualcosa d’altro”, cioè il tempo che si dispone per un fine che è altrove; per questo esso è tempo “vuoto” di senso che va riempito. È questa una forma di spazializzazione del tempo che va ben oltre le esigenze scientifiche di misurazione. «Un esempio estremo dell’esperienza di questo tempo vuoto è la noia. In questo caso il tempo viene esperito in certo qual modo nel suo ritmo ripetitivo e senza volto, come una presenza tormentosa»¹⁸. È allora che chiediamo al “passatempo” di salvarci dall’insignificanza. Vicino al tempo della noia «si trova l’altro vuoto dell’affaccendarsi, cioè il non aver mai tempo e l’aver sempre qualcosa da fare»¹⁹. Gli eccessi della noia e della piena occupazione hanno una medesima visione del tempo: quest’ultimo è, sia per l’uno che per l’altro, un vuoto tra due estremi in cui non si sa che cosa mettere oppure non lo si può considerare sufficientemente ampio per ciò che vi si vuol inserire. In questo modo, il tempo viene vissuto come “spazio vacuo”, eccessivamente pieno di nulla o di cose da fare. Esso scorre sempre troppo lentamente o troppo velocemente; comunque sia, in esso non si dimora. Qui «il tempo non viene esperito come tempo»²⁰, ossia come dimensione da abitare che sorregge il nostro essere: esso, a causa del suo vuoto, è in sé privo di consistenza. Invece, l’esperienza festiva del tempo è quella d’una densità che, dopo l’attesa, ci raggiunge: la festa è il tempo proprio. Attraverso la propria

¹⁶ Id., *L’attualità del bello. Arte come gioco, simbolo e festa*, Marietti, Genova 1986, 45.

¹⁷ Id., *Verità e metodo*, cit., 155.

¹⁸ H. G. GADAMER, *L’attualità del bello. Arte come gioco simbolo e festa*, cit., 45.

¹⁹ *Ivi*.

²⁰ *Ivi*.

interna finalità, la festa è piena di senso; “qui non v’è niente da calcolare, e non v’è una lenta successione di vuoti momenti”; la festa «porta con sé il suo proprio tempo, e così ferma il tempo e lo fa arrestare: questo è il festeggiare»²¹.

La struttura temporale della festa ci aiuta ad operare una netta distinzione tra quest’ultima ed il tempo libero: “la festa non è tempo libero, ma tempo liberante” e ciò in virtù del fatto che è “dono del tempo” e “tempo donato”; non è certamente casuale che i contenuti delle feste racchiudano sempre temi legati al dono. In ragione di ciò “festa ed educazione” si declinano come educazione “alla” festa, ma anche come educazione “grazie” alla festa.

4. EDUCARE: UNO SPORCO MESTIERE!

Il postmoderno è l’odierno contesto culturale in cui le famiglie sono chiamate a vivere le loro responsabilità; qui mi assolvo dal dovere di un’analisi relativa a realtà correlate con tale situazione: i nativi digitali, il pluralismo e la tradizione, la globalizzazione e la realtà liquida sono alcuni dei problemi che andrebbero posti sul tavolo parlando di famiglia ed educazione oggi. Non potendo farlo mi soffermo solamente sul significato dell’espressione “emergenza educativa”.

L’emergenza educativa non è una conseguenza della presunta crescente problematicità dei giovani; essa nasce piuttosto nel mondo adulto e si concretizza nella prassi sempre più diffusa delle famiglie di delegare ad altre agenzie il compito educativo: alla parrocchia spetta la formazione religiosa, al maestro di musica o all’allenatore quello della formazione alla disciplina, alla scuola si rimandano gli ambiti più disparati: sessualità, salute, alimentazione, correttezza stradale [...]. Alla televisione o alle tecnologie informatiche demandiamo la maturazione di competenze quali l’ascolto, la selezione delle informazioni o delle esperienze giudicate formative o meno.

“Questo comportamento è l’emergenza educativa”: nessuno può educare più e meglio della famiglia stessa, la quale gode d’una incisività unica dovuta al suo collocarsi alle origini del germogliare delle persone. Ma perché si delega? Perché le famiglie si trovano così rinunciarie dinanzi ad un compito proprio? Ci sono senz’altro motivi sociologici: oggi si lavora entrambi e si lavora di più; inoltre la trasformazione delle strutture familiari rende più fragile l’opera educativa. Poi ci sono motivi culturali: la prassi democratica ha condotto ad una sempre più consueta

²¹ *Ibid.*, 46.

metabolizzazione politica dei conflitti; “i tempi sono cambiati”, “quando sarà grande sceglierà”, “fanno tutti così”: sono alcune espressioni tipiche di questo fenomeno; ma la relazione educativa non è democratizzabile e richiede il vigore di chi sa sostenere il conflitto; non si tratta certo di tornare al “padre padrone”, ma di comprendere che i discendenti hanno bisogno del maestro e che rendere orizzontali tutte le relazioni non aiuta a crescere. Infine ci sono motivi strutturali che rendono l’educare un lavoro sporco, ossia fanno della responsabilità pedagogica un’esperienza che getta i genitori nella vulnerabilità. In primo luogo ci si trova spesso a dover insegnare cose che poi, però, non sanno testimoniare. In secondo luogo il successo non è garantito dall’impegno profuso: anche se stacanovista, il pedagogo sa che incontrerà sempre l’imprevedibile libertà dell’altro e nessuna certezza può assicurare il buon esito del suo impegno. In terzo luogo perché bisogna uscire dalle ben note, e perciò rassicuranti benché tiranniche, logiche del mercato: nel rapporto educativo non si è né creditori, né debitori; il contrario genera dinamiche angoscianti o sensi di colpa: sia per i genitori, sia per i figli sentirsi perennemente in debito o in credito gli uni verso gli altri produce la desertificazione della fiducia. Infine, bisogna avere il coraggio di dire che nell’esperienza educativa non si può neppure contare sui principi intesi come punti di partenza da cui dedurre infallibilmente dei comportamenti: in primo luogo ci sono le persone con la loro irripetibilità e originalità, poi ci sono i principi che chiedono un’applicazione mai meccanica e priva di mediazione ermeneutica.

In questo contesto e con questa consapevolezza, si tratta ora di analizzare in quale modo si possa sostenere che la “festa in famiglia” sia il tempo dove la prassi del dono si offra come autentico luogo di formazione alla fiducia ed a relazioni positive.

5. LA RITUALITÀ DEL DONO E LA FESTA IN FAMIGLIA

5.1. Il rito del dono

Con Benveniste si può dire che la famiglia è lo “stato” in cui si vive il *nomos* dell’*oikos* (casa/appartamento) e cioè l’“economia”, ossia la quotidiana condivisione del “nutrimento” (dono) e del “culto” (rito)²². Il rito ed il dono rappresentano dunque due elementi fondamentali dell’appartamento; prima di circoscrivere l’attenzione alla “ritualità del dono”

²² E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. I. Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 1976, 239.

bisogna però delineare brevemente il senso del rito. I veti posti da Freud sono oggi ampiamente superati a vantaggio della consapevolezza che il rito pare essere connaturato all'essenza dell'uomo; esso ha infatti un insostituibile valore antropologico: "il rito permette all'uomo di organizzare il mondo attraverso il rispecchiamento del macrocosmo nel microcosmo"; si tratta cioè di decodificare la realtà attraverso la propria esperienza percettiva precategoriale vissuta nel rito²³. A partire da questa precisazione e in considerazione dei temi qui affrontati, si può sostenere che la comprensione del senso del mondo accade attraverso l'azione rituale del dono e che tale iniziazione è la sostanza della festa in famiglia.

Il rito del dono è un *unicum*, un'azione paradossale; esso è il rito del non-rito. Il dono vive di tre tempi: dare, ricevere, ridare; questo è vero anche quando il ricevere stesso contiene in sé già il ridare²⁴. Accade tuttavia che nel rito del dono si accompagni il momento del ricevimento con espressioni del tipo "non era necessario", "non avresti dovuto" e simili; ad esse si risponde con qualcosa come "non è niente", "è solo un pensiero", "avrei voluto fare di più". Tali espressioni, benché non esplicitate, sono sempre sottintese nel linguaggio familiare fatto di cura quotidiana. Ma quale è il loro significato? Nel rito del dono "non" deve esserci la garanzia del ritorno (il ridare): il "meccanismo" del rito del dono prevede la "non meccanicità" del contro dono: più l'altro è libero nel ridare e più avrà valore quel che donerà. "Il rito del dono prevede la volontà di liberare l'altro dall'obbligo di ridare". Perciò il rito del dono è il rito della fiducia; quando esso viene meno tutti diventano creditori o debitori e la pretesa verso gli altri trasforma le relazioni in rapporti angoscianti e intrisi di sensi di colpa, oppure in pretese insaziabili.

Il rito del dono indubbiamente crea legami, ma non debiti a meno che non vogliamo confondere il debito con la gratitudine, ma quest'ultima è ben altra cosa. È vero che si parla di "debito di gratitudine", ma proprio quella specificazione "di gratitudine" rende completamente nuovo il concetto di debito: mentre il "debito" si desidera estinguerlo, il "debito di riconoscenza" non solo non conosce questa stessa urgenza, ma addirittura va nella direzione contraria. «Il debito di riconoscenza è la conseguenza e come l'espressione di un debito di affetto, da cui nessuno deve desiderare di essere libero»²⁵.

²³ Cfr., A. N. TERRIN, *Il rito, per necessità e per gioco*, cit., 45-74.

²⁴ Per le osservazioni che seguono cfr., J. T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998. Per una ricognizione della ricchezza del tema rinvio alla bibliografia presente in A. CAILLÉ, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

²⁵ Così si esprime Tommaso d'Aquino (citato in J. T. GODBOUT, *Il linguaggio del dono*, cit., 67).

5.2. La festa in famiglia: figli e nipoti

5.2.1. *La festa della generazione*

Tante sono le occasioni per la festa in famiglia; si pensi agli anniversari, ai compleanni o a quei riti che accompagnano l'ingresso e la crescita di nuove persone nel nucleo familiare; ma si pensi anche a tutti quei momenti più quotidiani e imprevedibili che costellano il vissuto dei membri d'una famiglia. Oppure a quelli più "epici" che traggono linfa dal perdono; perdono tra gli sposi, ma anche e soprattutto tra fratelli e sorelle: nessun luogo è maggiormente esposto all'invidia della famiglia²⁶. Ognuno di questi momenti diventa un tempo liberante che ha in sé il suo senso e che vede il rafforzarsi del debito di riconoscenza. Tra tutti questi ne scelgo uno che mi pare particolarmente significativo per approfondire la dinamica insita nella ritualità del dono: "il dono del potere del dono" che la famiglia vive quando i figli e le figlie diventano padri e madri.

5.2.2. *Giovinezza ed interiorità*

Nella tensione verso la relazione interpersonale che caratterizza l'uomo fin dai primi giorni di vita accade ad un certo punto qualcosa che segna l'esordio della giovinezza e la fine della fanciullezza. Non si tratta tanto della scoperta dei limiti di quelle figure che più hanno compensato le incertezze del bambino: i genitori; ma della scoperta dell'"incomunicabile interiorità". La giovinezza inizia con la consapevolezza della propria inesprimibile profondità; l'adolescente sperimentando l'incapacità di dirsi si accorge che la parte più propria ed immensa della propria persona è destinata a rimanere frustrata in quel desiderio di relazione che lo accompagna da quando era bambino. Tale vissuto è aggravato dalla presa di coscienza d'una solitudine non più occasionale, come poteva accadere in precedenza, ma strutturale. Definire l'*incipit* della giovinezza nell'esperienza d'una interiorità incomunicabile permette di comprendere alcuni tipici atteggiamenti del giovane che solo ingenuamente possono essere qualificati come capricciosi o riconducibili a tempeste ormonali. Per chi vive l'incomunicabilità è inevitabile ripetere in continuazione "non mi capisci"; rifugiarsi in una cameretta e chiudersi a chiave; isolarsi dal mondo mediante le cuffiette dell'Iphone. Per chi vive l'incomunicabilità è normale tentare di fuggire la solitudine cercando spasmodicamente un rapporto esclusivo con un ragazzo o una ragazza,

²⁶ Cfr., il bel libro S. PETROSINO, *Visione e desiderio. Sull'essenza dell'invidia*, Jaca Book, Milano 2010.

salvo poi ritrovarsi confermato nella propria impotenza comunicativa; oppure gettarsi nel gruppo affinché il riconoscimento altrui aiuti a sopportare i continui fallimenti relazionali. Per chi si sente perduto in un'isola ed impossibilitato a costruire ponti è facile assumere comportamenti anarchici e rivoluzionari, oppure cedere al narcisismo nel tentativo di convincersi di bastare a se stesso.

La giovinezza è un'età ambigua. La scoperta dell'incomunicabilità che ne segna l'inizio è uno spazio di deserto il quale può essere luogo di morte, ma anche di raccoglimento, meditazione ed ascolto. La particolare solitudine caratterizzante la giovinezza è rivelazione della profondità della nostra persona, esperienza della propria singolarità ed eccezionalità.

La manifestazione della propria incomunicabile unicità è naturale disponibilità alla mistica, alla scoperta d'una nuova e inaspettata figliolanza. Riempire d'ascolto la solitudine della propria interiorità significa trasformare una ferita in una fessura verso un Altro che può davvero guarirci dall'angoscia dell'abbandono che ci accompagna dalla nascita. Non offrire al giovane questa possibilità significa esporlo in primo luogo al rischio di voler sfuggire al dolore della solitudine schiacciando la propria profondità nella distrazione: ecco la superficialità reattiva di molti giovani; in secondo luogo, poiché ci si percepisce conseguentemente come una superficie, allora si appiattisce il desiderio sull'apparire: ecco l'esibizionismo giovanile su cui quotidianamente speculano i *media*.

5.2.3. *Mistica del dono e festa della figliolanza*

Dopo le precedenti considerazioni è doveroso chiedersi quale mistica offrire ai giovani in un'epoca dove la viscosità *new age* ha intorbidato le acque. Muovo i primi passi a partire da una considerazione empirica: il giovane accompagna sempre la scoperta della propria intimità con il concomitante accesso al potere della generazione; ma poter "dare" la vita non è ancora "donare" la vita: mentre si può "dare" anche uno schiaffo, si può "donare" solo una carezza. Affacciarsi al potere della generazione è un cammino, un'iniziazione a cui la natura provvede solo in piccolissima parte. Occorre l'intervento del *senior*, il quale nel "donare il potere del dono" vive la carità più grande.

Ciò che sostengo è che si risponde alla solitudine che caratterizza la giovinezza aiutando i ragazzi ad entrare nelle dinamiche del dono che non sono mai quelle del dovere, ma sempre e solo quelle dell'esperienza mistica: un'educazione alla spiritualità del dono è l'attenzione adeguata al disagio nascente dalla scoperta della propria interiorità incomunicabile. Tento ora di dirne il perché.

La fede si rafforza donandola: ogni donare comporta sempre un ricevere che, però, con buona pace di Derrida, non permette di sostenere la

tesi che ogni atto di generosità sia un inevitabile commercio camuffato. Quando si dona non si riceve dal donatario, ma dall'esperienza stessa del dono; è questa la sua sostanza spirituale. "Il donatore, donando, riceve in dono l'esperienza di essere egli stesso un donatario" ossia di avere egli stesso già ricevuto un dono. La mistica del dono, in riferimento al potere di generazione, si potrebbe tradurre così: il figlio e la figlia solo quando diventano padre e madre ricevono in dono la piena consapevolezza della propria filialità²⁷;

Il figlio e la figlia, nella decisione per la generatività, non si scopriranno solamente padre o madre, ma avranno anche accesso al remoto segreto del loro essere figli. «All'interno della paternità, cioè della donazione ad un *eteros*, si riceve in dono l'esperienza del diventare figlio: "Il padre riceve in dono dal figlio il suo essere figlio e si ritrova così chiamato ad accogliere il suo stesso padre" [...] andando verso il proprio figlio si è dunque spostati e rinviati verso il proprio padre, donando al figlio si riceve in dono il proprio padre»²⁸. Questa è la mistica del dono o – poiché ogni tipo di dono autentico è sempre fecondo – della generatività. Il donatore si trova sempre spostato dalla sua pretesa di donare e non può che riconoscersi essenzialmente ed originariamente un donatario: il figlio e la figlia, decidendosi per la genitorialità, si scoprono figli. Nella relazione tra genitori e figli non c'è alcun modo per questi ultimi di ringraziare adeguatamente per il dono ricevuto della vita; ma forse la maniera di ricambiare del donatario è proprio quella di accogliere il dono in modo così totale da essere del tutto libero dalla pretesa e dal delirio di restituire se non nella forma di sentirsi chiamato a diventare a sua volta donatore; laddove evidentemente, contro ogni equilibrio tra "dare" e "ricevere", si diventa donatore solo quando si dona ad un donatario che non si identifica mai con il donatore dal quale si è ricevuto il dono. "È questa quella generatività dei figli che fa tanto piacere ai genitori"; di più: "Crescete e moltiplicatevi" è anche il desiderio di Dio nei confronti di Adamo ed Eva!

²⁷ Cfr., P. GILBERT – S. PETROSINO, *Il dono. Un'interpretazione filosofica*, Il melangolo, Genova 2001, 75-77.

²⁸ *Ibid.*, 79.

OSVALDO RICCOBELLI

IL TEMPO DELLA SALVEZZA. «ΣΗΜΕΡΟΝ»
BIBLICO E «HODIE» LITURGICO:
UNA PUNTUALIZZAZIONE

«Oggi si è adempiuta questa Scrittura
che voi avete udita con i vostri orecchi».
(Lc 4,21)

Noi fungiamo quindi da ambasciatori per Cristo, come se Dio esortasse per mezzo nostro. Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi riconciliare con Dio. Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio. E poiché siamo suoi collaboratori, vi esortiamo a non accogliere invano la grazia di Dio. Egli dice infatti:

*Al momento favorevole ti ho esaudito
e nel giorno della salvezza ti ho soccorso.*

Ecco ora il momento favorevole, ecco ora il giorno della salvezza!
(2Cor 5,2-6,2)

Vere dignum et iustum...
Quia Dóminus Iesus, Rex glóriæ,
peccáti triumphátor et mortis, mirántibus Angelis,
ascéndit hódie summa cælórum,
Mediátor Dei et hóminum,
Iudex mundi Dominúsque virtútum;
non ut a nostra humilitáte discéderet,
sed ut illuc confiderémus,
sua membra, nos súbsequi quo ipse,
caput nostrum principiúmque, præcéssit.
(MR, 410)

UNA PREMESSA

Il tema dell'attualità della salvezza ha affascinato da sempre la speculazione teologica. Questa piccola riflessione vuol essere una puntualizzazione biblico-liturgica sul tema del *semeron/hodie* in cui la salvezza per l'uomo, diviene "fatto" storico e "possibilità" offerta al fedele celebrante.

Dedico, pieno di gratitudine, questi pensieri a Mons. Gabriele Miola: un vero maestro di Scrittura e uomo dello Spirito che, attraverso la sua competenza e, soprattutto, la sua testimonianza di vita, mi ha sempre stimolato a cercare nell'"oggi" biblico e liturgico il senso più profondo della fede nel Signore Risorto.

σημερον BIBLICO

DALL'ANTICO TESTAMENTO...

Per poterci orientare in maniera schematica, ma precisa, ad intendere il senso del termine σημερον nella Bibbia, è necessario rifarci a quanto la cultura ebraica intende quando pensa al "giorno" e, nel caso specifico, a "questo giorno" (cioè, l'"oggi").

Nelle circa 1800 volte in cui "oggi" (*jom*) è citato nell'A.T., possiamo distinguere:

1. un uso comune, irrilevante dal punto di vista teologico; l'"oggi" viene usato in moltissimi passi proprio come avverbio di tempo e non ha la pretesa di essere nulla di più di questo: un avverbio che indica il tempo in cui un'azione specifica di cui si sta parlando è stata compiuta o un avvenimento si è consumato;
2. un uso teologicamente rilevante a cui cercheremo di dare maggiore spazio nella nostra ricerca proprio perché esso è, in realtà, l'oggetto vero del nostro pur breve lavoro euristico.

Dire "giorno", è bene ricordarlo, significa dire una scansione di tempo che va dalla sera alla mattina; la notte è quanto ci è dato di conoscere per prima nell'arco della giornata, le tenebre sono il tempo della paura, sono il caos primordiale sul quale l'intervento preciso di Dio ha fatto sorgere una luce, il giorno.

Nelle tenebre le cose non hanno forma, non hanno colore ... non sono, per così dire, ma Dio ha portato ogni cosa all'essere e il giorno, con quella peculiarità fondamentale che lo contraddistingue che è la luce, fa sì che le cose siano o, meglio, che noi possiamo accorgerci che sono e goderne.

Anche la creazione dei "grandi luminari" (Gen 1,14-17) concorre al completamento della grande opera di Dio di creazione del giorno che, come possiamo leggere in tutto il racconto sapienziale di Gen 1, è narrata come un'azione continua di Dio, astorica e atemporale, di *separazione*:

Dio separa la luce dalle tenebre e da questa distinzione, naturalmente, si forma il giorno; separa la terra dalle acque e dal cielo, così l'universo è creato e formato; separa la vita da ciò che è morto, in questo modo prendono forma i vari esseri viventi.

⇒ *Il giorno è il luogo della vita*

Solo dopo il primo giorno della creazione Dio, operata la distinzione fra notte e giorno (Gen 1,3) può creare ogni essere vivente: nella notte tutto sembra morto e non v'è distinzione tra quanto respira e quanto è morto ... dopo quella separazione fra tenebra e luce, Dio può porre un'ulteriore separazione fra tutto ciò che esiste, ma è morto, da tutto ciò che respira un alito di vita ... sino all'uomo, la più grande delle creature, che respira dello stesso alito di Dio.

Dopo questa creazione dell'uomo, scopriamo la destinazione di tutta l'opera creatrice di Dio: offrire un luogo e un tempo all'uomo, perché egli fosse felice.

Credo che in questo contesto sia possibile introdurre il nostro discorso sull'"oggi": non tempo asettico, senza senso, ma tempo che ha una ragione per essere molto precisa; esso è tempo sottratto al caos dalla mano creatrice di Dio e donato all'uomo, perché questi, in esso trovi uno spazio per accadere come tale, per realizzarsi come creatura vivente, che vive, però, dello Spirito stesso del creatore.

L'"oggi" è un tempo privilegiato, un *kairos* particolare, ricavato nel già ordinato *kronos*, dove si può verificare, può accadere il rapporto fra l'uomo e Dio: Dio, in esso, sceglie di continuare a soffiare nell'uomo il suo Spirito creatore e l'uomo può scegliere di farsi ricreare ogni volta da quello Spirito che in principio gli ha permesso di essere ... Dio continua a "rifare" nuovo l'uomo, e quest'ultimo può scegliere di vivere per Dio o ... di non vivere.

Questo il senso dello *jom* e, soprattutto, dello *hajjom*, in tutti quei passaggi in cui esso è citato, nell'A.T., con l'intento di conferirgli un significato teologico.

⇒ *L'oggi è quella promessa di Dio all'uomo che si configura già come l'inizio della sua realizzazione*

L'"oggi" è la benedizione di Dio alla vita dell'uomo: Dio nell'"oggi" dona all'uomo la vita (proprio perché gli dona un giorno nuovo, gli dona la possibilità nuova della vita, un nuovo tempo, abbiamo detto, perché si renda possibile quell'accadimento fra Dio e uomo, dal quale, ogni volta, scaturisce la vita) e, nell'"oggi", gli ripropone l'Alleanza (Dt 27,9)¹.

¹In questo contesto si può considerare il "credo" di Dt 6,1-19, che il popolo dell'Alleanza ogni giorno ripeteva, perché consapevole che in esso era racchiusa la propria identità.

Dio nell'“oggi” genera il suo popolo, gli pone a capo un re a cui dà il compito di vigilare affinché sia rispettata l'Alleanza e affinché difenda il popolo che Dio ha scelto dagli attacchi degli altri popoli².

«Il nucleo di questa rivelazione di Dio è formulato in vari passi dell'A.T. nel modo seguente: “Io sarò tuo Dio e tu sarai mio popolo”. In favore d'Israele Dio sarà fedele a questa alleanza, con e anche contro Israele. Israele da parte sua deve conservarsi fedele all'alleanza, vivere come un vero popolo di Dio»³.

Proprio perché c'è un “oggi”, pertanto, è possibile che si realizzi quell'Alleanza di cui si fa memoria e si pone un fondamento al futuro: il Signore dell'eternità, può creare un “oggi”, che dia senso al passato e alla memoria dell'Alleanza e al futuro in cui si aspetta che quell'ordine che il peccato ha distrutto venga ricomposto nell'*eskaton* (Dt 29,11).

⇒ *L'oggi come tempo vero*

Il passato non ha consistenza, perché non c'è più e il futuro non si sa se accadrà⁴ ... solo il presente dato dall'“oggi” può dare all'uomo la consapevolezza reale di chi egli è e del tempo che lo fa essere, ma è altresì vero che l'“oggi”, collocandosi nel mezzo fra l'origine e l'escatologia, perché non sia il tempo della morte, il tempo perso, il tempo affidato alla casualità, ha bisogno di caricarsi di senso nella memoria e di porsi, come prospettiva, una pienezza che attualmente non ha raggiunto ... per potersi trasformare nel tempo della lode e del servizio a Dio attraverso il servizio ai fratelli⁵.

Se l'accadere della vita di Dio, infatti, è possibile nel “frammento dell'oggi”, la pienezza del “vivere di Dio” sarà possibile solo quando scomparirà quel limite che è la ineluttabile finitezza di questo tempo e sarà possibile, per l'uomo, ricongiungersi in pienezza con quel Dio che vive al di là del tempo che ha creato.

Per l'ebreo il Sabato è congiunto in modo forte all'“oggi”; potremmo dire che l'“oggi” di Dio è sperimentato, particolarmente, dall'ebreo nel giorno di Sabato.

Il Sabato, infatti, è quel segno che Dio dona all'israelita, perché, nell'ottemperanza ai *mitzwot*, raggiunga la pace in Dio e ritrovi la sua identità; come Dio egli lavora tutta la settimana e come Dio egli si riposa

² Cfr. L. ALONSO SCHÖEKEL – C. CARNITI, *I Salmi*, Vol. I, Borla, Roma 1992, 174.

³ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987, 25.

⁴ Cfr. a questo proposito: *I Proverbi*, Traduzione e commento di L. ALONSO SCHÖEKEL – J. VILCHEZ LINDEZ, Borla, Roma 1988, 552-553.

⁵ Cfr. Sal. 71,17-18 e L. ALONSO SCHÖEKEL – C. CARNITI, *I Salmi*, Vol. I, cit., 1045; e anche: G. AUZOU, *Dalla Servitù al Servizio. Il libro dell'Esodo*, EDB, Bologna 1980, 283-285.

nel settimo giorno (Gen 1,2; Lv 23,3), proprio perché è l'uomo la creatura dove abita lo Spirito, il soffio di Dio; la fedeltà dell'uomo ai precetti, pertanto, è la risposta adeguata a quella fedeltà che Dio da sempre mostra nei riguardi dell'uomo e che l'"oggi" manifesta (Ne 9,10).

D'altro canto, anche l'offerta dei sacrifici si pone come la risposta coerente dell'uomo all'Alleanza che Dio stipula con lui.

Nel sacrificio della vittima nel tempio è indicata, pertanto, la stessa vita dell'uomo che si consuma e si offre a Dio senza riserve.

Come la sposa del Cantico dei Cantici, attende lo sposo per le nozze e non ha pace sino a che egli non giunge, così è l'ebreo fedele dell'A.T. che si consuma in un'attesa dell'incontro definitivo, spende tutto se stesso nel servizio di lode a JHWH che lo ha creato ed amato⁶.

Rileviamo questa sintesi tra atteggiamento di attesa trepidante (indicata dall'immagine della sposa) e adempimento dei precetti (vedi l'immagine del sacrificio del tempio) in un passo del libro dei Proverbi: «Dovevo offrire sacrifici di comunione; oggi ho sciolto i miei voti, per questo sono uscita incontro a te per cercarti e ti ho trovato» (Pr 7,14-15).

L'amore che "oggi", in una attualità senza tempo, si consuma, diviene, nella fedeltà alla legge e nell'attesa della comunione con Dio, gravido di emozioni e capace di dire la vita stessa dell'uomo e la sua speranza di ricevere, dall'incontro con Dio, la pienezza della vita⁷.

⇒ *L'oggi è il giorno della salvezza e della pace, perché in esso Dio si rivela*

L'"oggi" non è solo il centro, ma è il contenuto della rivelazione: in esso è donata la Parola di Dio che implica la risposta di lode ed esistenziale dell'uomo⁸; «l'"oggi", pertanto è il tempo perennemente attuale della decisione tra Dio e il suo popolo (Dt 26,17-19)»⁹.

Tutto ciò che nell'"oggi" avviene per la vita dell'uomo, trova in Dio il suo senso, anzi, la Parola di Dio che è detta nell'"oggi", dice la vita stessa dell'uomo: se egli si lascia interpellare da essa troverà la pienezza della sua esistenza.

⁶ ID., *Dalla Servitù al Servizio*, cit., 303-305.

⁷ Non ci soddisfa a pieno, pertanto quanto afferma Alonso Schöekel a proposito di questo passo dei Proverbi: non riteniamo infatti le parole citate, un semplicistico «Scimmiettare l'amore buono della sposa del Cantico (3,4)». Cfr. a questo proposito: *I Proverbi*, Traduzione e commento di L. ALONSO SCHÖEHEL - J. VILCHEZ LINDEZ, cit., 265.

⁸ In questo contesto notiamo una prima, larvata connessione tra l'"oggi" della Scrittura e l'"oggi" liturgico: la liturgia è il "luogo" privilegiato in cui può avvenire l'incontro tra la Parola di Dio che interpella e la risposta orante come assenso dell'uomo interpellato.

⁹Cfr. E. FUCHS, *σημερον*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, fondato da Kittel G., continuato da Friedrich G. (Edizione Italiana a cura di F. MONTAGNINI - G. SCARPAT - O. SOFFRITTI), Paideia, Brescia 1979, vol. XII, col. 196.

...AL NUOVO TESTAMENTO

Nel N.T., come già avevamo fatto nell'A.T., possiamo porre un distinguo fra un uso comune di σημερον, un uso non rilevante dal punto di vista teologico (per esempio Mt 6,30 e Lc 12,28: l'erba del campo oggi c'è, ma domani sarà gettata nel forno, ma Dio, comunque non rinuncia a rivestirla; oppure Mt 16,3 in cui si dice che il contadino sa leggere i segni del tempo meteorologico e sa quale tempo prevedere per l'oggi; oppure Mt 21,28 in cui il padre invita il figlio ad andare "oggi" nella vigna; ovvero, ancora, l'uso che At 4,9; 19,40; 20,26; 22,3; 24,21; 26,2; 29; 27,33 fa di "oggi": esso indica il tempo in cui si sta svolgendo l'azione di chi parla) ed un uso teologicamente significativo.

L'uso, spesso, che gli evangelisti, ad esempio, fanno di questo avverbio di tempo, infatti, si inserisce all'interno di quel filone teologico proprio della cultura ebraica dalla quale non si può prescindere per uno studio del N.T., di cui parlavamo in precedenza.

⇒ *L'oggi: "momento" della Storia della Salvezza*

Scorgiamo, in questo contesto, un uso che tende a considerare l'"oggi" come "momento" della Storia della Salvezza.

Esso non ha valore semplicemente in quanto scansione di tempo determinato tra una sera ed una mattina, come era considerato dalla cultura giudaica (e che già in questo senso possedeva una certa rilevanza teologica, come abbiamo visto), ma anche un valore simbolico: dire "oggi" è dire un tempo privilegiato in cui Dio fa la sua storia insieme agli uomini.

"Oggi" è il tempo in cui Dio benedice l'uomo, gli dona, cioè, quanto egli abbisogna per la propria sussistenza.

Questo il senso di Mt 6,11, in cui il pane che Dio dà, è sì il cibo, ma anche, per certi versi, la sua Alleanza, il suo "dono", la sua benedizione¹⁰.

¹⁰Fuchs, dal canto suo, non sembra essere d'accordo, tanto che pone il brano in oggetto fra quelli in cui non si riscontra un uso teologicamente rilevante del vocabolo "oggi": secondo lui, infatti, Dio dona sempre il pane a chi in lui confida, ecco perché il chiederglielo per la quotidianità non è azione che abbia una qualche rilevanza, ma rientra nella consuetudine del pio che si affida al suo Dio perché lo sfami. (Cfr. E. FUCHS, cit., col. 200-201). Dal canto nostro, invece, scorgerebbero, a questo proposito, un fortissimo collegamento fra il brano citato e la tradizione sapienziale veterotestamentaria, tutt'altro che lontana dal quadro culturale in cui Gesù si inserisce e parla. A questo proposito potremmo considerare, per esempio, il Sal 140, che descrive l'azione di benedizione di Dio, come un procurare il cibo ai viventi e il pane e il vino e l'olio per l'uomo (v. 15) fino al v. 27, in cui si afferma che Dio provvede il cibo a tutti, «in tempo opportuno»; pensiamo, con ragionevolezza che questo "tempo opportuno", sia molto

Spesso l'uso che gli evangelisti fanno non avrebbe in sé una rilevanza teologica; è il contesto, però, in cui viene inserito l'"oggi" che conferisce all'avverbio un senso allegorico (per esempio: Lc 13,32).

«Gesù Cristo è lo stesso ieri, "oggi" e sempre» (Eb 13,8) è una frase appartenente ad un inno liturgico; evidente è il senso teologico di cui si vuol caricare questo avverbio che gli è conferito:

- ◇ dal contesto letterario, se così si può dire, "prossimo" in cui si pone. Così come è strutturata la frase lascia intendere un valore certamente forte degli avverbi a cui è stato dato l'incarico di dire, non solo una collocazione nel tempo dell'evento Cristo, ma, da qui, la vera identità teologica dell'evento stesso, quella, per parafrasare Conzelmann, che lo vuole come «il centro del tempo»¹¹, quella che lo colloca al culmine del tempo e della storia, quella di essere evento che ricapitola tutto in sé (Ef 1,10);
- ◇ dal contesto letterario, se così si può dire, "remoto", in cui questo inno è collocato: la tradizione pre-paolina che considera l'evento di Gesù come in grado di rendere ragione di quell'attesa di secoli del Messia liberatore, conclusa con il Cristo, Figlio eterno di Dio;
- ◇ dall'uso liturgico. La liturgia che prega la Parola, carica spesso di significati altri, ogni elemento che la compone e tende a leggere tutto simbolicamente: per questo il Cristo celebrato nell'"oggi" dalla liturgia si configura come l'attesa che si compie e il "non ancora" che si attende.

⇒ *Cristo come oggi del Padre*

Come possiamo rilevare dalle brevi note qui sopra illustrate, l'uso teologico neotestamentario di "oggi" tende a contestualizzare l'evento cristologico all'interno della storia della salvezza: quanto nell'A.T. si riferiva alle diverse modalità in cui Dio nella storia si rendeva presente all'uomo per proporgli la sua Alleanza, "ritagliando", ricavando un tempo privilegiato nella storia stessa dell'uomo in cui egli si fosse potuto manifestare a lui, appunto, l'"oggi", nella concezione degli autori neotestamentari, l'"oggi" del Padre è Cristo.

Infatti già «il messianismo veterotestamentario esprimeva la tensione costante fra la storia d'Israele e quella del suo Dio che interviene in essa come Signore della promessa e del futuro. In questa linea esso si schiude a un ingresso più pieno, a un'ora escatologica, in cui la promes-

vicino al senso del nostro "oggi": l'oggi in cui Dio apre la sua mano, per saziare di beni tutti i viventi (v. 28).

¹¹Cfr. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*³, (1960), 30-32 e *passim*, cit. in E. FUCHS, cit., col. 204).

sa trovi adeguato compimento, in cui la storia dell'uomo sia fatta propria da Dio in modo inaudito e il Dio della speranza d'Israele si riveli per tutti i popoli come il Dio della storia. In realtà l'Antico Testamento sa di essere un tempo incompiuto, una tensione irrisolta. Eppure, è proprio da qui che nasce sempre nuova la speranza che venga finalmente un tempo in cui, al di là del fallimento, Dio vinca per sempre: in tal senso, facendo propria la speranza d'Israele, i cristiani hanno interpretato la risurrezione dopo il Venerdì Santo come il grande compimento delle attese messianiche»¹².

Anche i Padri, commentando passi dell'A.T. tentavano una lettura in questo senso; fra tutti ricordiamo il Sal 95,7: «Ascoltate oggi la sua voce»; «“Oggi”, commenta Cirillo Alessandrino, “è il tempo che si snoda tra i due avventi del Cristo”»¹³: l'“oggi” dell'A.T. non è altro, pertanto, che la promessa e l'annuncio del Cristo.

«Ma se in Gesù Cristo si concentrano le attese del passato di Israele, per cui egli è in persona il “compimento escatologico”, Colui che porta a consumazione il fluire del tempo, ciò avviene perché in lui il “futuro di Dio” già irrompe nel cuore del tempo storico, anticipandone la fine. Gesù di Nazaret non ha annunciato una fine del tempo dopo di sé, ma ha annunciato in sé, nella sua croce e risurrezione, l'era finale della storia. Il regno escatologico di Dio è già realizzato, il futuro definitivo irrompe nell'oggi»¹⁴.

Egli è il tempo privilegiato per l'incontro con Dio, egli è il tempo di mezzo della storia che permette di comprendere quanto è passato e diviene profezia di quanto avverrà: compimento del “già”, profezia compiuta del “non ancora”.

Per tal motivo possiamo affermare con Kasper che: «L'amore e fedeltà di Dio, manifestatisi in modo escatologico, definitivo ed efficace nella morte e risurrezione di Gesù, altro non sono che la realtà degli ultimi tempi, quella realtà che determina il presente e a cui appartiene l'intero futuro»¹⁵.

Questo è evidenziato anche dal riferimento a Cristo che la Lettera agli Ebrei, ad esempio fa in Eb 1,5; 5,5 (così come in precedenza troviamo in At 13,33) legandolo all'attesa compiuta del Figlio atteso come Messia dall'A.T.

¹² B. FORTE, *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*, Ed. Paoline, Roma 1981, 86-87.

¹³ L. ALONSO SCHÖEKEL – C. CARNITI, *I Salmi*, Vol. II, Borla, Roma 1993, 326.

¹⁴ M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa*, Queriniana, Brescia 1988, cit., 41.

¹⁵ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1989⁶, 215.

«È solo in Gesù che Dio rivela definitivamente il suo volto: proprio perché Gesù non è uno dei tanti inviati di Dio, ma è l'“Inviato, il “Messia”, il “Figlio di Dio”»¹⁶.

