

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

VICENTE BOSCH (Direttore),
MARCO VANZINI, ARTURO BELLOCQ,
FERNANDO LÓPEZ ARIAS

Consiglio scientifico

GRAZIANO BORGONOVO, ENRICO DAL COVOLO, PIERPAOLO DONATI,
JOHANNES GROHE, ERMENEGILDO MANICARDI, PAUL O'CALLAGHAN,
ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO, PIA DE SOLENNI, JOSÉ RAMÓN VILLAR

Segretaria di redazione

CLAUDINE BALLERINI

Direttore responsabile

MARCO VANZINI

*

Le collaborazioni, le richieste di scambi con altre riviste
e i libri in saggio per recensione vanno inviati al seguente
indirizzo: Redazione di «Annales theologici»,
Via dei Farnesi 83, I 00186 Roma, annales@pusc.it

*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 10 giugno 2020.

Iscritta al Registro della Stampa del Tribunale di Roma
con decreto n. 91 del 22 maggio 2018.

ISSN 0394-8226

*

La Rivista è indicizzata in ATLA Religion Database® e tutti i contributi sono raccolti in ATLASerials® (ATLAS®). ATLA Religion Database e ATLASerials sono prodotti della American Theological Library Association, 300 S. Wacker Dr., Suite 2100, Chicago, IL 60606, E-mail: atla@atla.com, www: <http://www.atla.com>. Indici e abstracts sono anche disponibili in Religious and Theological Abstracts (www.rtabstracts.org).

Grafica di copertina: LILIANA M. AGOSTINELLI

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 34 · ANNO 2020 · FASCICOLO I

Rivista semestrale

Amministrazione e abbonamenti
IF Press srl – Piazza Vinci, 41 – 00139 Roma – Italy
Tel./Fax (+39) 06 64492897

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o online sono consultabili
presso il sito Internet della casa editrice *www.if-press.com*

Modalità di pagamento

- con bonifico bancario sul c.c.b. 000400204986 intestato a IF Press presso UniCredit Banca di Roma S.p.A. – Roma Tuscolana E codice IBAN: IT20W0200805321000400204986 codice BIC SWIFT: UNCRITM1E38,
- richiedendo fattura via e-mail: office@if-press.com
- con pagamento con carta di credito o conto PayPal

Proprietà riservata – All rights reserved
Copyright © 2017 by IF Press srl
IF Press srl – Roma, Italia
info@if-press.com – www.if-press.com

Stampato in Italia – Printed in Italy

SOMMARIO

In memoriam: Prof. Don Michelangelo Tabet (Caracas, 24.12.1941 –
Roma 7.04.2020) 9

STUDI

FERNANDO LA GRECA - LIBERATO DE CARO, *Approfondimenti sulla
nascita di Gesù nell'1 a.C. e sulla datazione della crocifissione nel 34* 13
MASSIMO DEL POZZO, *La ratio e le esigenze della castità sacerdotale nella
società secolarizzata* 59

NOTE

MICHELANGELO TÁBET (†), *Presentazione del Documento della Pontificia
Commissione Biblica, Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia
biblica* 93
GIUSEPPE DE VIRGILIO, *Corpo e risurrezione secondo Paolo. Sfondo
culturale ed elaborazione antropologica in 1Cor 15,45-49* 113
AMERICO MIRANDA, *L'uomo e i molti sensi di "spirito". La definizione di
"spirituale" nei Discorsi di Agostino* 139
FRANCO MANNI, *Knowing God's Essence: a Contemporary Thomistic De-
bate* 157
ENRIQUE COLOM, *Encíclica Laudato si' y la autonomía de las realidades
terrenas* 167
LUIS MARTÍNEZ FERRER, *Christian ideal and commitment in the world.
Three lay people of the 16th century* 189
BRUNO FORTE, *Teologia della Rivelazione. Religione e Rivelazione. A
proposito di un libro di Giuseppe Tanzella-Nitti* 207
SERGE-THOMAS BONINO, *Les nouvelles représentations de Dieu. À propos
de l'ouvrage de D. S. Long, The Perfectly Simple Triune God* 213

STATUS QUAESTIONIS

JUAN REGO, *Immagini e liturgia: ripensare la storia per una prassi secondo
il Concilio Vaticano II* 227

Recensioni 267

Libri ricevuti 297

IN MEMORIAM
PROF. DON MICHELANGELO TÁBET
(CARACAS, 24.12.1941 – ROMA 7.04.2020)