È questo, allora, l'“oggi” di Dio; è questo il tempo propizio che Cristo ha inaugurato, il tempo escatologico del compimento delle attese messianiche è “questo oggi”; il tempo in cui non si devono indurire i cuori, ma, come abbiamo già rilevato, si è invitati a porgere l'orecchio alla Parola del Padre che salva (Eb 3,13-15; 4,7).

Per una prima conclusione

Come si sarà notato nella breve ricerca qui sopra riportata, possiamo scorgere una forte unità teologica fra l'“oggi” dell'AT e del NT.

Tale unità è data dal tema dell'“Alleanza”.

Il Dio biblico si rivela come il Dio dell'Alleanza il quale chiede all'umanità solamente la disponibilità ad accogliere la gratuità del suo amore e a vivere per essa.

Le modalità con cui Dio realizza nella storia degli uomini, tale Alleanza, si attuano a due livelli:

1. Il primo, potremmo dire, è un livello più “consueto”: Dio colma di beni e non fa mancare nulla alle sue creature, le chiama alla vita e le sostiene col suo amore.
2. Il secondo si configura come un livello “straordinario”: nel tempo dell'uomo, Dio ricava un “oggi” particolare nel quale fa sentire, in maniera più forte, la sua presenza.

A questo secondo livello appartiene la rivelazione che, nella pienezza del tempo, Dio ha fatto di sé: l'evento Cristo.

L'“oggi” di Dio, manifestatosi in Cristo, diviene chiave di lettura per comprendere tutta l'Alleanza (realizzata ai livelli sopra descritti).

In questo contesto, peraltro, non possiamo dimenticare il contributo di Bultmann¹⁷: concordiamo con Fries che afferma che egli sia stato uno dei teologi che più di ogni altro ha messo in evidenza «il presente, l'adesso, l'oggi dell'evento Cristo cogliendo il nucleo della rivelazione neotestamentaria e di ciò che la rivelazione può essere come adempimento, adempimento dell'adesso, dell'*hodie*, del definitivo»¹⁸.

¹⁶ M. SERENTHÀ, Gesù Cristo ieri, oggi e sempre. Saggio di Cristologia, Elle Di Ci Leumann, 1991⁴, 98.

¹⁷ Fra tutti i suoi lavori, citiamo solo: R. BULTMANN, *Il concetto di rivelazione nel Nuovo Testamento*, in *Credere e comprendere*, Queriniana, Brescia 1977, 655-689.

¹⁸ Cfr. H. FRIES, *Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1987, 346.

HODIE LITURGICO

L'“oggi” cristologico, che si esprime precipuamente nel mistero pasquale, diviene il nostro “oggi” nella liturgia che, ripresentando il mistero pasquale nella celebrazione memoriale, attua *hic et nunc* l'Alleanza di Dio con la nostra vita. Infatti:

Attraverso la parola sacramentale, l'attività simbolica religiosa sociale, sul piano umano in genere, è integrata nella chiesa come sacramento del Cristo. La professione di fede sacramentale della chiesa fa dunque, del suo atto, simbolico un atto di salvezza personale sacramentalizzato emanante dal Cristo, e dunque un sacramento. Per dirla in termini precisi: è nella professione di fede sacramentale (deprecativa o dichiarativa) della chiesa che il Cristo celeste può fare di un elemento terrestre o di un atto umano l'espressione sacramentale visibile del suo atto salvifico celeste [...] è per mezzo della professione di fede sacramentale che un atto simbolico umano, terrestre, diviene il prolungamento e la presenza visibile dell'atto di salvezza invisibile del Cristo celeste¹⁹.

Questo evidenziato già da Schillebeeckx, si configura come un aspetto di sintesi di particolare rilevanza.

Esso ci permetterà nel corso di questo breve saggio, di condurre la nostra ricerca ad una puntualizzazione sulla necessità del momento liturgico, perché si realizzi, nel nostro “oggi”, l'“oggi” di Dio e la sua Alleanza con l'uomo²⁰.

LA SALVEZZA DIVIENE “FATTO” PER IL FEDELE CELEBRANTE

In tante sedi è stato ripetuto più volte che il senso della liturgia e della liturgia cristiana è quella capacità di rendere attuale (di dire, appunto, nell'“oggi”) il mistero di salvezza.

Siamo persuasi, infatti, che sia indispensabile comprendere che il presupposto fondamentale su cui si fonda la rivelazione è quello della propria sacra mentalità²¹: essa non manifesta solamente Dio o non ci dà

¹⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento*, cit., 100.

²⁰ C'è di più: la liturgia diviene il canale privilegiato (proprio perché pone un tempo “altro” all'interno del nostro tempo, cioè, l'“oggi”) capace di dire Cristo in maniera più adeguata, proprio perché, non dobbiamo dimenticare che Cristo stesso ha affidato se stesso e il suo memoriale di Alleanza alla via rituale.

²¹ Cfr., a questo proposito, A. GRILLO, *Per ritus et preces transducere*, in: *L'inculturazione della prassi sacramentaria: una traduzione?* A. Gasperoni – B. Zorzi (a cura di), Cittadella, Assisi 2012, 126-131.

semplicemente delle informazioni su Dio, ma ci comunica la vita stessa di Dio, partecipa all'uomo la salvezza che viene da Dio stesso.

Essa, quindi, non può che essere comunicata per via sacramentale, cioè attraverso dei simboli (posti in atto dai riti liturgici) i quali da un lato rivelino Dio e la sua salvezza e dall'altro siano in grado di partecipare tale salvezza²².

Quello che ci apprestiamo a fare, è un *excursus* rapido sugli studi degli ultimi decenni in campo liturgico.

In essi valuteremo il tentativo di sottrarre la liturgia al riduttivismo di una esasperata concezione rubricale che la voleva legata essenzialmente al Diritto Canonico, per conferirle, non solo dignità teologica, ma, soprattutto, per giungere progressivamente a dimostrare che essa è il luogo dell'accadere dell'evento di Dio in Cristo, nel tempo dell'uomo.

LITURGIA TRA RIVELAZIONE E SACRAMENTALITÀ

La liturgia è l'ambito fondamentale in cui l'"oggi" biblico del Dio che salva, diviene attuale, diviene "oggi" del credente che celebra e possibilità reale, concreta, privilegiata, della propria partecipazione a tale salvezza.

Cristo è il «Sacramento primordiale che solo salva. Ma precisamente questa proprietà del Cristo come "Sacramento di Dio" ci mette dinanzi un problema a partire dal momento in cui Gesù è scomparso dal nostro orizzonte visibile»²³.

Ci chiediamo come sia possibile incontrare personalmente il Cristo oggi che non è fisicamente presente fra noi e poi come sia possibile partecipare, nel nostro "oggi", di una salvezza già realizzata «una volta per sempre» (cfr. Eb 10,10;12) da Gesù Cristo.

Egli stesso ci fornisce questa possibilità, affidando il perpetuarsi di questa salvezza già realizzata, alla via rituale.

La liturgia è in grado di dire nell'"oggi" del fedele quella salvezza già attuata, perché rappresentazione e ripresentazione del Mistero pasquale di Cristo.

Il fedele che partecipa ad essa, pertanto, ritrova nei simboli che la celebrazione pone in atto, il Cristo stesso morto e risorto e, quindi Salvatore, con lui si incontra e di lui sperimenta l'efficacia della salvezza.

²² Cfr. S. MARSILI, *Liturgia e teologia. Proposta teoretica*, "Rivista Liturgica" Nuova Serie, 59 (1972), 471.

²³ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento*, cit., 50.

Il “Mistero” di Cristo, iniziato con la sua incarnazione, sostiene Casel, troverà la sua conclusione alla fine dei tempi, quando «Dio sarà tutto in tutti» (1Cor 15,28); nel frattempo la Chiesa vive nella fede e nel “mistero del culto” di Cristo; nei misteri Cristo vive in una posizione intermedia tra la sua vita terrena e la sua glorificazione celeste, ma questa presenza esige la fede, proprio perché in essa il Cristo che si manifesta, è velato dai segni (cfr. 2Cor 5,7): la Chiesa cammina nell’oscurità della fede e non nella luce della visione definitiva²⁴.

C’è, nel linguaggio simbolico, il superamento del linguaggio della teologia: con esso, non semplicemente si parla “di” Dio (come, appunto, nella teologia), senza necessariamente venire coinvolti da questo discorso, ma si parla “con” Dio, nel contesto di un’assemblea che crede, attendendo da lui, come un dono, la realizzazione per noi, *hic et nunc*, della redenzione²⁵.

Nella celebrazione dei sacramenti, allora, (soprattutto dell’Eucaristia), «il Cristo rende visibile e tangibile fra noi la sua attiva presenza di grazia non direttamente, per mezzo della sua propria corporeità, ma prolungando, per così dire, la sua corporeità celeste sulla terra in forme di manifestazioni visibili, che esercitano fra noi la funzione del suo corpo celeste»²⁶.

I sacramenti sono quei segni che indicano la realtà essenziale che si è espressa nella storia come volontà salvifica da parte di Dio in Gesù Cristo; essi sono l’immagine di quanto è avvenuto una volta per sempre (Mistero pasquale) come Cristo è immagine del Padre ... tale immagine, pertanto è completa e porta in sé una realtà; essi non sono ombra, non sono figura, ma “antitipo”, perché contengono, appunto, la realtà del Cristo così come Cristo era reale²⁷.

In generale, perciò, la celebrazione liturgica cristiana «non è altro che l’attuazione di quell’“annuncio della morte del Signore finché egli venga”, di cui parla S. Paolo (1Cor 11,26). Essa cioè è l’*anamnesis*, memoria attuale e reale delle realtà che Cristo stesso ha operato; è l’*anamnesis*, memoria reale ed attuale della sua Pasqua, cioè del suo “esodo” “da questo mondo al Padre” (Gv 13,1a), quando amò i suoi “sino alla fine” (Gv 13,1b) totalmente ed eternamente, liberandoli dalla morte e riunendoli a Dio»²⁸.

²⁴ Cfr. O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, Borla, Roma 1985, 58-60.

²⁵ Cfr. A. N. TERRIN, *Λειτουργία. Dimensione fenomenologica e aspetti semiotici*, Morcelliana, Brescia 1988, 68-69.

²⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo sacramento*, cit., 51.

²⁷ Cfr. S. MARSILI, *I segni del Mistero di Cristo. Teologia liturgica dei sacramenti*, M. ALBERTA (a cura di), C.L.V. – Ed. Liturgiche, Roma 1987 (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicæ». «Subsidia», 42), 67-68.

²⁸ S. MARSILI, *Liturgia*, in: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, D. SARTORE – A. TRIACCA (a cura di), 683-684.

In essa, pertanto, e soprattutto nella celebrazione dei sacramenti e dell'Eucaristia, l'uomo trova la via privilegiata di partecipazione alla salvezza operata dal Cristo.

LA LITURGIA E LA SUA CARATTERIZZAZIONE TEOLOGICA

La liturgia, da quanto si è sin qui detto, a pieno titolo appartiene all'ambito teologico, proprio perché in essa Dio si rivela.

La Scrittura come luogo privilegiato della rivelazione, conosce il culmine del proprio darsi, comunicarsi all'uomo, in quell'imprescindibile luogo di incontro che è la liturgia.

La scienza liturgica, sosteneva Guardini, si configura come teologia, proprio perché è scienza della rivelazione²⁹ la quale deve svelare:

- * sia il principio unitario che si rivela (Dio stesso in Gesù Cristo);
- * sia la forma di tale rivelazione («unità di parola e di rito in una celebrazione che comporta preghiera, sacrificio e trasmissione di Grazia»³⁰).

Su questa problematica ci apprestiamo ora a tracciare un quadro schematico e lo faremo analizzando brevemente il lavoro di quattro autori che per primi hanno tentato il superamento di una prospettiva liturgica meramente rubricistica, ferma alla fase sintattica, dedicando il loro studio ad una comprensione semantica del fatto liturgico³¹.

Solo qualche pennellata schematica.

⇒ *L. Beauduin*

Nel 1912 il monaco di Lovanio compone il suo *Essai de manuel fondamental de liturgie*, in cui svolge un interessante lavoro di riscrittura in chiave teologica di tutti i concetti fondamentali propri della liturgia (come, per esempio il culto-Chiesa, soggetto del culto, etc.) evidenzian-

²⁹ Cfr. F. NASINI, *Il "gioco" liturgico in Romano Guardini e Odo Casel*, "Rivista Liturgica" Terza Serie, 3 (2012), 489-491.

³⁰ Cfr. R. GUARDINI, *Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft*, "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft", 1 (1921), cit. in: S. MARSILI, *La liturgia nel discorso teologico odierno. Per una fondazione della liturgia pastorale: individuazione delle prospettive e degli ambiti specifici*, in: *Una liturgia per l'uomo*, P. VISENTIN - A.N. TERRIN - R. CECOLIN (a cura di), Messaggero - Abbazia Santa Giustina («Caro Salutis Cardo» Studi 5), Padova 1986, 32.

³¹ Ci riferiamo, per questa breve trattazione, principalmente a: S. MARSILI, *La liturgia nel discorso teologico odierno*, in: *Una liturgia per l'uomo*, cit., 30-39; G. BONACCORSO, *Introduzione allo studio della liturgia*, Messaggero - Abbazia Santa Giustina («Caro Salutis Cardo» Sussidi 1), Padova 1990, 62-67; S. MARSILI, *Teologia liturgica*, in: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, cit., 1407-1422.

do come la liturgia non sia altro che la realizzazione rituale di quanto la teologia afferma.

Quanto Beauduin ha tentato di mettere in evidenza è di fondamentale importanza visto il periodo in cui egli ha svolto il suo studio: un tempo, infatti, in cui non era certamente un dato acquisito il legame di appartenenza della liturgia alla «scienza di Dio e delle cose divine»³² (la teologia, appunto).

Definendo poi che la liturgia è il culto della Chiesa, si sforza di far comprendere come essa non sia altro che una teologia in atto.

⇒ *O. Casel*

Già Guardini, come abbiamo in precedenza affermato, aveva posto le basi per una teologia liturgica, un modo di fare teologia intesa, cioè, in senso sacramentale³³.

La scuola dell'abbazia di Maria Laach e soprattutto il monaco O. Casel, prosegue su questa linea.

Sostiene che alla liturgia concernono due aspetti fondamentali:

- * il suo essere *actio* e, in quanto tale, essa realizza nel tempo, ripresentandolo nei simboli, il mistero di Cristo (e questo avviene nell'*hodie* della ritualità, appunto);
- * il suo essere scienza e quindi "comprensione" di tale mistero, di cui ci parlano gli autori del Nuovo Testamento, soprattutto San Paolo e i padri della Chiesa³⁴.

La teologia liturgica caseliana, pertanto, «non solo non accetta più una precomprensione a partire dalle categorie della scolastica, ma rivendica l'esistenza di "nuove categorie" da applicare a se stessa e "anche al resto della teologia"»³⁵.

Possiamo dire che la liturgia, quindi, è *fides quæ*, perché articolo di fede a cui è necessario prestare l'assenso, ma è anche *fides qua*, fede realizzata in una certa forma rituale.

³² L. BEAUDUIN, *Essai de Manuel fundamental de liturgie*, "Questions liturgiques et paroissiales", 3 (1912-13), 56-66; 143-148; 201-209; 271-280, cit. in: S. MARSILI, *Teologia liturgica*, in: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, cit., 1414.

³³ Cfr., A. BOZZOLO, *Rileggere Odo Casel*, in: "Rivista Liturgica" 90 (2003), 853-864.

³⁴ Cfr., O. CASEL, *Zur Kultsprachedes heiligen Paulus*, in "Archiv für Liturgiewissenschaft", 1 (1950), 1-64.

³⁵ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia. Il rapporto tra immediatezza e mediazione nella riflessione teologica*, Messaggero - Abbazia Santa Giustina («Caro Salutis Cardo» Studi 10), Padova 1995, 26 e anche G. BONACCORSO, *Il rito e l'altro. La liturgia come tempo linguaggio e azione*, LEV, («Monumenta Studia Instrumenta Liturgica» 10), Città del Vaticano 2001, 16; interessante è pure: F. NASINI, *Il "gioco" liturgico*, cit., 496-508.

La liturgia è tanto più vera, quanto più ci si pone in un atteggiamento di sincera ricerca della verità che i simboli della liturgia stessa contengono e realizzano per il credente che celebra.

Infatti: «L'intenzione, che presiede alla costruzione dell'intera visione, concerne la dichiarazione della dimensione di irriducibilità della "presenza misterica" rispetto a una mera ripetizione della storia accaduta, a un sovvenirsi puramente "psicologico" del passato, a una venerazione "religiosa" del Salvatore, a una suscitazione del tramite della grazia donata. L'essenza dell'"atto culturale" è piuttosto la "presenza dell'atto salvifico" e ciò nel senso designabile dal "memoriale" dell'evento della salvezza»³⁶.

La liturgia, pertanto, non si configura in maniera semplicistica come capace di contenere l'articolo di fede, ma è proprio la modalità specifica attraverso cui l'articolo di fede si dà e può essere compreso: il coglimento e l'ermeneutica del momento salvifico, sono possibili, solamente nel momento rituale in cui la salvezza, appunto, attraverso i simboli che il rito "organizza", si fa realtà concreta, comprensibile nella misura della capacità di comprensione di ciascuno³⁷.

⇒ C. Vagaggini

Con il suo studio *Il senso teologico della liturgia* del 1957, partendo dal punto di vista puramente sintattico o cerimonialistico del dato liturgico, Vagaggini, tenta un superamento di questo modo riduttivo di affrontare tale tematica, ponendosi nella prospettiva della storia.

«La liturgia teologica imposta lo studio della liturgia sul suo valore teologico, dando all'indagine storica del suo valore liturgico l'importanza di una fase previa della ricerca e all'elaborazione del suo contenuto spirituale, pastorale e giuridico il significato di una conseguenza»³⁸.

La salvezza che Dio opera nei confronti dell'uomo e la risposta di fede di quest'ultimo nei confronti di Dio è propriamente l'oggetto della liturgia rinvenuto da Vagaggini: questo, propriamente, è lo statuto teologico della liturgia.

³⁶ S. UBBIALI, *Il sacramento cristiano*, in: *Celebrare il Mistero di Cristo. La celebrazione dei sacramenti. Manuale di liturgia*, a cura dell'Associazione Professori di Liturgia, Vol. II, C.L.V., Edizioni Liturgiche, Roma 1996, 23.

³⁷ Cfr. O. CASEL, *Glaube, Gnosis und Mysterium*, in: "Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" 15 (1935) [edito nel 1941], 155-305; A. BOZZOLO, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, LEV, Città del Vaticano 2003 e anche: D. SARTORE, *La celebrazione cristiana e le sue componenti*, in: *Celebrare il Mistero di Cristo. La celebrazione: introduzione alla liturgia cristiana. Manuale di liturgia*, a cura dell'Associazione Professori di Liturgia, Vol. I, C.L.V., Edizioni Liturgiche, Roma 1993, cit., 342-343.

³⁸ C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, cit., 12.

Tutto lo sforzo di Vagaggini è stato quello di conferire dignità teologica alla liturgia (portando a tensione forte la visione di liturgia intesa come “contenuto” o come “forma espressiva”) ponendola in relazione continuamente con la storia della salvezza di cui ha ricercato le costanti in tutte le forme del culto cristiano³⁹.

«Il riscatto della liturgia, per Vagaggini, non passa – però – per la contestazione e quasi l’annullamento della dogmatica, ma passa attraverso il ripensamento dei compiti della teologia come scienza, al cui interno e non “al di fuori” o “contro” la liturgia può trovare spazio e considerazione»⁴⁰.

⇒ S. Marsili

In tutta la sua opera egli si pone come intento quello di costituire una teologia liturgica.

Non si accontenta di cercare il referente teologico all’interno della teologia: il suo sforzo è quello di andare oltre, di elaborare una teologia in chiave sacramentale.

Rileva, Marsili, due momenti specifici nella salvezza:

- * uno è la “Scrittura”, che, se da un lato è rivelazione, dall’altro ha bisogno di una ermeneutica continua che dica nell’“oggi” del credente di ogni tempo, la volontà salvifica del Padre, sia formulando adeguatamente l’articolo di fede (dogma), sia elaborando i termini di una coerente risposta della vita del credente (morale).
- * l’altro è la “Liturgia”, che dice, in atto, la salvezza eterna del Padre e si pone come sintesi della storia della salvezza stessa consegnando, quale dono, la salvezza al fedele celebrante.

Dal punto di vista dell’azione rituale, la fede viene riletta, reinterpretata, diviene momento capace di dire la salvezza *hic et nunc*.

Questa proposta di Marsili apre la strada ai più recenti studi di liturgia; egli ha sì recuperato il senso semantico della liturgia, ma il continuo riferimento al darsi della salvezza, pone un’attenzione nuova, sull’orizzonte della ricerca, alla dimensione referenziale della salvezza stessa⁴¹.

La sacramentalità della teologia prevede necessariamente che essa si riferisca ad un soggetto umano, perché la salvezza passa da Dio che la attua, all’uomo che la riceve: il terreno su cui avviene questo incontro, questa comunione, è proprio quello della liturgia (nel quale l’evento Cristo è celebrato nella sua totalità e donato in tutta la sua completezza all’uomo).

³⁹ C. VAGAGGINI, *Caro salutis est cardo. Corporeità, Eucaristia e liturgia*, Edizione Camaldoli, Camaldoli 2009. Introduzione di A. Grillo, 16.

⁴⁰ A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, cit., 41-42.

⁴¹ Cfr. S. MARSILI, *Teologia liturgica*, in: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, cit., 1418-1420 e anche: A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, cit., 35-40.

Essa, come scienza, avrà bisogno, quindi, di concentrarsi sull'uomo (oltre che su Dio), per poter comprendere le modalità del darsi, attraverso essa, della salvezza⁴².

LA LITURGIA E LA SUA CARATTERIZZAZIONE ANTROPOLOGICA

Gli studi di questi autori che abbiamo, se pur brevemente, richiamato, ci hanno mostrato che la liturgia, come dice anche l'etimologia, è "per l'uomo", ma anche nella sua accezione teologica essa si configura come attuazione del mistero di Cristo nell'"oggi" della Chiesa: essa non avrebbe senso se non fosse in funzione della Chiesa⁴³.

Si pone pertanto come una necessità, uno studio della liturgia in chiave pastorale, proprio perché è nella struttura stessa della liturgia il proprio essere luogo in cui, attraverso i simboli è mediata la salvezza di Dio all'uomo e quindi «studiare pastoralmente la liturgia significa assumere l'uomo concreto, con le sue capacità e le sue precomprensioni per reperire le condizioni di celebrabilità. Il compito primario è quello di esibire la verità del rito, cioè giustificare come mai il linguaggio rituale è capace di mediare l'evento escatologico della morte e risurrezione del Signore. Il quesito fondamentale diviene allora: perché celebrare? Quando il liturgista si interroga sul "perché", deve necessariamente confrontarsi con l'intero cosmo umano»⁴⁴.

Pur riconoscendo agli autori sin qui menzionati, il fatto che i loro studi siano stati determinanti nella comprensione teologica del fatto liturgico, nessuno di loro, è riuscito a risolvere il problema del perché proprio il rito debba essere veicolo di salvezza e soprattutto in che modo il rito sia capace di rendere attuale la salvezza.

A questo problema tentano di rispondere gli studi liturgici a carattere pastorale di cui, nel prosieguo, delinearemo i tratti fondamentali⁴⁵.

⁴² Cfr. A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, cit., 118.

⁴³ S. MARSILI, *La liturgia nel discorso teologico odierno*, in: *Una liturgia per l'uomo*, cit., 44.

⁴⁴ R. TAGLIAFERRI, *La violazione del mondo. Ricerche di epistemologia liturgica*, C.L.V. Edizioni Liturgiche, Roma 1996, 25; cfr. anche: D. SARTORE, *La celebrazione cristiana e le sue componenti*, in: *Celebrare il Mistero di Cristo. La celebrazione: introduzione*, cit., 357-359.

⁴⁵ Ci riferiamo, per questa trattazione, principalmente a: S. MARSILI, *La liturgia nel discorso teologico odierno*, in: *Una liturgia per l'uomo*, cit., 40-47; G. BONACCORSO, *Celebrare la salvezza. Lineamenti di Liturgia*, Messaggero, Padova 1996 (Strumenti di Scienze Religiose), 10-52; G. BONACCORSO, *Lo studio della liturgia nel dibattito teologico contemporaneo*, in: *Celebrare il Mistero di Cristo. La celebrazione: introduzione*, cit., 33-42; A. GRILLO, *Teologia fondamentale e liturgia*, cit., 121-128; R. TAGLIAFERRI, *Il progetto di una scienza liturgica*, in: *Celebrare il Mistero di Cristo. La celebrazione: introduzione*, cit., 45-63.

⇒ *La comunicazione nella celebrazione*

La prima preoccupazione della pastorale liturgica deve essere quella della comunicazione dei simboli in liturgia⁴⁶.

Se un superamento c'è stato da una concezione della liturgia avulsa dalla partecipazione attiva dei fedeli (perché rispetto ad essa si riteneva sufficiente la partecipazione dei soli ministri), si rende necessario uno studio che permetta di attivare simboli con una modalità in cui i fedeli stessi vi si possano, quanto più possibile, ritrovare.

Non solo; perché ci siano segni nella celebrazione è poi necessario che qualcuno ponga in atto questi segni.

La liturgia, secondo l'etimologia, è principalmente "azione": porre pertanto l'accento sull'"azione" ci fa compiere un notevole passo in avanti rispetto al rubricismo che poneva l'attenzione solo sul "testo".

La prima implicazione del nostro discorso è il porsi di un problema complesso: quello del rapporto tra il linguaggio comune, proprio della cultura (variabile a seconda dei luoghi geografici e del tempo storico) e il linguaggio della celebrazione (che appartiene alla fede ed è proprio, pertanto, di una realtà metageografica e metastorica) mai omologabili completamente.

La pastorale liturgica si trova a metà tra il cercare di adattare il linguaggio della fede ai modelli culturali propri di un certo spazio e di un certo tempo (il suo "oggi" specifico) e, dall'altro, il cercare di far sì che il linguaggio liturgico non si svuoti di senso in una scriteriata inculturazione⁴⁷.

⇒ *Le condizioni di celebrabilità*

È da questa esigenza della pastorale liturgica nei confronti del linguaggio liturgico, da un lato, e della cultura dall'altro, che si pone la ricerca delle condizioni di celebrabilità.

È necessario, come si diceva sopra, andare ad indagare l'intero "cosmo umano" attraverso lo studio di tutte le scienze umane⁴⁸.

Attraverso di esse si tenterà di individuare "chi" è l'uomo, in tutte le sue molteplici sfaccettature. Questo ci renderà capaci di reperire le condizioni per le quali quell'uomo specifico, con tali caratteristiche, può

⁴⁶ Questo tentativo è fatto da più parti, ricordiamo, però, fra tutti, quello dell'opera curata da J. GELINEAU, *Nelle vostre assemblee. Teologia pastorale delle celebrazioni liturgiche*, Queriniana, Brescia 1970.

⁴⁷ D. SARTORE, *La celebrazione cristiana e le sue componenti*, in: *Celebrare il Mistero di Cristo. La celebrazione: introduzione*, cit., 364.

⁴⁸ Cfr. L. M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Elle Di Ci Leumann, 1982 (Liturgia e vita, 2), 6.

incontrare Dio e la sua salvezza in Cristo, in una celebrazione che “per lui”, nel suo presente, rende atto questa salvezza⁴⁹.

In questo senso comprendiamo la duplice dimensione che assume il sacramento nell’ambito del celebrare cristiano: «La natura teandrica del sacramento sembra emergere con particolare rigore là dove il “divino” non si configura come una realtà accanto all’“umano”, come una “identità” accanto a un’altra “identità”, ma nei termini di un’alterità così profonda da non poter mai essere risolta o svilita. La dinamica tra l’identità e la differenza vuole essere l’affermazione di quella alterità infinita che evita sia di alienare l’uomo in Dio, sia di appiattire Dio nelle categorie umane»⁵⁰.

L’incontro tra l’uomo e Dio sarà possibile solo ripensando sempre il dato liturgico alla luce delle esigenze reali dell’uomo, concretamente collocato in un ambito storico e culturale preciso, uscendo dalla sterilità di due posizioni opposte: quella di presumere che tutto sia già stato detto e quella di ritenere di non poter dire alcunché.

Conclusioni

Il Vaticano II e la *Sacrosanctum Concilium* hanno fornito le coordinate su cui la ricerca liturgica odierna si muove.

Esse mettono in luce che la liturgia si configura come sacramento di salvezza e che lo specifico di questa sacramentalità è il rito; quest’ultimo è pertanto l’oggetto della liturgia anche come scienza, la quale dovrà avvalersi dell’apporto delle altre scienze umane, proprio perché il rito stesso è fenomeno di carattere culturale.

Si tratta di accettare (e questo non è sempre scontato) e di approfondire in teologia che l’antropologia è parte integrante della teologia e questo è vero a partire dal rito come fondamento della fede⁵¹.

⁴⁹ Ricordiamo che questa prospettiva è quella portata avanti, principalmente, dall’Institut Supérieur del Liturgie di Parigi (che lavora essenzialmente sul fronte delle scienze umane e della teologia sacramentaria) e dall’Istituto di Liturgia Pastorale di Padova che ha messo in luce il suo progetto nell’opera *Una liturgia per l’uomo*, cit.; il punto di partenza è la Parola di Dio che raggiunge il cuore dell’uomo che la accoglie sentendosi desideroso della salvezza che Dio offre. La teologia non fa altro che partire dal vissuto concreto dell’uomo, tra cui c’è la celebrazione liturgica. Il lavoro che l’ILP si propone è quello di elaborare una riflessione teologica sulla azione liturgica, avvalendosi dell’apporto della ricerca antropologica proprio perché, non essendo possibile comprendere Dio, si può solo sperare di comprendere sempre meglio ciò che Dio opera nell’uomo.

⁵⁰ G. BONACCORSO, *La dimensione sacramentaria della fede celebrata*, in *Celebrare il Mistero di Cristo. La celebrazione dei sacramenti*, cit., 39 e anche, riferendo l’audacia e la novità del pensiero di Chauvet in ordine alla soluzione del contrasto tra teologia e antropologia: A. GRILLO, *La nascita della liturgia nel XX secolo. Saggio sul rapporto tra movimento Liturgico e (post-)modernità*, Cittadella, Assisi 2003, 107.

⁵¹ Cfr. R. TAGLIAFERRI, *La «Magia» del rito. Saggi sulla questione rituale e liturgica*, Messaggero - Abbazia Santa Giustina («Caro Salutis Cardo» Studi/Testi, 17), Padova 2006, 183.

Questa prospettiva, che trova i prodromi nello studio di alcuni autori (tra cui quelli citati nelle righe precedenti, i quali, come abbiamo visto, hanno contribuito a far uscire la liturgia dalle steppe del rubricismo e della mera sintattica, delineando i tratti di una nuova semantica legata alla liturgia conferendole dignità teologica), trova, nel lavoro odierno di alcuni Istituti Liturgici, l'espressione più innovativa e più fedele alla tradizione che vede la liturgia come il luogo che attualizza il mistero di salvezza, e questo in uno studio rivolto alla referenzialità, all'utenza del dato liturgico, a studi, cioè, di pastorale liturgica.

Questo cammino che brevemente abbiamo delineato, sembra, da qualche tempo, essersi un poco bloccato, per via del ritorno in auge di gruppi di fondamentalisti cattolici, incoraggiati dalla maggiore libertà con cui è possibile, oggi, celebrare con i libri liturgici preconciliari.

Non è questa la sede per esemplificare i problemi di tipo sociologico e teologico generati da questo "ritorno" al sintatticismo di un tempo e al conseguente estetismo fine a se stesso⁵².

Siamo, sommessamente però, persuasi, che non si verrà a capo di una soluzione, finché la Chiesa non si riconcilerà davvero "con la performatività del rito nella sua esecuzione senza riempirlo di contenuti dogmatici"⁵³.

Il breve *excursus* qui proposto, propone la strada che parte dalla performatività della Parola di Dio creatrice e salvatrice, che, approdata al rito, diviene efficace e salvatrice per il credente che celebra; riteniamo, infatti, di poter fondare l'"oggi" liturgico e la sua imprescindibile relazione di continuità proprio con l'"oggi" della Scrittura.

La Parola di Dio, infatti trova il terreno più fecondo per essere salvifica, proprio nella liturgia che traduce in sacramento quanto la Parola promette.

Il Dio fedele e Salvatore si è scelto uno spazio umano che è quello del rito, per dire se stesso e la potenza della salvezza operata in Gesù Cristo.

⁵² A questo proposito già il giovane Ratzinger, a Concilio appena concluso, denunciava il pericolo che il rinnovamento liturgico, avulso dall'origine antropologica e spirituale del rito (intendendo come fondante l'interesse del Movimento liturgico, ispiratore della riforma del Vaticano II, per la *dimensione corporea della spiritualità* e, di conseguenza, per la *dimensione fontale della liturgia* – cfr. A. GRILLO, *Grazia visibile, grazia vivibile. Teologia dei sacramenti "in genere ritus"*, Messaggero - Abbazia Santa Giustina «Caro Salutis Cardo». Studi, 19, Padova 2008, 51 –) potesse ridursi a faccenda solo estetica (cfr. J. RATZINGER, *Il fondamento sacramentale dell'esistenza cristiana. Meditazioni teologiche*, Queriniana, Brescia 1969, 12).

⁵³ Cfr. R. TAGLIAFERRI, *La tazza rotta. Il rito: risorsa dimenticata dell'umanità*, Messaggero - Abbazia Santa Giustina («Caro Salutis Cardo». Studi, 20), Padova 2009, 394.

Essendo il culto espressione culturale umana, in esso Dio si intrattiene con l'uomo di ogni cultura, per dire nel suo "oggi", il mistero di amore senza tempo che Dio stesso ha manifestato una volta per sempre in Gesù Cristo⁵⁴.

Quel che possiamo (dobbiamo!) riscoprire è una parola che si ponga come *medium* tra l'uomo e Dio e che edifichi la Chiesa dandole esperienza e espressione, perché parola tutta divina e tutta umana⁵⁵

- evitando, da un lato, quel che un tempo con una certa ambiguità il *sacramentum ex opere operato* produceva (e che adesso rischia di essere sostituito dal *verbum ex signo sanctificato*) e che rischiamo di intendere come una "magia"
- e affidandosi, dall'altro, alla parola celebrata secondo itinerari di iniziazione liturgica "nei quali è la struttura simbolico-rituale della celebrazione che fa accedere non a significati di nomi, ma a legami autorevoli con Dio Padre, per mezzo del Figlio Gesù Cristo, nello Spirito Santo"⁵⁶.

Comprendiamo così che l'"oggi" della liturgia, non è altro, quindi, dall'"oggi" della Parola, ma dalla Parola (che, scevra da ogni intellettualismo, dischiude uno spazio di silenzio prima e dopo di essa) riceve il proprio contenuto (la salvezza), che, nelle modalità che le sono specifiche, presentifica perché il fedele celebrante ne possa partecipare ed esso divenga salvezza "per sé", proprio perché il tempo vero che l'uomo abita è proprio il presente, l'"oggi", appunto.

Potremmo dire, addirittura, che il rito liturgico fa parte dell'evento stesso di cui è memoriale: lo "dice", lo interpreta, lo rende comprensibile e lo fa essere salvifico nell'"oggi", proprio perché offre, nell'"oggi", quell'orizzonte nel quale può immettersi il senso dell'evento salvifico quale gratuità di Dio per l'uomo; il memoriale, pertanto, quale formula fondante del rito, si configura come unica possibilità di «riaccedere a quel campo semantico in cui il Vangelo della croce può risuonare come evento salvifico di Dio»⁵⁷.

⁵⁴ Cfr. A. MARANGON, *Il progetto prepasquale di Gesù circa i sacramenti*, in: *Amen Vestrum. Miscellanea di studi liturgico-pastorali in onore di P. Pelagio Visentin O.S.B.*, a cura di A. Catella, Messaggero - Abbazia Santa Giustina («Caro Salutis Cardo». Studi 9), Padova 1994, 414-416.

⁵⁵ Cfr. P. CODA, *L'evento della traduzione*, in *L'inculturazione della prassi sacramentaria: una traduzione?*, op. cit., 52.

⁵⁶ A. GRILLO, *Parola e sacramento*, in: *La Parola di Dio tra Scrittura e Rito. Atti della XXVIII Settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Calambrone 27 agosto/1 settembre 2000*, C.L.V. Edizioni Liturgiche (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia, 122), Roma 2002.

⁵⁷ Cfr. G. BONACCORSO, *Il dono efficace. Rito e sacramento*, Cittadella, Assisi 2010, 169-173; R. TAGLIAFERRI, *Il rito come "salto" simbolico nel sacro*, in: *Amen Vestrum*, cit., 227-228.

VIVIANA DE MARCO

LA FIGURA DI MARIA NEL COMMENTO AL MAGNIFICAT DI LUTERO

Tutto ciò che lo Spirito opera negli altri, può contribuire all'edificazione di ogni comunità e in un certo modo ad istruirla sul mistero di Cristo. L'ecumenismo autentico è grazia di verità¹ (UUS 38).

Il peccato della separazione è gravissimo: sento il bisogno che cresca la nostra comune disponibilità allo Spirito che ci chiama alla conversione, ad accettare e riconoscere l'altro con rispetto fraterno, a compiere nuovi gesti coraggiosi capaci di sciogliere ogni tentazione di ripiegamento. Sentiamo la necessità di andare oltre il grado della comunione che abbiamo raggiunto² (OL17).

Queste parole di Giovanni Paolo II risuonano con particolare vigore in questo ottobre 2012, in cui inizia "l'anno della fede" e celebriamo i 50 anni del Concilio Vaticano II e della sua straordinaria apertura in direzione dell'unità dei cristiani. Nell'"anno della fede" la tensione verso l'unità tra tutti coloro che hanno fede in Cristo trova nuovo slancio, mentre il *sola fide* fondamento della Riforma stimola alla riflessione e all'autenticità dell'esperienza di fede. Ed è in questo contesto di grazia che spinge a valorizzare quanto lo Spirito opera in tutti i cristiani nonostante gli steccati della separazione tra le Chiese, che mi sono proposta di riscoprire uno scritto di Lutero, il *Commento al Magnificat*, in cui viene in luce con chiarezza, con dignità esemplare e con delicatezza la figura di Maria. Si tratta di uno scritto importante in prospettiva ecumenica, e quindi molto attuale, perché può gettare le basi per il dialogo col mondo protestante riguardo alla figura di Maria partendo dal pensiero stesso del Riformatore.

¹ GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica Ut Unum Sint* del 25 maggio 1995.

² GIOVANNI PAOLO II, *Lettera Apostolica Orientale Lumen* del 2 maggio 1995.

In questi secoli di divisione si sono diffusi e sedimentati pregiudizi da ambo le parti. Nel mondo cattolico è diffusa la convinzione che il mondo della Riforma non tenga in debito conto la figura di Maria, mentre nel mondo della Riforma è diffuso il timore che la figura di Maria possa in qualche modo offuscare o sminuire la centralità del *Solus Christus*. Tali convinzioni, pur avendo radici storiche e teologiche nelle motivazioni del passato, non sempre sono in sintonia con la reale situazione dell'oggi, con i passi fatti del cammino ecumenico e dalle diverse chiese al loro interno. Oggi, nel Terzo millennio, un nuovo impegno "per andare oltre il grado della comunione raggiunta" richiede il superamento di questi pregiudizi che non contribuiscono all'unità né ad uno "sguardo limpido di verità". Ecumenismo significa conoscere con più attenzione la teologia dell'altro. E in questo senso mi sembra importante andare alle fonti, e cioè studiare la teologia della Riforma a partire dagli scritti di Lutero.

Lutero si è riferito molto spesso a Maria e ne ha illustrato il significato nei suoi lavori accademici, in molte prediche e in incisi di altre opere. Alla luce della giustificazione per fede e della assoluta priorità della grazia e della potenza del *Solus Deus*, egli scrive il *Commento al Magnificat*, la sua opera più ampia ed organica su Maria, in cui vengono in luce il profondo amore, la considerazione e il rapporto che ha con lei. Maria viene riscoperta come modello di grazia, speranza e sequela nella fedele obbedienza alla Parola. Viene in luce una mariologia abbastanza vicina alla visione cattolica, ma con la particolare sottolineatura della teologia della *sola gratia* e della *sola fide*. Lo scritto è redatto nel 1521, in un contesto in cui Lutero è appena stato scomunicato con la *Decret Romanum Pontificem* e messo al bando dell'Impero con l'editto di Worms, ma non ci sono le esagerazioni iconoclaste e antimariane di alcune frange estreme della Riforma. Lutero spera che non si tratti di rottura definitiva e che ci sia ancora spazio per una mediazione. Egli conserva la forte impronta cattolica della sua esperienza di fede: sostiene con vigore di voler solo contestare alcuni abusi e ribadisce di non volere la rottura.

Il *Commento al Magnificat* è dedicato al principe Federico di Sassonia, sostenitore di Lutero. Nell'ottica cinquecentesca del fornire buoni consigli a chi governa, viene proposta una immagine di Maria come modello affascinante e prototipo di una umanità nuova. Le parole di Maria nel *Magnificat* sono avvertite come guida: «Ora in tutta la Scrittura io non saprei un pezzo che a ciò possa meglio servire di questo santo cantico della benedetta Madre di Dio, il quale dovrebbe essere imparato e ritenuto da tutti coloro che vogliono governare bene ed essere principi per la salvezza del popolo»³. Ma se il pretesto è quello del consiglio al

³ M. LUTERO, *Commento al Magnificat*, in: *Scritti religiosi di Martin Lutero*, V. VINAY (a cura di), UTET Torino 1967, 429-521, .435. D'ora in poi, tale opera sarà citata con la sigla MA.

principe, Lutero è ben cosciente dell'universalità delle parole di Maria, perché «ella canta con grande dolcezza il timore di Dio e la sua signoria, descrive specialmente le sue opere verso le persone di alta e di bassa condizione»⁴. Sin dall'introduzione emerge un particolare legame tra Maria e lo Spirito: lo Spirito Santo è l'unica luce per comprendere le parole di Maria e lei viene invocata affinché procuri l'intervento dello Spirito. «La dolce Madre di Dio mi procuri lo Spirito, affinché io possa spiegare con giovamento e bene questo suo canto, in modo che vostra grazia e noi tutti ne possiamo trarre una intelligenza che ci meni alla salvezza ed una vita degna di lode, sì che poi nella vita eterna possiamo celebrare e cantare questo eterno "Magnificat"»⁵.

1. ALLA SCUOLA DELLO SPIRITO

Lutero spiega il forte legame tra Maria e lo Spirito come frutto di una particolare grazia di Dio e dell'esperienza di vita di Maria, che diventa scuola dello Spirito. Lo Spirito è il maestro, e Maria ne fa esperienza nella sua vita. Il *Magnificat* nasce dall'esperienza vissuta: il Dio di Maria è un Dio vivo, sperimentato ogni giorno.

Per intendere bene questo santo canto di lode, bisogna notare che la benedetta Vergine Maria parla per propria esperienza, essendo stata illuminata ed ammaestrata dallo Spirito santo; poiché nessuno può intendere rettamente Dio né la Parola di Dio se non gli è concesso direttamente dallo Spirito Santo. Ma ricevere tale dono dallo Spirito Santo significa farne l'esperienza, provarlo, sentirlo. Lo Spirito Santo insegna nell'esperienza come nella sua propria scuola, all'infuori della quale nulla si impara se non parole e chiacchiere. Dunque la Santa Vergine, avendo sperimentato in se stessa che Dio opera grandi cose in lei per quanto umile, povera, disprezzata, lo Spirito Santo le insegna questa ricca arte e sapienza secondo la quale Dio è quel Signore che si compiace di innalzare ciò che è umile e di abbassare ciò che sta in alto, in poche parole di rompere ciò che è costruito e costruire ciò che è frantumato⁶.

Lutero sottolinea la totale gratuità del dono di Dio, ma al contempo mette in luce l'importanza della vita di Maria, che vissuta nello Spirito e per lo Spirito, ne diventa scuola di vita. Maria è in intimità con lo Spirito nel vivere per Dio, attimo per attimo, e lo Spirito le permette di cogliere

⁴ MA 435.

⁵ MA 435.

⁶ MA 436.

Dio leggendone i segni nella sua vita e nella storia. Per questo motivo Maria è considerata come intermediaria dello Spirito e viene invocata perché sia lei a procurarlo. La lode a Dio nasce dall'averlo sperimentato: è un'esperienza di vita che diventa canto di lode.

Nessuno può lodare Dio se prima non ha preso ad amarlo [...], ma dove per esperienza lo si conosce come un Dio che guarda nei luoghi profondi e soccorre i poveri, i disprezzati, i miseri, gli afflitti, gli abbandonati e quelli che non sono nulla, egli diventa tanto amabile che il cuore trabocca dalla gioia e palpita e sussurra dal gran piacere che trova in Dio. E allora lo Spirito Santo in un attimo insegna nell'esperienza quest'arte entusiastica e questo diletto⁷.

Maria, scuola dello Spirito, diventa scuola per noi nell'amare Dio: «Cosi la dolce Madre di Cristo ci insegna, con l'esempio della sua esperienza e con le sue parole, come si deve conoscere, amare e lodare Dio»⁸. Maria diventa così rivelazione di Dio e sua lode.

Lutero riconosce la maternità verginale di Maria: ne parla in riferimento a Is 11,1: «Il tronco e la radice è la progenie di Jesse o di Davide, particolarmente la Vergine Maria, il virgulto e il fiore è Cristo. Ora, come è incredibile che da un tronco e da una radice disseccati e marci nascano un bel virgulto e un fiore, così non sembrava possibile che la Vergine Maria dovesse diventare Madre di tale fanciullo». Lutero sottolinea il trionfo della grazia divina nell'assoluta soprannaturalità del concepimento. «Io penso che ella non sia considerata un tronco e una radice solo perché in modo sovranaturale con la verginità intatta è divenuta Madre, come è cosa sovranaturale che un virgulto nasca da un ceppo morto, ma anche perché [...] la stirpe reale di Davide era impoverita e disprezzata come un tronco morto [] e proprio quando più grave era questa misera condizione, nacque Cristo dal ceppo disprezzato, dall'umile, povera fanciulla»⁹. In Maria emerge la linea dell'agire di Dio, totalmente diversa dalle aspettative umane: «Le azioni e lo sguardo di Dio sono volti verso il basso, lo sguardo e le azioni degli uomini soltanto verso l'alto. Questo è il motivo del suo canto di lode»¹⁰.

⁷ MA 438.

⁸ MA 439.

⁹ MA 440.

¹⁰ MA 440.

2. GUARDATA DA DIO

Lutero vede Maria totalmente immersa nell'amore di Dio: con tutto il suo essere, ella si accinge a parlare di questo amore coinvolgente che ha trasformato la sua vita.

La parola scaturisce da un grande amore e da una vivissima gioia, per cui l'anima e la vita di lei si elevano nello Spirito. Ella non dice: – io magnifico Dio –, ma – l'anima mia –, come se volesse dire – la mia vita e tutti i miei sensi sono come sospesi nell'amore di Dio, nella lode di Lui e nella gioia che è in Lui, sì che non sono più padrona di me stessa [...]. È un subire lietamente un'opera che è soltanto di Dio, la quale non si può insegnare a parole, ma conoscere solamente per propria esperienza¹¹.

Maria viene vista dal Riformatore come fede pura che si trasforma in vita concreta: «La santa Madre non dice – la mia voce, la mia bocca – e neppure – la mia mano, i miei pensieri, la mia ragione o la mia volontà magnifica il Signore [...]. Maria dice – l'anima mia magnifica –, cioè tutta la mia vita, il mio sentire, la mia forza lo ammirano, tanto che ella è rapita in Lui e si sente esaltata nella sua volontà buona e piena di grazia»¹². Maria è totalmente rivolta verso Dio solo e l'umiltà nasce dalla consapevolezza della propria nullità e del fatto che tutto è di Dio. «Maria non dice: "l'anima mia magnifica se stessa" ma essa magnifica soltanto Dio, al quale attribuisce ogni cosa, mentre essa si spoglia e riporta di nuovo a Dio tutto ciò che da Lui aveva ricevuto. Sebbene avesse accolto in sé quella grande opera di Dio, ebbe e mantenne sempre un tale sentimento da non elevarsi sopra il minimo uomo in terra»¹³.

In questo essere nulla, Maria diventa dimora di Dio e della sua grazia:

«Non si è inorgogliata per nulla di tutto ciò, ed ha lasciato a Dio la sua libera bontà. Ella non è stata che un lieto ospite e un'albergatrice volenterosa di tale ospite, perciò ha conservato tutto eternamente». Particolarmente significativo è che Lutero sottolinea il contributo della libera volontà di Maria: ella è "albergatrice volenterosa" della grazia, un dono libero di Dio che viene accolto dalla libertà della creatura. La grandezza di Maria sta nella libera decisione di vivere in Dio e per Dio, di adeguare la propria volontà alla sua. Lutero resta incantato da questo atteggiamento di Maria che diventa modello per noi: ognuno è chiamato a vivere così, imitando Maria.

¹¹ MA 441.

¹² MA 436.

¹³ MA 447.

Non pensi che sia un cuore meraviglioso? Come Madre di Dio è elevata sopra tutti gli uomini, eppure rimane così semplice e modesta che a questo riguardo non potrebbe tenere sotto di sé una piccola ancella [] questo cuore di Maria rimane saldo e uguale in ogni tempo, lascia che Dio operi secondo la sua volontà, della sua azione non prende che una buona consolazione, gioia e fiducia in Dio. Così dovremmo fare anche noi: sarebbe il canto di un vero “Magnificat”¹⁴.

Maria è modello di vita anche nel lodare Dio.

«Ella comincia ordinatamente a chiamare Dio suo Signore prima ancora che suo Salvatore, e suo Salvatore, prima di annoverarne le opere. Ci insegna in tal modo che dobbiamo semplicemente amare e lodare Dio come si conviene, senza cercare in lui il nostro interesse. Ma ama e loda Dio colui che lo ama soltanto perché è buono, e considera soltanto la sua pura bontà, e in essa sola trova il suo diletto e la sua gioia»¹⁵.

Con questo amore libero e totalmente disponibile in ogni momento al volere di Dio Maria sa che ogni bene appartiene a Dio. Lutero la ammira:

Maria in mezzo alla sovrabbondanza di beni non si attacca ad essi, non vi cerca il proprio interesse, ma conserva il suo spirito puro nell'amore e nella lode della sola bontà di Dio, già pronta a sottomettersi se Dio volesse toglierle tutto e lasciarle uno spirito povero, nudo, bisognoso [...] tanto più qui va celebrato lo spirito di Maria meravigliosamente puro [...]. Si tratta veramente di uno spirito che esulta soltanto nella fede, non per i beni di Dio percepiti con i sensi, ma conosce soltanto per fede¹⁶.

Parlando di umiltà, Lutero focalizza il discorso non su Maria umile, ma sullo sguardo di Dio che si è posato su di lei: Maria non poteva vantarsi della sua umiltà come qualità morale, lei che non conosceva altro vanto che Dio solo:

«Ella non si è vantata né della sua verginità né della sua umiltà, ma soltanto dello sguardo divino pieno di grazia. Perciò l'accento non va posto sulla parola “humilitatem”, ma sulla parola “respexit”. Infatti non va lodata la sua bassezza, ma lo sguardo di Dio»¹⁷.

Lutero distingue tra la falsa umiltà che si compiace di sé e la vera umiltà che troviamo in Maria: ella non si è mai accorta di essere umile, talmente era presa dallo sguardo di Dio. Il termine *humilitas* indica che

¹⁴ MA 448.

¹⁵ MA449.

¹⁶ MA 451.

¹⁷ MA 455.

«la Vergine Maria è stata una fanciulla disprezzata, povera, di umile condizione, ha servito il Signore senza rendersi conto che la sua umile condizione era tenuta in tanta considerazione da Dio»¹⁸.

L'umiltà di Maria si esprime nel servire e nell'amare, totalmente distaccata da sé. Maria canta la lode di Dio e della sua opera: comincia dalla sua persona, ma la sua attenzione è sullo sguardo di Dio che ha operato in lei.

«Dopo che la Madre di Dio ha lodato con spirito semplice e puro il suo Dio e Salvatore, senza diventare presuntuosa a causa dei suoi beni, ma cantando la bontà di Lui come si conviene, ella passa secondo un giusto ordine a lodare le sue opere e i suoi beni [] essa però comincia dalla sua persona, e canta ciò che Egli le ha fatto»¹⁹. Maria sa cogliere i segni di Dio nella propria vita: «Un altro insegnamento ci dà qui Maria. Ognuno deve essere il primo a voler lodare Dio e a mettere in evidenza le opere che Egli ha compiuto in lui, e poi deve lodare Dio anche nelle opere che ha compiuto negli altri»²⁰.

Lutero non vede le opere di Dio come una sequenza di eventi, ma pone l'accento sempre sullo sguardo di Dio, sulla grazia che agisce.

«Maria confessa che la prima opera di Dio in lei è lo sguardo divino che si è posato su di lei, ed è anche l'opera maggiore, dalla quale tutte le altre dipendono e dalla quale tutte scaturiscono [] Maria non dice che si parlerà molto bene di lei, che si celebrerà la sua virtù [] ma si dirà soltanto che Dio ha guardato a lei, per cui è beata. Questo significa onorare Dio con una tale purezza che non sarebbe possibile di più»²¹.

Maria è chiamata beata per lo sguardo di Dio:

«Da questo momento in cui Dio ha riguardato alla mia bassezza, io vengo chiamata beata. Non lei viene lodata, ma la grazia di Dio che è scesa su di lei [...]. Perciò celebra la sua beatitudine prima di narrare le opere che Dio le ha fatto, e tutto attribuisce allo sguardo divino posatosi sulla sua bassezza»²².

Lutero insiste sullo sguardo divino sia per sottolineare l'assoluta priorità della grazia, sia per polemizzare nei confronti di chi vuol fare di Maria una sorta di idolo attribuendole un culto di adorazione e non di

¹⁸ MA 459.

¹⁹ MA 460.

²⁰ MA 461.

²¹ MA 463.

²² MA 464.

venerazione. Come noto, il Concilio Vaticano II interverrà per precisare quale è il vero culto da attribuire a Maria. Nel ribadire la solennità del *Solus Deus* e della *sola gratia*, il tono di Lutero diventa polemico nei confronti di chi vuole evidenziare il merito di Maria in modo esagerato e contrapposto alla grazia. Egli, che pur ne aveva apprezzato l'adesione libera, afferma:

Quanto è il merito che le si attribuisce, tanto si detrae alla grazia divina e si diminuisce la verità del "Magnificat". Anche l'angelo la saluta con l'annuncio della grazia di Dio [...]. Perciò tutti coloro che tanto la lodano e la onorano, non sono molto lontani dal farne un idolo, come se si trattasse di onorarla e di aspettarsi da lei del bene, mentre essa vuole distogliere l'attenzione dalla sua persona, affinché in lei Dio sia lodato e per lei ognuno giunga a confidare nella grazia di Dio. Per questa ragione chi vuole onorarla non la deve porre soltanto dinanzi a sé, ma dinanzi a Dio e molto sotto Dio²³.

Nel ribadire che Maria non va adorata come una divinità, Lutero mette in luce, cosa abbastanza sorprendente, il suo ruolo di mediazione: «Maria non vuole che tu venga a lei, ma per mezzo di lei, a Dio». Maria è uno strumento privilegiato che porta a Dio e permette di incontrarlo. Maria è «l'esempio più illustre della grazia di Dio per spingere tutti alla fiducia nella sua grazia, all'amore e alla lode»²⁴. In questo senso Maria effettua una mediazione: ci porta a Dio, perché con la sua stessa vita e con il suo stesso essere ci fa toccare la grazia, «affinché tutti i cuori per mezzo di lei possano giungere a tale pensiero di Dio da poter dire con piena fiducia: – oh, Vergine beata e Madre di Dio, che grande consolazione Dio ci ha mostrato in te, perché con tanta grazia egli ha riguardato alla tua indegnità e bassezza, ricordandoci in tal modo che d'ora innanzi non disprezzerà, ma guarderà benignamente noi uomini poveri, meschini, secondo il tuo esempio»²⁵. Maria è il prototipo dell'umanità redenta dalla grazia: solo la grazia agisce, e lei nella sua povertà la accoglie e si lascia trasformare. È un modello per tutti

Pensi forse [...] che non sarebbe la beata Madre di Dio facilmente un esempio a tutto il mondo? [...] (poiché) in lei si sono incontrate la sovrabbondante ricchezza di Dio e la sua povertà profonda, la gloria divina e la sua bassezza, la divina dignità e la sua spregevolezza, la divina grandezza e la sua piccolezza, la divina bontà e il suo demerito, la grazia divina e la sua indegnità, affinché ne nasca desiderio e amore di Dio con piena fiducia²⁶.

²³ MA 465.

²⁴ MA 466.

²⁵ MA 466.

²⁶ MA 467.

L'espressione *omnes generationes* viene tradotta in tedesco con "i posteri", e Lutero spiega che «la Vergine Maria non intende altro se non che la sua lode durerà da una generazione all'altra e non vi sarà epoca in cui non sarà celebrata». Si può osservare come l'*omnes generationes* si sia realizzato nel corso dei secoli, perché dove anche Maria poteva essere un po' messa in ombra dalla teologia ufficiale, nella sensibilità dei credenti la devozione a Maria è sempre stata presente e viva anche in ambito non cattolico, generando spiritualità ecumeniche mariane o forme di vita comunitaria strettamente legate a Maria, come la *Marienschwestern* di area evangelica o altre, di area anglicana. Lutero ribadisce che Maria è beata per tutte le generazioni perché è guardata da Dio e trasformata dalla grazia: «Perciò la beata Vergine dà la prima e massima considerazione allo sguardo e non dice – tutte le generazioni mi diranno beata perché egli mi ha fatto cose così grandi –, ma perché Egli ha riguardato alla mia nullità e alla mia bassezza»²⁷. E Maria è beata quando «il cuore, considerando la sua bassezza e la grazia di Dio, giunge per mezzo di lei a gioire in Dio»²⁸. Dio solo è causa di beatitudine, ma resta valido lo strumento che Egli ha privilegiato per manifestare la sua grazia e per giungere a Lui. Maria non si sofferma ad analizzare i beni, ma a contemplare l'opera di Dio. «Ella non annovera i doni in maniera particolareggiata, ma con una parola li comprende tutti. – Egli mi ha fatto cose grandi –, cioè tutto è grande quello che ha fatto per me [] Maria sente che non può assolutamente esprimere questo con parole, per quanto lo pensi e lo desideri fortemente». Maria, immersa in questa contemplazione, realizza per Lutero la vera preghiera richiesta da Cristo in Mt 6,7, e nelle parole del *Magnificat* diventa espressione dello Spirito: «Ed ecco perché queste poche parole dello Spirito sono in ogni tempo tanto grandi e profonde che nessuno le può comprendere, se almeno in parte non sente già lo Spirito»²⁹. Lo Spirito parla per mezzo di Maria, è lui che compone il *Magnificat* e ne rende possibile la lettura. Lutero osserva: «Chi medita sulle azioni divine con tutto il cuore e le considera con ammirazione e gratitudine traboccante d'amore, le parole scorrono, sì che lo Spirito stesso si manifesta, e le parole hanno vita, mani e piedi [] ciò significa veramente lodare Dio in spirito e verità []. Così sono tutte le parole della beata Vergine in questo canto: poche, ma profonde»³⁰. Per Lutero solo la grazia divina agisce, ma Maria non è uno strumento inerte: ha avuto una parte attivissima. È modello per tutti nel mantenere il cuore rivolto solo a Dio e traboccante di amore. Maria è scelta dalla grazia, ma lei stessa ha voluto essere questo strumento, ancorandosi a Dio.

²⁷ MA 468.

²⁸ MA 467.

²⁹ MA 469.

³⁰ MA 470.

3. MADRE DI DIO

L'onore più grande che si può tributare a Maria è per Lutero, in accordo con la tradizione, quello di *Theotokos*: «Le cose grandi non sono altro che questo, che essa è diventata Madre di Dio; in tale opera le sono dati tanti e così grandi beni che nessuno li può comprendere. Da questo le viene ogni onore, ogni beatitudine, e in ogni generazione la sua singolare posizione sopra tutti, poiché nessuno come lei ha avuto dal Padre celeste un bambino e un simile bambino»³¹. Maria assume anche per Lutero un posto unico: è testimone della grazia come Davide, come i Profeti, come Pietro, Paolo, ma assume rispetto ad essi il ruolo unico di Madre di Dio.

Maria non gli può dare un nome per l'immensa grandezza e non può far altro che traboccare d'amore, poiché sono cose grandi che non si possono esprimere né misurare. Perciò con una parola, chiamandola Madre di Dio, si è compreso tutto il suo onore: nessuno può di lei o a lei dire cosa più grande, anche se avesse tante lingue quante sono le foglie e l'erba, le stelle in cielo e la sabbia del mare. Anche il cuore deve riflettere su cosa significhi essere Madre di Dio³².

Nel mistero di una creatura che diventa Madre di Dio, Lutero ribadisce che solo la grazia ha potuto far questo, servendosi di un buon strumento:

Maria parla di una libera grazia di Dio, non secondo il suo merito [] infatti durante la sua vita non ha mai pensato e tanto meno si è preparata ad essere Madre di Dio. Questo messaggio le giunse del tutto inaspettato [...]. Ma si deve pensare che se doveva essere Madre di Dio, era necessario che fosse una donna modello, una vergine della tribù di Giuda, che credesse al messaggio degli angeli, affinché fosse adatta a tale missione, come di lei ha detto la Scrittura.

Emerge evidente la preoccupazione del Riformatore di confermare l'assoluta priorità della grazia: «Come il legno non ha avuto altro merito, né dignità se non di essere adatto alla croce e destinato ad essa da Dio, così anche Maria non era degna di questa maternità se non perché adatta e preordinata da Dio a tale scopo: era pura grazia e non mercede, affinché troppo attribuendo a Maria non si diminuisse la grazia, la lode e la gloria di Dio. È meglio togliere troppo a lei che alla grazia di Dio»³³. Nel contesto del suo tempo e in polemica con alcune esagerazioni, Lutero si

³¹ MA 470.

³² MA 470.

³³ MA 471.

preoccupa di non mettere in ombra quello che è di Dio, e con una certa enfasi afferma che «è necessaria un po' di moderazione, affinché non si esalti troppo il suo nome sì da chiamarla "regina del cielo", sebbene lo sia, ma certo non è un idolo che possa dare o aiutare, come pensano certi che invocano lei più che Dio e la tengono per loro rifugio. Essa non dà nulla, ma soltanto Dio»³⁴. È essenziale nella mariologia luterana dare a Dio il giusto posto, anche se questo può portare a sminuire la figura di Maria, ma sembra che Lutero voglia polemizzare più sulle esagerazioni nel culto che su Maria come regina del cielo: egli afferma "sebbene lo sia". Un certo ridimensionamento della figura di Maria in Lutero parte dall'intenzione di rispettare Dio come il Potente, secondo quella che a lui sembra essere l'intenzione di Maria nel *Magnificat*.

Il Potente. Con questo nome essa prende ogni potenza e forza a tutte le creature per attribuirle a Dio solo. Oh questa piccola fanciulla compie un atto di grande coraggio e un grande furto, potendo con una sola parola fare di tutti i potenti, degli infermi, di tutti i prodi, delle persone senza vigore, di tutti i savi, degli stolti, confondere tutte le persone di fama e attribuire a Dio solo ogni potere, ogni azione, sapienza e gloria! [...]. Questo dunque è il pensiero della santa Madre di Dio in queste parole; in tutte queste cose e in questi grandi beni non vi è nulla di mio, ma tutto è di Colui che tutte queste cose compie e agisce con la sua potenza in tutti: egli ha fatto per me queste grandi cose [] perciò ho detto che Maria non vuole essere un idolo, essa non fa nulla, è Dio che fa ogni cosa. La si deve invocare, affinché per mezzo della volontà di lei Dio dia e faccia ciò che chiediamo. Così vanno invocati anche tutti gli altri santi, lasciando che l'opera sia tutta di Dio solo³⁵.

Ho riportato integralmente questo brano perché mi è sembrato importante, in un punto così delicato e che spesso è stato al centro di polemiche da parte sia cattolica che evangelica, confrontarsi direttamente col pensiero del Riformatore piuttosto che con le interpretazioni posteriori. Maria va invocata "affinché per mezzo della volontà di lei Dio dia e faccia ogni cosa". La volontà di Maria è un mezzo attraverso il quale Dio si sente in un certo qual modo attirato ad agire. Lutero invoca Maria perché conceda lo Spirito, ed invita ad invocarla perché mediante lei la grazia divina possa agire. Maria non attribuisce a se stessa l'opera di Dio, perciò aggiunge: «E santo è il suo nome, cioè io non mi attribuisco l'opera e così neppure mi attribuisco la fama e l'onore di essa. Io sono l'officina in cui egli opera, ma non ho fatto nulla per la sua opera, perciò nessuno mi deve lodare ed onorare perché sono divenuta la Madre di

³⁴ MA 472.

³⁵ MA 473.

Dio, ma in me si deve lodare e onorare soltanto Dio e l'opera sua»³⁶. Lutero ammira il fatto che la vera umiltà di Maria consista nell'essere servizio concreto nella vita di ogni giorno: lei cerca solo Dio, e lo cerca e lo ama anche nelle azioni quotidiane che sembrano banali, ma che costituiscono la grandezza del suo essere Madre di Dio.

Non ricerca onori più di quanto facesse prima, non si inorgoglisce, non si innalza, non proclama ad alta voce che è divenuta Madre di Dio, non pretende onore alcuno, se ne va e lavora in casa come prima, munge la mucca, cucina, lava i piatti, spazza, fa tutto quello che deve fare una ragazza e una Madre, i lavori modesti e umili, come se quei beni sovrabbondanti e quelle grazie non la riguardassero [...]. Oh, quanto è semplice e puro il suo cuore! Che creatura meravigliosa! Cose grandi sono nascoste sotto sembianze così povere!³⁷.

La maternità di Maria è una maternità di servizio nelle piccole cose, così come Gesù mostra una regalità di servizio. Lutero mostra Maria nel fare la volontà di Dio nei doveri del quotidiano, e dice che cantandone le opere, ci fa conoscere Dio e la sua volontà. «Ora che ha cantato di sé e di tutti i beni ricevuti da Dio e ha lodato Iddio, va percorrendo tutte le opere che generalmente Dio compie in tutti gli uomini e canta anche queste: ci insegna a ben riconoscere le opere, il carattere, la natura e la volontà di Dio». Maria fa conoscere Dio, ce lo rivela, diventa spiegazione di Dio proprio perché lei non ne ha avuto una comprensione teorica, ma esistenziale e piena di amore.

I filosofi e molti sapienti si sono affannati per sapere chi Dio fosse, hanno molto scritto su di lui, l'uno in un modo, l'altro nell'altro, ma tutti sono stati ciechi, non hanno avuto la retta intelligenza di questo. Eppure ciò che vi è di più grande in cielo e in terra è che si giunga, ad avere una retta conoscenza di Dio. La Madre di Dio qui molto bene ammaestra chi la voglia intendere, come insegna col suo stesso atteggiamento. Come lo si può conoscere meglio, che dalle sue stesse opere? Chi conosce bene l'opera di lui, non può errare nella conoscenza della sua natura, della sua volontà, del suo cuore e dell'animo suo³⁸.

4. IL *MAGNIFICAT* E L'UMANITÀ: LE OPERE DI DIO

Maria diventa strumento per annunciare all'umanità la misericordia di Dio. «Coloro che lo temono» per Lutero sono «coloro che nulla

³⁶ MA 473.

³⁷ MA 474.

³⁸ MA 476.

vogliono senza la sua volontà» e che considerano se stessi e i propri beni come appartenenti a Dio: «Questa è un'anima buona che teme Dio; per essa vi è misericordia, come canta la Madre di Dio [...] tu devi abbandonare queste cose buone e in ogni tempo essere pronto a farne a meno, se Dio vuole così, ed amare soltanto Dio»³⁹. L'opera di Dio dura per sempre, mentre quelle umane sono effimere. «Ecco, la prima opera di Dio è la sua misericordia verso tutti coloro che volentieri rinunciano alla loro opinione, al loro diritto, alla loro sapienza e a tutti i valori spirituali per rimanere poveri in spirito [...] questi temono veramente Dio [...] là dove Maria dice che quell'opera di Dio dura di generazione in generazione verso quelli che lo temono, mentre l'altra dura soltanto fino alla terza o alla quarta generazione»⁴⁰. La grazia non trova spazio nei superbi, cioè in «coloro che si compiacciono della propria idea, opinione, intelligenza, che non proviene da Dio ma da se stessi, e che considerano come la cosa più giusta, la migliore, la più saggia». Le opere di Dio per Lutero sono quelle in cui le forze delle creature non concorrono, perché «nessuno opera con Lui, ma è Dio solo». Lutero sottolinea che «Maria colpisce con maestria gli ipocriti falsi e non li considera nelle loro apparenze, ma nel cuore, e dice i superbi nei pensieri del loro cuore»⁴¹. Riguardo all'aspetto politico del *Magnificat*, Lutero osserva che Maria non intende andare contro l'ordine costituito, ma vuole ridimensionare i potenti: «Maria non dice che Egli frantuma i troni, ma che ne trae giù i potenti»⁴². Riguardo agli umili, «Maria usa appunto la stessa parola adoperata dove dice di sé – Ha guardato la bassezza della sua serva». Negli affamati, Lutero vede le persone che si fidano totalmente di Dio e della Provvidenza. È richiesta una fede incondizionata anche quando non ci sono speranze:

bisogna osare, fidando nelle sue parole. Infatti Maria non dice – Ha saziato di beni i ricchi, ha innalzato i potenti –, ma – ha saziato di beni gli affamati, ha innalzato gli umili –. Tu devi trovarti nella fame e nel bisogno, provare cosa siano la fame e il bisogno, quando non vi sia provvista né soccorso che venga dalle tue possibilità o dagli uomini, ma soltanto da Dio, sì che l'opera sia impossibile a qualsiasi altro, salvo che a Dio solo [...]. Ecco una forte consolazione: non un uomo, ma Dio stesso, non solo dà qualcosa agli affamati, ma li ricolma e li sazia⁴³.

³⁹ MA 482.

⁴⁰ MA 486.

⁴¹ MA 490.

⁴² MA 492.

⁴³ MA 498.

Maria mette in luce l'opera più grande che Dio ha compiuto:

Dopo aver menzionato le opere che Dio ha compiuto in lei e in tutti gli uomini, Maria riprende il pensiero iniziale e termina il "Magnificat" con l'opera più importante e più grande di tutte le opere di Dio, cioè l'Incarnazione del Figlio di Dio. Ella confessa apertamente di essere una ancella e una servente di tutto il mondo, confessando che la medesima opera che si compie in lei sarà per il bene non soltanto suo, ma di tutto Israele⁴⁴.

Alla luce dell'Incarnazione, Maria viene proiettata in una dimensione universale: con la sua maternità si attua la salvezza per il mondo. Parlando di Israele, Lutero distingue la parte di Israele che serve il Signore e che crede in Cristo, da quella parte di Israele che rifiuta Cristo e l'opera di Dio, e che non può ricevere alcun beneficio. Questa distinzione viene messa in bocca a Maria come se l'avesse operata lei stessa. «(Maria) però divide Israele in due parti e sceglie solo quella che serve Dio. Ma nessuno serve Dio salvo chi lo lascia essere il suo Dio, il Dio che opera in lui. L'Incarnazione di Cristo va a beneficio soltanto di quell'Israele che serve Dio, che è il suo popolo diletto per il quale si è fatto uomo. Questo è "l'accogliere" di cui parla Maria»⁴⁵. Questa distinzione tra chi serve Dio e chi no, suscita perplessità. Sembra quasi che si ritorni a una questione di merito, ma in realtà si tratta del principio di giustificazione per fede: chi non crede non viene giustificato. Lutero precisa che «sono le ricchezze della divina misericordia che abbiamo ricevuto senza merito alcuno, per pura grazia. Perciò Maria dice che Egli si è ricordato della sua misericordia e non già che si è ricordato del nostro merito e della nostra dignità. Noi eravamo bisognosi, ma del tutto indegni»⁴⁶. La diversificazione non viene fatta in base al merito, ma all'atteggiamento di fede. Dio si è ricordato della sua misericordia perché lo aveva promesso. E Maria è la prima a vedere l'attuazione di questa promessa: «La Madre di Dio qui celebra ed esalta questa stessa promessa più di ogni cosa e attribuisce l'opera dell'Incarnazione di Dio interamente alle immeritate divine promesse di grazia che fece ad Abramo»⁴⁷. Lutero ribadisce con forza la maternità verginale di Maria, evento che postula una fede solida nella potenza di Dio e nell'adempimento delle sue promesse: «Queste cose vengono da Dio che può mandare a compimento le promesse, anche se nessuno le comprende prima che si siano avverate. Perciò la sua

⁴⁴ MA 500.

⁴⁵ MA 501.

⁴⁶ MA 502.

⁴⁷ MA 503.

parola e la sua opera non esigono un ragionamento logico, ma una fede libera e genuina»⁴⁸. Maria assume un ruolo privilegiato proprio perché ha creduto:

Questa è la progenie di Abramo che non è nata da alcuno dei suoi figli, secondo la costante aspettativa dei Giudei, ma soltanto dalla sua unica figliola Maria. È quanto intende la dolce Madre di questa progenie quando dice che Egli ha soccorso Israele secondo la promessa fatta ad Abramo e a tutta la sua discendenza, vedendo che la promessa si era compiuta in lei [...]. Qui noi vediamo il fondamento del Vangelo e perché ogni sua dottrina e ogni sua predica porti alla fede in Cristo e al seno di Abramo⁴⁹.

In Maria si manifesta il fondamento del Vangelo: ella testimonia il compimento delle promesse di Dio e ne diventa garante in eterno. Lutero conclude il *Commento al Magnificat* con una bellissima invocazione: «Preghiamo Dio perché ci dia una retta comprensione del “Magnificat”, affinché esso non soltanto illumini e parli, ma arda e viva nel corpo e nell’anima. Cristo ce lo conceda per l’intercessione e il volere della sua diletta Madre Maria. Amen»⁵⁰. Lutero ritiene giustamente di non avere esaurito il significato del *Magnificat*, perché esso deve vivere e diventare vita nel credente.

CONCLUSIONE

A cinquecento anni dal *Commento al Magnificat*, oggi si assiste nel mondo della Riforma ad una crescente riscoperta della figura di Maria, sia nella teologia che nell’esperienza di fede. Per quanto riguarda il mondo evangelico, oltre ad una rinnovata sensibilità teologica nei confronti di Maria, è significativo che nella chiesa di S. Anna ad Augusta, dove nel 1530 fu proclamata la *Confessio augustana*, c’è una statua di Maria ed una di S. Anna, con l’invito a scrivere bigliettini di preghiera e di invocazione. Chissà se proprio in quella chiesa in cui nel 1530 non si è trovato un accordo che ricomponesse la rottura, oggi ci sia come segno efficace Maria, che ci guida verso la piena unità!

Per quanto riguarda il mondo anglicano sono stati raggiunti notevoli risultati dall’ARCIC con la *Dichiarazione di Seattle 2004*. Le dottrine dell’Assunzione e della Immacolata Concezione, che come definizioni

⁴⁸ MA 506.

⁴⁹ MA 506.

⁵⁰ MA 508.

dogmatiche suscitano perplessità nei non cattolici, sono state riscoperte da cattolici e anglicani «alla luce di una verità più centrale, quella di “Theotokos”», per cui «l’insegnamento riguardo a Maria nelle definizioni dell’Assunzione e dell’Immacolata Concezione, compreso all’interno del modello biblico dell’economia della speranza e della grazia, può dirsi consonante con l’insegnamento delle Sacre Scritture e le antiche tradizioni comuni»⁵¹.

In Germania un vero segno dei tempi assolutamente impensabile fino a pochi decenni fa, è la scelta di celebrare insieme, cattolici ed evangelici, accogliendo l’invito di Benedetto XVI, i due eventi che hanno rinnovato e riformato la Chiesa d’Occidente, cioè nel 2012 i 50 anni dal Concilio Vaticano II e nel 2017 i 500 anni della Riforma protestante.

Credo che oggi nel presentare la figura di Maria in ambito ecumenico sia quanto mai attuale ed efficace la prospettiva suggerita dal vescovo Klaus Hemmerle: egli propone, con particolare riferimento al dialogo con gli evangelici, di presentare Maria partendo dal mistero pasquale nella realtà della *sola gratia*: «Posso comprendere la mariologia cattolica in profondità solo se non la considero come una premessa, bensì come frutto del mistero pasquale. Solo se la comprendo a partire dalla “sola et tota gratia”, posso leggerla in senso assoluto»⁵². Nel dialogo, si tratta di “partire dall’altro”, dalla sua prospettiva teologica e dalla comune esperienza di fede cristiana, incentrata sul mistero pasquale.