Lo scorso 7 aprile è scomparso il prof. Michelangelo Tábet, già ordinario di Antico Testamento all'Università Pontificia della Santa Croce. Il caro professore ci ha lasciato dopo aver subito le conseguenze della pandemia che ha colpito il mondo negli ultimi mesi. Lo ricorderemo sempre come uno dei professori che sono stati presenti fin dai primi passi dell'Università della Santa Croce nel 1985 e, in particolar modo, per aver contribuito a dare impulso alla nostra rivista *Annales Theologici*. Infatti dal 1987 al 1995 è stato membro del comitato di redazione della rivista, per poi passare – dal 1998 al 2012 – a far parte del comitato scientifico della stessa. In tutti questi anni abbiamo avuto l'onore di pubblicare sulla rivista una quindicina dei suoi articoli, nonché un numero molto considerevole di recensioni, all'incirca una ottantina. In questo primo fascicolo del 2020 offriamo l'ultimo lavoro che ci aveva inviato, una "Presentazione del Documento della Pontificia Commissione Biblica, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*" e una recensione a un libro del prof. Eusebio González. Siamo lieti di presentarli postumi in sua memoria.

Quelli di noi che lo hanno conosciuto da vicino, lo ricorderanno per la sua grande capacità di lavoro. Dopo il suo pensionamento nell'ottobre del 2012 ha continuato a lavorare in università per alcuni anni come professore emerito, imparando corsi per la Licenza in Teologia Biblica e seguendo le ultime tesi di dottorato. Quando poi l'età avanzata gli ha reso impossibile proseguire l'insegnamento, non ha smesso di frequentare la biblioteca; piovesse o meno, arrivava puntualissimo alle 9. Lavorava in biblioteca in un piccolo ufficio condiviso, ma questo non costituiva per lui alcun impedimento al suo impegno. Pur potendo godere di un bel riposo dopo una vita di dedizione intensa alla Scrittura, ha continuato a pubblicare: ben sette libri dal 2012, nonché quattro articoli scientifici e quindici recensioni. Lui che aveva dedicato la sua vita fondamentalmente all'Antico Testamento, aveva maturato negli ultimi anni l'idea di scrivere una piccola introduzione al Nuovo Testamento, e difatti un'introduzione di carattere divulgativo riuscì a scriverla l'anno scorso (*Iniciación al estudio del Nuevo Testamento. La vida de Jesús y de la Iglesia primitiva*, Edusc, 2019). Pur godendo di buona salute, è vero che non era più quell'uomo di montagna che era solito partire da Roma la domenica di prima

mattina per godersi una giornata abruzzese “saltando per i monti, balzando per le colline” (Cant 2,8). Alcuni di noi sapevano che da tempo preparava il suo incontro definitivo con Gesù. Ha dedicato uno dei suoi ultimi libri al commento di un brano dell’Esodo molto significativo: “*Io sarò con te*”. *Una lettura vocazionale di Es 3,1-4,18* (Rogate 2015). E sembra che l’attesa si intensificasse progressivamente perché due anni dopo ha dato alla luce un altro libro intitolato *Nell’attesa di Dio. Una lettura vocazionale di Qoèlet 11,7-12,14* (Rogate, 2017). Ci mancherà, anche se siamo sicuri che dall’alto del cielo continuerà ad accompagnarci e a proteggerci. Grazie, don Michelangelo.

STUDI

APPROFONDIMENTI SULLA NASCITA DI GESÙ NELL'1 A.C. E SULLA DATAZIONE DELLA CROCIFISSIONE NEL 34

FERNANDO LA GRECA* - LIBERATO DE CARO**

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Il censimento di Cesare Augusto*. III. *La Stella di Betlemme*. IV. *L'Ultima Cena*. V. *Conclusioni*.

I. INTRODUZIONE

Secondo la stragrande maggioranza degli studi l'anno di nascita di Gesù di Nazaret non cadrebbe nell'1 a.C. per un errore di calcolo di Dionigi il Piccolo. In un recente studio,¹ però, grazie anche a considerazioni di carattere astronomico, è stato verificato che esistono valide ragioni per porre il XV anno di Tiberio, in riferimento all'inizio del ministero battesimale di Giovanni, citato nel cap. 3 del vangelo "secondo Luca", nell'anno 30 d.C., e la crocifissione nell'anno 34. La morte di Gesù sarebbe avvenuta il venerdì 23 aprile di quell'anno, nell'ipotesi di anno embolismale e di ritardo di un giorno nel computo d'inizio del mese di Nisan.