Pur nelle difficoltà che ancora permangono nel cammino ecumenico, l’unità è una grazia, e questo lo riscopriamo in Maria. Giovanni Paolo II lo sottolinea con vigore: «Se volessimo chiederci se tutto ciò è possibile, la risposta sarebbe sempre sì. La stessa risposta udita da Maria di Nazareth, perché nulla è impossibile a Dio»⁵³ (UUS102). Ed è interessante che anche Lutero conclude il *Commento al Magnificat* con l’immagine di Maria, diletta Madre che intercede dolcemente per noi.

⁵¹ Commissione di dialogo anglicana-cattolico-romana ARCIC III, *Dichiarazione di Seattle* del 2 febbraio 2004, n. 78.

⁵² Cfr., K. HEMMERLE, *Presupposti teologici per l’ingresso in una visione cattolica della mariologia*, in: “Nuova Umanità” XXI (1999), 123/124, 358.

⁵³ GIOVANNI PAOLO II, *Enciclica Ut Unum Sint* del 25 maggio 1995.

MARIO FLORIO

IL DOCUMENTO DI RAVENNA
PRIMATO PETRINO E DIALOGO ECUMENICO
CON LE CHIESE ORTODOSSE

LA CHIESA IN PROSPETTIVA SACRAMENTALE

Con la Lettera enciclica *Ut Unum Sint* (25 maggio 1995) il Beato Giovanni Paolo II si rivolgeva ai pastori, ai responsabili ecclesiali e ai teologi della Chiesa cattolica e delle diverse Chiese e Comunità ecclesiali per invitarli ad un dialogo fraterno al fine di «trovare una forma di esercizio del primato che, pur non rinunciando in nessun modo all'essenziale della sua missione, si apra a una situazione nuova» (§ 95)¹. Alla base di questo invito sta la consapevolezza che tale dialogo vuole rispondere sia all'aspirazione ecumenica «della maggior parte delle comunità cristiane» (*ibid.*), sia alla acuta consapevolezza della responsabilità che il Papa avverte in ordine ad un più efficace esercizio del suo ministero quale “ministero di unità” a vantaggio di tutta la Chiesa di Cristo (cfr., *ibid.*). Tante sono le Chiese e Comunità ecclesiali che hanno dato una risposta ufficiale a questo invito². Anche il dialogo ecumenico con le Chiese Ortodosse sta conoscendo nuovi sviluppi in questa direzione. In questo

¹ Il tema è trattato nel III e ultimo capitolo dell'enciclica, intitolato *Quanta est nobis via?* (§§ 88-96). Si veda inoltre il documento della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Considerazioni *Nell'attuale momento* circa “il primato del successore di Pietro nel mistero della Chiesa”» (31 ottobre 1998), in: EV 17, EDB, Bologna 2000, 1197-1207. Tale testo, presentato a margine del Simposio di carattere dottrinale svoltosi in Vaticano su “Il primato del successore di Pietro” (2-4/12/1996), vuole «solo ricordare i punti “essenziali” della dottrina cattolica sul primato come grande dono di Cristo alla sua chiesa in quanto servizio necessario all'unità e che è stato anche spesso, come dimostra la storia, una difesa della libertà dei vescovi e delle chiese particolari di fronte alle ingerenze del potere politico», in: *ibid.*, 1198 (§ 2). Gli atti del Simposio sono stati pubblicati dalla LEV, Città del Vaticano 1998 (il documento della Congregazione per la dottrina della fede è stato inserito in appendice al volume degli atti).

² Per il dibattito ecumenico sul primato petrino suscitato dalla Lettera enciclica *Ut Unum Sint* (25 maggio 1995) del Beato Giovanni Paolo II e le risposte ufficiali di alcune Chiese e

contesto emerge in particolare il contributo offerto dal cosiddetto *Documento di Ravenna*.

Nella X sessione plenaria svoltasi a Ravenna nell'ottobre 2007 (8-14 ottobre) la "Commissione mista internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa" nel suo insieme, proseguendo i lavori ripresi l'anno precedente a Belgrado dopo una lunga pausa di stagnazione, ha approvato un nuovo documento dal titolo *Le conseguenze ecclesiologiche e canoniche della natura sacramentale della Chiesa. Comunione ecclesiale, conciliarità e autorità*³. Il *Documento di Ravenna* rappresenta una nuova preziosa tessera di un grande mosaico le cui linee erano state tratteggiate già a partire dal primo incontro svoltosi a Rodi nel 1980. In quel contesto si era infatti individuato un percorso di riflessione che, secondo un "piano" organico, avrebbe consentito di affrontare i diversi nodi teologici da approfondire nel dialogo ecumenico bilaterale.

I passaggi rilevanti sulla questione del primato universale del vescovo di Roma si trovano inseriti nell'ultima parte del documento con l'auspicio, espresso nella *Conclusione*, di riprendere i lavori in una futura sessione proprio a partire da questa tematica.

Comunità ecclesiali del mondo della Riforma, cfr., M. FLORIO, *Il ministero petrino nel dibattito ecumenico contemporaneo*, in: "Quaderni di Scienze Religiose" XIV 23 (2005) 6-43.

³ Il documento, come espressamente sottolineato in una breve premessa al testo ufficiale in lingua italiana a cura del "Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani", è emanazione di una Commissione mista e non deve intendersi come una dichiarazione magisteriale. Il progetto base e la stesura definitiva del testo sono in lingua inglese. Per l'edizione consultata e citata, cfr., *Il documento di Ravenna*, in: "Il Regno Documenti" LII (2007) 21, 708-714. Nel corso dell'articolo si cita il testo con l'abbreviazione DR seguita dall'indicazione del n. di §. Per un approccio ai testi dei dialoghi precedenti, in particolare del *Documento di Monaco* (1982), cfr., M. FLORIO, *Trinità, Chiesa ed Eucaristia. Verso l'Assemblea ecumenica di Sibiu (2)*, in: "La Nuova Alleanza" 112 (2007) 4, 12-18. Per una presentazione del *Documento di Bari* (1987) e delle implicazioni relative ai sacramenti della iniziazione cristiana, cfr., Id., *Battesimo, confermazione*, in: M. FLORIO – C. ROCCHETTA, *Sacramentaria speciale. I.*, EDB, Bologna 2004, 2008 (ristampa), 179-187. Per uno studio sulla nozione di "sacramento" alla luce dei documenti del dialogo ecumenico (locale e internazionale, bilaterale e multilaterale), cfr., E. R. TURA, *Il sacramento nel dialogo ecumenico. Un sondaggio*, in: G. TANGORRA – M. VERGOTTINI (a cura di), *Sacramento e azione. Teologia dei sacramenti e liturgia*, Ed. Glossa, Milano 2006, 85-106. Per la tematica del "sacramento" nel dibattito teologico contemporaneo, cfr., F. GIACCHETTA, *Grazia, sacramentalità, sacramenti. Il problema del metodo in teologia sacramentaria*, "Gestis Verbisque" 2 (Collana dell'Istituto Teologico Marchigiano di Ancona, diretta da Mario Florio), Ed. Cittadella, Assisi (Pg) 2008. Cf inoltre: D. COGONI, *Il Mistero della Chiesa e il primato del Vescovo di Roma nella prospettiva della teologia ortodossa della sobornost' (analisi e valutazione)*, prefazioni di I. Spiteris e L. Zak, L.I.E.F., Vicenza 2005; S. DIANICH, *Per una teologia del papato*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010.

Resta da studiare in modo più approfondito la questione del ruolo del vescovo di Roma nella comunione di tutte le Chiese. [...] Noi membri della Commissione internazionale per il dialogo teologico tra la Chiesa cattolica romana e la Chiesa ortodossa nel suo insieme siamo convinti che la dichiarazione di cui sopra sulla comunione ecclesiale, la conciliarità e l'autorità rappresenta un positivo e significativo progresso nel nostro dialogo, e che essa fornisce una solida base per la discussione futura sulla questione del primato nella Chiesa a un livello universale (DR §§ 45. 46).

La riflessione offerta dal *Documento di Ravenna* si colloca sul piano della ecclesiologia, riletta a partire dal principio sacramentale, e si presenta come approfondimento “della natura sacramentale della Chiesa”. Si tratta di un’angolatura privilegiata rispetto ad altre possibili⁴. È in questa luce sacramentale che vengono poi affrontate le questioni attinenti la dimensione conciliare e le connesse implicazioni relative all’autorità. Mentre nel primo capitolo viene sviluppato l’approccio a “I fondamenti della conciliarità e dell’autorità”, il secondo delinea “La triplice attualizzazione della conciliarità e dell’autorità”. Il testo si presenta con una struttura semplice e allo stesso tempo ricca di nuove prospettive: si pensi solo alla rilettura della “natura sacramentale” in termini di conciliarità/sinodalità.

Al centro di tutto il discorso, nella linea del *Documento di Monaco* (1982), viene continuamente alla luce la realtà “intimamente comunione” della Chiesa. La conciliarità e l’autorità non sono che due aspetti fondamentali della prassi di comunione che scaturisce dal Mistero trinitario e abita il cuore della Chiesa per la salvezza del mondo. E questo dinamismo comunione è costantemente alimentato dall’Eucaristia che «costituisce il criterio della vita ecclesiale nella sua interezza» (DR § 3). Ci si deve conseguentemente domandare «in che modo le strutture istituzionali riflettono visibilmente il mistero di questa “koinonia”?» (*ibid.*). E poi, assunto il principio che «la Chiesa una e santa è realizzata in ciascuna Chiesa locale che celebra l’eucaristia e, allo stesso tempo, nella “koinonia” di tutte le Chiese», ci si deve ancora chiedere «in che modo la vita della Chiesa manifesta tale struttura sacramentale?» (*ibid.*). In queste pagine ci proponiamo di entrare in questo percorso ecclesiologi-

⁴ Cfr., A. DULLES, *Modelli di Chiesa*, EMP, Padova 2005. Per una discussione critica sulla rilevanza della categoria di “sacramento” nella ecclesiologia post-conciliare, cfr., G. CANOBBIO, *La Chiesa come sacramento di salvezza: una categoria dimenticata?*, in: M. VERGOTTINI (a cura di), *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Ed. Glossa, Milano 2005, 115-181. Nella recente produzione di saggi di ecclesiologia nella teologia cattolica si noti la significativa ripresa della prospettiva sacramentale, cfr., ad es. A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l’ecclesiologia*, Queriniana, Brescia 2005, 2007²; S. PRÉ-NINOT, *Ecclesiologia. La sacramentalità della comunità cristiana*, Queriniana, Brescia 2008.

co per poter così comprendere i risvolti che ne derivano in ordine ad un esercizio del primato a livello universale⁵.

AUTORITÀ E CONCILIARITÀ: I FONDAMENTI

L'espressione "conciliarità/sinodalità" evoca una molteplice ricchezza di significati, spesso elaborati attraverso un percorso storico non sempre facile, anzi faticoso ed anche conflittuale: si pensi solo al problema della recezione delle decisioni dei Concili ecumenici della antichità e ai Concili ecumenici celebrati nel secondo millennio in un contesto di scisma (con l'Oriente), di tentativi di unione (la prima parte del XV secolo) e di ulteriori separazioni (in Occidente a partire dal tempo della Riforma).

Il termine nella sua derivazione sia latina, *concilium*, sia greca, *synodos*, «denota soprattutto un raduno di vescovi che esercitano una particolare responsabilità» (DR § 5). Da questo punto di vista l'attenzione viene ad essere concentrata sulla realtà dei concili/sinodi e sulla diversa prassi che li ha caratterizzati nella storia sia a livello locale/regionale come universale⁶. Nel documento si vuole invece andare alla radice teologica di questa prassi nella convinzione che «la conciliarità riflette il mistero trinitario e ha il suo fondamento ultimo in tale mistero» (*ibid.*). Si tocca così la scaturigine, la fonte, la sorgente di un dinamismo che è innanzitutto partecipazione alla vita intradivina come comunione tra le tre divine persone, unite e distinte allo stesso tempo. Questa radice trinitaria restituisce il senso pieno della "conciliarità come modo di essere della Chiesa" nella attuazione storica della sua profonda e intima natura comunione. «Tale dimensione conciliare della vita della Chiesa appartiene alla sua natura più profonda. Ciò equivale a dire che essa è fondata sulla volontà di Cristo per i suoi seguaci (cfr., Mt 18,15-20), sebbene le sue determinazioni canoniche siano necessariamente determinate anche dalla storia e dal contesto sociale, politico e culturale» (DR § 10).

⁵ Per un *excursus* sul tema nel recente dibattito cattolico-ortodosso, cfr., J. FAMERÉE, *Le ministère du Pape selon l'Orthodoxie*, in: "Oecumenica Civitas" IV (2004) 1, 47-62. Di particolare rilievo per il dibattito ecumenico seguito alla rinuncia da parte del Papa del titolo di Patriarca di Occidente la tesi esposta da A. Garuti in un serrato confronto con quella difesa da M. K. Magee, cfr., A. GARUTI, *Patriarca d'Occidente? Storia e attualità*, ESD, Bologna 2007.

⁶ Degna di nota la nuova edizione critica dei testi dei Concili ecumenici, pubblicata nel 2006 presso l'Ed. Brepols a cura dell'ISR di Bologna (sotto la guida di studiosi come G. Alberigo, G. Rossetti, Perikes Joannou, C. Leonardi, P. Prodi) dal titolo: *Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta*. Alla pubblicazione è seguito un vivace dibattito sulla impostazione di fondo della nuova edizione, dibattito nel quale è intervenuto anche mons. Walter Brandmüller, Presidente del Pontificio Comitato di scienze storiche, si veda il quotidiano "Avvenire" del 13 luglio 2007 alla p. 24.

Se questa prima linea prospettica ci porta alla sorgente del dinamismo conciliare/sinodale e ce ne mostra la intima appartenenza alla struttura della Chiesa, occorre ora precisare come essa sia realizzata nel tessuto ecclesiale, sia sul piano carismatico che istituzionale. Mentre per l'aspetto istituzionale il percorso di riflessione mostra l'evidente intreccio tra la prassi conciliare e il connesso esercizio dell'autorità, in particolare quella episcopale, come servizio alla *koinonia* nella Chiesa locale e tra le Chiese locali, per l'aspetto carismatico si deve operare una momentanea diversione dal piano gerarchico-istituzionale per sottolineare come è a ciascun membro del corpo di Cristo, in virtù del battesimo, che occorre riconoscere una specifica e qualificata titolarità del *munus* della conciliarità. Il battezzato ha infatti «il suo spazio e la sua propria responsabilità nella "koinonia" ("comunio" in latino) eucaristica» (DR § 5). A questo livello si può vedere chiaramente il fondamento sacramentale della attualizzazione del dinamismo comunione/conciliare nella vita del singolo membro della Chiesa locale: si parte dal battesimo per arrivare all'eucaristia (cfr., *ibid.* § 6). La persona del cristiano è colta unitariamente nella sua singolarità e nella sua relazione comunitaria. L'esercizio di una corretta e feconda prassi conciliare pone in movimento la responsabilità individuale di ogni battezzato nella direzione di una sempre più piena e completa comunione eucaristica.

La radice battesimale della vita comunione della Chiesa e della prassi conciliare/sinodale che ne deriva trova infatti nella celebrazione eucaristica la sua piena espansione. In essa si «manifesta la "koinonia" trinitaria attualizzata nei fedeli come un'unità organica di molteplici membri, ciascuno dei quali ha un carisma, un servizio o un ministero proprio, i quali sono necessari, nella loro varietà e nella loro diversità, all'edificazione di tutti nell'unico corpo ecclesiale di Cristo (cfr., 1Cor 12, 4-30)» (DR § 6). Il dono trinitario della comunione, comunicato ai membri della Chiesa nel battesimo e nell'eucaristia attraverso il ministero di Cristo per mezzo dello Spirito Santo, chiama ciascuno a sviluppare la comune responsabilità conciliare/sinodale nella varietà dei carismi e dei ministeri. Ogni fedele rinnova e rafforza nell'eucaristia il dono battesimale come servizio alla comunione ecclesiale. Il passaggio chiave di questo *iter* di maturazione è rappresentato «dalla presa di coscienza della propria responsabilità» nel custodire e promuovere la comunione ecclesiale come comunione eucaristica nell'unità della fede professata. In relazione a questo compito il battezzato viene dotato, in particolare nella cresima/crismazione, della pienezza del dono dello Spirito Santo per esercitare «una forma di autorità» nel corpo di Cristo. «In questo senso tutti i fedeli (e non soltanto i vescovi) sono responsabili per la fede professata all'atto del loro battesimo» (DR § 7).

Nel contesto di questa visione battesimale, crismale ed eucaristica della responsabilità ed autorità connesse all'esercizio della prassi conci-

liare/sinodale si colloca la realtà specifica del ministero episcopale (cfr., DR § 8). All'interno di questa prassi "i concili" rappresentano "il modo principale" di esercizio della comunione tra i vescovi. Ma è tutta la vita della Chiesa che deve essere custodita e vivificata in relazione alla sua profonda e intima natura conciliare e deve assumere i tratti della comunione ecclesiale "a livello locale, regionale e universale". Questa triplice articolazione della comunione ecclesiale si realizza secondo una disciplina canonica determinata necessariamente anche da fattori di carattere storico e politico-culturale. Tenuto conto di questa relatività e perfeibilità delle forme storiche il profilo della comunione a livello universale implica alcuni tratti caratteristici: mentre il livello locale considera la vita di ciascuna diocesi in quanto affidata ad un vescovo e quello regionale implica un insieme di diverse chiese locali con i loro vescovi che «riconoscono colui che è il primo tra loro» (*Canone degli apostoli*, n. 34), quello universale comporta che «coloro che sono i primi ("protoi") nelle varie regioni, insieme con tutti i vescovi, collaborano per ciò che riguarda la totalità della Chiesa». E inoltre «a questo livello i "protoi" debbono riconoscere chi è il primo tra di loro» (DR § 10)⁷.

Quale è la ragione di questo procedere conciliare a cerchi concentrici? È la natura della Chiesa ed è la sua missione a richiederlo. La stessa "autorità", ai diversi livelli e secondo i diversi ministeri, va compresa innanzitutto come dono dall'alto da parte del Padre attraverso il Risorto e condivisa, per mezzo dello Spirito Santo, con gli apostoli, trasmessa attraverso di essi ai vescovi e ai loro successori e quindi attraverso di loro a tutta la Chiesa, "per la crescita e la diffusione" del dono trinitario della comunione. In ultimo questa stessa comunione non esiste per se stessa, ma proprio per la sua natura sacramentale è chiamata a comunicarsi e donarsi a tutti gli uomini. In questa prospettiva va considerata anche la stessa autorità nella Chiesa. «Scopo dell'autorità nella Chiesa è radunare tutta l'umanità in Gesù Cristo (cfr., Ef 1,10; Gv 11,52)» (DR § 13). Così compresa la stessa autorità derivante dal sacramento dell'ordine non è un bene privato di coloro che la ricevono, né una delega dal basso, ma «un dono dello Spirito Santo destinato al servizio ("diakonia") della comunità e mai esercitato al di fuori di essa». Tale servizio comporta nel suo esercizio «la partecipazione di tutta la comunità, essendo il vescovo nella Chiesa e la Chiesa nel vescovo (cfr., Cipriano, *Ep.* 66,8)» (*ibid.*).

⁷ Per il dibattito in corso circa la dimensione "triadica" (locale, regionale, universale) oppure "diadica" (locale, universale) della comunione nella Chiesa, cfr., A. GARUTI, cit., 77ss. L'Autore recensisce diverse posizioni e propende, sulla base di un'ampia e ricca serie di argomentazioni, per quella "diadica" (locale e universale) in quanto *de iure divino* mentre quella intermedia di livello regionale (ad es. l'istituzione patriarcale) sarebbe *de iure ecclesiastico*.

Dalla sua sorgente divina fino alla sua manifestazione ecclesiale e sacramentale "l'autorità" si qualifica come «un servizio ("diakonia") d'amore, al pari di quello che fu di Cristo (cfr., Mc 10,45; Gv 13,1-16)» (DR § 14). Nella sua realizzazione storica, ai diversi livelli, ciò comporta che il governare equivale al servire. «Ne consegue che l'esercizio e l'efficacia spirituale dell'autorità ecclesiale sono assicurati attraverso il libero consenso e la collaborazione volontaria. Le formulazioni giuridiche che regolano l'esercizio dell'autorità (canoni e statuti della Chiesa) risentono necessariamente delle particolarità dei diversi contesti e tradizioni ecclesiali, «a patto però che la struttura essenziale della Chiesa sia sempre rispettata» (DR § 16). Per una piena comunione ecclesiale occorre dunque che oltre alla comunione nella stessa fede e nei sacramenti vi sia «tra le nostre Chiese, il reciproco riconoscimento delle legislazioni canoniche nelle loro legittime diversità» (*ibid.*).

AUTORITÀ E CONCILIARITÀ: I TRE LIVELLI

Nella esposizione del capitolo dedicato ai fondamenti la dimensione triadica della comunione ecclesiale (locale, regionale, universale) viene recepita e proposta come punto fermo per la comprensione della articolazione della autorità e della conciliarità (cfr., DR § 10). Nel contesto del capitolo secondo, "La triplice attualizzazione della conciliarità e dell'autorità", si passa dalla prospettiva fondativa a quella applicativa con uno sguardo attento ai tre livelli di strutturazione del dinamismo della comunione ecclesiale. Due domande orientano il percorso di riflessione. «In che modo gli elementi istituzionali della Chiesa esprimono visibilmente e sono a servizio del mistero della "koinonia"? In che modo le strutture canoniche della Chiesa esprimono la loro vita sacramentale?» (DR § 17).

Le tre sezioni del capitolo secondo si occupano dunque di ciascuno dei tre livelli. Un primo testo, il più breve, riguarda il livello locale (cfr., DR §§ 18-21). Il secondo, più ampio, considera con attenzione il livello regionale (cfr., DR §§ 22-31) e mi sembra che qui emerga un tratto più caratteristico delle Chiese ortodosse, considerata la rilevanza della loro struttura patriarcale su base regionale e sovraregionale, con le implicazioni che ne derivano sul piano della conciliarità e dell'autorità. Ma è il terzo livello che, in stretta articolazione con i due precedenti, si apre inevitabilmente alla questione della conciliarità e dell'autorità a livello universale (cfr., DR §§ 32-44), con la conseguente tematizzazione della questione di un primato di tipo universale nel cui contesto collocare quello del vescovo di Roma (cfr., *ibid.* § 44). Un primo dato da acquisire per la riflessione su quest'ultimo punto è offerto chiaramente dalla stessa

struttura del capitolo secondo dove tra il livello locale e quello universale emerge la rilevanza ecclesiologicala della dimensione regionale. Dopo la ripresa di qualche elemento essenziale relativo al primo livello proseguiamo la riflessione per focalizzare in modo più ampio alcuni aspetti degli altri due livelli, con un'attenzione particolare alle affermazioni relative al primato del vescovo di Roma.

“Il livello locale” si connota, proprio a partire dalla sua originaria radice comunione, per “la centralità dell'eucaristia”. È in essa che si esplica la prima e fondamentale conciliarità: quel convenire ed essere radunati perché convocati dal Mistero. Ed è qui che spicca la natura sacramentale della Chiesa come assemblea articolata in diversi carismi e ministeri per partecipare al dono della comunione trinitaria ed espanderla nella storia attraverso una prassi di amore e di servizio. La stessa autorità episcopale riceve dall'eucaristia la sua specifica forma di servizio alla comunione ecclesiale. «La Chiesa di Dio esiste laddove vi è una comunità radunata dall'eucaristia, presieduta, direttamente o attraverso i suoi presbiteri, da un vescovo legittimamente ordinato nella successione apostolica, il quale insegna la fede ricevuta dagli apostoli, in comunione con gli altri vescovi e con le loro Chiese» (DR § 18).

“Anche a livello regionale” determinante per la comunione ecclesiale di più chiese locali è il vincolo della comunione eucaristica (cfr., DR §§ 11. 22). Tale vincolo permette di partecipare alla cattolicità della Chiesa di tutti i tempi e di tutti i luoghi, una e indivisibile. Da un punto di vista sacramentale questo tratto si realizza e manifesta in un modo speciale nella ordinazione di un vescovo conferita da tre o più vescovi della regione (o almeno due) che agiscono in nome del corpo episcopale e del popolo di Dio (cfr., *ibid.* §§ 22-23). «Quando ciò è compiuto in conformità ai canoni, è garantita la comunione tra le Chiese nella retta fede, nei sacramenti e nella vita ecclesiale, così come è garantita la comunione vivente con le generazioni precedenti» (*ibid.* § 22). In questa prassi di comunione episcopale, inclusiva anche di altri aspetti della vita pastorale, prende rilievo, secondo il dettato di uno dei *Canoni degli apostoli* (n. 34) recepito in Oriente e Occidente, “il riconoscimento” da parte dei vescovi di un determinato territorio canonico di “uno di loro quale primo e capo”, in modo tale che non si faccia nulla di importante senza il suo consenso, salva restando la specifica autonomia di ciascun vescovo nel territorio della sua diocesi (cfr., *ibid.* § 26), né colui che è il primo faccia nulla senza il consenso di tutti. Tale prassi canonica regola lo stile di comunione ecclesiale delle diverse circoscrizioni ecclesiastiche (regione, provincia, metropolia, patriarcato).

Una peculiare manifestazione di questa collegialità episcopale, così articolata sul piano territoriale e regolata dalle rispettive tradizioni canoniche, è costituita dalla celebrazione dei concili o sinodi (provincia-

li, regionali, patriarcali). La prassi sinodale trova nel consenso e nella concordia, espressa particolarmente nella concelebrazione eucaristica e nella dossologia, il suo principio di governo. Rimane fermo che ogni sinodo o concilio ha autorità per il territorio canonico a cui si riferisce e che ogni vescovo, anche al di fuori della celebrazione di un tale evento, «è responsabile dell'intera Chiesa assieme a tutti i suoi colleghi nella stessa e unica missione apostolica» (*ibid.* § 27).

Il raggruppamento di diverse province ecclesiastiche, nel contesto di una più ampia e consolidata condivisione della comune responsabilità pastorale, ha permesso nella storia il configurarsi e costituirsi dei "patriarcati" i cui sinodi «sono governati dagli stessi principi ecclesologici e dalle stesse norme canoniche dei sinodi provinciali» (*ibid.* § 28). Questa forma sinodale così articolata sul piano territoriale rimane tipica della Chiesa in Oriente mentre in Occidente nella Chiesa latina la collegialità episcopale si è espressa attraverso altre forme, in particolare mediante la costituzione delle "conferenze episcopali" (cfr., *ibid.* § 29), anche queste organizzate sul piano territoriale⁸. Questa diversità di stili nella realizzazione della comunione episcopale concorre a realizzare il radicarsi della Chiesa in un dato contesto storico e culturale all'interno di un dinamismo di comunione davvero cattolico, ovvero in grado di manifestare tutta la ricchezza del mistero cristiano nella varietà dei popoli e delle culture.

"A livello universale" si opera una dilatazione del dinamismo della comunione ecclesiale dal piano della Chiesa locale, attraverso quello regionale, alla totalità delle Chiese locali, sia quelle attualmente presenti come quelle del passato e del futuro «e con la Chiesa già nella gloria» (DR § 32). Permane la centralità del vincolo eucaristico nell'unità della stessa fede, professata secondo il Credo formulato dai concili ecumenici, e dello stesso ministero apostolico. Sul piano dell'esercizio della conciliarità o sinodalità a livello universale la storia dei concili ecumenici presenta ancora oggi tanti aspetti da chiarire e da studiare ulteriormente, con una particolare attenzione alla comprensione delle condizioni della "ecumenicità delle decisioni" e della relativa prassi di recezione. Nel contesto della prassi conciliare o sinodale un concilio ecumenico, diversamente da quelli diocesani o regionali, non appartiene ad un ordine di tipo istituzionale con una frequenza regolata dai canoni ma «esso è un evento, un "kairos", ispirato dallo Spirito Santo, che guida la Chiesa affinché essa generi al suo interno le istituzioni di chi ha bisogno e che corrispondono alla sua natura» (*ibid.* § 39).

⁸ Cfr., A. GARUTI, cit., 107ss. Per la Chiesa latina e più ampiamente l'Occidente sarebbe la Conferenza episcopale di un determinato territorio a costituire l'istituzione intermedia tra il livello universale e quello locale della comunione episcopale.

Nel riconsiderare la prassi conciliare del primo millennio si evidenzia il comune concorrere, in forme diverse, tanto dell'Occidente che dell'Oriente alla realizzazione della armonia nell'unica Chiesa, profondamente segnata da grandi problemi e situazioni di crisi. «Tali concili radunavano i vescovi di Chiese locali in comunione con la Sede di Roma o, rispettivamente, e sebbene compresi in modo diverso, con la Sede di Costantinopoli» (*ibid.*). La prassi canonica seguita comportava il rispetto dei diversi livelli di articolazione della comunione ecclesiale con una particolare rilevanza di coloro che erano costituiti *protoi* (primi) all'interno di un ordine canonico riconosciuto da tutti nel periodo della Chiesa indivisa (si fa riferimento al carattere primaziale legato ad alcune sedi all'interno da un determinato ordine canonico, come nel caso della pentarchia rappresentata da Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme). Questa tradizione concorda sul fatto che «Roma in quanto chiesa che presiede nella carità [...] occupava il primo posto nella "taxis", e che il vescovo di Roma è pertanto il "protos" tra i patriarchi» (*ibid.* § 41). Su questo punto il documento registra che le due parti del dialogo ecumenico non si trovano d'accordo «sull'interpretazione delle testimonianze storiche di quest'epoca per ciò che riguarda le prerogative del vescovo di Roma in quanto "protos", questione compresa in modi diversi già nel primo millennio» (*ibid.*, cfr., anche § 42). Ed è qui che seguono alcune annotazioni particolarmente rilevanti per la natura del primato nella Chiesa e in particolare di un primato a livello universale.

QUALE PRIMATO DEL VESCOVO DI ROMA?

In primo luogo si sottolinea "il mutuo legame tra conciliarità e primato". «Per tale motivo il primato ai diversi livelli della vita della Chiesa, locale, regionale e universale, dev'essere sempre considerato nel contesto della conciliarità e, analogamente, la conciliarità nel contesto del primato» (*ibid.* § 43). Primato non è dunque il solo primato universale ma questo in relazione agli altri, pure essi importanti per la prassi di una comunione conciliare/sinodale (cfr., anche *ibid.* § 44). Primato a livello universale non è solo quello del vescovo di Roma (il primato petrino, espressione che come tale non ricorre mai nel testo), ma anche quello dei patriarchi delle altre antiche e maggiori sedi.

L'annotazione conclusiva sta nello specificare "il tipo di relazione tra il vescovo di Roma e" gli altri *protoi*. In questa direzione gli Autori del documento seguono una prospettiva di tipo storico in base alla quale, nel contesto della conciliarità «era riconosciuta una serie di prerogative, secondo le condizioni dei tempi, per il "protos" o "kephale", in ciascuno dei livelli ecclesiastici stabiliti [si specificano i diversi livelli: vescovo,

metropolitana, patriarca] e universalmente, per il vescovo di Roma come “protos” tra i patriarchi» (*ibid.* § 44). Ed è attorno a questa affermazione, acquisita su base storica, che si pone il passaggio per il proseguimento e lo sviluppo di un dialogo più completo e specifico sul ruolo del vescovo di Roma nella comunione di tutte le Chiese. La strada è tracciata e gli interrogativi sono già posti esplicitamente sul tappeto (cfr., *ibid.* § 45).

Su questo specifico punto i lavori della Commissione mista, confluiti nel documento preso in esame, sono stati contrassegnati da un problema di tipo procedurale. Il testo è stato infatti approvato senza la partecipazione della rappresentanza del Patriarcato di Mosca e di tutte le Russie. A ciò si deve aggiungere anche una questione di merito, sottolineata dall'allora Patriarca Alessio II in occasione di una visita del card. Walter Kasper a Mosca (21-30 maggio 2008) per la consegna allo stesso Patriarca di un'importante lettera del Papa contenente l'apprezzamento per l'impegno nella promozione di più strette relazioni tra cattolici e ortodossi e l'auspicio di intraprendere insieme il cammino verso una piena comunione. In quella occasione Alessio II ebbe modo di sottolineare in chiave critica il fatto che nel documento ravennate si conferiva a Costantinopoli un ruolo per gli ortodossi paragonabile a quello Vaticano per i cattolici.

I lavori della Commissione mista sono proseguiti nelle successive due sessioni plenarie, la XI a Cipro (16-23 ottobre 2009) e la XII a Vienna (20-27 settembre 2010). Nella sessione cipriota si è tornati sulla questione del primato petrino considerato nella prospettiva del “ruolo del Vescovo di Roma nella comunione della Chiesa nel primo millennio”. È infatti in tale contesto, il primo millennio, che occorre cercare risposte per le questioni ecclesologiche attuali. Su tale questione è stato redatto un nuovo documento, basato su una bozza preparata dal Comitato Congiunto di Coordinamento riunitosi a Creta l'anno precedente, da completare nella sessione plenaria successiva a Vienna⁹. Nei lavori di questa sessione, presieduti dai due copresidenti, l'Arcivescovo Kurt Koch, presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani, e il Metropolita Ioannis di Pergamo, si è stabilito di istituire una Sottocommissione incaricata di studiare gli aspetti teologici ed ecclesologici del primato nella sua relazione con la sinodalità.

Questi ultimi sviluppi manifestano come il lavoro di ricerca nell'ambito del primo millennio assuma un profilo non solo teologico, ma necessariamente storico, ivi compresa la storia delle teologie. Come affermavo

⁹ Per una cronaca, si veda: THE PONTIFICAL COUNCIL FOR PROMOTING CHRISTIAN UNITY. VATICAN CITY., *Information Service*, 132 (2009/III-IV), 75-76. La sessione plenaria cipriota non ha emanato nessun nuovo documento ufficiale.

in un precedente saggio «la ricerca della “sostanza evangelica del dono divino del primato” (L. Sartori) richiede certamente un accurato vaglio delle diverse figure storiche in cui esso è venuto a prendere forma»¹⁰. Che torni al centro la questione del rapporto tra “sinodalità e primato” nel dialogo tra Chiesa cattolica romana e Chiese ortodosse rappresenta un elemento essenziale comune anche alle risposte ufficiali all’Enciclica *Ut Unum Sint* provenienti dalle Chiese e Comunità ecclesiali del mondo della Riforma. L’obiettivo ecumenico comune appare sempre più chiaro, «cercare insieme “una figura dell’esercizio del ministero petrino rinnovata in chiave sinodale” e pertanto più idonea a presiedere all’unità della chiesa “nella diversità” delle sue espressioni»¹¹.

¹⁰ M. FLORIO, *Il ministero petrino nel dibattito ecumenico contemporaneo*, 42.

¹¹ *Ibid.*, Proprio su alcune lacune in relazione allo sviluppo della sinodalità come dinamica che coinvolge dal basso tutti i battezzati, si appuntano le osservazioni critiche al *Documento di Ravenna* da parte della Consulta teologica ortodossa-cattolica in Nord America, cfr., *Risposta al Documento di Ravenna*, in: “Il Regno Documenti” LV (2010) 5, 188-192. Sul tema della sinodalità, si veda: ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, R. BATOCCHIO – S. NOCETTI (a cura di), Ed. Glossa, Milano 2007.

PAOLO TRIANNI

HENRI LE SAUX E RAIMON PANIKKAR:
PER UN RINNOVAMENTO DEL CRISTIANESIMO
ATTRAVERSO LA TRADIZIONE SPIRITUALE DELL'INDIA

Parlare di un rinnovamento della tradizione cristiana attraverso le culture religiose dell'India, può forse apparire sconveniente ed improprio. In verità, però, vi è tutta una corrente di pensiero teologico, alimentata da svariati autori, la quale è risolutamente ferma nella convinzione che il cristianesimo debba fare nei confronti delle culture religiose dell'Asia lo stesso lavoro di purificazione ed assimilazione che ha compiuto nei confronti del mondo greco. Caposcuola di questa scuola teologica, è stato indubbiamente Jules Monchanin, sacerdote lionese che fu missionario in India dal 1939 al 1957. Egli, persuaso che bisognasse cristianizzare il pensiero indiano e che la Chiesa dovesse adattarsi alle varie culture per condurre i popoli all'interiorità del Corpo Mistico, scriveva, per esempio, che «quando la missione della Chiesa avrà permeato tutte le razze e tutte le culture, essa sarà in grado di integrare tutto ciò che c'è di vero e di santo nell'esperienza spirituale delle grandi civiltà dell'India e della Cina»¹. Era questa, in fondo, una convinzione che discendeva direttamente dal dibattito modernista, ben presente nella mente del prete di Lione, tra Adolf von Harnack e Alfred Loisy. Alla concezione essenzialista della religione cristiana rappresentata dallo storico tedesco, infatti, che riduceva l'essenza del cristianesimo al mero messaggio etico di Gesù indipendentemente dalle varie culture che lo hanno contaminato, Loisy rispondeva con una concezione evolutiva ed integrativa dell'essenza del cristianesimo².

¹ E. DUPERRAY, *L'abbé Jules Monchanin*, Casterman, Paris 1960, 174.

² Cfr., *Editoriale* di P.C. BORI, in: A. HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2003, 43.

Di Jules Monchanin, e della sua convinzione che la Chiesa dovesse inculturarsi e rinnovarsi attraverso l'India, sia Henri Le Saux che Raimon Panikkar, si possono considerare discepoli. La vita di Le Saux, del resto, è stata indiscutibilmente segnata da quella di Monchanin, del quale, non a caso, si dichiarò sempre discepolo. Con lui, nel 1950, fondò l'*ashram* di Shantivanam, che rappresenta appunto il primo esempio di un monachesimo calato e contestualizzato nell'orizzonte religioso dell'induismo.

LA SFIDA PROBLEMATICA DELLA METAFISICA INDIANA

È ovvio, però, che una tale opera di inculturazione presentasse difficoltà enormi. A questo riguardo, prima di analizzare i suoi scritti, è opportuno stendere alcune chiarificazioni di approfondimento su quali siano le problematicità di un'inculturazione monastica in India, e su quali siano le differenze irriducibili che distinguono ed anzi dividono cristianesimo e induismo.

Al primo posto di tali distanze, bisogna sicuramente menzionare l'*advaita*. Detto principio, però, andrebbe contestualizzato meglio, anche perché su di esso, all'interno dello stesso mondo indù, non c'è una comprensione filosofica univoca. In genere, comunque, *a-dvaita* significa non-due, ovverosia, in sintesi, panteismo, monismo. Detta categoria implica pertanto la perdita della differenza ontologica, perché sembra che tra l'uomo e Dio non sussista più alcuna distanza. Al secondo posto, ma collegato al concetto precedente, bisogna invece menzionare l'"idealismo", in quanto la principale filosofia indiana, quella rappresentata da Shankara, è idealistica nella misura in cui considera il mondo essenzialmente irreali ed ultimamente illusorio. Il termine specifico utilizzato nel Vedanta per esprimere questo concetto è appunto quello di *maya*. È evidente, a questo proposito, che è una prospettiva irriducibile al cristianesimo, in quanto in essa non soltanto il mondo e l'uomo, ma anche l'incarnazione e la croce di Cristo perdono realtà e valore. Al terzo posto si potrebbe invece menzionare lo *yoga*, che non fa problema come tecnica ascetica in sé, ma per la visione filosofia che ci sta dietro, quella del Samkhya, che richiama per l'appunto antiche eresie già affrontate dalla chiesa, come il manicheismo, il pelagianesimo ed il quietismo. Al quarto posto è doveroso menzionare lo spersonalismo, ovverosia il "solipsismo monadico", cioè la mancanza della persona, di un tu, dell'amore. Facendo riferimento a questo principio, diceva per esempio Monchanin, che "l'India rende l'amore un assurdo". In ultimo, tra le distanze che frappongono metafisica cristiana e metafisica indù, bisogna forse considerare l'apofatismo. La teologia indiana, infatti, è caratterizzata da una comprensione del divino fortemente apofatica, connessa appunto ad una

percezione dell'Assoluto inesorabilmente astorica ed acosmica, ovvero sia al di là del manifestato e del manifestabile.

LA VITA DI HENRI LE SAUX

L'esistenza missionaria di Le Saux, pertanto, è profondamente connessa con questa sfida filosofica, teologica e religiosa. Nato nel 1910 a San Briac, un paesino di pescatori della Bretagna dove il padre gestiva un negozio di alimentari, Le Saux era il primo di una fervente famiglia cattolica composta da sette figli. Uno zio era stato missionario in Cina, e, dopo di lui, anche una sorella si fece monaca. A 11 anni entrò in seminario, e, nel 1925, quando la madre rischiò di morire di parto, pregando per la sua salute, fece voto di dedicarsi alla vita religiosa ovunque il Signore avesse voluto. A 19 anni entrò così nel monastero di Kergonan, e a 25, nel 1935, venne ordinato sacerdote. Al di là dell'interruzione durante la guerra, a causa della quale dovette lasciare il monastero e dovette rinunciare alla possibilità di studiare a Roma, visse sempre a Kergonan, dove ebbe incarichi importanti. Qui, infatti, fu insegnante di Storia della Chiesa, bibliotecario e aiuto del maestro di cerimonie. In quegli anni scrisse anche un saggio rimasto inedito: *Amore e Saggezza*.

Già dai primi anni Trenta, però, il giovane monaco aveva iniziato a cullare il sogno di trapiantare la tradizione benedettina in India. Quando venne a sapere della vita semieremitica che Monchanin stava conducendo nel Tamil Nadu, si mise in contatto epistolare con lui, e, ottenuto il permesso di uscire dal monastero, il 14 agosto del 1948 partì pieno di entusiasmo per questo Paese. Appena arrivato si rese subito conto della preparazione culturale e filosofica del compagno, sorprendendosi alquanto di quelle sue innovative aperture teologiche, che egli, come si diceva, ben presto superò.

Un episodio che può ben esemplificare il diverso orientamento dei due compagni, a questo riguardo, lo possiamo raccogliere dalla differente reazione che ebbero quando si recarono insieme all'*ashram* di Shri Ramana Maharshi, all'epoca uno dei più rinomati asceti dell'India. Mentre Le Saux, infatti, finì col rimanere molto colpito dal maestro indù, Monchanin, invece, non poté fare a meno di annotare che in quella bella coscienza serena non c'era un atomo di cristianesimo³. Sebbene indisposto dall'atteggiamento eccessivamente ossequioso che i discepoli

³ Scriveva il lionese dopo il suo soggiorno a Tiruvannamalai: «Parliamo sovente del Maharshi [...] anima ricca di umanità, non c'è un atomo di cristianesimo in questa bella coscienza serena», J. MONCHANIN, *Mistica dell'India mistero cristiano*, Marietti, Genova 1992, 281.

avevano verso di lui, il monaco di Kergonan rimase appunto favorevolmente impressionato dalla spiritualità naturale e senza esibizionismi del Maharshi, così come, successivamente, lo fu del luogo dove egli aveva scelto di vivere: la montagna ritenuta sacra di Arunacala⁴. Fu attraverso la mediazione di Ramana, quindi, sebbene indiretta perché non riuscì mai a parlargli, che Le Saux fece il suo primo vero incontro con l'India e con la sua più celebre scuola filosofica: il Vedanta. L'incontro con essa, tuttavia, se da un lato lo aprì ad esperienze mistiche precedentemente sconosciute, fu per il benedettino bretone, però, l'inizio di un drammatico laceramento interiore che lo accompagnò per il resto della vita. Il Vedanta, infatti, il cui massimo rappresentante è Shankara, il più celebrato filosofo dell'India, invita ed anzi impone di abbandonare ogni rito. Esso, avendo come meta la comprensione della fondamentale illusorietà del cosmo e la realizzazione dell'*advaita*, cioè la non-dualità tra l'essenza umana (*atman*) e quella divina (*Brahman*), costringe a mettere da parte ogni forma di dualismo, ivi compreso quello rituale, che diventa finanche un ostacolo in vista del raggiungimento di tale obiettivo. Le Saux, il cui attaccamento alla Chiesa e alla messa era fortissimo, entrò quindi per forza di cose in quella profonda crisi spirituale di cui abbiamo illustrato le premesse. Sebbene infatti egli non lo lasciasse a vedere, e ben pochi tra i suoi amici e conoscenti fossero consapevoli del suo intimo disagio, alcune pagine del diario rivelano esplicitamente con quanta sofferenza abbia egli vissuto il suo percorso religioso. Alcune riflessioni in esso contenute palesano come il bretone sia addirittura giunto ad invocare la morte, tanto gli si dimostrava impossibile, in quegli anni, la coniugazione del cristianesimo con l'induismo. Senza riuscire a risolvere il dissidio interiore che portava in seno, ma continuando a sperare di poter raggiungere una sintesi teologica e spirituale con la tradizione indù, Abhishiktananda, dopo la morte di Monchanin, lasciò definitivamente Shantivanam nelle mani di Bede Griffiths, ed intraprese una vita da *sannyasin* cristiano-indù girovagando per tutta l'India. Le Saux, in questo modo, collezionò tutta una serie di conoscenze che finirono con il segnarlo profondamente. Fu attraverso questa esistenza itinerante, infatti, che egli conobbe personaggi come Dinshaw Metha, un medico parsi che riteneva di aver ricevuto delle rivelazioni da Cristo, ed Harilal Poonja, un mistico legato a Râmana oggi conosciuto anche in Occidente. Soprattutto, però fece l'esperienza di avere un *guru* indiano: Gnanananda⁵. Importante in questi anni fu anche l'amicizia con Raimon

⁴ Cfr., H. LE SAUX, *Ricordi di Arunachala. Racconto di un eremita cristiano in terra hindu*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2004.

⁵ ID., *Gnanananda*, Servitium, Sotto il Monte (BG), 2009.

Panikkar, insieme al quale compì il tradizionale pellegrinaggio indù alle sorgenti del fiume Gange⁶. Cercheremo appunto di sottolineare, a questo riguardo, quanto il teologo ispano-indiano debba al trasversale percorso spirituale dell'amico, sebbene l'influenza sia stata, da vari punti di vista, certamente reciproca. Se la riflessione teologica di Panikkar, infatti, ha sicuramente fornito delle utili griglie concettuali al monaco bretone, è altrettanto vero che molto spesso gli illuminanti neologismi panikkariani sembrano essere una rappresentazione teorico-intellettuale delle esperienze mistiche del benedettino.

Ancor più rivelante nella vita di Abhishiktananda fu però l'arrivo in India, nel 1972, di un seminarista francese, Marc Chaduc, con il quale era in contatto epistolare fin dal 1969. Dopo che egli lo ebbe raggiunto, infatti, Le Saux iniziò il periodo per certi aspetti più misterioso della sua esistenza, ma anche quello più spiritualmente intenso. Il bretone maturò con il giovane francese lo stesso intimo e stretto rapporto che un *guru*, in India, intrattiene tradizionalmente con il discepolo. La loro relazione, però, si rivelò anche, per certi aspetti, paradossale, perché, dopo l'iniziazione di Marc al *samnyasa*, in conseguenza della quale prese il nome monastico indù di Ajatananda, le parti sembrano quasi essersi invertite. Se Le Saux, cioè, in un primo momento ha sicuramente trasmesso al discepolo tutta la profondità spirituale della sua esperienza di Dio, in un momento successivo fu invece Chaduc che gli comunicò tutta la ricchezza della sua vita mistica. Abhishiktananda, in una lettera, riconobbe per esempio che Marc aveva accesso a zone di sacro a lui precluse⁷.

Insieme, comunque, i due francesi, in un tempio vicino a Rishikesh, condivisero nell'estate del 1973, delle esperienze spirituali particolarmente intense. Il 14 luglio, dopo che Le Saux si era recato in città per procurarsi delle provviste, mentre rincorreva l'autobus, fu colto da un infarto improvviso. Questo trauma, però, misteriosamente, lo consegnò ad uno stato mistico che lo accompagnerà poi fino alla morte sopraggiunta il 7 dicembre. Ospite delle suore di Indore, il benedettino bretone visse così dei mesi debilitato, ma in una condizione di estasi costante che in qualche modo cercò di descrivere e rileggere in termini trinitari nelle ultime pagine del suo diario, che, proprio a motivo di ciò, rappresentano indubbiamente un documento teologico della massima importanza.

⁶ Id., *Alle sorgenti del Gange. Pellegrinaggio spirituale*, Servitium, Sotto il Monte (BG), 2005.

⁷ J. STUART, *Swami Abhishiktananda. His life told through his letter*, ISPCCK, Delhi 2000, 301-305.

LA TEOLOGIA DI HENRI LE SAUX

La teologia di Le Saux, pertanto, in virtù di questo articolato percorso, presenta una varia complessità, ed un carattere sostanzialmente mistico. Essa, ad ogni modo, procede essenzialmente, come si accennava, da quella di Monchanin, sebbene nel corso degli anni abbia maturato delle punte di originalità. È facile dimostrare, infatti, che *Sagesse*, la sua opera maggiormente sistematica, rivela un'impronta chiaramente monchaniana e riprende non solo gli stessi autori, ma anche, spesso, le medesime categorie concettuali, come quelle del *co-esse* e del *pleroma*⁸.

Proprio a partire dal concetto di *pleroma*, però, possiamo registrare una presa di distanza tra Monchanin e Le Saux. Mentre il primo, infatti, riteneva, con una delle sue frasi maggiormente incisive, che "l'*advaita* dovesse morire per rinascere cristiana", non vedendo, cioè, margine alcuno per un possibile inserimento del non-dualismo nella dogmatica cattolica, Abhishiktananda auspicava invece il suo futuro inserimento all'interno della spiritualità propria del cristianesimo⁹. Egli riteneva appunto tale acquisizione assolutamente indispensabile per la crescita e lo sviluppo di una Chiesa pienamente indiana. Scriveva, per esempio, che «Il *plērōma* di Cristo non diventerà quella pienezza che è destinato ad essere, nel singolo credente o nella Chiesa in generale, finché quell'esperienza [l'*advaita*] non sia integrata dal cristianesimo»¹⁰.

Il monaco bretone, in virtù di questa convinzione, ha cercato per tutta la vita quell'accordo concettuale tra cristianesimo ed induismo che il compagno, in fondo, escludeva preliminarmente. Per Le Saux, in altri termini, si poteva e si doveva arrivare ad uno *yoga* cristiano, mentre Monchanin, riprendendo forse il dibattito tra contemplazione acquisita e contemplazione infusa dei primi anni Venti, si chiedeva invece se lo *yoga* cogliesse un'esistenza o un'essenza¹¹. Ponendo tale domanda, cioè, egli svalutava in modo preliminare l'ascesi yogica che, a motivo della sua struttura pelagiana, se ben interpretiamo l'interrogativo del lionese, non poteva arrivare all'essenza del Dio trinitario, ma solo al suo riflesso esistenziale nella natura¹². Le Saux, invece, non ha mai rinunciato all'idea

⁸ Cfr., H. LE SAUX, *Tradizione indù e mistero trinitario*, EMI, Bologna 1989.

⁹ Annotava a questo riguardo Le Saux: «Questo senso della terra, del mondo, che l'India non ha e che il cristianesimo deve donare all'India. Ma al contrario di P. Monchanin io non credo che l'*advaita* debba morire per integrare questi valori, deve solo perfezionarsi in essi», H. LE SAUX, *Lettres d'un sannyâsi chrétien à Joseph Lemarié*, Cerf, Paris 1999, 239.

¹⁰ Id., *Tradizione indù e mistero trinitario*, cit., 100.

¹¹ Cfr., J. MONCHANIN, *Mistica dell'India, mistero cristiano*, cit., 177.

¹² Il concetto che fa da sfondo a questa problematica risale ai Padri greci e alla distinzione tra contemplazione naturale (*theōria physikē*) e contemplazione soprannaturale (*theologia*). La

che la spiritualità dell'India potesse effettivamente arrivare al Dio ultimo e vero.

Al di là di queste divergenze, per quanto importanti e sostanziali, *Sagesse*, pubblicata dal monaco francese nel 1965 e tradotta in inglese due anni prima di morire, rivela, come si diceva, una chiara impronta monchaniana¹³. Ciò sta ad indicare che, nonostante le divergenze teologiche e la sua partenza da Shantivanam, Abhishiktananda ha continuato ritenere valide molte delle intuizioni del compagno, ed ha a lungo condiviso la sua linea.

Dopo aver tradotto l'opera, però, Le Saux ne ritrasse, almeno in parte, i contenuti. Egli, per esempio, affermò che avrebbe voluto riscrivere il libro in modo diverso, perché, come confidò ad un amico, giudicava ora il saggio "troppo greco". I dieci anni che separano la pubblicazione francese dalla traduzione inglese, del resto, erano stati, come si accennava, anni di incontri, di studio e di ricerca intensa, in virtù della quale la comprensione dell'India da lui acquisita non era più quella per certi aspetti libresca dei primi anni Cinquanta. È del tutto logico, quindi, che egli abbia finito col maturare convinzioni ulteriori rispetto a quelle marcatamente influenzate da Monchanin dei primi anni Sessanta.

In Le Saux, cioè, alla luce di questo radicale ripensamento sul suo operato teologico, sono presenti non una, ma due prospettive teologiche. La prima è appunto quella di *Sagesse*, che rappresenta indubbiamente il suo sforzo più alto per cercare una sintesi concettuale tra cristianesimo ed induismo; la seconda, invece, è quella testimoniata soprattutto dai diari e dalle lettere, nei quali viene sostanzialmente dichiarata fallita, o almeno inadeguata, la linea di ricerca percorsa precedentemente. Da questo punto di vista, se il volume indicato presentava un impianto teologico cristocentrico e trinitario in linea con la Tradizione ecclesiale, i diari, invece, introducono categorie e chiavi di lettura tipicamente indù nelle quali sono presenti considerazioni dal taglio relativistico e fortemente apofatiche. In essi, inoltre, emerge anche una comprensione di Cristo, che, come vedremo meglio, non è priva di ambiguità.

riflessione, nata forse per giustificare esperienze mistiche non-cristiane, come quella di Plotino, voleva appunto sottolineare che è possibile una conoscenza "naturale" di Dio in virtù di uno sforzo personale, dal momento che l'uomo ne è l'immagine ed il cosmo sua creazione. Tuttavia la *theologia*, categoria che risente dell'insegnamento dello Pseudo Dionigi, sta ad indicare che solo il battezzato può fare una vera esperienza di Dio.

¹³ Il testo del monaco bretone riprende appunto i concetti base di Monchanin, come l'antropologia del *co-esse* e la categoria del *plerōma*. Anche gli autori citati dal benedettino, comunque, sono praticamente gli stessi: Teilhard de Chardin, Gregorio di Nissa e Ruusbroec su tutti. In un certo senso, è come se Le Saux, nel cercare di proporre in modo sistematico il proprio pensiero, avesse voluto esprimere anche quella visione teologica che il compagno, a causa della morte prematura, non era riuscito a rendere pubblica.

Il giornale personale, in altri termini, racconta “in diretta” un cammino spirituale profondamente mistico nel quale la vita religiosa di un prete cattolico si interseca con quella di un *samnyasin* indù, con tutte le ambiguità e persino le contraddizioni che inevitabilmente tale connivenza comporta. Sarebbe sbagliato, però, riguardo a questa problematica specifica, avvicinare l’esperienza di Le Saux cercando di giudicarla preliminarmente con il metro dell’ortodossia o dell’eterodossia. Egli, infatti, è stato un vero pioniere che, senza avere alle spalle una tradizione di studi che supportasse la sua indagine spirituale e teologica, ha per primo cercato di integrare la contemplazione cristiana con lo *yoga*. Lo stesso discorso, inoltre, vale per il suo tentativo di coniugare la via monastica benedettina con quella itinerante degli indù, dal momento che le esperienze di De Nobili e di Brahmabandhav Upadhyaya gli sono state d’aiuto solo parzialmente. Al di là del fatto che la sua è stata un’opera pionieristica, comunque, è opportuno ricordare che le eventuali riflessioni leggibili nei diari che da un punto di vista dottrinale risultassero problematiche sono, come le definì egli stesso, delle “semplici ipotesi di lavoro”¹⁴. È evidente, inoltre, che tali scritti, non essendo destinati alla pubblicazione e spesso neanche riletti dall’autore, non possono che conservare un grado di attendibilità piuttosto relativa. Non deve sorprendere, quindi, che mentre la teologia espressa in *Sagesse* non solleva alcun problema dottrinale, le pagine dei diari sono invece spesso contraddittorie, e riflettono chiaramente le difficoltà di uno scrivente che fa fatica a razionalizzare le sue stesse esperienze. È questo un tratto caratteristico di quasi tutte le sue annotazioni interiori, che vale, in misura accentuata, per le pagine scritte dopo l’infarto del 14 luglio, in conseguenza del quale, come si diceva, raggiunse quell’intensità mistica denominata in India risveglio o *samadhi*. È questo un traguardo spirituale così trascendente che non ha mai avuto, nemmeno nella cultura indù o buddista, una vera spiegazione concettuale. Di conseguenza anche Le Saux ha fatto grande fatica a rappresentare razionalmente ciò che aveva vissuto. Tuttavia, nonostante le ovvie difficoltà interpretative, egli ha cercato di darne una comprensione teologica e specificatamente trinitaria. Si capisce, quindi, perché sussista una significativa discordanza tra le pubblicazioni ufficiali e queste pagine private, che si devono considerare una riflessione ed un tentativo di autocomprensione messa in atto scrivendo. Da questo punto di vista, gli studiosi alla ricerca del pensiero autentico del benedettino francese, devono appunto essere consapevoli della natura specifica di tali scritti, e devono essere capaci di ben interpretarli.

¹⁴ Cfr., Prefazione di R. PANIKKAR in: H. LE SAUX, *Diario spirituale di un monaco cristiano-samnyasin hindù*, cit., 12.

Vi è, tuttavia, un'indicazione chiara che possiamo raccogliere dai diari, il fatto cioè, che Le Saux, nel suo tentativo di instaurare un dialogo teologico con le religioni indiane, ha compiuto quella che potremmo definire una "svolta tantrica". Negli ultimi anni, infatti, raccogliendo in verità intuizioni che non sono assenti in Monchanin, egli si è avvicinato ad un induismo diverso da quello del Vedanta: quello tantrico. Ciò, per certi aspetti, è stato un passaggio inevitabile, nella misura in cui, a suo avviso, l'idealismo acosmico di Shankara, con la sua relativizzazione di ogni aspetto del reale, non forniva appigli per un vero confronto dialettico col cristianesimo¹⁵. La *maya* vedantica, cioè, relativizzando in modo irrecuperabile il mondo, i sacramenti della Chiesa e lo stesso Cristo, si rende inconiugabile con i fondamenti stessi del cristianesimo. Nel tantrismo, al contrario, Le Saux incontrò una lettura della *maya* molto differente. Specialmente nelle scuole shivaite dell'India del nord, infatti, questa dottrina è stata profondamente rivisitata, ed è stata associata alla *shakti*, cioè all'energia divina. Essa cessa così di avere una funzione meramente negativa, e sta anzi ad indicare quella forza immanente che riconduce il cosmo a Dio. Le Saux, dimostrando appunto in modo esplicito che la sua concezione della *maya* non era più quella di Shankara, ma, semmai, quella di Abhinavagupta o del suo discepolo Ksemaraja, sebbene non citi esplicitamente nessuno dei due, scriveva: «*Maya* è anche *shakti* nella sua funzione evolutiva di ritorno all'uno. Dispersione nella molteplicità, concentrazione nell'*a-dvaita*. Afferrare con ogni mezzo questa forza della *shakti* diffusa nel corpo, nella mente, nel mondo»¹⁶.

A partire dalle categorie da lui usate, quindi, è abbastanza evidente come il dialogo con l'India del monaco bretone si sia orientato, negli ultimi anni, verso una metafisica diversa: non più il Vedanta, ma il Tantrismo. È piuttosto complicato, tuttavia, ricostruire quando e come Le Saux sia giunto a maturare questa nuova direzione di studio. Al di là delle pionieristiche annotazioni di Monchanin, però, si può ricordare come egli conoscesse il lavoro di Lilian Silburn, che è stata una delle prime traduttrici europee dei testi tantrici, sia gli scritti di Aurobindo, che sono appunto intessuti di rimandi alle dottrine dello shivaismo kashmiro. Di questa svolta tantrica, come abbiamo voluto definirla, dà testimonianza, comunque, anche l'amico Raimon Panikkar¹⁷.

¹⁵ In verità gli studi del gesuita R. De Smet e di suor S. Grant, basandosi però su interpretazioni di Shankara non più moniste, come quella di Kokileswar Shastri Vidyaratna, hanno proposto, tra gli anni Settanta ed Ottanta, un esplicito parallelismo con la *relatio* tomistica.

¹⁶ H. LE SAUX, *Diario spirituale di un monaco cristiano-sannyasin hindù*, cit., 137.

¹⁷ Cfr., Prefazione di R. PANIKKAR in: H. LE SAUX, *Diario spirituale di un monaco cristiano-sannyasin hindù*, cit., 23.

Attraverso l'accostamento tra *maya* e *shakti*, in ogni caso, egli ripensò l'induismo in modo complessivo, e poté riflettere in termini nuovi su temi teologici assolutamente centrali, quali, ad esempio, la grazia. Quest'ultima, infatti, è indubbiamente una categoria della massima importanza in un'ottica di confronto metafisico nella misura in cui la spiritualità dello *yoga* è tradizionalmente associata al pelagianesimo¹⁸. È doveroso sottolineare, però, che Le Saux non ha recepito il tantrismo in se stesso, ma bensì rivedendolo attraverso la teologia di Teilhard de Chardin. Il monaco bretone, cioè, ha accostato la *shakti* tantrica al concetto teilhardiano di spirito, e, per certi aspetti, alle energie increate dell'esicasmò, tanto e vero che venne persino definito palamita da Olivier Clement¹⁹.

Quest'ultima associazione, al di là del fatto che sia poi stata sviluppata soprattutto da Griffiths, è di somma importanza, perché individua una nuova forma di *advaita*, non più acosmica, qual'era quella di Shankara, ma cosmica. Tali considerazioni, inoltre, introducono ad un'ulteriore classe di parallelismi e di modelli interpretativi. Da questo punto di vista, per esempio, si potrebbe sostituire l'accostamento classico già proposto da Rudolf Otto tra Shankara ed Eckhart con quello tra Abhinavagupta e Gregorio Palamas. *L'advaita*, in ogni caso, attraverso la *shakti* e la doppia comprensione cristiana fattane da Le Saux mediante lo spirito teilhardiano e mediante le energie increate palamite, introduce ad un nuovo rapporto con Cristo. Se nel tantrismo, infatti, la *shakti* conduce all'identificazione con Shiva, lo spirito, nella rilettura cosmica fattane da Teilhard de Chardin, conduce a Cristo, proprio perché esso è, potremmo dire, il mattone della cristogenesi, così come le energie increate lo sono della divinizzazione. Solo alla luce di questi accostamenti diventano comprensibili talune frasi di Abhishiktananda altrimenti sorprendenti, come quella in cui si identifica con Cristo o quella in cui afferma che «Gesù rivelò all'uomo ciò che egli è, ciò che ognuno è»²⁰.

Come si diceva, comunque, queste frasi finali contenute nei diari del monaco bretone, sono tutt'altro che chiare ed univoche. Esse non solo hanno un accento fortemente apofatico, ma sembrano quasi dissociare il Gesù della storia dal Cristo della fede, che diventa una sorta di meta ontologica autonoma che viene appunto raggiunta da chi addiviene al risveglio. È evidente che questa prospettiva metterebbe in ombra l'unicità del Cristo, che è data appunto dall'unità tra il Gesù storico ed il Cristo della

¹⁸ Scriveva Le Saux: «La grazia è il rovesciamento di *maya* in *shakti*, della potenza d'*exstasi* nella potenza d'*enstasi*». In questo senso Bhagavân [Râmana Maharshi] diceva che la grazia è la *kundalini shakti*», H. LE SAUX, *Diario di un monaco cristiano-sannyasin hindù*, cit., 138.

¹⁹ H. LE SAUX, *Lettres d'un sannyasi chrétien a Josph Lemarié*, cit., 319.

²⁰ Id., *Diario di un monaco cristiano-sannyasin hindù*, cit., 491.

confessione di fede. Al tempo stesso, però, le pagine con cui Le Saux conclude il suo cammino umano e religioso, nonostante emergano da un contesto ascetico tipicamente indiano, si ricollegano idealmente alla più classica mistica del cristianesimo neoplatonico. La teologia dell'immagine di Gregorio di Nissa, la riflessione cosmica di Massimo il Confessore, la generazione del Verbo eckhartiana, così come, in tempi più recenti, la cristogenesi teilhardiana o la cristofania di Panikkar, attingono tutte ad un'intuizione di Cristo al di là della storia; nel fondo e nell'essenza più intima dell'anima.

Le Saux, compiendo un'ardita sintesi tra il tantrismo della *shakti* e la categoria cristiana del Figlio, scriveva appunto negli ultimi anni di vita: «Raggiungo la mia origine completandomi. Entro pienamente nel mio *eschaton*. La mia nascita non è qualcosa che mi fu data una volta e che cresce. Poiché non c'è niente al di là: *naparam kincit*. Ho in me la potenzialità di divenire Figlio. La *shakti* è quella profondità, quella capacità di sprofondarmi nello stesso tempo in me ed in Dio. Al fondo del mio cuore (*hrdguhayam*). Il mio *Om* raggiunge l'*Om* di Dio. Il mio *Om* chiama l'*Om* di Dio. Il mio *Om* chiama la *srsti-shakti* (potenza creatrice) di Dio. Questa *shakti* in me, lo Spirito, è *guhashakti* (energia nascosta)»²¹.

La morte prematura ha fatalmente interrotto questa ardita sintesi tra induismo tantrico e cristianesimo neoplatonico, teilhardiano ed esicasta, elaborata da Le Saux nella fase finale della sua esistenza; quella in cui finalmente incomincia ad intravedere la possibilità di un incontro teologico con l'India. Tale prospettiva è stata esattamente continuata dall'amico Panikkar, che ne ha appunto raccolto e sviluppato l'eredità.

LA VITA DI RAIMON PANIKKAR

La testimonianza teologica di Raimon Panikkar, da questo punto di vista, si può leggere come una continuazione ed uno sviluppo di quella di Monchanin e Le Saux.

Nato a Barcellona il 3 novembre del 1918, Raimundo Panikkar era di madre spagnola cattolica e di padre indiano del Kerala di religione indu. L'impegno per dialogo interreligioso che ha contrassegnato la sua intera esistenza, quindi, trova la prima e forse più profonda giustificazione proprio nel suo patrimonio genetico. Negli anni della sua formazione giovanile perseguì ben tre dottorati: uno in filosofia nel 1946²², uno in chimica

²¹ *Ibid.*, cit., 392.

²² Panikkar conseguì il dottorato in filosofia con Xavier Zubiri con una tesi che venne poi pubblicata con il titolo: *El concepto de naturaleza. Analisis historico y metafisico de un concep-*

nel 1958²³, ed uno in teologia nel 1961²⁴. Una prima e fondamentale stagione della sua esistenza è stata, indubbiamente, quella corrispondente alla discussa militanza nell'Opus Dei, all'interno del quale venne anche ordinato sacerdote. Nei primi anni Cinquanta, però, iniziò una fase esistenziale del tutto nuova, proprio grazie al suo primo viaggio in India durante il quale, tra gli altri, incontrò Henri Le Saux, che divenne poi il suo più grande amico, ma anche Jules Monchanin. Questi incontri segnarono appunto l'inizio di un impegno nel dialogo interreligioso molto forte che lo condusse, nel giro di pochi anni, ad autorevoli incarichi accademici²⁵. Al contrario del benedettino francese, quindi, Panikkar fu essenzialmente un docente universitario, proprio per questo però le due figure si completano. Può essere affermato, infatti, senza fare torto all'originalità e all'autonomia di pensiero dell'indo-catalano, che le sue pagine teologiche appaiono spesso come una sorta di rappresentazione o giustificazione schematica delle esperienze mistiche dell'amico, del quale, dal 1973, divenne custode dei diari.

LA CONTINUITÀ TEOLOGICA TRA HENRI LE SAUX E RAIMON PANIKKAR

Vi è dunque una sorta di successione diacronica e teologico-contenutistica tra Le Saux e Panikkar. Nel cercare di approfondirla, si possono, per esempio, mettere in evidenza alcuni punti salienti del pensiero teologico di Panikkar che risultano essere in continuità con le intuizioni del benedettino francese. Si potrebbe ricordare, per esempio, come l'opera teologica più nota di Raimon Panikkar, *Il cristo sconosciuto dell'induismo*, sia stata pubblicata lo stesso anno nel quale, insieme, hanno compiuto un pellegrinaggio alle sorgenti del Gange, luogo dove hanno anche compiuto una celebrazione eucaristica che voleva idealmente riassumere il mito indiano dentro il mistero cristiano. Il suddetto libro, ad ogni modo, scritto appunto da Panikkar dopo che l'amicizia con il monaco originario di Kergonan durava da più di dieci anni, è, per sua stessa

to. Tale pubblicazione aveva precedentemente vinto il prestigioso premio *Mendes y Pelago*.

²³ Il dottorato in chimica venne stampato con il titolo: *Ontonomia de la ciencia. Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofia*.

²⁴ Il dottorato in teologia, conseguito all'Università Lateranense di Roma ebbe per titolo *The unknown Christ of Hinduism*. È questa una delle opere fondamentali di Panikkar che venne da lui riedita diciassette anni più tardi con significative variazioni teologiche.

²⁵ Già docente a Madrid dal 1955 al 1960, Panikkar è stato professore anche in India, a Mysore, a Benares, a Roma – presso l'Università Internazionale Pro Deo dal 1962 al 1963 –, ad Harvard, in qualità di *visiting professor*, ed infine all'Università di santa Barbara in California, dove ha insegnato Filosofia comparata delle religioni e Storia delle religioni.

ammissione, il prodotto del suo primo viaggio in India nel 1954, ed un frutto dell'incontro da lui avuto con gli altri due fondatori dell'*ashram* di Shantivanam: Monchanin e Griffiths²⁶. Soprattutto, però, si deve a loro, la diversa impostazione del saggio che, nella seconda edizione del 1964, era profondamente diversa da quella precedente, scritta nel contesto accademico romano. Sia pure in estrema sintesi, si possono quindi elencare alcuni temi caratterizzanti il pensiero teologico panikkariano parimenti presenti, quantomeno in nuce, negli scritti di Le Saux. Primo, almeno in ordine di importanza, è il cosmoteandrisimo, ovverosia l'intuizione del filosofo indo-catalano che il rapporto tra Dio ed il mondo non si può leggere né in termini monistici, né in termini dualistici, ma bensì come una a-dualistica interconnessione tra Dio, l'uomo ed il cosmo. Il termine appena richiamato, *advaita*, è stato appunto il cuore nodale della riflessione lesauxiana, in quanto con *advaita* l'India vedantica indica l'equazione ontologica tra *atman* e *Brahman*, ovverosia rappresenta quel monismo idealistico di cui massimo rappresentante è stato Shankara²⁷. A prescindere da questa tematica prettamente teologica, comunque, Panikkar ha mutuato da Le Saux la medesima convinzione che la mistica dovesse essere fondamento non di un semplice dialogo dell'esperienza religiosa, ma di un vero e proprio, come lo ha poi ribattezzato l'indocatalano, dialogo intrareligioso²⁸. Su questa linea è un'eredità diretta delle pagine lesauxiane l'insistenza, presente esplicitamente in Panikkar, sul prevalere dell'ortoprassi sull'ortodossia²⁹. Direttamente connessa a questa prospettiva, per esempio, potremmo ricordare il concetto di *supername*, che, leggibile negli scritti di entrambi, sta ad indicare che il nome di Cristo è un nome apofaticamente al di sopra di tutti gli altri nomi religiosi. Una menzione a parte merita poi la prospettiva panikkarina della cristofania, la quale, specularmente a quella teilhardiana di cristogenesi, o a quella mistica di Eckhart di generazione del Verbo, stava ad indicare un'evoluzione spirituale in atto nel cosmo verso il Cristo³⁰. Quest'ultima veduta mistico-spirituale, già presente in Monchanin che l'aveva mutuata da Teilhard de Chardin, era stata appunto ulteriormente meditata da Le Saux.

²⁶ Cfr., R. PANIKKAR, *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaca Book, Milano 2008, 19.

²⁷ Nel riassumere la sua principale intuizione filosofico-teologica, scriveva l'indo-catalano: «Via d'uscita al dilemma cui abbiamo alluso tra monismo e dualismo. È la visione a-dualistica o *advaita*, che costituisce la chiave di questo studio» (Id., *Visione trinitaria e cosmoteandrica: Dio-Uomo-Cosmo*, Jaca Book, Milano 2010, 3).

²⁸ Cfr., Id., *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella Editrice, Assisi 1988, 86.

²⁹ Cfr., Id., *Maya e apocalisse: l'incontro dell'induismo e del cristianesimo*, Abete, Roma 1966, 4-6.

³⁰ Cfr., Id., *Cristofania*, EDB, Bologna 1994.

Come risultato finale di queste varie influenze, possiamo concludere che è grazie, o a causa del benedettino bretone, che Panikkar ha poi formalizzato il suo passaggio teologico dall'inclusivismo prettamente conciliare, ad una sorta di "riconoscimento del mistero di Cristo nell'Induismo" che è indubbiamente un passaggio successivo non privo di delicate implicazioni teologiche. Queste furono soprattutto evidenziate da un teologo amico sia di Panikkar che di Le Saux: il gesuita Jacques Dupuis, che con entrambi ha idealmente dialogato in vari libri³¹.

In conclusione, quindi, possiamo affermare che quello di Panikkar è stato un acuto genio neologistico ed interpretativo che ha saputo rileggere ed interconnettere le intuizioni teologiche dell'amico e quelle precedenti di Monchanin. Proprio per questo, però, senza nulla togliere ai suoi spunti di originalità, è doveroso riconoscere che molti contenuti, ed in fondo la grammatica stessa del suo pensare interreligioso ed interteologico, hanno radice nell'esperienza spirituale di Henri Le Saux.

³¹ Cfr., J. DUPUIS, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Cittadella Editrice, Assisi 1989; e ID., *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2002.

EMILIO ROCCHI

È POSSIBILE (FAR) VEDERE GESÙ?

PREFAZIONE

In occasione della pubblicazione del numero della rivista “Firma-na” come segno di gratitudine per il servizio di mons. Miola, non posso non contribuire anch’io con un testo. Si tratta della riflessione che ho presentato all’inizio del convegno annuale del clero della diocesi di Belluno-Feltre: “Una Chiesa che genera la fede”. Precisamente, lo scorso 12 giugno, nel Centro Papa Luciani, a Santa Giustina.

Mi sembrava adatto per diversi motivi, non ultimo, uno di carattere personale. Don Gabriele oltre vent’anni fa, mi sollecitò fortemente, penso si possa dire anche così, affinché guidassi un gruppo di studio sui ministeri durante la settimana pastorale che si stava svolgendo in Seminario. Le indicazioni che mi diede, dinanzi alla mia perplessità a accettare, mi hanno convinto. Le ho poi cercate di seguire, per quanto le avevo capite, e penso che per certi versi siano ancora oggi di riferimento nella mia vita. All’incirca disse così: Dinanzi a un servizio che ci viene chiesto, si è sempre inadatti, ma bisogna credere con fiducia che lo possiamo svolgere.

Grazie don Gabriele! Ma non solo per queste parole, che ancora ricordo!

INTRODUZIONE

Vorrei proporre alcune riflessioni che possano contribuire a preparare l’“Anno della fede”, come “evento di grazia” che – mi auguro vivamente – raggiunga quanto si attende lo Spirito di Dio che lo ha suggerito a papa Benedetto XVI per fare memoria dei 50 anni dell’inizio del Concilio Ecumenico Vaticano II (11 ottobre 1962) e dei 20 anni della promulga-

zione del *Catechismo della Chiesa Cattolica* (11 ottobre 1992)¹. E ciò accade in coincidenza con la celebrazione della XIII Assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi dedicata a “La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana”².

Abbiamo vissuto già l’Anno della fede, nel 1967 e 1968, la preparazione al Grande Giubileo dell’Anno 2000 e, più di recente, l’Anno paolino e l’Anno sacerdotale. Gli eventi – da soli – raramente mutano in profondità l’agire delle persone; però – ne sono convinto – risultano un’opportunità per “rinnovare singoli e comunità ecclesiali”, occasioni in cui possono riecheggiare alcune delle domande poste a Gesù; quella dei Greci a Filippo: «Signore, vogliamo vedere Gesù» (Gv 12,21) o quella di Filippo stesso a Gesù: «Signore, mostraci il Padre e ci basta» (Gv 14,8).