Dopo questo studio è nata la necessità di riconsiderare criticamente tutti gli elementi cronologici che, direttamente o indirettamente, possono essere messi in relazione alla nascita e morte di Gesù di Nazaret. La datazione della sua nascita può innanzi tutto essere correlata a quella della morte di Erode il Grande, in base ad alcuni elementi narrativi presenti nel cap. 2 del Vangelo "secondo Matteo". Gran parte delle informazioni storiche sul regno di Erode derivano dalle opere di Giuseppe Flavio. Il riferimento a un'eclissi di luna, riportato in *Antichità Giudaiche*, rappresenta un utile vincolo per determinare la datazione della morte del re idumeo, poiché posta nel resoconto degli avvenimenti descritti da Giuseppe Flavio in stretta relazione con la fine del suo regno. Per questo motivo, in un secondo

* Università degli Studi di Salerno.

** Istituto di Cristallografia, Consiglio Nazionale delle Ricerche, Bari.

¹ F. LA GRECA, L. DE CARO, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione nell'anno 34 e della nascita di Gesù il 25 dicembre dell'1 a.C.*, «Annales Theologici» 31 (2017) 11-52.

studio,² abbiamo effettuato un'analisi astronomica accurata delle possibili eclissi lunari associabili alla sua morte, mostrando che quella della datazione classica, nel 4 a.C., avrebbe avuto una bassissima probabilità di essere notata ad occhio nudo da eventuali osservatori. Altri elementi cronologici e storici deducibili dagli scritti di Giuseppe Flavio e dalla Storia Romana, hanno portato ad un'unica soluzione possibile, con una datazione della morte di Erode il Grande all'inizio del 3 d.C., compatibile con l'inizio convenzionale dell'era cristiana calcolata da Dionigi il piccolo.

Questo terzo studio è dedicato all'analisi di altri vincoli cronologici per la datazioni della nascita e morte di Gesù di Nazaret, mostrando la loro compatibilità con l'1 a.C. (nascita) e il 34 d.C. (morte). Gli argomenti trattati sono: il censimento citato dall'evangelista Luca (cfr. Lc 2,1-7); una possibile conferma indiretta della cronologia proposta, derivante dalla ricerca di un evento astronomico da potersi correlare alla "Stella di Betlemme" di cui parla l'evangelista Matteo (cfr. Mt 2,1ss); infine, i vincoli cronologici sull'anno di crocifissione derivanti dai riferimenti dei quattro Vangeli all'Ultima Cena prima della passione e morte di Gesù di Nazaret.

II. IL CENSIMENTO DI CESARE AUGUSTO

Un dato storico molto importante per la datazione della nascita di Gesù è quello del censimento citato dall'evangelista Luca:

In quei giorni un decreto di Cesare Augusto ordinò che si facesse il censimento di tutta la terra. Questo primo censimento fu fatto quando Quirinio era governatore della Siria. Tutti andavano a farsi censire, ciascuno nella propria città. Anche Giuseppe, dalla Galilea, dalla città di Nazaret, salì in Giudea alla città di Davide chiamata Betlemme: egli apparteneva infatti alla casa e alla famiglia di Davide. Doveva farsi censire insieme a Maria, sua sposa, che era incinta. Mentre si trovavano in quel luogo, si compirono per lei i giorni del parto. Diede alla luce il suo figlio primogenito (Lc 2,1-7).

Questo racconto presenta diversi elementi storici, ma non una data precisa; in ogni caso si situa uno o due anni prima della morte di Erode il Grande. L'evento del censimento è anche l'unica ragione che potrebbe giustificare la presenza a Betlemme di Giuseppe della casa di Davide, con Maria in procinto di partorire, visto che vivevano a Nazaret in Galilea.

La maggior parte degli studiosi moderni ha datato la morte di Erode al 4 a.C., per cui sia il censimento, sia la nascita di Gesù, secondo tali studi, cadrebbero in anni precedenti. Tutto ciò è stato proposto trascurando sistematicamente le fonti: quasi tutti gli autori antichi pongono il censimento e la nascita di Gesù

² F. LA GRECA, L. DE CARO, *La datazione della morte di Erode e l'inizio dell'era cristiana*, «Annales Theologici» 33/I (2019) 11-54.

verso il 2/1 a.C., e la morte di Erode verso il 2/3 d.C., ma è sembrato che tali autori si limitassero a riprendere le notizie dei Vangeli, senza dare sicure conferme.

Gli studi che sostengono che la data di nascita di Gesù cada diversi anni prima dell'inizio dell'era cristiana, trovano un appoggio nel censimento dell'8 a.C. ordinato da Cesare Augusto, citato dallo stesso Augusto nelle sue *Res Gestae*.³ Si tratterebbe del secondo censimento realizzato da Augusto, nell'8 a.C., con potere consolare, e sotto il consolato di Gaio Censorino e Gaio Asinio, registrando 4.233.000 cittadini romani. Ci sono comunque altre notizie di censimenti o che si possono interpretare come tali, a prescindere dai tre ricordati dallo stesso Augusto. In ogni caso, poiché la morte di Erode il grande è comunemente posta nel 4 a.C., è sembrato che il censimento dell'8 a.C. possa essere stato quello della nascita di Gesù, ponendo di conseguenza la datazione del Natale tra l'8 ed il 6 a.C.⁴

A questo punto, per far quadrare l'ipotesi, sarebbe necessaria la conferma che Quirinio, come afferma Luca, sia stato davvero governatore della Siria fra l'8 e il 6 a.C., ma tale conferma non si trova. Da altre fonti si può dedurre che Quirinio sia stato console nel 12 a.C. e poi si sia trovato in Siria-Palestina, ma a distanza di tempo, come *rector* di Gaio Cesare nell'1 a.C.-4 d.C., e come governatore della Siria tra il 6 e il 7 dopo Cristo. Sembrerebbe, dunque, che Luca fornisca dei dati storici non compatibili tra loro, perché, se è vero che nell'8 a.C. c'è stato un censimento, tuttavia Quirinio non era in Siria-Palestina in quell'anno, poiché dal 9 al 6 a.C. il legato imperiale per la Siria-Palestina sembrerebbe essere stato Senzio Saturnino.⁵ Gli studi allora correggono Luca tirando in ballo una frase di Tertulliano, del 200 d.C. all'incirca, il quale afferma che, dalla consultazione degli atti ufficiali, il censimento in Giudea alla nascita di Gesù sarebbe stato svolto appunto da Senzio Saturnino.⁶

Il problema cronologico sembrerebbe risolto, ma non è così, poiché la ricostruzione che pone la morte di Erode il grande al 4 a.C. e la nascita di Gesù fra l'8

³ AUGUSTO, *Res Gestae*, 8; Svetonio, *Vita di Augusto*, 27, 5.

⁴ Per le principali questioni riguardanti tale datazione del censimento e della nascita di Gesù: F. X. MURPHY, *The date of Christ's birth: Present state of the question*, «Catholic Historical Review» 29 (1943) 307-325; G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Mondadori, XV ed., Milano 1962, 182-189; J. DUNCAN, M. DERRETT, *Further Light on the Narratives of the Nativity*, «Novum Testamentum» 17 (1975) 81-108; M. SMITH, *Of Jesus and Quirinius*, «Catholic Biblical Quarterly» 62 (2000) 278-293; J. THORLEY, *The Nativity Census: What Does Luke Actually Say?*, «Greece & Rome» 26 (1979) 81-84; R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella, Assisi 1981, 548ss; G. FIRPO, *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, Paideia, Brescia 1983, 119-144; 193-260.

⁵ Cfr. A. G. WRIGHT, R. E. MURPHY, J. A. FITZMYER, *Una storia di Israele*, in R. E. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (a cura di), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 2002, 1641.

⁶ Cfr. TERTULLIANO, *Adv. Marcion.*, 4, 19 = *Patrologia Latina*, II.

e il 6 a.C. fa sorgere numerosi problemi, e si ricorre per la loro soluzione a mere ipotesi, per le quali si presta fede ad alcune fonti e non ad altre, creando spesso più problemi di quanti se ne vogliano risolvere.⁷ Il quadro cronologico, quindi, non torna immediatamente e per questo motivo sono state formulate le ipotesi più svariate, arrivando ad esempio anche a far nascere Gesù nel 6 d.C. quando Quirinio era in Siria.