In questo “Anno della fede” – che potrebbe prolungarsi anche oltre la conclusione fissata per il 24 novembre 2013 sino all’8 dicembre 2015, anniversario della chiusura del Vaticano II – possiamo tornare a leggere i sedici documenti prodotti, riscoprendone l’“Io credo” e il “Noi crediamo” nell’unica fonte della rivelazione che vive nella Parola di Dio e nella Tradizione. Possiamo metterci con rinnovato entusiasmo alla scuola del Maestro e Signore, per imparare da lui a compiere la sua opera, a portare quel frutto che dà gloria al Padre (cfr., Mt 5,13-16; Gv 3,34; 15,8;

¹ Cfr., BENEDETTO XVI, Lettera apostolica in forma di motu proprio che indice l’Anno della Fede *Porta fidei* (11 ottobre 2011); CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota con indicazioni pastorali per l’Anno della Fede* (6 gennaio 2012). Sono del parere che un’adeguata preparazione alla celebrazione di questo “Anno” potrà aiutare a guardare la “bussola” che lo Spirito ha consegnato alla Chiesa per orientarsi nel mondo contemporaneo e rispondere, non solo come singoli, ma come “popolo di Dio, corpo di Cristo e tempio dello Spirito Santo” alle impegnative sfide della società odierna. Di certo, è importante tornare alla ricchezza dei testi, ma ancor più è da “valorizzare l’evento da cui sono scaturiti”, che Paolo VI definì “un’ora di Dio”. E questo, a mio avviso, chiederebbe di dare maggiore visibilità a un “volto sinodale”, a un “volto familiare”, a un volto “sponsale” della Chiesa, capace cioè di accogliere, valorizzare e promuovere ogni persona e carisma di cui lo Spirito santo l’ha adornata. Mostrando tale molteplicità della carità viviamo le Parole e i Gesti che Gesù Cristo ci ha consegnati con un “atteggiamento filiale e fraterno” che rivela che è suo Padre è anche il nostro. La Chiesa che, come si afferma nel primo paragrafo della costituzione dogmatica *Lumen gentium*, è in Cristo “sacramento, segno visibile dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano”, ha ricevuto uno stile di vita che esige un amore fraterno (cfr., Mt 23,8); e questo amore portato in ogni relazione umana a molti può far sentire la presenza di Dio.

² Cfr., G. P. SALVINI, *La nuova evangelizzazione. I «Lineamenta» del prossimo Sinodo dei Vescovi*, in: “La Civiltà Cattolica” 2011 II 176-185; BENEDETTO XVI, *La Gioia della fede* (a cura di G. VIGINI), San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2012; W. KASPER – G. AUGUSTIN (edd.), *La sfida della nuova evangelizzazione. Impulsi per la rivitalizzazione della fede*, Queriniana, Brescia 2012; A. BRUGNOLI, *È tempo di svegliarsi. Rinnovare le parrocchie con la nuova evangelizzazione*, Paoline, Milano 2012; C. FAVOTTI (ed.), *Una buona notizia. Gente che crede, gente che muove*, Città Nuova, Roma 2012.

14,31), e ne fa conoscere il Nome (cfr., Gv 17,26). E tale impresa deve coinvolgere tutti e ogni aspetto o ambito della vita³.

METTERSI CON AMORE IN ASCOLTO DI DIO E DEL GRIDO DELL'UMANITÀ DI OGGI

Il magistero pontificio sollecita “un rinnovato annuncio” del Vangelo:

L'impegno di annunziare il Vangelo agli uomini del nostro tempo animati dalla speranza, ma, parimenti, spesso travagliati dalla paura e dall'angoscia, è senza alcun dubbio un servizio reso non solo alla comunità cristiana – scrive Paolo VI –, ma anche a tutta l'umanità [...]. Questa fedeltà a un messaggio, del quale noi siamo i servitori, e alle persone a cui noi dobbiamo trasmetterlo intatto e vivo, è l'asse centrale dell'evangelizzazione. Essa pone tre brucianti domande, che il Sinodo del 1974 ha avuto costantemente davanti agli occhi: Che ne è oggi di questa energia nascosta della Buona Novella, capace di colpire profondamente la coscienza dell'uomo? Fino a quale punto e come questa forza evangelica è in grado di trasformare veramente l'uomo di questo secolo? Quali metodi bisogna seguire nel proclamare il Vangelo affinché la sua potenza possa raggiungere i suoi effetti? Questi interrogativi esplicitano, in realtà, la domanda fondamentale che la Chiesa si pone oggi e che si potrebbe tradurre così: dopo il Concilio e grazie al *Concilio, che è stato per essa un'ora di Dio in questo scorcio della storia*, la Chiesa si sente o no più adatta ad annunziare il Vangelo e ad inserirlo nel cuore dell'uomo con convinzione, libertà di spirito ed efficacia⁴?

E accogliendo l'appello che Benedetto XVI ha espresso alla fine della *Verbum Domini*, possiamo cogliere un'altra priorità: «Il nostro dev'essere sempre più il tempo di “un nuovo ascolto” della Parola e di una nuova evangelizzazione»⁵. Vorrei far notare di questa sollecitazione l'esplicito

³ La formazione, in particolare per i preti (cfr., GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica *Pastores dabo vobis* [25 marzo 1992]), diventa incisiva quando “raggiunge ogni aspetto della vita” (è infatti integrale [formazione umana, spirituale, intellettuale e pastorale] e permanente [accompagna ogni stagione della vita] ma anche “la vita di tutti”. Riuscire a vivere in un’“armonia pasquale” la specificità degli stati di vita e l'essere unico popolo di Dio profetico, regale e sacerdotale nella molteplicità dei carismi che lo Spirito Santo dà per la vitalità e la bellezza della Chiesa e per risanare le piaghe dell'umanità, può far intuire di più il senso e la verità della Trinità delle Persone nell'unico Dio e la sua Unità nella trinità delle Persone.

⁴ PAOLO VI, Esortazione apostolica postsinodale *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), nn. 1 e 4. La sottolineatura è nostra.

⁵ BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* (30 settembre 2010), n. 122. Cfr., G. DE ROSA, *La Parola di Dio – «Verbum Domini»*, in: “La Civiltà Cattolica”

suggerimento di creare spazi per “un nuovo ascolto”, a livello esistenziale e pastorale: nella comunità cristiana e nel suo modo di vivere nel mondo e di rapportarsi con esso. Questo comportamento aiuterà a fare una riflessione adeguata sulle complesse difficoltà di oggi. Infatti, bisogna imparare un atteggiamento che chiede – è una affermazione che si fonda su una visione antropologica relazionale o, meglio, trinitaria – una duplice “abilità” per giungere all’unità (della Chiesa) come è intesa e vissuta da Gesù: a “dare” e a “ricevere” (e quali problemi quando non li si apprende a vivere entrambi!).

Spesso queste due dimensioni (della carità) non sono considerate decisive, e per questo, nella società come nella Chiesa, si incontrano persone passive che non si avvertono membra di un “corpo sociale” e corresponsabili. Il reciproco ascoltarsi, alla luce della Parola di Dio, oltre che aiutarci a cogliere i disegni divini (cfr., Ap 2,7), ci fa capire che quanto Dio vuole o permette è una “decisa sterzata” che mostra l’agire del suo onnipotente Amore⁶ che conduce l’umanità a una reale e concreta vita fraterna⁷. Ma opera anche un cambiamento concreto nelle persone. Ognuno comincia ad avvertire che può dare un suo contributo, unico, e al contempo può imparare molto da quello degli altri. E, da non sottovalutare, insieme si diventa capaci di progettare azioni incisive nel proprio ambiente e, per l’uso dei nuovi *media*, anche nella società.

2011, I 279-288. In fondo, questa era una delle indicazioni pastorali della *Gaudium et spes* che invitava a leggere i segni dei tempi.

⁶ Si tratta di porsi la necessità di spiegare, non solo alle nuove generazioni, in che senso diciamo “Dio onnipotente” e porre tale verità di fede in relazione con l’essere amore di Dio e la libertà che ha donato alla creatura umana che può rifiutarlo e peccare, volutamente e consapevolmente.

⁷ Cfr., Concilio Ecumenico Vaticano II, costituzione pastorale *Gaudium et spes*, nn. 40-45. I diversi paragrafi si intitolano così: Mutua relazione tra Chiesa e mondo (40); L’aiuto che la Chiesa intende offrire agli individui (41); L’aiuto che la Chiesa intende dare alla società umana (42); L’aiuto che la Chiesa intende dare all’attività umana per mezzo dei cristiani (43); L’aiuto che la Chiesa riceve dal mondo contemporaneo (44); Cristo, l’alfa e l’omega (45). Ma poniamoci a questo punto una domanda: È Dio che guida gli eventi della storia o questa gli è fuggita dalle mani cadendo in quelle di satana o del destino? Non pochi si pongono questa questione e una o l’altra risposta muta la lettura dei fatti e il nostro agire. Dio ci parla anche nelle vicende della storia e con la comunità cristiana ci ha dato anche una “casa” in cui imparare a leggere insieme ciò che accade e a intervenire, quando è possibile, in modo concreto. Troppo spesso, a mio avviso, ci accontentiamo di letture che non valorizzano in modo sufficiente il “discernimento comunitario” (cfr., Convegno ecclesiale di Palermo 1995). Infatti, è il popolo di Dio che per la presenza dello Spirito santo coglie il senso profondo dei fatti (l’intelletto), ma anche trova sapienza e forza di rispondervi come corpo di Cristo. Come comunità ecclesiale possiamo mostrare la verità dell’affermazione: «Chiunque segue Cristo, l’Uomo perfetto, si fa lui pure più uomo» (*Gaudium et spes*, 41). E il vedere tale realtà solo proclamata, è una delle situazioni che conducono non pochi a pensare che il Vangelo sia “passato di moda” e sia inutile inserirsi o vivere attivamente nella Chiesa.

VOGLIAMO VEDERE GESÙ

In questo “Anno” saremo chiamati a mostrare ognuno e insieme che Gesù è la nostra speranza (cfr., 1Pt 3,15)⁸: i fatti sono più eloquenti delle parole e hanno una “evidenza che” in non pochi casi “è inattaccabile” (cfr., Mt 5,13-16; 25,40)⁹. E la Chiesa annuncia il mistero di Dio con gesti e parole intimamente connessi tra loro¹⁰, tenendo presente che se ne può cogliere una intelligenza sempre più profonda.

Questa tradizione, che trae origine dagli apostoli, progredisce nella Chiesa sotto l'assistenza dello Spirito Santo: infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, cresce sia con la riflessione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro (cfr., Lc 2,19 e 51), sia con la profonda intelligenza che essi provano delle cose spirituali, sia con la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma certo di verità. La Chiesa, cioè, nel corso dei secoli, tende incessantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio¹¹.

Forse ci sembra di aver fatto la nostra parte, come era accaduto a Simone il fariseo. Infatti, pensava di aver osservato ogni cosa, ma Gesù, con il medesimo amore che aveva mostrato alla donna, gli evidenzia le mancanze, che non gli aveva fatto notare prima (cfr., Lc 7,36-50).

Non basta conoscere e applicare le norme, è decisivo per la nostra gente incontrare Gesù. La comunità diocesana è chiamata a farlo vedere, a mostrare Gesù-noi, Gesù-Chiesa. Crediamo che la Chiesa è la sua Presenza, ma quando ci troviamo – anche per pregare – lo si dovrebbe gustare e ciò è facilitato dove regna la carità in modo reale e concreto. Allora sì, vediamo la presenza di Dio¹². Dobbiamo amare “alla” Gesù e per farlo nel modo migliore, non sarebbe male che facessimo una verifica, non guardando solo o primariamente alle intenzioni o ai progetti, ma a ciò che facciamo vedere con le nostre scelte e con il nostro stile di vita.

⁸ Cfr., BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* (30 novembre 2007); PAOLO VI, Esortazione apostolica *Gaudete in Domino* (9 maggio 1975).

⁹ Tra i temi qualificanti il Vaticano II e in modo speciale il suo voler aggiornare o tornare alle origini della vita della Chiesa (cfr., 1Ts 4,3), troviamo quello dell'universale vocazione alla santità (cfr., il V capitolo della costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*); secondo Giovanni Paolo II, la santità è il primo obiettivo della Chiesa del terzo millennio cristiano (cfr., *Lettera apostolica Novo millennio ineunte* [6 gennaio 2001], nn. 30-31).

¹⁰ Cfr., Concilio Ecumenico Vaticano II, costituzione dogmatica *Dei Verbum*, n. 2.

¹¹ *Ibid.*, *Dei Verbum*, n. 8.

¹² Nella Terza appendice si può leggere ciò che Paolo VI disse nell'omelia della Messa di domenica 1° marzo 1964 nella visita alla parrocchia di Santa Maria Consolatrice di Casal Bertone (Roma).

Possiamo metterci in ascolto di quello che gli altri dicono o capiscono di noi. E in questo senso possiamo anche farci delle domande: le persone che ci frequentano in Curia o nelle parrocchie, vedono Gesù, lo sentono vivo, ne sperimentano quell'ardore in cuore di cui parlano i discepoli di Emmaus? Quanti, in particolare giovani, sono sempre più indifferenti alla fede o abbandonano i sacramenti e le nostre comunità? E poi, noi, siamo felici e ci sentiamo realizzati? Abbiamo la gioia di condividere come opera il Vangelo nella nostra vita e nei nostri ambienti, insieme alle normali difficoltà? Sappiamo cogliere le luci e le ombre, o solo in modo che direi poco pasquale una delle due realtà?

Gesù, la Parola di Dio, ama immensamente il Padre e le persone, qualsiasi sia il loro "stato di grazia". E vorrei riferirmi al modo con cui Gesù accosta e dialoga con alcuni: la Samaritana, attesa al pozzo di Giacobbe (cfr., Gv 4,1-42), Zaccheo chiamato mentre è sul sicomoro (cfr., Lc 19,1-10), Nicodemo con il quale parla la notte (cfr., Gv 3,1-21). Gesù crea spazi per incontrare i singoli (e le folle), parla e ascolta, lascia che, con libertà, si esprimano, non impedisce che raccontino di lui, a esempio la Samaritana, secondo quanto hanno sperimentato e capito nella loro mente e nel loro cuore.

A me sembra che, quanto ha operato Gesù, la Chiesa per il dono dello Spirito santo possa proseguirlo. Ciascuno dovrebbe poter trovare luoghi virtuosi nella comunità cristiana, per gustare come ci sia un tempo per parlare e uno per tacere (e ascoltare con la stessa premura con cui si è parlato), un tempo per agire e un tempo per fermarsi (così da fare sentire gli altri protagonisti attivi della vita e della missione della Chiesa)¹³.

Per usare il linguaggio degli Atti degli Apostoli, si tratta di vivere quell'essere "un cuor solo e un'anima sola" capaci di condividere i beni spirituali e poi i materiali (cfr., At 4,32)¹⁴, perché illuminati sull'essere il corpo (mistico) di Cristo.

Si tratta di comportarsi, almeno, come una squadra di calcio degna di questo nome, che ha degli obiettivi condivisi; persone che – per que-

¹³ Cfr., Qo 3,1-9. Uno degli aspetti delicati della formazione permanente è la disponibilità a cambiare servizi e a fare spazio ai più giovani, ritenuti spesso inadeguati se non inaffidabili. In realtà, hanno non pochi doni che avrebbero desiderio di trafficare qualora non avessero un giudizio negativo che pesa quasi costantemente su di loro, potrebbero dare quei carismi che sono solo in loro.

¹⁴ Cfr., BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005); Lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009); S. ZAMAGNI, *Per un'economia a misura di persona*, Città Nuova, Roma 2012. Nella Prima appendice, troviamo come Tertulliano descrive la comunità cristiana, in cui c'è nella libertà una forma di condivisione di beni (cfr., 2Cor 8-9); nella Quarta ho voluto inserire l'indice del *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* (2 aprile 2004) del Pontificio Consiglio Giustizia e Pace.

sto – vanno nella medesima direzione, aiutandosi all’occorrenza. Così dovrebbe vivere il presbiterio diocesano, e potrebbe ogni suo membro, parte del popolo santo di Dio.

Ma quante energie sprechiamo e quanti danni procuriamo quando coltiviamo pensieri e comportamenti inadeguati perché concentrati non sul Regno di Dio di cui la Chiesa è inizio e germe, ma sul piccolo tornaconto individuale, quando non agiamo contro il Regno di Dio soggiogati dal potere o dal successo, ovviamente, solo terreni!

Mi sembra che dobbiamo riscoprire l’arte di introdurre al mistero di Dio con la “gradualità dei vari passaggi”, farci prossimi gli uni degli altri, non essendo imprigionati dai ruoli¹⁵ per vivere quella fraternità, tra noi, sacerdotale, auspicata da tutti. E, in particolare per questo aspetto, hanno un compito tutto speciale i ministri ordinati più anziani, perché possono far cogliere le tappe e le sfide superate, nell’amore alla verità!

E possiamo accompagnarci gli uni gli altri. Tra preti, ma anche con tutte le vocazioni presenti nella comunità diocesana! Il Concilio Vaticano II parla di un nutrimento che ci giunge mediante le due mense della Parola di Dio e dell’Eucaristia che hanno il culmine nell’“esperienza liturgica”¹⁶, ma si tratta di individuare anche altre forme che possano essere attente alle diverse età, vocazioni e situazioni e far cogliere come nella Chiesa siamo tutti alla scuola dell’Unico, degno di essere chiamato Maestro (cfr., Mt 23,8).

La Chiesa, più piccola (la famiglia) come la più grande (quella che vive in ogni diocesi, che poi si articola in parrocchie) ha dinanzi l’esempio di Gesù: deve vivere l’amore “rimanendo in Gesù”, sino a vivere “l’amore di Gesù”¹⁷, rendendosi conto del dono incredibile ricevuto da

¹⁵ Il “servizio dell’autorità” (la dimensione petrina, secondo il *Catechismo della Chiesa Cattolica*) è un dono da esercitare a servizio del sacerdozio comune, e quindi (possibilmente) senza forme clericali.

¹⁶ Cfr., Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium*. Mi sembra che sono da leggere come chiave d’interpretazione autentica della riforma liturgica le indicazioni di Benedetto XVI di evitare l’eccessivo spazio nella liturgia al linguaggio simbolico-verbale per una maggiore valorizzazione dell’autentica spiritualità liturgica, simbolico-vitale, che valorizza insieme alla parola i gesti e il silenzio. Inoltre il fatto che nell’azione liturgica abbiamo bisogno del popolo (è una eccezione il celebrare senza), ci fa cogliere come abbiamo proprio bisogno dei fratelli. Non è bene che siamo soli!

¹⁷ Cfr., J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *L’amore si apprende. Le stagioni della famiglia* (a cura di E. Guerriero), Libreria Editrice Vaticana – San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2012; A. MOLÈ, *Famiglie vive. Storie di Vangelo*, Città Nuova, Roma 2012. Come sarebbe prezioso che i battezzati, in particolare, avessero la conoscenza di quelle che sono le caratteristiche dell’amore di Dio che Gesù ci ha mostrato “fino alla fine”. In Lui, infatti, comprendiamo cos’è l’amore nell’immensa gamma delle sue peculiarità: è gratuito, è totale, è generoso. In questo senso, si può utilmente meditare (e rimeditare sempre di nuovo) il testo di Paolo sulla carità

Dio-Amore¹⁸. Paolo è stato conquistato dall'Amore di Dio (cfr., Fil 3,7-12) e l'ha espresso razionalmente (cfr., Rm 8,28; 35-39); così Pietro, per fermarsi a una citazione che esprime la sua scelta definitiva che invita a seguire: «Diventate santi anche voi con tutta la vostra condotta» (cfr., 1Pt 1,15-16).

IL MISTERO CUSTODITO DALLA CHIESA: LA VITA DELLA TRINITÀ

A questo proposito vorrei riportare il n. 24 della *Gaudium et spes* dedicato all'indole comunitaria dell'umana vocazione nel piano di Dio:

Iddio, che ha cura paterna di tutti, ha voluto che tutti gli uomini formassero una sola famiglia e si trattassero tra loro come fratelli. Tutti, infatti, creati ad immagine di Dio “che da un solo uomo ha prodotto l'intero genere umano affinché popolasse tutta la terra” (At 17,26), sono chiamati al medesimo fine, che è Dio stesso. Perciò l'amor di Dio e del prossimo è il primo e più grande comandamento. La sacra Scrittura, da parte sua, insegna che l'amor di Dio non può essere disgiunto dall'amor del prossimo, “e tutti gli altri precetti sono compendiate in questa frase: amerai il prossimo tuo come te stesso. La pienezza perciò della legge è l'amore” (Rm 13,9; 1Gv 4,20). È evidente che ciò è di grande importanza per degli uomini sempre più dipendenti gli uni dagli altri e per un mondo che va sempre più verso l'unificazione. Anzi, il Signore Gesù, quando prega il Padre perché «tutti siano una cosa sola, come io e tu siamo una cosa sola» (Gv 17,21), aprendoci prospettive inaccessibili alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nell'amore. Questa similitudine manifesta che l'uomo, il quale in terra è la sola creatura che Iddio abbia voluto per se stesso, non possa ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé (Lc 17,33).

Non è concepibile immaginare vita e missione di Gesù di Nazareth, senza il Padre e lo Spirito Santo. E dalla (retta) dottrina si sviluppa il corretto comportamento, come anche da un corretto comportamento potrebbe emergere e svilupparsi la verità.

(cfr., 1Cor 12,13-13, 12), verificandone – come singoli e comunità – se e come ispiri comportamenti e scelte, visto che è ciò che vale e per questo rimane.

¹⁸ Non giungiamo a comprendere nel medesimo tempo tale realtà e inoltre la potremmo anche smarrire. Non è acquisita una volta per sempre (cfr., 2Tm 4,7-8). Troviamo una similitudine in ciò che Dio chiede di fare al popolo di Israele quando, nel deserto, ogni giorno deve raccogliere la razione di manna e, doppia, il sesto giorno così da solennizzare il sabato (cfr., Es 16,4-5). Ogni giorno e ogni momento dobbiamo rinnovare questa scelta di Dio e questa scelta di dare la nostra vita per amore di Dio e dei fratelli e sorelle.

Come non c'è *ab aeterno* il Padre senza il Figlio né lo Spirito Santo, in analogia, potrei dire che per essere veramente io – un prete, nel mio caso – ho bisogno delle altre vocazioni. Non si potrebbe spiegare anche così la scelta del Padre per Gesù di farlo vivere sin dall'inizio nella famiglia di Nazareth, lasciandola poi “nel tempo stabilito”, ma per costruirne un'altra? E, eccetto rarissimi momenti, Gesù non ha deciso di vivere con altre creature? Nella vita pubblica con gli apostoli, nella trasfigurazione o nella preghiera del Getzemani con Pietro, Giacomo e Giovanni?

Gesù dice che dobbiamo prima fare e poi insegnare a fare: egli colloca la pratica del bene prima dell'insegnamento, mostrando che si potrà utilmente insegnare soltanto avendo messo prima in pratica quanto si insegna, e mai altrimenti. Altrove, Gesù dirà: “Medico, cura te stesso” (Lc 4,23). Colui che è incapace di ben regolare la sua vita e cerca di educare gli altri, rischia di essere deriso da molti; anzi, non potrà neppure insegnare, perché le sue azioni testimonieranno il contrario delle sue parole¹⁹.

Diverse scelte che facciamo derivano proprio da questa dimensione che coinvolge tutto. Da questo modo di pensare, dipendono la possibilità e la qualità dei rapporti che si hanno e si coltivano, o non si coltivano. I membri del popolo di Dio (fedeli laici, ministri ordinati, religiosi/e) sono chiamati a essere “adulti nella fede”, a mostrare di “credere all'Amore” (cfr., 1Gv 4,16), a vivere i comandamenti (cfr., Mc 12,28-34; 1Gv 2,1-11). E il modello dell'adulto non è chi sa fare da solo! Gesù ha chiesto di farsi piccoli, di diventare bambini (cfr., Mt 18,1-5; 1Cor 13,11). Solo così possiamo percorrere la Via che è Gesù, vivendone l'“ascesi” e la “mistica dell'amore reciproco”, l'unico distintivo dei suoi discepoli (cfr., Gv 13,34s)²⁰. E questa dimensione che non si può vivere da soli, chiede una scelta di affidarsi a Dio e ai fratelli con la misura del dare la vita di Gesù.

Nel Catechismo degli adulti dei Vescovi italiani troviamo queste affermazioni: «L'unità è Trinità, è comunione. Per noi uomini la Trinità è l'origine, il sostegno, la direzione e la meta del nostro cammino. Siamo creati a sua immagine e chiamati a partecipare alla sua vita di amore. Siamo soggetti singoli e irripetibili; ma ci apparteniamo gli uni agli altri. Tendiamo ad affermare la nostra identità personale, la nostra libertà e originalità; non però nell'isolamento. Per essere noi stessi e sentirci vivi, abbiamo bisogno che altre persone ci accettino e riconoscano il nostro

¹⁹ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento al Vangelo di S. Matteo*, XVI, 4, vol. I, Roma 1966, 254.

²⁰ Cfr., Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 9; GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, n. 42.

valore; abbiamo bisogno di comunicare con loro e di condividere le cose, gli atteggiamenti, perfino i segreti più intimi. Ciò si può realizzare solo nella reciprocità dell'amore, non certo in altri rapporti umani caratterizzati dalla violenza, dal dominio e dal possesso. Secondo un detto di Gesù, non riferito dai Vangeli canonici, ma attribuito a lui dalla tradizione cristiana, il regno di Dio viene "quando due diventano uno". Come il Padre è donazione e il Figlio è accoglienza nell'unità dello Spirito Santo, così noi viviamo davvero e cresciamo nella misura in cui impariamo a donare noi stessi e ad accogliere gli altri, in uno scambio incessante per attuare la comunione nel rispetto delle persone e della loro libertà e originalità»²¹.

GESÙ PARLA DEL PADRE E LO FA VEDERE

Gesù fa vedere "Dio come Padre" che ama in modo libero e liberante. Insegna a imitare il Padre (cfr., Mt 5,43-48; Lc 6,36), a pregarlo (cfr., Mt 5,3ss e Lc 6,20ss), ad avere fiducia nella sua azione provvidente e nella realizzazione dei suoi disegni (cfr. Mt 6,8; Lc 12,22ss; 18,2ss); nel modo di vivere ne mostra la sublime umiltà (cfr., Mt 11,25; Mc 11,1-11; Sir 3,17-24; Pro 3,34; Sal 25,14; Gc 4,10). Attraverso la morte in croce il Padre fa contemplare la misura e la qualità dell'amore: gratuito, infinito, universale e definitivo. Qui si coglie anche l'abisso del non intervento del Padre in favore del Figlio. La paternità che fa crescere non dispensa dalla solitudine e dall'angoscia di chi è chiamato a dare tutto ciò che ha ricevuto²².

Gesù ha scelto e chiamato i Dodici a condividere con lui ciò che va predicando. Ha parlato del Regno di Dio che cresce dinamicamente, della autentica fratellanza (cfr., Mt 5,43s; 13; Mc 12,28-34; 23,9; Lc 6,36; 15,11-32; 10,29-37), del perdono di cuore (cfr., Mt 18,33) e della correzione (cfr., Mt 18,15-18). Ha convocato una comunità fraterna che non è di perfetti (cfr., Mt 23,1-12)²³; chiama i Dodici e tra essi Pietro, Giacomo e Giovanni (cfr., Mc 5,37; 9,2; 14,33; 1,29 e 13,3 parlano anche di Andrea) e Simon Pietro, inoltre, è scelto per perpetuare il «modello

²¹ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Catechismo degli Adulti La verità vi farà liberi*, 176s. Cfr., P. CODA, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.

²² Commissione Teologica Internazionale: Documento *Questioni di cristologia* (20 ottobre 1980); Documento *Teologia-Cristologia-Antropologia* (ottobre 1982); *Temi scelti di ecclesiologia* (8 ottobre 1985); Documento *La coscienza che Gesù aveva di se stesso* (31 maggio 1986); Documento *Fede e inculturazione* (8 ottobre 1988); Documento *L'interpretazione dei dogmi* (ottobre 1989); *Alcune questioni sulla teologia della redenzione* (29 novembre 1994).

²³ Cf G. Lohfink, *Gesù come voleva la sua comunità?*, Paoline, Milano 1987.

trinitario» portato da Lui in terra e consegnato alla vita della Chiesa (cfr., Mt 16,16-19; Lc 22,31s; Gv 1,40-42; 21,15-17). Egli lo mostra e lo insegna. Esso si caratterizza, tra il resto, per un “nuovo” modo di vivere il servizio dell’autorità a imitazione di quanto avviene in Cielo (cfr., Mc 10,42-44); sulla terra Gesù fa da “Padre”, nei loro confronti, e i discepoli sono “figli”, di fronte a Lui, e fratelli, tra loro, e ad essi dona la legge del “Comandamento nuovo”.

L’amore di Gesù è disposto a tutto: è fino alla fine; è “passionale”, nel senso che pone le condizioni per una risposta che sia piena e cosciente della persona; ed è per questo che nella Chiesa esistono uomini e donne che si donano completamente a Dio e consacrano per sempre se stessi (mente, cuore e forze) al “più bello dei figli dell’uomo”, come recita il Salmo 44, e che per amore è divenuto “verme e non un uomo, rifiuto degli uomini, disprezzato dalla gente” (cfr., Sal 22 [21] 7).

Sono di grande efficacia a questo proposito i paragrafi della *Novo millennio ineunte* che Giovanni Paolo II dedica al Volto del Figlio, al Volto dolente e al Volto del Risorto²⁴.

LO SPIRITO SANTO È DIO COME IL PADRE E IL FIGLIO

Lo Spirito Santo è Dio, come il Padre e il Figlio e come loro è una Persona decisiva nella storia della salvezza, nell’Incarnazione del Verbo, come nell’evento pasquale, come in ogni espressione della vita e della missione della Chiesa.

Nella visione latina, in modo lapidario, potremmo affermare che lo Spirito Santo è la Persona che scaturisce dall’amore reciproco tra il Padre e il Figlio; è Colui che unisce e distingue il Padre e il Figlio; e se vogliamo aggiungere la prospettiva che viene dall’Oriente cristiano, è la Persona attraverso cui si esprime e ci raggiunge la vita di Dio. Possiamo dire che, se questo è vero, sono da salvaguardare – insieme – la libertà e l’unità. Infatti, senza libertà non c’è amore, ma è anche vero che l’amore tende all’unità, negli sposi anche della carne. E tutto ciò ha la sorgente e il metodo nella vita secondo lo Spirito. Siamo chiamati, vivendole, a far vedere l’armonia delle due dimensioni e come la libertà abbia bisogno di verità e l’unità della distinzione.

²⁴Cf Giovanni Paolo II, *Novo millennio ineunte*, nn. 24-28. Non posso non citare i volumi pubblicati da J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Libreria Editrice Vaticana – Rizzoli, Città del Vaticano e Milano 2007; *Gesù di Nazaret*. Seconda parte. Dall’ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011.

E possiamo imparare molto da come la tradizione ortodossa vive l'amore allo Spirito Santo, che compie l'azione di Dio all'esterno di Sé. In un testo Ignazio Hazim fa cogliere nel "disegno di salvezza" della Trinità la correlazione delle missioni del Figlio e dello Spirito di Dio che ha un'importanza decisiva per la vita e la missione della Chiesa.

L'avvenimento pasquale, avvenuto una volta per sempre, come diventa nostro oggi? Precisamente mediante *Colui che ne è l'artefice fin dall'origine e nella pienezza del tempo*: "lo Spirito Santo". Egli è personalmente la Novità operante nel mondo [...] senza di Lui, Dio è lontano, Cristo è nel passato, l'Evangelo è lettera morta, la Chiesa è una semplice organizzazione, l'autorità è una dominazione, la missione è propaganda, il culto è evocazione, e l'agire cristiano è una morale da schiavo. Questa Nuova Alleanza costituisce la Chiesa, ed è la sua ragion d'essere. Il "senso escatologico del nostro battesimo" oggi dai cristiani è forse troppo trascurato. *Questo sacramento ci rinnova e ci introduce nella creazione nuova precisamente perché ci introduce nella Koinonia, nella Comunione della Chiesa.* Questo nelle relazioni tra le Chiese ci condurrebbe a ricentrare tutto sulla Chiesa quale grande sacramento, ed a riprendere più profondamente la soluzione delle divergenze che ancora sussistono nella nostra comunione di fede. Questo ci porterebbe anche a vivere in modo più pungente e più vero la tensione tra i due tempi dei quali parlavamo sopra. *Il rinnovamento dell'ascesi cristiana dipende in gran parte da questa percezione escatologica del Battesimo. Il rinnovamento della nostra solidarietà con tutta l'umanità ne dipende ugualmente, anzitutto perché la novità della Chiesa sarebbe vissuta meglio come trascendente ed interiore al mondo, e poi perché la realtà misteriosa di cui la Chiesa è il "segno" – l'Agape, la Koinonia divina – sarebbe significata ed agente nella vita dei nostri contemporanei con tutta la purezza e la potenza dell'Evangelo. Dipende da noi che l'Avvenimento della Novità sia seppellito e resti insignificante, o che invece deifichi l'uomo e trasfiguri il mondo. Questo è il significato della nostra responsabilità nel rinnovamento attuale*²⁵.

EDUCARCI A UNA VITA UMANA E CRISTIANA

Dobbiamo riflettere sull'Incarnazione del Verbo di Dio, su Gesù, vero Dio e vero Uomo, così come è stato definito nel concilio di Calcedonia (451) e così imparare a calarci nella storia. Per «Essere nel mondo ma

²⁵ I. HAZIM, *La risurrezione e l'uomo d'oggi*, AVE, Roma 1969, 24-30.

non del mondo» (cfr., Gv 17,14) dobbiamo vincere l'“eresia dell'attivismo”, così frequente nei nostri paesi, ma anche la scarsa motivazione se non addirittura “la demotivazione all'annuncio del Vangelo”. Entrambe queste situazioni non esprimono, forse, carenza di fede creduta e professata, vissuta ma anche celebrata? Nel primo caso, si dimentica che non dipende tutto da noi; mentre nel secondo, accortisi di quanto sia limitata la nostra azione, addirittura, ci si rinuncia contraddicendo uno dei comandi di Gesù, unito alla promessa di una sua continua presenza (cfr., Mt 28,18-20).

Leggendo un articolo in “La Civiltà Cattolica” ho trovato la famosa formula del gesuita ungherese Hevenesi del XVII secolo: «Ecco la prima regola dell'agire: affidati a Dio come se il successo delle cose dipendesse completamente da te e per niente da Dio; ma poi impiega tutti i tuoi sforzi, come se Dio solo dovesse fare tutto e tu niente»²⁶. Dobbiamo imparare a coniugare correttamente la nostra parte con quella di Dio; e mi sembra che su questo aspetto possiamo fare una verifica, credendo che possiamo imparare dai belli esempi, ma anche da errori, peccati e difetti, nostri, se abbiamo umiltà, e altrui, se abbiamo la capacità di “perdonare di cuore” (cfr., Mt 18,15-17. 21-35).

L'umiltà:

una virtù generata dalla Verità, che si sviluppa solo se viene alimentata dall'Amore. Nasce, infatti, dall'esporsi, senza timore, allo sguardo di Dio, ricco di misericordia: così, essa lascia che la Sua Parola ci riveli a noi stessi, manifestando le carenze che ci portiamo dentro, ma anche le straordinarie ricchezze che la Sua Provvidenza ha depresso nel nostro cuore [...] essendo figlia della Luce, l'umiltà non ha nulla a che fare con l'atteggiamento di auto detrazione [...]. Sul piano relazionale “l'umile crede nel dialogo sincero e ricorre alla forza della comunione fraterna”. All'occorrenza, “non solo chiede aiuto, ma sa farsi aiutare”. È attento ai buoni consigli e prende sul serio le correzioni²⁷.

Chi è stato chiamato a seguire Gesù e risponde positivamente, nel pellegrinaggio terreno dovrebbe sperimentare una maturità crescente e, con essa, un sempre più concreto senso di corresponsabilità nei confronti della Chiesa come della società²⁸.

²⁶ R. DE MAINDREVILLE, “Va' con la forza che è in te!” *La figura di Gedeone*, in: “La Civiltà Cattolica”, 2012, I 46.

²⁷ G. PETROCCHI, *Diventare se stessi. Prepararsi al Natale*, Città Nuova, Roma 2010, 82-83.85. Cfr., BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Quaresima 2012*.

²⁸ Cfr., CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali per il decennio 2010-2020 (4 ottobre 2010)*.

DA PROTAGONISTI DELLA CIVILTÀ DELL'AMORE E DELLA VERITÀ

Nella storia, Dio ha guarito tante piaghe dell'umanità. Possiamo dimenticare il contributo alla vita della Francia del XVII secolo – ma non solo – di Vincenzo de' Paoli e di Luisa de Marillac? O dell'India di Teresa di Calcutta? E questo, ci ricorda che dobbiamo e possiamo impegnarci alla soluzione di ciò che impedisce o allontana la fraternità universale.

I Santi e le Sante, in genere, sono risultate persone scomode, che però hanno amato e per questo accettato anche umiliazioni – di ogni genere – come avessero ricevuto l'elogio più alto! Ma nessuno ha loro potuto impedire di amare e di amare sino alla fine. Anche nel silenzio. Dio chiama a parlare di Lui, ma anche – per amore suo – a tacere affinché possa farlo Lui in un modo ancora più forte, perché apparentemente invisibile.

Chi è toccato dalla grazia del Signore non può non condividere il grido e i drammi dell'umanità “nel corpo, nell'anima e nello spirito”. Attraverso questi membri eletti del “Corpo di Cristo”, Dio continua l'opera del Verbo incarnato. La conversione che caratterizza il tempo sacro di Quaresima, riguarda tutta la vita e la vita di tutti, perché dobbiamo imparare a trattare ogni persona o cosa, creata e voluta da Dio²⁹, da fratelli e sorelle in Gesù, mostrando il senso di uno dei nomi della Chiesa: “comunione dei Santi”.

PER RISPONDERE ALLE TANTE E COMPLESSE SFIDE

Tra i figli della Chiesa sono presenti due stili di vita: non alternativi, ma che sono compresenti nelle medesime persone; quelle attratte dalla vita secondo lo Spirito, di cui gustano i frutti: «Amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, bontà, fedeltà, mitezza, dominio di sé» (Gal 5,22), in taluni casi, risultano ferite dalle opere della carne: «Fornicazione, impurità, libertinaggio, idolatria, stregonerie, inimicizie, discordia, gelosia, dissensi, divisioni, fazioni, invidie, ubriachezze, orge e cose del genere» (Gal 5,19). Si tratta di coltivare il buon grano difendendolo dalla zizzania e sapendo che fino alla fine saranno mescolati (cfr., Mt 13,24-30; Lc 21,19). Allora, si tratta di rendere visibile nella città degli uomini il “sì” di Dio³⁰, con amore

²⁹ La grande lezione e il carisma di Francesco d'Assisi si possono esprimere dicendo che ha avuto da Dio il dono del carisma della fraternità: nell'unico Padre si è con tutti (e tutto) fratelli e sorelle.

³⁰ Cfr., CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*. Atti del 4° convegno ecclesiale nazionale (Verona, 16-20 ottobre 2006), Dehoniane, Bologna 2008; *Rendere visibile il grande «sì» della fede. La «riflessione» del Papa al Convegno di Ve-*

e verità, nel rispetto della giustizia e sapendo farsi carico delle debolezze, dei peccati dei fratelli e delle sorelle³¹.