Si tratta di prese di posizione che, da sempre, dividono gli storici.⁸ Alla luce dei risultati già discussi nei nostri precedenti due studi sulla datazione della nascita di Gesù il 25 dicembre dell'1 a.C., e della morte di Erode agli inizi del 3 d.C.,⁹ cercheremo in questo paragrafo di fornire qualche ulteriore informazione in merito alla questione del censimento e dei governatori della Siria, rinunciando ad una trattazione esaustiva dell'argomento, che è ben lungi dalle finalità del presente studio, tralasciando quindi di discutere tutte quelle ipotesi che, in base alla datazione convenzionale della morte di Erode, pongono la data di nascita di Gesù diversi anni prima del 4 a.C. Concentreremo, invece, la nostra attenzione sulle fonti che pongono la nascita di Gesù più vicina all'inizio dell'era cristiana, secondo il computo di Dionigi il Piccolo, nell'1 a.C., presentando quindi le fonti esistenti sul censimento e sui governatori della Siria in questo periodo, ma anche quelle che propongono la datazione della morte di Erode intorno al 3 d.C.

Infatti, la maggior parte delle attestazioni patristiche pongono il censimento e la nascita di Gesù dal 3 all'1 a.C.; si tratta di una datazione pressoché uniforme fra le diverse fonti che vi accennano, e la diversità di pochi anni (dal 3 all'1) può spiegarsi con le differenti modalità di calcolo.

Ad esempio, una delle testimonianze più complete è quella dello storico cristiano Orosio (V sec. d.C.), il quale afferma che Cesare Augusto, nel suo 42° anno di regno, e nel 752° anno dalla fondazione di Roma, in un periodo di grande pace per l'impero, ordinò di fare un censimento ovunque nelle singole province; alla fine di questo stesso anno, il 25 dicembre, vi fu la nascita di Gesù (ingenuamente considerato, in virtù del censimento, cittadino romano).

A che anno corrisponde il 42° anno del regno di Augusto? Tutto sta nello stabilire l'anno iniziale, e le modalità di conteggio, a volte diverse secondo i vari autori. L'anno iniziale potrebbe essere il 44 a.C., data dell'uccisione di Cesare ma, con maggiore probabilità, l'inizio del "regno" di Ottaviano Augusto va posto l'anno successivo, nel 43 a.C., quando Ottaviano venne a far parte del "secondo triumvirato", una magistratura ufficiale, condividendo il potere con Marco Antonio e Lepido. Improbabile, infine, il 42 a.C., anno della battaglia di Filippi.

⁷ Cfr. FIRPO, *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, 119-260.

⁸ Cfr. nota 4.

⁹ Cfr. LA GRECA, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione*; IDEM, *La datazione della morte di Erode*.

All'incertezza dell'anno iniziale dobbiamo aggiungere l'incertezza delle modalità di conteggio. Se l'anno iniziale è il 43 a.C., iniziando a contare dall'anno successivo (conteggio non inclusivo), il 42° anno del regno di Augusto corrisponde all'1 a.C.; se invece comprendiamo nel conteggio il 43 (conteggio inclusivo), arriviamo al 2 a.C. Fra le due modalità, sembra più probabile l'uso del conteggio non inclusivo.

Subito dopo, Orosio ricorda la partenza per l'Oriente di Gaio Cesare, nipote e successore designato di Augusto, avvenuta nel 2 o nell'1 a.C.¹⁰ Orosio segnala inoltre che questo grande censimento era connesso ad un giuramento: ogni singolo uomo delle nazioni del mondo dovette giurare sull'unico nome di Cesare. Queste due notizie aggiuntive ci fanno capire che Orosio attinge e riassume da una fonte indipendente, che accanto alla notizia del censimento poneva in risalto il giuramento sul nome di Augusto, e la partenza dell'erede designato Gaio Cesare per l'Oriente:

Così, nell'anno 752 dalla fondazione di Roma, Cesare Augusto, avendo ordinato tutti i popoli in un'unica pace da Oriente ad Occidente, da Settentrione a Mezzogiorno e lungo tutto il cerchio dell'Oceano, chiuse lui stesso per la terza volta le porte di Giano. Le quali, tenute chiuse da allora per circa dodici anni in una tranquillissima pace, furono persino intaccate dalla ruggine (...). Rifiutò, come uomo, il titolo di 'signore' (*dominus*) (...). E in quel tempo, cioè nell'anno in cui Cesare per volere di Dio diede al mondo la pace più vera e più stabile, nacque Cristo, al cui avvento questa pace fece da ancella (...). E ancora, quel Cesare che Dio aveva predestinato a così grandi misteri, ordinò per la prima volta di fare ovunque il censimento delle singole province e di iscriverci tutti gli uomini, proprio nel medesimo anno in cui anche Dio si degnò di apparire e di essere uomo. Allora, dunque, nacque Cristo e, appena nato, fu subito iscritto nel censo romano.¹¹

Poi, ai nostri tempi, al compimento del quarantaduesimo anno dal momento in cui iniziò a regnare Cesare Augusto, primo di tutti gli imperatori (...), nel quarantaduesimo anno dunque dell'impero di questo Cesare, nacque Cristo, che era stato promesso ad Abramo al tempo di Nino, primo re. Egli nacque il 25 dicembre, proprio quando cominciano a spuntare i segni del nuovo anno (...). un'unica pace su tutta la terra, non per cessazione, ma per abolizione di tutte le guerre; chiuse le porte di Giano bifronte; estirpate, non represses le radici delle guerre; e quel primo e grandissimo censimento, in cui ogni singolo componente delle nazioni del mondo giurò su questo unico nome di Cesare.¹²

Nell'anno, dunque, 752 dalla fondazione di Roma, nacque Cristo, recando al mondo la fede salvifica (...). E infatti, non appena il re della Giudea, Erode, venne a sapere

¹⁰ Cfr. LA GRECA, *La datazione della morte di Erode*.

¹¹ OROSIO, *Historiae adversus paganos*, VI, 22, 1-7.

¹² OROSIO, *Historiae adversus paganos*, VII, 2, 14-16.

della sua nascita, decretò di ucciderlo; e mise a morte moltissimi neonati mentre dava la caccia ad uno solo (...). Dopo che il redentore del mondo, il Signore Gesù Cristo, venne in terra e nel censimento di Cesare fu registrato come cittadino romano, mentre le porte della guerra, chiuse – come già dissi – per dodici anni, erano mantenute ferme da una beatissima pace, Cesare Augusto inviò suo nipote Gaio a riordinare le province dell’Egitto e della Siria.¹³

Secondo Tertulliano (inizi del III sec. d.C.) la nascita di Gesù sarebbe avvenuta al tempo di un censimento realizzato da Senzio Saturnino, da intendere quale curatore del censimento o governatore della Siria/Palestina all’epoca. Non è possibile ritenere che Tertulliano si riferisca al censimento dell’8 a.C., in quanto Tertulliano, in un diverso brano, precisa che Gesù era nato nel 41° anno del regno di Augusto, cioè nel 2 a.C., e a conferma Tertulliano aggiunge che Augusto regnò in seguito per altri 15 anni; poiché sappiamo che Augusto morì nel 14 d.C., il conteggio ci porta sempre al 2 a.C., e a questa data ci porta anche il riferimento ai 28 anni dopo la morte di Cleopatra e Marco Antonio (30 a.C.). Anche qui gli anni del regno di Augusto partirebbero dal 43 a.C., anno del secondo triumvirato. Anche Ireneo (fine del II sec. d.C.) indica come anno di nascita del Signore il 41° anno di Augusto.¹⁴ Tertulliano è giudicato attendibile e preciso da Eusebio,¹⁵ in quanto esperto anche di diritto romano:

Ma risulta che è stato fatto un censimento sotto Augusto anche in Giudea da parte di Senzio Saturnino, mediante il quale sarebbe stato possibile ricercare la sua famiglia [cioè la famiglia di Cristo].¹⁶

Vediamo inoltre che nel 41° anno del regno di Augusto, nel 28° anno di impero dopo la morte di Cleopatra, nacque Cristo. Ed Augusto visse, dopo la nascita di Cristo, altri 15 anni.¹⁷

Clemente Alessandrino, agli inizi del III sec. d.C., calcola gli anni dalla nascita di Gesù alla morte dell’imperatore Commodo (dicembre del 192 d.C.), e il suo calcolo ci porta al novembre del 3 a.C. D’altra parte ci parla del 28° anno di Augusto, anno di un primo censimento. Il brano è però molto lacunoso, con problemi testuali, e sembra che secondo l’autore la durata del regno di Augusto sia una volta 43 e una volta 46 anni. Probabilmente egli utilizza una cronologia “alessandrina” per gli

¹³ OROSIO, *Historiae adversus paganos*, VII, 3, 1-4.