Anche in questo possiamo imparare da Gesù e da Maria dicendo che il dolore, anche il più devastante, non uccide la Vita, anzi, ne è la strada obbligata (cfr., Gv 12,24-33; Lc 24,25-27) e, ancora, quando è accettato, amato e preferito, perché ci si immedesima in modo pieno con l'Unico Maestro, rompe ogni barriera umana della nostra mente, moltiplica le forze e dilata il cuore rendendo capaci di accogliere e amare "con cuore di carne e non di pietra" ogni uomo e ogni donna, perché sentiti profondamente come figli e figlie del medesimo Padre.

Sì, questa vorrebbe essere, specialmente sul piano della vita pubblica – afferma Paolo VI nel 1975 –, la conclusione dell'ora di grazia e di buon volere, che fu l'Anno Santo, anzi il principio della nuova ora di grazia e di buon Volere, che il calendario della storia ci apre davanti: la civiltà dell'amore! Da quale pensiero cominciamo? Non presiede a questo nostro colloquio un disegno razionale e organico. Dovremmo, in questo caso, cominciare da Dio, ch'è Lui stesso Amore, per infinita eccellenza, e che dell'amore a Lui ci fa precetto primario e totale, come dell'amore al prossimo enuncia il precetto derivato e comprensivo, col primo, di tutti i nostri doveri. Ma ora, ciò fermo restando, noi, quasi per necessità didattica e pratica, ci poniamo sul piano concreto e immediato, ripetendo a noi la domanda: se vogliamo promuovere la civiltà dell'amore quale sarà il primo, il principale oggetto del nostro programma rinnovato e rinnovatore? Noi guardiamo alla vicenda storica, nella quale ci troviamo; e allora, sempre osservando la vita umana, noi vorremmo aprirle vie di migliore benessere e di civiltà, animata dall'amore, intendendo per civiltà quel complesso di condizioni morali, civili, economiche, che consentono alla vita umana una sua migliore possibilità di esistenza, una sua ragionevole pienezza, un suo felice eterno destino³².

rona in: "La Civiltà Cattolica" 2006, IV, 211-218; *Gesù Cristo speranza del mondo*. Miscellanea in onore di Marcello Bordoni (a cura di I. SANNA), Pontificia Università Lateranense – Mursia, Roma 2000.

³¹ Mi sembra preziosa la riflessione offerta da Benedetto XVI nella catechesi del 30 maggio 2007 dedicata a Tertulliano in quanto evidenzia proprio la difficoltà che ha avuto – per questo ha aderito all'eresia di Montano – nell'accogliere con amore e giustizia quanti sperimentavano debolezze e peccati. Afferma il Papa: «A me fa molto pensare questa grande personalità morale e intellettuale, quest'uomo che ha dato un così grande contributo al pensiero cristiano. Si vede che alla fine gli manca la semplicità, l'umiltà di inserirsi nella Chiesa, di accettare le sue debolezze, di essere tollerante con gli altri e con se stesso. Quando si vede solo il proprio pensiero nella sua grandezza, alla fine è proprio questa grandezza che si perde. La caratteristica essenziale di un grande teologo è l'umiltà di stare con la Chiesa, di accettare le sue e le proprie debolezze, perché solo Dio è realmente tutto santo. Noi invece abbiamo sempre bisogno del perdono». Si può leggere integralmente la catechesi nella Seconda appendice.

³² PAOLO VI, *Sentire profondamente il dovere di promuovere la civiltà dell'amore*. *Udienza generale di mercoledì 31 dicembre*, in: *Insegnamenti di Paolo VI XIII* (1975), 1576s. Cfr.,

IMITARE MARIA, MADRE E DISCEPOLA DI GESÙ

I sacramenti dell'iniziazione cristiana ci rendono creature atte a vivere secondo il modello della Trinità; la liturgia ci fa anticipare la Gerusalemme celeste e ce ne mette la nostalgia; lo Spirito che agisce in creature che non pongono ostacoli all'agire di Dio, come lo è Maria, ci fa sentire e vedere Gesù. Ma ciò è da scegliere di nuovo ogni giorno: immolare il proprio io individuale e il nostro io-comunitario, per fargli spazio in noi e creare quelle condizioni che ne rendano possibile la manifestazione (cfr., Gv 14,21).

A me sembra che la scelta dei Padri conciliari di aver inserito la trattazione di Maria nell'ottavo capitolo della *Lumen gentium* non sia stata ancora compiutamente compresa. Quale aiuto materno e quale sostegno alla loro coerente fedeltà vi può trovare ogni battezzato e, ancor più, quanti hanno ricevuto o celebrato i sacramenti al servizio della comunione, Ordine e Matrimonio. Infatti, è da lei che impariamo cosa implichi fare spazio a Dio, ma anche cosa produca il credere alla sua onnipotenza.

Possiamo far vedere Gesù, essendo Gesù-Chiesa, essendo Maria.

E imitandola nel cantare il *Magnificat* camminiamo nel pellegrinaggio terreno in attesa della patria celeste, quando contempleremo "faccia a faccia" il nostro Bene più prezioso, senza paura di lasciare qualcosa o qualcuno, perché abbiamo realmente lasciato e venduto tutto per Lui (cfr., Mt 13,44-46); abbiamo mostrato la bellezza di farlo, nella gratuità e nella gioia pasquale di Gesù, quella che "nessuno potrà toglierci" (cfr., Gv 16,22), perché qualsiasi cosa accada rimaniamo in Lui portando i suoi frutti saporosi (cfr., Gv 15,4-5) e anche di più, perché è "andato dal Padre" (cfr., Gv 14,12).

PRIMA APPENDICE

Noi siamo un corpo, per la coscienza della religione, l'unità della disciplina e il vincolo della speranza. Ci uniamo in comunità e adunanze, per assediare, come manipolo serrato, Dio, con le preghiere. E questa violenza piace a Dio [...]. Ci raduniamo per leggere le divine Scritture, secondo che le condizioni del nostro tempo ci costringono a cercarvi un avvertimento o una conferma. E certamente delle parole sante nutriamo la nostra fede, innalziamo la nostra speranza, rinsaldia-

PAOLO VI, *Lettera enciclica Ecclesiam suam* (6 agosto 1964); PAOLO VI, *La civiltà dell'amore prevarrà nell'affanno delle implacabili lotte sociali*, in: *Insegnamenti di Paolo VI XIII* (1975), 1564-1568.

mo la nostra fiducia, e nello stesso tempo rinforziamo la nostra disciplina inculcando i comandamenti. Nelle stesse adunanze si danno anche esortazioni, castighi e censure religiose. Si rendono anche giudizi, con grande ponderazione, come si addice a persone sicure di trovarsi al cospetto di Dio; ed è una gravissima anticipazione del giudizio futuro se uno abbia peccato a tal segno da essere scomunicato dalla preghiera, dall'adunanza e da ogni rapporto religioso. Presiedono anziani, già provati, i quali sono pervenuti a questa dignità non con pagamento, ma con la testimonianza delle loro virtù, giacché di nessuna cosa di Dio si fa mercimonio. E se anche *c'è una specie di cassa sociale*, essa non raccoglie elargizioni onorarie, quasi si trattasse d'una religione messa all'incanto; ma ciascuno versa un modesto contributo una volta al mese o quando meglio crede, e se lo crede e se lo può. Nessuno è costretto, e l'offerta è spontanea. Queste somme formano in certo modo i depositi della pietà: ché non s'impiegano per banchetti o bicchierate né per ingrati scialacquamenti; bensì per seppellire e nutrire poveri, ragazzi e ragazze senza beni e senza genitori, vecchi domati dall'età, e del pari naufraghi e cristiani sofferenti nelle miniere e nelle isole o nelle prigioni, purché per la causa della Chiesa di Dio, ché in tal caso diventano i figli adottivi della religione da loro confessata. Ma è appunto *l'esercizio soprattutto di questa carità* che agli occhi di certuni ci imprime un marchio d'infamia. Vedi – dicono – come s'amano tra di loro! Essi invece tra di loro si odiano. – Vedi, come son pronti a morire l'uno per l'altro! – Essi invece sono ancora più pronti a uccidersi l'un l'altro. E *perché noi ci designamo col nome di fratelli*, essi vanno in bestia, non per altra ragione, credo, che per essere tra loro ogni nome di parentela una simulazione di affetto. Pure siamo anche fratelli vostri, per il diritto della natura, madre universale, anche se voi siete poco uomini, perché cattivi fratelli. Più degnamente si chiamano e si ritengono fratelli quanti hanno riconosciuto in Dio il loro Padre comune, hanno sortito un unico spirito di santità, e, usciti dall'unico seno d'una comune ignoranza, si sono aperti, stupefatti, alla luce unica della verità³³.

SECONDA APPENDICE

Cari fratelli e sorelle,
con la catechesi di oggi riprendiamo il filo delle catechesi abbandonato in occasione del viaggio in Brasile e continuiamo a parlare delle grandi personalità della Chiesa antica: sono maestri della fede anche per noi oggi e testimoni della perenne attualità della fede cristiana. Oggi parliamo di un africano, Tertulliano, che tra la fine del secondo e l'inizio

³³ TERTULLIANO, *L'apologetico* 39, Città Nuova, Roma 1967, 136-138.

del terzo secolo inaugura la letteratura cristiana in lingua latina. Con lui comincia una teologia in tale lingua. La sua opera ha dato frutti decisivi, che sarebbe imperdonabile sottovalutare. Il suo influsso si sviluppa su diversi piani: da quelli del linguaggio e del recupero della cultura classica, a quelli dell'individuazione di una comune "anima cristiana" nel mondo e della formulazione di nuove proposte di convivenza umana. Non conosciamo con esattezza le date della sua nascita e della sua morte. Sappiamo invece che a Cartagine, verso la fine del II secolo, da genitori e da insegnanti pagani, ricevette una solida formazione retorica, filosofica, giuridica e storica. Si convertì poi al cristianesimo, attratto – come pare – dall'esempio dei martiri cristiani. Cominciò a pubblicare i suoi scritti più famosi nel 197. Ma una ricerca troppo individuale della verità, insieme con le intemperanze del carattere – era un uomo rigoroso –, lo condussero gradualmente a lasciare la comunione con la Chiesa e ad aderire alla setta del montanismo. Tuttavia, l'originalità del pensiero unita all'incisiva efficacia del linguaggio gli assicurano una posizione di spicco nella letteratura cristiana antica.

Sono famosi soprattutto i suoi scritti di carattere apologetico. Essi manifestano due intenti principali: quello di confutare le gravissime accuse che i pagani rivolgevano contro la nuova religione, e quello – più propositivo e missionario – di comunicare il messaggio del Vangelo in dialogo con la cultura del tempo. La sua opera più nota, l'*Apologetico*, denuncia il comportamento ingiusto delle autorità politiche verso la Chiesa; spiega e difende gli insegnamenti e i costumi dei cristiani; individua le differenze tra la nuova religione e le principali correnti filosofiche del tempo; manifesta il trionfo dello Spirito, che alla violenza dei persecutori oppone il sangue, la sofferenza e la pazienza dei martiri: "Per quanto raffinata – scrive l'Africano –, a nulla serve la vostra crudeltà: anzi, per la nostra comunità, essa è un invito. A ogni vostro colpo di falce diveniamo più numerosi: il sangue dei cristiani è una semina efficace! (*semen est sanguis christianorum!*)" (*Apologetico* 50,13). Il martirio, la sofferenza per la verità sono alla fine vittoriosi e più efficaci della crudeltà e della violenza dei regimi totalitari.

Ma Tertulliano, come ogni buon apologeta, avverte nello stesso tempo l'esigenza di comunicare positivamente l'essenza del cristianesimo. Per questo egli adotta il metodo speculativo per illustrare i fondamenti razionali del dogma cristiano. Li approfondisce in maniera sistematica, a cominciare dalla descrizione del "Dio dei cristiani": "Quello che noi adoriamo – attesta l'Apologeta – è un Dio unico". E prosegue, impiegando le antitesi e i paradossi caratteristici del suo linguaggio: "Egli è invisibile, anche se lo si vede; inafferrabile, anche se è presente attraverso la grazia; inconcepibile, anche se i sensi umani lo possono concepire; perciò è vero e grande!" (*ibid.*, 17,1-2).

Tertulliano, inoltre, compie un passo enorme nello sviluppo del dogma trinitario; ci ha dato in latino il linguaggio adeguato per esprimere questo grande mistero, introducendo i termini "una sostanza" e "tre Per-

sona”. In modo simile, ha sviluppato molto anche il corretto linguaggio per esprimere il mistero di Cristo Figlio di Dio e vero Uomo.

L'Africano tratta anche dello Spirito Santo, dimostrandone il carattere personale e divino: “Crediamo che, secondo la sua promessa, Gesù Cristo inviò per mezzo del Padre lo Spirito Santo, il Paraclète, il santificatore della fede di coloro che credono nel Padre, nel Figlio e nello Spirito” (*ibid.*, 2,1). Ancora, nelle opere dell'Africano si leggono numerosi testi sulla Chiesa, che Tertulliano riconosce sempre come “Madre”. Anche dopo la sua adesione al “montanismo”, egli non ha dimenticato che la Chiesa è la Madre della nostra fede e della nostra vita cristiana. Egli si sofferma pure sulla condotta morale dei cristiani e sulla vita futura. I suoi scritti sono importanti anche per cogliere tendenze vive nelle comunità cristiane riguardo a Maria santissima, ai sacramenti dell'Eucaristia, del Matrimonio e della Riconciliazione, al primato petrino, alla preghiera [...]. In modo speciale, in quei tempi di persecuzione in cui i cristiani sembravano una minoranza perduta, l'Apologista li esorta alla speranza, che – stando ai suoi scritti – non è semplicemente una virtù a sé stante, ma una modalità che investe ogni aspetto dell'esistenza cristiana. Abbiamo la speranza che il futuro è nostro perché il futuro è di Dio. Così la risurrezione del Signore viene presentata come il fondamento della nostra futura risurrezione, e rappresenta l'oggetto principale della fiducia dei cristiani: “La carne risorgerà – afferma categoricamente l'Africano –: tutta la carne, proprio la carne, e la carne tutta intera. Dovunque si trovi, essa è in deposito presso Dio, in virtù del fedelissimo mediatore tra Dio e gli uomini Gesù Cristo, che restituirà Dio all'uomo e l'uomo a Dio” (*La risurrezione dei morti* 63,1).

Dal punto di vista umano si può parlare senz'altro di un dramma di Tertulliano. Con il passare degli anni egli diventò sempre più esigente nei confronti dei cristiani. Pretendeva da loro in ogni circostanza, e soprattutto nelle persecuzioni, un comportamento eroico. Rigido nelle sue posizioni, non risparmiava critiche pesanti, e inevitabilmente finì per trovarsi isolato. Del resto, anche oggi restano aperte molte questioni, non solo sul pensiero teologico e filosofico di Tertulliano, ma anche sul suo atteggiamento nei confronti delle istituzioni politiche e della società pagana. A me fa molto pensare questa grande personalità morale e intellettuale, quest'uomo che ha dato un così grande contributo al pensiero cristiano. Si vede che alla fine gli manca la semplicità, l'umiltà di inserirsi nella Chiesa, di accettare le sue debolezze, di essere tollerante con gli altri e con se stesso. Quando si vede solo il proprio pensiero nella sua grandezza, alla fine è proprio questa grandezza che si perde. La caratteristica essenziale di un grande teologo è l'umiltà di stare con la Chiesa, di accettare le sue e le proprie debolezze, perché solo Dio è realmente tutto santo. Noi invece abbiamo sempre bisogno del perdono.

In definitiva, l'Africano rimane un testimone interessante dei primi tempi della Chiesa, quando i cristiani si trovarono ad essere autentici

soggetti di “nuova cultura” nel confronto ravvicinato tra eredità classica e messaggio evangelico. È sua la celebre affermazione secondo cui la nostra anima “è *naturaliter* cristiana” (*Apologetico* 17,6), dove Tertulliano evoca la perenne continuità tra gli autentici valori umani e quelli cristiani; e anche quell’altra sua riflessione, mutuata direttamente dal Vangelo, secondo cui “il cristiano non può odiare nemmeno i propri nemici” (cfr., *Apologetico* 37), dove il risvolto morale, ineludibile, della scelta di fede, propone la “non violenza” come regola di vita: e non è chi non veda la drammatica attualità di questo insegnamento, anche alla luce dell’acceso dibattito sulle religioni.

Negli scritti dell’Africano, insomma, si rintracciano numerosi temi che ancor oggi siamo chiamati ad affrontare. Essi ci coinvolgono in una feconda ricerca interiore, alla quale esorto tutti i fedeli, perché sappiano esprimere in maniera sempre più convincente la “Regola della fede”, quella – per tornare ancora una volta a Tertulliano – “secondo la quale noi crediamo che esiste un solo Dio, e nessun altro al di fuori del Creatore del mondo: egli ha tratto ogni cosa dal nulla per mezzo del suo Verbo, generato prima di tutte le cose” (*La prescrizione degli eretici*, 13,1).

TERZA APPENDICE

La Chiesa ha due dimensioni: una gerarchica, che potrebbe dirsi verticale, di paternità; l’altra di fraternità, di comunità voluta dal Signore. E tale la vera parrocchia, dove tutti sono figli, fratelli: tutti si conoscono e si vogliono bene; lavorano quasi in cooperativa di mutuo soccorso spirituale, impegnati a edificare e costruire, nella santità e nella fedeltà a Cristo Signore, la sua Chiesa viva. Si vogliono bene; sanno che questo è il precetto fondamentale.

Come si chiama questa forza coesiva, atta a tenere insieme il corpo parrocchiale, il corpo ecclesiastico, l’umanità desiderosa d’essere unita in Cristo? Lo sanno tutti: si chiama la carità. Portentoso dono, ineffabile virtù! Promana da Dio; perché è l’amore suo comunicato agli uomini, e si diffonde da individuo a individuo. Scende dal Cielo, quale fiume regale e benefico, la bontà di Dio che ama gli uomini e li invita, come per impulso interiore, a volersi bene anche tra loro. È la grande legge costitutiva della Chiesa.

Se, teoricamente, la carità è facile ad enunciarsi, bella a declamarsi, comune a professarsi, nella pratica, invece, è molto esigente e difficile. Eppure non solo è possibile e sempre attuabile, ma è proprio il grande distintivo, idoneo ad indicare il grado della vita ecclesiastica.

Sono uniti i fedeli nell’amore, nella carità di Cristo? Di certo questa è una parrocchia vitale; qui c’è la vera Chiesa; giacché è rigoglioso, allora, il fenomeno divino-umano che perpetua la presenza di Cristo fra noi. Sono i fedeli insieme unicamente perché iscritti nel libro dell’anagrafe

o sul registro dei battesimi? Sono aggregati solo perché si trovano, la domenica, ad ascoltare la Messa, senza conoscersi, facendo magari di gomito gli uni contro gli altri? Se così è, la Chiesa non risulta, in quel caso, compaginata; il cemento, che di tutti deve formare la reale, organica unità, non è ancora operante. Bisogna vivere la carità, agire nella carità. Questo il ricordo che il santo Padre vuole lasciare della sua visita. Vedendo già bene iniziata e promettente la spirituale fioritura, Egli esorta: vogliatevi bene, vogliatevi bene; cercate di amarvi.

Oh come sarebbe davvero stupendo se queste nostre parrocchie romane dimostrassero bene quel che deve essere la società ecclesiastica! E cioè: gente, dapprima sconosciuta, gruppi diversi per costume, educazione, origine, età, professione etc., che, trovandosi in chiesa, si rivelano e si sentono altrettanti nuclei di fratelli. Diventano amici, si danno la mano l'un con l'altro, si perdonano le offese, non parlano male del prossimo, e cercano, invece, ove c'è un ammalato, di assisterlo, ove un disoccupato, di soccorrerlo, dove un bambino, di educarlo, ovunque, in una parola, c'è un'azione buona da compiere a vantaggio del prossimo, aver subito cuore e impegno per dire: ecco che Cristo ci chiama. I bisogni dei nostri fratelli sono altrettanti appelli rivolti a noi per sperimentare se veramente ci vogliamo bene, se veramente siamo cristiani.

Ricordate la parola solenne di Cristo. Vi riconosceranno veramente per miei discepoli, autentici seguaci e fedeli, se vi amerete gli uni gli altri; se ci sarà questo calore di affetti, di sentimenti; se vibrerà la simpatia voluta più che vissuta, creata da noi, più che spontanea, con quella larghezza di cuore, e quella capacità di generare il Cristo in mezzo a noi, derivanti, appunto, dal sentirci uniti in Lui e per Lui.

Vogliatevi bene, diletti figlioli della parrocchia di Santa Maria Consolatrice di Casal Bertone. Portate l'invito, l'augurio del padre alle vostre famiglie.

Si propaghi nel quartiere un'onda di amore cristiano, e perfezioni la vostra comunità, qui già bene stabilita e vigorosa.

Ogni circostanza, ogni evento concorrano a questo insuperabile bene, e quindi a consolazione e gioia anche della vita presente; pegno sicuro che non mancherà la vita futura per ciascuno di voi³⁴.

QUARTA APPENDICE

INTRODUZIONE. *Un Umanesimo integrale e solidale.*

- all'alba del terzo millennio (nn. 1-6);
- Il significato del documento (nn. 7-12);
- Al servizio della piena verità dell'uomo (nn. 13-17);
- Nel segno della solidarietà, del rispetto e dell'amore (nn. 18-19).

³⁴ *Insegnamenti di Paolo VI II* (1964), Libreria Editrice Vaticana, 1072-1074.

PARTE PRIMA (nn. 20-208)

Capitolo primo. Il disegno di amore di Dio per l'umanità

- I. L'agire liberante di Dio nella storia di Israele (nn. 20-27);
- II. Gesù Cristo compimento del disegno di amore del Padre (nn. 28-33);
- III. La persona umana nel disegno di amore di Dio (nn. 34-48);
- IV. Disegno di Dio e missione della Chiesa (nn. 49-59);

Capitolo secondo. Missione della Chiesa e dottrina sociale

- I. Evangelizzazione e dottrina sociale (nn. 60-71);
- II. La natura della dottrina sociale (nn. 72-86);
- III. La dottrina sociale nel nostro tempo: cenni storici (nn. 87-104);

Capitolo terzo. La persona umana e i suoi diritti

- I. Dottrina sociale e principio personalista (nn. 105-107);
- II. La persona umana *imago Dei* (nn. 108-123);
- III. La persona umana e i suoi molti profili (nn. 124-151);
- IV. I diritti umani (nn. 152-159);

Capitolo quarto. I principi della dottrina sociale della Chiesa

- I. Significato e unità (nn. 160-163);
- II. Il principio del bene comune (nn. 164-170);
- III. La destinazione universale dei beni (nn. 171-184);
- IV. Il principio di sussidiarietà (nn. 185-188);
- V. La partecipazione (nn. 189-191);
- VI. Il principio di solidarietà (nn. 192-196);
- VII. I valori fondamentali della vita sociale (nn. 197-203);
- VIII. La via della carità (nn. 204-208);

PARTE SECONDA (nn. 209-520)

Capitolo quinto. La famiglia cellula vitale della società

- I. La famiglia prima società naturale (nn. 209-214);
- II. Il matrimonio fondamento della famiglia (nn. 215-220);
- III. La soggettività sociale nella famiglia (nn. 221-245);
- IV. La famiglia protagonista della vita sociale (nn. 246-251);
- V. La società a servizio della famiglia (nn. 252-254);

Capitolo sesto. Il lavoro umano

- I. Aspetti biblici (nn. 255-266);
- II. Il valore profetico della *Rerum novarum* (nn. 267-269);
- III. La dignità del lavoro (nn. 270-286);
- IV. Il diritto al lavoro (nn. 287-300);
- V. Diritti dei lavoratori (nn. 301-304);
- VI. Solidarietà tra lavoratori (nn. 305-309);
- VII. Le *Res novae* del mondo del lavoro (nn. 310-322);

Capitolo settimo. La vita economica

- I. Aspetti biblici (nn. 323-329);
- II. Morale ed economia (nn. 330-335);
- III. Iniziativa privata e impresa (nn. 336-345);

IV. Istituzioni economiche al servizio dell'uomo (nn. 346-360);

V. Le *Res novae* in economia (nn. 361-376);

Capitolo ottavo. La comunità politica

I. Aspetti biblici (nn. 377-383);

II. Il fondamento e il fine della comunità politica (nn. 384-392);

III. L'autorità politica (nn. 393-405);

IV. Il sistema della democrazia (nn. 406-416);

V. La comunità politica a servizio della società civile (nn. 417-420);

VI. Lo stato e le comunità religiose (nn. 421-427);

Capitolo nono. La comunità internazionale

I. Aspetti biblici (nn. 428-432);

II. Le regole fondamentali della comunità internazionale (nn. 433-439);

III. L'organizzazione della comunità internazionale (nn. 440-445);

IV. La cooperazione internazionale per lo sviluppo (nn. 446-450);

Capitolo decimo. Salvaguardare l'ambiente

I. Aspetti biblici (nn. 451-455);

II. L'uomo e l'universo delle cose (nn. 456-460);

III. La crisi nel rapporto tra uomo e ambiente (nn. 461-465);

IV. Una comune responsabilità (nn. 466-487);

Capitolo undicesimo. La promozione della pace

I. Aspetti biblici (nn. 488-493);

II. La pace: frutto della giustizia e della carità (nn. 494-496);

III. Il fallimento della pace: la guerra (nn. 497-515);

IV. Il contributo della Chiesa alla pace (nn. 516-520);

PARTE TERZA (nn. 521-574)

Capitolo dodicesimo. Dottrina sociale e azione ecclesiale

I. L'azione pastorale in ambito sociale (nn. 521-540);

II. Dottrina sociale ed impegno dei fedeli laici (nn. 541-574);

CONCLUSIONE (nn. 575-583)

Per una civiltà dell'amore

a) l'aiuto della Chiesa all'uomo contemporaneo (nn. 575-576);

b) Ripartire dalla fede in Cristo (n. 577);

c) Una salda speranza (nn. 578-579);

d) Costruire la «civiltà dell'amore» (nn. 580-583).

FRANCESCO SANDRONI

LA LETTURA CONFSSIONALE DELLA BIBBIA A SCUOLA IL CONTRIBUTO DELL'IRC ALLA CONOSCENZA SCOLASTICA DELLA BIBBIA

Qualche anno fa in un liceo dove insegnavo religione cattolica avevo fatto adottare la Bibbia come libro di testo consigliato¹. Era già da tempo che mi battevo “sul campo” per un insegnamento professionale della Bibbia che avesse come obiettivo lontano la sua ricollocazione al centro del panorama culturale italiano e come obiettivo immediato colmare un po’ di ignoranza biblica nelle nuove generazioni. Ebbene, vedere i miei studenti, che erano in sostanza quasi tutti gli studenti di quella scuola, entrare in istituto e nelle loro aule con le bibbie sotto braccio o tirate fuori dagli zaini insieme ai dizionari, ai libri di letteratura italiana e di storia, come se fosse la cosa più normale e ovvia del mondo anche agli occhi dei miei colleghi, che qualche pregiudizio ormai logoro li vorrebbero più restii all’ingresso della Bibbia nelle scuole, mi ha portato a dire: «Si può fare!».

Quello che proverò a scrivere in questo articolo, però, non è la sintesi di quindici anni di attività, sicuramente poco interessante. Questo scritto nasce, invece, da un senso di disagio che mi ha accompagnato in questi quindici anni. Disagio causato da un giudizio di inadeguatezza sulla possibilità di raggiungere gli obiettivi che mi ero prefissato: Bibbia, l’associazione laica di cultura biblica impegnata particolarmente nella sua diffusione scolastica, e, soprattutto, un punto di riferimento teorico per il mio impegno nell’insegnamento della Bibbia a scuola come Piero Stefani, nei loro scritti a questo proposito, hanno escluso che l’insegnante di religione cattolica italiano possa avere un ruolo positivo a questo scopo. Es-

¹ Era una edizione interconfessionale in lingua corrente edita da LDC-ABU-II Capitello, con un percorso storico culturale a colori che allora i rappresentanti delle case editrici proponevano come edizione per le scuole e che credo sia ancora in commercio.

sendo la mia esperienza personale, invece, decisamente diversa proverò a delineare una critica a queste considerazioni avverse all'insegnamento della religione cattolica nell'insegnamento scolastico della Bibbia.

1. IL CONTESTO

Non credo sia necessario in questa rivista motivare la scelta di far conoscere la Bibbia nelle scuole. Che la Bibbia sia una parte fondamentale della tradizione culturale dell'occidente è una considerazione che i lettori condividono sicuramente, senza bisogno di citare William Blake o Northrop Frye. Egualmente sanno che, almeno in ambito cattolico, la Bibbia ha avuto vita difficile nel contesto culturale complessivo: marginalizzata dal Concilio di Trento e vista con sospetto a partire dalla lotta anti-protestante essa non ha avuto vita facile anche grazie al processo di secolarizzazione. Pur se ha continuato, almeno fino a qualche decennio fa, a penetrare "clandestinamente", e spesso non correttamente², nella vita culturale italiana grazie all'attività pastorale della Chiesa che, in forma devozionale, catechistica o liturgica manteneva la sua rilevanza cultural-popolare in una nazione ancora fortemente legata alle istituzioni della Chiesa cattolica.

Oggi, però, le cose si sono ulteriormente aggravate. Il rapporto tra Chiesa cattolica e italiani si è fatto sempre più frammentato e marginale facendo perdere di rilevanza statistica anche la presenza dei battezzati alle liturgie, dove almeno qualche lettura biblica sarebbe stata possibile ascoltarla. Dopo il Concilio Vaticano II la Chiesa ha assecondato sempre più un approccio "scientifico" alla Bibbia che se da un lato ha contribuito a risolvere il rapporto conflittuale tra modernità e teologia, dall'altro però ha reso la lettura biblica per pochi addetti ai lavori. L'abbandono della prassi devozionale e il rinnovamento della catechesi centrato sul rapporto fede-vita, hanno modificato l'impostazione catechetica verso forme più esistenziali, di animazione più che di insegnamento, di partecipazione ad eventi più che cammini di ricerca, che ha reso problematico e superficiale il rapporto con la Sacra Scrittura. La Bibbia, allora, dagli ultimi trent'anni è sempre di più il "libro assente" della cultura italiana³.

² Si trattava non di una conoscenza diretta dei testi biblici, ma di riferimenti alla "storia sacra" che i catechismi diffondevano e facevano conoscere sommariamente le storie bibliche da Adamo a Gesù, rilette nell'ottica catechistica; cfr., P. STEFANI, *La Bibbia nel contesto culturale italiano*, in: <http://bes.biblia.org/index.php/riflessioni/la-bibbia-nel-contesto-culturale-italiano.html>.

³ Certamente non solo la Chiesa ha svolto e svolge il ruolo di agenzia culturale nel diffondere la conoscenza della Bibbia, si pensi all'incidenza della televisione o del cinema e

È un libro assente, di riflesso, anche nella scuola italiana. Assente da sempre, da quando esiste la scuola in Italia (1861), ma anche da prima, anche da quando i Gesuiti hanno dato le fondamenta, le strutture portanti della scuola italiana a partire dal XVI secolo. Il latino e il greco, ad esempio, se erano le lingue fondamentali dell'insegnamento linguistico che avrebbero potuto consentire una conoscenza anche indiretta della cultura biblica, magari nella sua traduzione latina, erano scolasticamente fondamentali però solo per la capacità di esercizio logico e formazione mentale non certo per veicolare cultura. Men che mai quella biblica, di rigido appannaggio ecclesiastico nella tradizionale lettura e interpretazione. Quando nasce in Italia la scuola pubblica era già consolidata la separazione tra cultura scientifico-moderna e cultura religiosa, rigidamente separate anche da chi, come la Chiesa cattolica del XIX secolo, questa separazione la viveva problematicamente: arroccandosi nei propri bastioni dell'intransigenza alimentava l'irrilevanza della cultura religiosa, quindi anche biblica, nel mondo moderno e nel mondo scolastico. L'apice di questa separazione-irrilevanza si ebbe con la soppressione delle facoltà statali di teologia nel 1873 che, solo apparentemente in maniera paradossale, rese tutti soddisfatti⁴. Così l'invito di Galileo Galilei, che sembrò irrealizzabile ai suoi tempi, di lasciare la Bibbia a coloro che volevano andare in cielo e lasciare all'indagine scientifica capire come vada il cielo, si realizzò in pieno tra il XIX e il XX secolo portando però all'irrilevanza culturale e scolastica della Bibbia e della religione in generale, obiettivi non certo voluti dallo stesso Galilei.

Il contesto culturale contemporaneo, inoltre, ha subito anche una notevole evoluzione verso le conseguenze del fenomeno sociale chiamato "globalizzazione". La nascita di una società globale ha portato a galla un pluralismo culturale e religioso di portata mondiale con risvolti importanti anche nell'ambito locale. La consapevolezza del pluralismo ha provocato e continua a provocare problemi nella costruzione dell'identità sociale, il cui riferimento religioso era tradizionalmente dato per scontato. Problema di primaria importanza nell'età scolastica dove la costruzione dell'identità personale ha bisogno di riferimenti culturali per stabilire relazioni significative con tradizioni e provenienze molto diverse tra loro. Il rischio, com'è noto, è che la reciproca ignoranza alimenti i

oggi di *internet*: per tutto questo rinvio ancora a P. STEFANI, *La Bibbia nel contesto culturale italiano*, cit.

⁴ Cfr., B. FERRARI, *La soppressione delle facoltà di teologia nelle università di stato in Italia*, Morcelliana, Brescia 1968. Cfr., anche per le implicazioni nel contesto scolastico E. BUTTURINI, *La religione a scuola. Dall'Unità ad oggi*, Queriniana, Brescia 1987, 11-15. Per la storia della scuola italiana un testo interessante per le molte informazioni che possiede è N. D'AMICO, *Storia e storie della scuola italiana. Dalle origini ai nostri giorni*, Zanichelli, Bologna 2010.

fondamentalismi identitari che spesso utilizzano riferimenti religiosi in modo inappropriato e pericoloso⁵. L'incontro con le religioni del libro, ad esempio l'Islam, stimola in ambito occidentale il confronto con il libro della tradizione ebraico-cristiana, confronto che risulta spesso vano perché non solo non si conosce il Corano, ma non si conosce soprattutto la Bibbia, restando incapaci di utilizzare uno strumento così decisivo per il dialogo e la costruzione di una società multiculturale.

Resta da capire se la scuola è il luogo adatto allo scopo di riportare la Bibbia al centro del dibattito culturale almeno italiano. Non è così scontato che lo sia. La scuola difficilmente in Italia è stata stimolo di crescita culturale. Spesso, invece, è stata strumento in mano alla classe politica per consolidare quella "cultura" che ne sosteneva il consenso⁶. E in questo senso oggi è difficile trovare un'occasione politica adeguata all'utilizzo della Bibbia come momento di formazione culturale dei giovani⁷. A peggiorare le cose contribuisce l'avvento della cosiddetta società della conoscenza o dell'apprendimento continuo che facendo della scuola un semplice segmento dell'intero sistema educativo, apparentemente toglie o rende meno significativo il controllo disciplinare politico-burocratico tipico della scuola moderna lasciandola più libera. In realtà afferma la mercificazione della formazione e l'insorgere dell'educazione negoziata, anche all'interno del sempre più relativo sistema scolastico, che non lasciano sperare nulla di buono all'emergere delle istanze bibliche o più genericamente religiose.

Comunque, se si vuole fare forza sulla scuola per promuovere la conoscenza della Bibbia è necessario iniziare "dal basso", passare attraverso la sensibilità culturale e pedagogica degli insegnanti. Sta diventando sempre più prassi abituale far passare in ambito scolastico saperi informali, senza legittimazione epistemologica, attraverso quelle che si chiamavano "educazioni" oppure oggi sempre più diffuso è il termine "progetti", comunque percorsi non curricolari. La conoscenza della Bibbia potrebbe entrare a scuola attraverso la sensibilità di insegnanti motivati e preparati anche da progetti *standard* elaborati da soggetti

⁵ Cfr., F. PAJER, *Scuola pubblica, istruzione religiosa e costruzione dell'identità*, in: R. DE VITA – F. BERTI – L. NASI (a cura di), *Identità multiculturale e multireligiosa. La costruzione di una cittadinanza pluralistica*, Franco Angeli, Milano 2004, 240-249 e l'intero volume che lo ospita che raccoglie gli atti del convegno "Costruzione delle identità in una società multiculturale e multireligiosa" che si è tenuto a Vallombrosa dall'8 al 10 settembre 2003.

⁶ Cfr., G. GENOVESI, *Storia della scuola in Italia dal Settecento a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁷ Qualche anno fa si proponeva la scuola delle tre "i" (*internet*, inglese, impresa) e non sembra ci fosse spazio per qualche "b" o la quarta "i" dell'interculturale. Oggi le cose non sono poi cambiate molto.

esterni alla scuola. È il caso del progetto “A scuola con la Bibbia” di *Bibbia educational* della fondazione COR⁸. I risultati possono essere più o meno criticabili, quello che è certo, però, è che la estemporaneità di questi progetti e la loro marginalità rispetto ai saperi curricolari non realizza un vero ingresso della cultura biblica in ambito scolastico, tanto meno nell’ambito della cultura generale.

È possibile, allora, l’ingresso della Bibbia in ambito curricolare, un ingresso dalla porta principale e non da quella secondaria dei progetti e delle educazioni? Anche in questo senso è sempre sugli insegnanti che bisogna far forza. Solo loro, nonostante le continue riforme scolastiche e i cambiamenti non sempre condivisi e mai partecipati che oggettivamente li condizionano nel loro lavoro, se seriamente motivati possono portare una svolta nel nostro obiettivo. È all’interno dell’aula, nel vivo dell’attività didattica, anche se programmi o organizzazione scolastica ne dovessero non stimolare o addirittura frenare la realizzazione, che passa davvero la trasmissione del sapere, la formazione di conoscenze e abilità che, come si dice oggi, porta alla realizzazione di persone competenti. È attraverso gli insegnanti, quindi, che è possibile iniziare una seria conoscenza della Bibbia in ambito scolastico.

2. CHI DEVE INSEGNARE LA BIBBIA A SCUOLA?

Quale insegnante però? Di quale disciplina? Con quale preparazione? Le domande non sembrino banali. La complessità e la pluralità di riferimenti culturali che un libro come la Bibbia ha in sé consente di avere una enorme gamma di possibilità disciplinari. Quando si dice che la Bibbia è il “grande codice dell’Occidente” non si esprime soltanto un modo di dire, ma si evidenzia una realtà di fatto: la Bibbia ha condizionato la cultura occidentale in maniera determinante e la sua conoscenza è fondamentale per decifrarne i significati. Anche se spesso in maniera distorta o deformata rispetto al dato biblico originario, la Bibbia fa da sostegno e da soggetto per la storia dell’arte, della letteratura, dalla storia, della musica, della filosofia e persino, in alcuni casi, delle scienze, oltre a dare un contributo sostanziale al contesto culturale delle lingue classiche come latino e greco.