¹⁴ Cfr. IRENEO, *Adv. Haeres.*, III, 25; cfr. G. FEDALTO, *Da Pasqua il tempo nuovo. Questioni di cronologia ebraico-cristiana*, Mazziana, Verona 2012, 44 e 91.

¹⁵ EUSEBIO, *Hist. Eccles.*, 2, 2, 4: «Tertulliano, conoscitore esperto del diritto romano, e del resto uomo famoso e fra i più illustri della Roma del suo tempo».

¹⁶ TERTULLIANO, *Adversus Marcionem*, 4, 19.

¹⁷ TERTULLIANO, *Adversus Iudaeos*, VIII, 11.

anni di Augusto, che iniziava dalla battaglia di Azio (31 a.C.), per cui il 28° anno di Augusto si accorda con il 3 a.C.:¹⁸

Nostro Signore nacque dunque sotto il regno di Augusto nel 28° anno, quando i romani ordinarono per la prima volta il censimento. (...) Dalla nascita del Signore alla morte di Commodo vi sono in tutto 194 anni, un mese e tredici giorni.¹⁹

Sesto Giulio Africano, all'inizio del III secolo, nel frammento F89 della sua opera cronografica fa corrispondere l'anno 14 di Augusto o dell'Impero (morte di Antonio e Cleopatra, 30 a.C.), al quarto anno della 187ma olimpiade, e all'anno 5472 dalla Creazione del mondo; ora poiché nel frammento T92 Giulio Africano afferma che l'incarnazione di Cristo si è avuta nell'anno 5500 dalla Creazione, siamo nell'anno 42 di Augusto, 1 a.C., in conformità con altri scrittori.²⁰

Interessante è anche la cronologia di Erode in Giulio Africano; vi è una serie di episodi che si pongono nell'olimpiade 186, che va dall'anno 37-36 all'anno 34-33 a.C. Dal racconto risulta che Antonio invia Erode da Augusto, e che Augusto ordina al governatore di Siria di rimettere Erode sul trono, nel frattempo occupato da Antigono, sostenuto dai Parti. Il governatore Sosio assedia Antigono (a Gerusalemme) per tre anni (è un particolare, questo, molto importante) e infine lo cattura e lo porta prigioniero da Antonio. Antonio proclama Erode re, gli assegna una serie di città e di territori, ed anche il compito di procuratore della Siria. Erode fu quindi dichiarato re dei Giudei dal Senato e da Augusto, e regnò per 34 anni. Se questa nomina fu fatta nel 33 a.C., durante il quarto anno dell'olimpiade 186 (vista la lunga durata, 3 anni, dell'assedio di Gerusalemme) aggiungendo 34 anni, arriviamo al 2 d.C. compreso.²¹ Nell'ipotesi da noi fatta, Erode muore all'inizio del 3 d.C.²²

Allo stesso modo Eusebio di Cesarea, all'inizio del IV secolo, propone il 42° anno di regno di Augusto; ma, poiché, a quanto sembra, fa iniziare gli anni di Augusto dalla morte di Cesare nel 44 a.C., l'anno dovrebbe corrispondere al 2 a.C.; a

¹⁸ Anche Cassiodoro all'inizio del VI secolo, nel suo *Chronicon*, parla del 41° anno del regno di Augusto: «Gaio Lentulo e Marco Messalla (consoli nel 3 a.C.). Sotto il consolato di costoro, nacque in Betlemme Nostro Signore Gesù Cristo, figlio di Dio, nel 41° anno del regno di Augusto». Cfr. J.P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, LXIV, col. 1228.

¹⁹ CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, I, 21, 145.

²⁰ Cfr. SEXTUS IULIUS AFRICANUS, *Iulius Africanus Chronographiae. The Extant Fragments*, edited by M. WALLRAFF (ed.), De Gruyter, Berlin-New York 2007, 266-267 e 274-275. Cfr. anche FEDALTO, *Da Pasqua il tempo nuovo*, 23-25; 91. Anche Ippolito (prima metà del III sec. d.C.), nel suo *Commento a Daniele* (IV, 23, 3), parla della nascita di Cristo a 5500 anni dalla Creazione, e nel 42° anno di regno di Augusto (2-1 a.C.).

²¹ Cfr. SEXTUS IULIUS AFRICANUS, *Iulius Africanus Chronographiae*, 264-267.