Non possiamo che essere enormemente grati all’associazione Bibbia e al Comitato Bibbia Cultura Scuola⁹, oltre che all’azione individuale di

⁸ Per informazioni www.bibbiaeducational.org.

⁹ Cfr., i numerosi convegni e corsi di aggiornamento consultabili su <http://bes.biblia.org> e il volume a cura di G. G. VERTOVA, *Bibbia, cultura, scuola. Alla scoperta di percorsi didattici*

Piero Stefani e Brunetto Salvarani¹⁰, che da almeno un ventennio proprio su questi temi lavorano incessantemente nel mondo della scuola oltre che nel contesto culturale generale. È proprio la “storia degli effetti” il punto di forza che propongono come testa d’ariete per l’ingresso della Bibbia nella scuola italiana¹¹. A partire dagli effetti che la Bibbia ha prodotto nella letteratura italiana, ad esempio, in un campo quindi molto vasto che va dalla Divina Commedia ai Promessi sposi per citare soltanto due dei testi “scolastici” più famosi, è possibile veicolare “il grande codice” che li ha in qualche modo prodotti. Secondo Bibbia e i suoi sostenitori, quindi, saranno gli insegnanti di letteratura italiana ad essere i promotori dell’ingresso della “letteratura” biblica nel mondo culturale italiano. E insieme a loro gli insegnanti di storia dell’arte, di filosofia, etc. Il problema principale è la formazione di questi insegnanti: se l’ignoranza biblica nella cultura italiana è generalizzata anche in ambito universitario essa tocca ovviamente anche gli insegnanti. È proprio a questo fine che l’associazione Bibbia ha firmato un protocollo d’intesa con il Ministero dell’Istruzione per la formazione degli insegnanti¹².

Questa meritoria iniziativa, però, ha degli evidenti punti deboli, il primo dei quali è la improbabilità che convegni e corsi di aggiornamento possano colmare da soli la lacuna di fondo della formazione universitaria sui temi biblici degli insegnanti italiani. A dire il vero negli ultimi decenni anche in alcune, poche, facoltà umanistiche sono sorti corsi o *master* in storia delle religioni o del cristianesimo, ma l’incisività di questi corsi o l’efficacia biblica dei loro insegnamenti lascia ancora a desiderare. Perché un corso di aggiornamento possa essere efficace deve aggiornare una formazione già solida, non crearla da zero. Non solo, ma la necessità

interdisciplinari, Carocci Editore, Roma 2011.

¹⁰ Su tutti cfr., P. STEFANI, *Le radici bibliche della cultura occidentale*, Mondadori, Milano 2004 e B. SALVARANI, *A scuola con la Bibbia*, EMI, Bologna 2001. Da sottolineare la proposta editoriale degli editori Claudiana ed EMI di una collana di testi dedicati al rapporto Bibbia, cultura e scuola diretta dallo stesso Brunetto Salvarani e da Aluisi Tosolini. Fin ora sono stati pubblicati tre volumi: B. SALVARANI – A. TOSOLINI, *Bibbia, cultura, scuola*, Claudiana-EMI, Torino-Bologna 2011; D. ZOLETTO, *Bibbia e intercultura*, Claudiana-EMI, Torino-Bologna 2011; R. ALESSANDRINI, *Bibbia e arte*, Claudiana-EMI, Torino-Bologna 2012.

¹¹ Scrive Piero Stefani: «Un’impostazione aconfessionale del problema rispetto a questi temi dovrebbe seguire un cammino il cui punto di partenza sia costituito non già direttamente dalla Bibbia, bensì dallo stesso prodotto artistico o più ampiamente culturale. [...] L’operazione di redazione manualistica sarebbe anche piuttosto semplice. In sostanza si dovrebbe, soprattutto, commentare un prodotto artistico o culturale affiancandolo con i testi biblici di riferimento. [...] In ogni caso bisognerebbe mantenere l’impostazione metodologica e didattica di partire dal prodotto per risalire al testo» (P. STEFANI, *La presenza della Bibbia nei libri di testo delle scuole secondarie in Aa.Vv.*, *Bibbia il libro assente*, COMITATO BIBBIA CULTURA SCUOLA (a cura di), Marietti, Casale Monferrato (AL) 1993, 142.143-144).

¹² Il protocollo d’intesa tra MIUR e Bibbia è del 29 marzo 2010.

di colmare proprio questa mancanza di base dà ai convegni e ai corsi di aggiornamento una veste troppo “accademica” per essere sfruttata in termini scolastici. A volte si dimentica che il sapere accademico non può essere immediatamente tradotto in termini scolastici. Specialmente se deve essere mediato in ordini di scuola molto diversi per maturazione psicologica degli alunni oppure mediato in indirizzi di studio superiore molto differenti per preparazione umanistica o motivazione allo studio: è impensabile poter proporre la centralità culturale della Bibbia passando per il solo liceo classico senza preoccuparsi delle condizioni culturali e motivazionali degli istituti tecnici e professionali.

Il secondo e, per me, più decisivo punto debole sta nella sua impostazione scolastica: che la conoscenza della Bibbia possa essere veicolata dai suoi effetti nella storia della cultura è indubbio, ma che questo possa essere fatto in quest'unica direzione, senza cioè un corso di introduzione generale alla Bibbia, all'interno dell'organizzazione scolastica è molto problematico e, secondo me, improbabile. Posto come ipotesi che l'insegnante di letteratura italiana o di storia dell'arte sia motivato e biblicamente ben preparato e tenuto conto che i suoi alunni sono totalmente digiuni di conoscenza biblica, ciò che quel insegnante può ragionevolmente fare è cercare dei riferimenti biblici all'opera letteraria o artistica che sta facendo conoscere agli alunni. Questi riferimenti, però, risulterebbero incomprensibili, o quantomeno estemporanei, agli occhi dello studente inconsapevole. Non solo, ma quando fossero anche estemporaneamente compresi, non sarebbero essi l'oggetto del sapere trasmesso: i riferimenti biblici sarebbero solamente delle condizioni, importanti e fondamentali quanto si vuole (e non certo le uniche), per capire meglio l'opera letteraria o artistica che resta il vero oggetto del sapere scolastico. Difficilmente, quindi, si trasmette conoscenza biblica, ma semplicemente una migliore conoscenza della letteratura e dell'arte.

Cosa dovrebbe fare, allora, il nostro insegnante perché questo non accada? Dovrebbe fermarsi nel suo programma di letteratura italiana o di storia dell'arte ed iniziare quella che in termini accademici si chiama “introduzione alla Sacra Scrittura”. Dovrebbe, cioè, presentare agli alunni l'oggetto o gli oggetti culturali chiamati “Bibbia”, la loro complessità storico-letteraria, la loro collocazione geografica e culturale nel medio oriente antico, la particolarità dell'essere letteratura religiosa, legare ogni singolo libro biblico o parte di esso al proprio contesto storico-culturale nella storia d'Israele, etc. Soltanto in questo caso i riferimenti biblici al Cantico delle creature di Francesco d'Assisi o al Mosè di Michelangelo, possono essere realmente compresi e veicolare in maniera efficace conoscenze bibliche. Ma è onestamente possibile, nell'attuale scuola italiana, lo scenario che ho appena descritto? Chi ha un po' di esperienza del mondo della scuola sa che non è possibile e che un pro-

getto di questo tipo, pur se fatto con le migliori intenzioni, non sarà votato al successo.

La conoscenza scolastica della Bibbia attraverso la storia degli effetti potrebbe funzionare solamente se gli alunni fossero già introdotti alla letteratura biblica. Se riuscissero già a collocare un brano biblico, necessario alla comprensione di un'opera d'arte o letteraria, all'interno della complessiva letteratura biblica, conoscendone il contesto storico in cui è stato scritto, l'autore o i redattori, ecc... Il lavoro dell'insegnante di italiano o storia dell'arte non sarebbe per questo più facile, dovendo comunque intraprendere un lavoro di esegesi biblica puntuale in riferimento all'opera da presentare, ma sarebbe in questo modo semplicemente possibile all'interno dell'attuale scuola italiana.

L'unico insegnamento che può fare il lavoro di introduzione alla Bibbia è un insegnamento di religione e in Italia è, per ora e probabilmente per molti anni a venire, l'insegnamento di religione cattolica concordatario. Ha degli insegnanti sicuramente preparati dal punto di vista biblico perché il corso di studi previsto dai titoli di qualificazione professionale necessari ad insegnare questa materia scolastica è decisamente improntato ad uno studio serio e scientifico del *corpus* biblico, come da almeno cinquanta anni accade in ambito cattolico. Inoltre sono obbligati a farlo: non solo risulterebbe difficile insegnare qualsiasi cosa di religione cattolica senza avere un riferimento solido alla tradizione biblica, ma è la stessa Bibbia ad essere parte integrante del patrimonio culturale del cristianesimo anche cattolico. Hanno il tempo scolastico necessario per farlo e, se permettete una considerazione, anche la prospettiva migliore per introdurre gli alunni al mondo della Bibbia: hanno la prospettiva religiosa¹³. Per quanto possa essere interessante e utile leggere i testi biblici a partire dalla letteratura successiva o dagli altri effetti culturali prodotti, leggere la Bibbia nella sua ottica propria, cioè quella religiosa, resta sempre la lettura migliore possibile.

3. LA LETTURA CONFSSIONALE DELLA BIBBIA

Molti dei proponenti il ritorno scolastico della Bibbia in Italia, a partire proprio dall'associazione Biblia, non prendono in considerazione l'apporto che può dare l'insegnamento scolastico della religione cattolica. I motivi, che apparentemente potrebbero essere vari come la facol-

¹³ Per prospettiva religiosa intendo non una prospettiva di fede, la cui motivazione e la cui finalità sono escluse dalla scuola statale, ma la prospettiva di chi ha la religione come oggetto di studio.

tatività o la minorità scolastica dell'attuale insegnamento della religione cattolica¹⁴, in realtà si riassumono nella "confessionalità" di questo insegnamento e nella conseguente "lettura confessionale" dei testi biblici. Se non fosse per questo la collocazione naturale dell'insegnamento biblico nella scuola sarebbe proprio l'insegnamento della religione. Lo dice anche Luciano Zappella dal sito di Biblia: «In fase di "organizzazione disciplinare" non si può trascurare l'anomalia italiana per cui l'insegnamento religioso ha carattere confessionale; se così non fosse, l'insegnamento della Bibbia avrebbe la sua naturale collocazione»¹⁵. Questa frase, a dire il vero, fa supporre che l'impostazione interdisciplinare della didattica biblica proposta dallo stesso Zappella sia solo un ripiego a causa della natura anomala dell'insegnamento della religione e non una prospettiva buona in sé, ma è solo una supposizione¹⁶. Per certo è che la natura confessionale dell'insegnamento della religione cattolica è l'ostacolo principale.

In effetti l'aspetto confessionale dell'insegnamento della religione cattolica è "il" problema. È un problema dal punto di vista delle scelte scolastiche generali: nel momento in cui lo Stato italiano ha deciso di organizzare l'insegnamento della religione nelle proprie scuole attraverso un trattato di politica internazionale, perché un concordato è questo, delegando una parte delle proprie tradizionali prerogative (la scelta dei programmi, dei libri di testo e degli insegnanti) ad una organizzazione religiosa in un contesto di pluralismo, ha proiettato nella scuola questioni complesse e in Italia mai risolte relative al rapporto Stato/Chiesa cattolica/religioni che la scuola poteva benissimo fare a meno di avere e che non la riguardano direttamente. Inoltre è un problema perché il

¹⁴ Scrive Salvarani: «Un nodo cruciale, in ogni caso, in vista di un salto di qualità reale sul piano di un approccio di tipo culturale e aconfessionale, potrebbe essere la presenza della Bibbia nella scuola pubblica, che rischia di essere confinata – nella migliore delle ipotesi – nell'ora di religione cattolica (che, come è noto, è oggi un insegnamento facoltativo, di cui gli studenti possono o no "avvalersi")». B. SALVARANI, *Quei libri chiamati Bibbia*, in: A. TOSOLINI – B. SALVARANI, *Bibbia, cultura, scuola*, Claudiana-EMI, Torino-Bologna 2011, 122-123.

¹⁵ L. ZAPPELLA, *Per una didattica della Bibbia*, in: <http://bes.biblia.org/index.php/ri flessioni/per-una-didattica-della-bibbia.html>. Luciano Zappella, docente di lettere e presidente del Centro Culturale Protestante di Bergamo, ha curato la parte didattica del sito *internet* di Biblia.

¹⁶ Senza considerare poi il fatto che l'insegnamento confessionale della religione in Italia non è affatto una anomalia visto che in materia non esiste una vera tipologia: essendo questo campo scolastico, come tutti gli altri campi scolastici, condizionato dalle scelte politiche, l'organizzazione degli insegnamenti di religione nei vari stati europei dipende dal rapporto Stato/religione che varia non solo tra contesti a tradizione "protestante" e a tradizione "cattolica", ma anche all'interno degli stessi contesti. Cfr., i decennali studi di Flavio Pajer a partire da *L'insegnamento scolastico della religione nella nuova Europa*, Elledici, Leumann (TO) 1991 fino a F. PAJER, *L'istruzione religiosa nei sistemi educativi europei. Un ruolo politico e conosciuto in forte evoluzione*, in: "Rivista di storia del cristianesimo", IX, n. 1, gennaio-giugno 2012, 7-23.

“peccato originale” di questo confessionalismo ha condizionato l’organizzazione della disciplina scolastica: facoltativa, senza voti né esami, giudizio esterno alla pagella, solo un’ora settimanale, etc. che non l’ha resa semplicemente “anomala” o “diversa”, condizioni queste che forse potevano anche essere positive, ma “minore”, “secondaria” nel contesto scolastico italiano, “marginale” nel sistema istituzionale nella quale è inserita. Infine, ma non in ultimo, ha condizionato l’attività didattica degli insegnanti, che sentono la difficoltà, in quel contesto e con quegli strumenti, ad esprimere una seria e impegnata professionalità, lasciandosi andare a frequenti e palesi frustrazioni o a prassi didattiche “ricreative” (discussioni su problemi, argomenti concordati con gli alunni o una parte di essi, visioni di *film*, etc.)¹⁷.

Non sono, però, questi problemi della confessionalità a preoccupare i nostri amici di Bibbia. La confessionalità appena descritta è legata all’appartenenza ad una comunità di fede, la Chiesa cattolica, e ai suoi rapporti complessi con la comunità civile. La confessionalità dell’insegnamento della religione cattolica che crea problema agli amici di Bibbia, invece, si caratterizza dal punto di vista epistemologico. Come dire che, se anche le condizioni giuridico-istituzionali fossero state le migliori possibili, per l’insegnante di religione cattolica sarebbe stato comunque impossibile insegnare Bibbia a scuola in maniera proficua, perché avrebbe comunque proposto una “lettura confessionale” della stessa Bibbia, poco adeguata al contesto scolastico.

Cos’è, in realtà, una “lettura confessionale” della Bibbia? Nonostante in tutte le occasioni possibili si esprima la necessità di una lettura aconfessionale della Bibbia è difficile trovare tra gli scritti di Bibbia uno studio o una ricerca che chiarisca cosa intendano per lettura confessionale. Soltanto da alcuni riferimenti incidentali tra gli scritti di Piero Stefani è possibile averne un’idea. In uno di questi scritti Stefani dice che l’insegnamento della religione cattolica certamente propone una lettura culturale, non catechetica quindi, del patrimonio storico che è il cattolicesimo in Italia (quindi anche della letteratura biblica), ma «ciò non toglie che

¹⁷ Su questi argomenti relativi l’insegnamento della religione cattolica in Italia la bibliografia sarebbe troppo vasta; ricordo gli studi periodici della Pontificia Università Salesiana: G. MALIZIA – Z. TRENTI (a cura di), *Una disciplina in cammino. Rapporto sull’insegnamento della Religione Cattolica nell’Italia degli anni ‘90*, SEI, Torino 1991; G. MALIZIA – Z. TRENTI, *Una disciplina al bivio. Ricerca sull’insegnamento della religione cattolica nell’Italia degli anni ‘90*, SEI, Torino 1996; G. MALIZIA – Z. TRENTI – S. CICALTELLI, *Una disciplina in evoluzione. Terza indagine nazionale sull’insegnante di religione cattolica nella scuola della riforma*, Elledici, Leumann (TO) 2005. Inoltre cfr., i fondamentali studi di Lino Prenna a partire da L. PRENNA, *La religione nella scuola italiana: assicurata ma facoltativa*, in: L. PRENNA (ed.), *Assicurata ma facoltativa. La religione incompiuta nella scuola italiana*, Editrice AVE, Roma 1997, 45-79.

si tratti di un'impostazione culturale coerentemente interna alla confessionalità. [...] Come stabilito dai programmi di scuola media superiore¹⁸, il punto di partenza dell'approccio confessionale anche rispetto al "patrimonio storico del nostro paese" resta l'insegnamento della dottrina cattolica la quale, a propria volta, deve essere in grado di alimentare una cultura religiosa»¹⁹. L'impostazione aconfessionale all'insegnamento religioso, e *a fortiori* di quello biblico, invece, partirebbe dalle manifestazioni della cultura occidentale e «indicherebbe come una loro completa comprensione non possa avvenire senza riferirsi anche alla dimensione religiosa. [...] Un'impostazione aconfessionale non partirebbe da problemi esistenziali e dall'individuazione di una risposta religiosa che sventa sulle altre, inizierebbe invece da un confronto comparativo del modo in cui le grandi tradizioni religiose affrontano determinati problemi (o li suscitano)»²⁰. Insomma, secondo Stefani, la confessionalità dell'insegnamento della religione cattolica in Italia deriva da un approccio pedagogico esistenziale o comunque legato ad una sorta di "principio di correlazione"²¹ tra cultura italiana (o occidentale), dottrina cattolica e religiosità in generale. Invece, un approccio aconfessionale utilizzerebbe un orientamento pedagogico comparativo-deduttivo.

Due millenni di storia del cristianesimo hanno proposto innumerevoli modi di presentare il rapporto tra cristianesimo e cultura e nessuno di questi, anche quelle filosofie fortemente cristiane come il tomismo o l'agostinismo, è stato mai caratterizzato come "confessionale" neanche quando è stato veicolato da una enciclica papale, come il tomismo con l'*Aeternis Patris*: perché allora proprio oggi un semplice approccio pedagogico dovrebbe caratterizzare l'essere cattolici? Soltanto perché i programmi del 1987, e forse anche le indicazioni nazionali di oggi, hanno fatto propria una certa pedagogia, questa diventa automaticamente pedagogia "cattolica", cioè pedagogia confessionale? Non sembra pretestuoso affermare che partire dai problemi esistenziali per arrivare alla religione è confessionale e partire, invece, dalle manifestazioni culturali per arrivare alla religione non è confessionale? A me sembrano semplicemente due prospettive pedagogiche che nulla hanno a che fare con la

¹⁸ Erano i programmi ministeriali del 1987.

¹⁹ P. STEFANI, *La via dei grandi codici. L'insegnamento religioso aconfessionale nella scuola*, in: *Bibbia il libro assente*, COMITATO BIBBIA CULTURA SCUOLA (a cura di), Marietti, Casale Monferrato (AL) 1993, 83-84.

²⁰ *Ibid.*

²¹ In realtà il "principio di correlazione" nella pedagogia della religione riguarda proprio l'aspetto esistenziale non quello culturale. Cfr., la voce "correlazione" in: Z. TRENTI – F. PAJER – L. PRENNA – G. MORANTE – L. GALLO, *Religio. Enciclopedia tematica della educazione religiosa*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1998, 623-624.

confessionalità o, meglio, entrambe potenzialmente confessionali: chi ci garantisce che non si possa proporre la fede cattolica anche partendo dalle manifestazioni culturali (legendole come segni storici “per” la fede cattolica) o proponendo un confronto comparativo tendenzioso?

Se vogliamo analizzare sul serio la dimensione confessionale dell’insegnamento della religione cattolica dobbiamo distinguere tra una “confessionalità di appartenenza” e una “confessionalità di conoscenza”. L’insegnamento della religione cattolica è confessionale nel senso dell’appartenenza (abbiamo visto come esso sia legato alla Chiesa cattolica), ma non in quello della conoscenza. Anzi, quando la Corte costituzionale ha giudicato l’insegnamento della religione cattolica pienamente coerente con il principio supremo della laicità dello stato²² lo ha fatto proprio perché nella riforma del Concordato del 1984, rispetto alla versione del 1929, è stata eliminata la “confessionalità di conoscenza” nonostante la permanenza della “confessionalità di appartenenza”: la novità del riconoscimento del valore della cultura religiosa in sé, il connotare i principi del cattolicesimo come patrimonio storico del popolo italiano e l’inserire l’insegnamento confessionale (nel senso dell’appartenenza) nel quadro delle finalità della scuola ha messo fuori gioco non solo ogni pretesa catechistica o di cammino di fede dell’educazione scolastica della religione, ma anche ogni altra esigenza epistemologica diversa da quella di una disciplina scolastica. Va ricordato, allora, che se lo Stato ha rinunciato a parte delle sue tradizionali prerogative sulle discipline scolastiche anche la Chiesa cattolica ha rinunciato alle sue tradizionali finalità di annuncio ed evangelizzazione per porsi completamente a servizio della formazione culturale degli alunni italiani²³.

E questa connotazione laicale e aconfessionale (nel senso della conoscenza) dell’insegnamento della religione cattolica vale, ovviamente, anche per la “conformità alla dottrina della Chiesa”, prevista dallo stesso Concordato²⁴, a volte chiamata anche “contenuto confessionale” dell’insegnamento di religione cattolica. Conformità alla dottrina della Chiesa non significa distorcere la realtà storica ai fini di una presentazione edulcorata o preminente del cattolicesimo²⁵. Essa va interpretata alla luce

²² Sentenza n. 203, dell’11-12 aprile 1989.

²³ Vedi la Nota pastorale sull’Insegnamento della Religione Cattolica nelle scuole pubbliche della CEI, *Insegnare religione cattolica oggi* del 19 maggio 1991, scritta dopo la sentenza della Corte Costituzionale. Ancora qualche dubbio a riguardo, infatti, permaneva nella Nota della presidenza CEI, *L’insegnamento della religione cattolica nelle scuole dello stato*, del 23 settembre 1984.

²⁴ Protocollo addizionale n. 5 del Concordato, cioè della legge 25 marzo 1985 n. 121.

²⁵ Ho scritto questa frase in riferimento a M. GIORDA – A. SAGGIORO, *La materia invisibile. Storia delle religioni a scuola. Una proposta*, EMI, Bologna 2011 dove, a pagina 97 scrivono:

della scolasticità dell'insegnamento di religione, della natura "culturale" dell'oggetto del sapere scolastico e soprattutto dello statuto epistemologico della scienza che è a fondamento dell'insegnamento della religione, cioè la teologia cattolica. La teologia, come insegnata negli istituti teologici italiani o negli istituti superiori di scienze religiose, cioè negli istituti superiori che rilasciano i titoli di studio necessari per insegnare religione cattolica, non è più, da cinquant'anni almeno, una semplice riflessione apologetica o controversistica che fa da cassa di risonanza al magistero ecclesiastico. È, invece, una scienza che, a partire dall'esperienza di fede, utilizza tutti i mezzi della razionalità umana ritenuti necessari ad un discorso scientifico, ad iniziare dall'esercizio del dubbio fino a proporre nuovi percorsi di indagine, una pluralità delle interpretazioni, un dibattito pubblico in riviste specializzate, con un dialogo costante e profondo con altre scienze umane, prima tra tutte la filosofia, ma senza disdegnare la sociologia, l'antropologia, la storiografia, le scienze della critica letteraria, il diritto, l'economia e perfino la fisica, la biologia, etc.²⁶ Leggere teologicamente una realtà non significa dover ricapitolare per forza quella realtà a Cristo o alla Chiesa. Cristo e la Chiesa sono le condizioni di partenza non le conclusioni della ricerca. Leggere teologicamente una realtà significa fare una esperienza spirituale, una "spiritualità della ricerca", che a partire da un inevitabile punto di vista si lascia trasportare in un cammino di meraviglia, di scoperta, di apertura al nuovo che sollecita continuamente il punto di vista iniziale. È la teologia come pellegrinaggio, la teologia "errante" di cui parla Giuseppe Ruggieri e a cui inevitabilmente rimando²⁷. Questa è la stessa "spiritualità" di ogni ricerca umana, la stessa "erranza" di ogni indagine scientifica²⁸. Certo, ci sono riflessioni teologiche fatte bene e riflessioni teologiche fatte male, ma questa è un'altra di quelle delle cose che rendono la teologia simile alle altre scienze.

«Si può considerare una discriminante sostanziale l'adesione confessionale di chi studia la materia religiosa [...]: è un presupposto fideistico che modifica consapevolmente e in maniera voluta la percezione dell'oggetto di studio». Ho cercato di chiarire quanto sia ridicola questa affermazione in una recensione al libro pubblicata su "Firma". *Quaderni di teologia e pastorale*, n. 53, anno XX, luglio-dicembre 2011, 171-177.

²⁶ Cfr., nonostante i giudizi dell'autore, la ricostruzione del dibattito sullo statuto epistemologico della teologia in G. ACCORDINI, *Apologia del profilo scientifico. Epistemologia della scienza, epistemologia teologica ed epistemologia della fede*, in: G. ANGELICI – S. MACCHI (edd.), *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Glossa, Milano 2008, 381-412.

²⁷ G. RUGGIERI, *Prima lezione di teologia*, Laterza, Roma-Bari 2011.

²⁸ A cinquanta anni dalla pubblicazione di T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978 (ed. orig. 1962), la bibliografia sull'epistemologia cosiddetta post-popperiana sarebbe davvero troppo voluminosa.

Tutto questo vale in maniera ancora più forte nel campo biblico. Se c'è un campo degli studi teologici in cui la dimensione "scientifica" è ampiamente e profondamente utilizzata è proprio quello dell'esegesi biblica. Il metodo storico-critico e quello letterario sono imprescindibili per ogni lettura "cattolica" dei testi biblici, che perde quindi ogni sua caratterizzazione confessionale. Anzi, forse la forte specializzazione, con la conseguente ignoranza non solo popolare, ma anche degli uomini di cultura²⁹, potrebbe portare a leggere questa specializzazione funzionalmente ad un controllo ecclesiastico confessionale dell'interpretazione biblica³⁰. Ma questo discorso, in sé tendenzioso tipico di una improbabile cultura del sospetto, non regge se lo si inserisce all'interno di un discorso, come il nostro, sull'insegnamento scolastico, cioè all'interno della traduzione ampiamente comprensibile a tutti di un sapere accademico specialistico.

Insomma, se lasciamo da parte il contesto liturgico e quello pastorale-catechetico per entrare nel contesto scolastico (e ancora meglio in quello accademico), una lettura confessionale, perché cattolica, della Bibbia non esiste. Esiste una sola lettura possibile, quella storico-critico-letteraria, con tanti punti di vista da cui partire, ma con un unico metodo di indagine.

4. LA CONFENSIONALITÀ DELL'ERMENEUTICA TEOLOGICA

La pluralità dei punti di vista è inevitabile. È la vera ricchezza dell'ermeneutica biblica, come di ogni altra ermeneutica. È la stessa Bibbia che ce lo insegna. Anche se, pure in questo caso, sembra che le idee non siano proprio chiare. Piero Stefani, nel comunque ottimo libro *Le radici bibliche della cultura occidentale*, quando all'inizio ripropone di nuovo la sua distanza dalla lettura confessionale della Bibbia scrive:

Al giorno d'oggi la maggior parte delle confessioni cristiane respingono la lettura di tipo fondamentalista: ciò non significa però che, in relazione alla Bibbia, esse abbiano accantonato problemi specifici ed esclusivi di una lettura di fede. In tale contesto rientra, ad esempio, la riflessione teologica dedicata alle modalità secondo cui la Bibbia va intesa come parola di Dio. [...] Considerazioni per certi aspetti simili si possono compiere anche rispetto alle manifestazioni artistiche e intellettuali, le quali, all'interno di un'impostazione confessionale, vengono

²⁹ Cfr., P. STEFANI, *La presenza della Bibbia nei libri di testo delle scuole secondarie*, in: *Bibbia il libro assente*, COMITATO BIBBIA CULTURA SCUOLA (a cura di), Marietti, Casale Monferrato (AL) 1993, 123-124.

³⁰ *Ibid.*

di norma classificate come “segni della fede”, esse esprimerebbero cioè i modi in cui i credenti hanno estrinsecato le loro convinzioni in linguaggi diversi da quelli esclusivamente propri della loro comunità religiosa. [...] Questi approcci all’arte, alla letteratura, alla filosofia e via dicendo, per quanto sensibili alla mediazione culturale, restano coerentemente confessionali; non interessano perciò in modo diretto il tipo di indagine proposta in questo testo, la quale non si prefigge di formulare un discorso di fede, ma di fornire una lettura culturale di alcuni brani biblici³¹.

Questa lunga citazione, pur se non riferita all’insegnamento scolastico, è esplicativa di un altro modo di intendere la lettura confessionale della Bibbia, da respingere in quanto confessionale se presente in un insegnamento scolastico. Per Stefani, una lettura confessionale della Bibbia è una lettura fatta con gli occhi della fede, di una qualsiasi fede, al fine di far emergere la connotazione “religiosa”, propria della fede di chi legge. Questa lettura si contrappone ad una lettura culturale della Bibbia, che non prescinde dalla natura religiosa della letteratura biblica, ma la legge con gli occhi dell’indagine storico-filologica e della storia degli effetti.

Queste considerazioni, però, non tengono conto del fatto che far emergere i segni della fede nella Bibbia o nella cultura successiva, oppure, leggere queste manifestazioni culturali con gli occhi della fede non sono operazioni confessionali. A parte la legittimità di una lettura teologica della Bibbia, che in questo caso non è in discussione, è curioso notare come Stefani presenti una differenziazione tra religione (o fede) e cultura: una lettura culturale non è una lettura di fede, non è una lettura religiosa. In realtà le cose sono diverse: la religione e la fede sono fenomeni culturali al pari dell’arte e della letteratura. Sono linguaggi storicamente fondanti la cultura umana che hanno nella Bibbia una radice simbolico-comunicativa fondamentale. Far emergere questo linguaggio all’interno delle diverse manifestazioni culturali non è un’operazione confessionale è una operazione culturale. Diverso sarebbe il caso del mettere in evidenza, invece dei “segni della fede”, i segni “per” la fede, questa sì che sarebbe un’operazione confessionale.

Queste considerazioni, poi, portano anche a pensare il linguaggio religioso come parte integrante delle manifestazioni culturali influenzate dalla letteratura biblica, all’interno cioè della storia degli effetti³². Sareb-

³¹ P. STEFANI, *Le radici bibliche della cultura occidentale*, Mondadori, Milano 2004, 4-5.

³² Scrive giustamente Cesare Bissoli: «Esplicitando infine il fatto che la Bibbia è letteratura, ove il contenuto è strettamente legato alla forma, al linguaggio, viene a configurarsi la quarta funzione [scolastica] della Bibbia: quella “linguistica”. La Bibbia cioè non ci dice soltanto

be un ottimo esercizio di divulgazione biblica ricercare all'interno delle liturgie e dei culti ebraici e cristiani, con tutte le loro varianti, i diversi riferimenti biblici che le hanno fatte emergere. Così come nelle diverse teologie³³. Ma chi può svolgere un compito del genere? Solo l'insegnante di religione cattolica, il quale infatti lo deve fare per quanto riguarda la tradizione religiosa cattolica in quanto patrimonio storico del popolo italiano, ma è bene che lo faccia anche per le altre confessioni cristiane e almeno per qualcuna delle più importanti tra le plurali tradizioni ebraiche. Ed ecco un altro compito fondamentale che l'insegnamento scolastico della religione cattolica può svolgere nella diffusione della cultura biblica.

Ma non era certo solo questo che voleva mettere in rilievo la lunga citazione di Piero Stefani. Sembra che in essa ci sia la volontà di caratterizzare come confessionale non il metodo con cui si legge la realtà biblico-storica, ma la cosiddetta ermeneutica teologica, cioè il "punto di vista" dal quale un credente legge la letteratura biblica. In realtà, questo potrebbe essere un modo abbastanza efficace per dare una definizione di confessionalità: il punto di vista da cui si guarda. Ma questa confessionalità, che è una variante della "confessionalità di appartenenza" (da quale "parte" si guarda la realtà), non solo non impedisce la conoscenza ma, anzi, crea le condizioni perché ci possa essere conoscenza. In questo senso non può esistere una lettura aconfessionale della Bibbia perché chiunque la legge lo fa da un punto di vista. E qui sta la differenza tra una lettura fondamentalista e una no: la lettura fondamentalista fa del proprio punto di vista l'unico possibile, cioè l'unico giusto, mentre una lettura non fondamentalista fa del proprio punto di vista sia uno dei tanti possibili, e va bene, ma anche l'unico da cui poter iniziare a guardare, la cui consapevolezza è fondamentale per non cadere nel tranello del fondamentalismo della neutralità³⁴.

"qualche cosa" di religioso con tratti di sublimità, ma si preoccupa di dirci "come" esprimerlo» (C. BISSOLI, *La Bibbia nella scuola*, Queriniana, Brescia 1982, 14).

³³ Né Stefani né Salvarani, però, prendono in considerazione, nelle loro opere sull'influenza biblica nella cultura occidentale, l'influenza della Bibbia nel linguaggio religioso, nel culto e nella teologia. In *Le radici bibliche della cultura occidentale*, cit., Piero Stefani analizza le riprese bibliche in ambito letterario, artistico, filosofico e scientifico. In *A scuola con la Bibbia*, cit., Brunetto Salvarani prende in considerazione gli effetti che la Bibbia ha prodotto nella letteratura, nell'arte, nella musica e nel cinema. Anche la collana editoriale *Bibbia, cultura, scuola* della Claudiana-EMI diretta da Salvarani prevede volumi sul rapporto scolastico della Bibbia con storia, geografia, letteratura, scienze, filosofia, musica, arte, cinema, teatro, fumetti, *web*, politica ed etica.

³⁴ Non credo sia necessario, per i lettori di questa rivista, rimandare a qualche testo della sterminata bibliografia sull'ermeneutica teologica e filosofica.

Se la confessionalità che viene rimproverata all'insegnamento della religione cattolica per quanto riguarda la diffusione della cultura biblica è quella relativa all'ermeneutica teologica, alla quale si cerca di contrapporre una improbabile "ermeneutica culturale" legata alla storia degli effetti, mi chiedo perché questa attenzione solo per l'insegnamento della religione cattolica. Nei miei anni di scuola superiore ho studiato in un libro di storia che faceva del materialismo storico l'unico metro di interpretazione dei documenti. Eppure era un libro scolastico come gli altri, il cui rigore epistemologico era indiscusso e che mi ha insegnato molto. Se io e i miei compagni di classe avessimo chiesto di avere un libro diverso avremmo avuto un libro imparziale e una lettura oggettiva della storia? No. E lo stesso vale per molti insegnamenti, e per molti insegnanti di filosofia, di letteratura, di economia, etc. come molti avranno fatto esperienza nella propria carriera scolastica. Del resto, nella proposta di leggere la Bibbia nell'ottica della storia degli effetti, quella che Stefani chiama lettura culturale della Bibbia, chi assicura agli alunni che a leggere biblicamente le opere d'arte o la letteratura italiana non siano insegnanti cattolici?

Insomma, se esiste nei fautori della lettura aconfessionale della Bibbia una pretesa neutralità dei punti di vista è una pretesa tanto ingenua quanto deleteria dell'indagine biblica. Allora, mi correggo, non esiste una sola lettura della Bibbia a livello accademico-scolastico, ma ne esistono due, quella dei pochi che la sanno leggere e quella dei molti (chiunque essi siano) che, convinti di avere l'unico punto di vista per leggerla, non la sanno leggere³⁵.

CONCLUSIONI

L'insegnamento della religione cattolica in Italia non può non avere un ruolo fondamentale nella diffusione della cultura biblica, almeno in quella scolastica. Escludere l'insegnante di religione cattolica da coloro che promuovono scolasticamente la conoscenza della Bibbia significa votare l'iniziativa all'insuccesso. Solo lui ha conoscenze, abilità e competenze adeguate ad iniziare gli alunni, sin dalla scuola primaria, al mondo biblico. Introduzione indispensabile a tutti gli altri insegnanti che vogliono padroneggiare la letteratura biblica nei suoi effetti nella cultura occidentale. Non solo, oltre questo supporto fondamentale, l'insegnante

³⁵ Mi scuso con i miei amici economisti per aver preso a prestito, parafrasandolo, il noto giudizio di Maffaeo Pantaloni sulle scuole economiche, reso pubblico nella prolusione al corso di economica politica all'Università di Ginevra del 1897.

di religione cattolica svolge a scuola il compito di leggere biblicamente quella storia degli effetti propria della religione cristiana e di quella ebraica: liturgie, culti, tradizioni, teologie, architetture, etc.

La confessionalità dell'insegnamento scolastico della religione cattolica crea oggettivi problemi nelle scelte di politica scolastica e, conseguentemente, di organizzazione e possibilità di un insegnamento efficace. Ma questa confessionalità non crea problemi dal punto di vista della correttezza epistemologica. In Italia la "confessionalità di conoscenza" è esclusa dall'ambito scolastico anche se continua a permanere la "confessionalità di appartenenza" concordataria. Soprattutto dal punto di vista biblico, dove un rigoroso studio scientifico è imprescindibile nella "lettura cattolica". Il ruolo strategico che ha la chiesa cattolica nell'organizzazione dell'insegnamento e nella formazione e gestione degli insegnanti potrebbe, addirittura, essere anche una forma di garanzia di un corretto approccio storico-critico e letterario alla Bibbia.

Se si ha a cuore davvero, allora, la diffusione della cultura biblica attraverso la scuola bisogna unire tutte le forze culturali e umane che si hanno a disposizione. Voler escludere qualcuno non aiuta il raggiungimento dell'obiettivo comune, soprattutto se l'esclusione si basa su convinzioni non fondate.

Certo, affinché questo sia possibile è necessario che gli stessi insegnanti di religione cattolica si riappropriino della loro professionalità scolastica. Superino le stanchezze motivazionali di un ruolo istituzionale marginale e pensino se stessi come nuovi protagonisti di una *mission impossible* scolastica. A questo scopo potrebbero essere sicuramente utili le capacità organizzative e formative di Biblia e del Comitato "Bibbia, Cultura, Scuola" nell'operare una formazione mirata anche agli insegnanti di religione cattolica e a sollecitare e, perché no, coordinare alcune attività formative degli Istituti Superiori di Scienze Religiose. Sempre che riescano a superare quella difficoltà della confessionalità che spero di aver, almeno in parte, scalfito.



carifermo

cassa di risparmio di fermo s.p.a.

*La CARIFERMO
è al vostro servizio
dovunque*