²² Cfr. LA GRECA, *La datazione della morte di Erode*.

questo associa il 28° anno dalla sottomissione dell'Egitto e dalla morte di Antonio e Cleopatra, che corrisponde sempre al 2 a.C.:

Correva il quarantaduesimo anno dall'insediamento di Augusto al potere, il ventottesimo dalla sottomissione dell'Egitto e dalla morte di Antonio e Cleopatra, con la quale ebbe fine la dinastia dei Tolomei in Egitto, quando, al tempo del primo censimento di allora, che avvenne sotto Quirino, governatore della Siria, nasce a Betlemme di Giudea, come era stato annunciato dai profeti, il Salvatore e Signore nostro Gesù Cristo.²³

Sempre Eusebio di Cesarea, nella versione armena del suo *Chronicon*, riporta, subito prima della morte di Erode, questa notizia: «Augusto costituisce tetrarchi Erode, Antipatro, Lisania e Filippo, fratelli di Archelao».²⁴ Erode il grande è ancora vivo, a quanto sembra, e anche se l'Erode qui citato è forse uno dei suoi figli (Antipa?), la presenza di Antipatro, fatto uccidere da Erode nei suoi ultimi giorni, ci fa capire che siamo in un momento sicuramente precedente. Sembra questa fonte un buon indizio della “coreggenza” fra Erode ed i figli, che abbiamo ipotizzato nel nostro precedente studio.²⁵

Anche Epifanio di Salamina nel IV secolo indica il 42° anno di Augusto, e, inoltre, il quarto anno della 194ma olimpiade (che va dal primo luglio dell'1 a.C. al 30 giugno dell'1 d.C.).²⁶

Il *Chronicon* di San Gerolamo,²⁷ verso la fine del IV secolo, che riprende ed estende l'opera cronologica di Eusebio, associata anche agli anni delle Olimpiadi, è un'opera sistematica, che segnala i principali eventi durante gli anni degli imperatori romani e dei re della Giudea. In quest'opera, il regno di Augusto inizia nel 43 a.C. e dura 56 anni e sei mesi. Il 43 è però anche il primo anno di tale regno, quindi il conteggio sembra inclusivo (ma non sempre è coerente, come pure gli altri scrittori già citati). Fra gli eventi segnalati da Gerolamo, nel decimo anno di Augusto, 34 a.C., Erode il Grande ottiene il regno di Giudea, e lo conserva per 37 anni. Giulio Africano, come si è detto, aveva proposto una durata di 34 anni. Il conteggio di Gerolamo è però inclusivo, e partendo dal 34 a.C. si arriva comunque al 3 d.C. Nell'anno 43° di Augusto, 33° di Erode, ossia nell'1 a.C., quarto anno della 194ma olimpiade, Quirinio per decisione del senato è inviato in Giudea per il censimento degli uomini e dei loro beni, e Gesù Cristo nasce a Betlemme. Nell'anno 44° di Augusto, 34° di Erode, 1 d.C.: Gaio Cesare fa amicizia con i Parti. Nell'anno 45° di Augusto, 35° di Erode, 2 d.C.: vi è la ribellione di

²³ EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica*, I, 5, 2.

²⁴ Cfr. A. SHOENE (Ed.), *Eusebi Chronicon libri duo*, II, Berolini 1866, 144.

²⁵ Cfr. LA GRECA, *La datazione della morte di Erode*.

²⁶ Cfr. Epifanio di Salamina, *Panarion*, LI, 22-24; Cfr. MIGNE, *Patrologiae cursus completus, Series Graeca*, Parigi 1856-1864, vol. XIII, col. 902.

²⁷ *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, XXVII, col. 47.

Giuda il Galileo (la versione greca di Eusebio, riportata da Sincello, precisa che la causa della ribellione è il censimento),²⁸ e l'eccidio dei bambini di Betlemme da parte di Erode. Nell'anno 46° di Augusto, 36° di Erode, nel 3 d.C., è registrata la morte di Erode. Ma, se con il criterio inclusivo si conta anche l'anno di partenza (34 a.C.), si tratta del 37° anno del regno di Erode.

Queste indicazioni cronologiche per la nascita di Gesù sono confermate anche da scrittori arabi, che in genere hanno come loro fonti testi greci alessandrini. Citiamo qui Ibn Abi Usaybi'a, scrittore del XIII secolo, che nella sua "*Storia dei medici*" inserisce anche Cristo, nato nel 43° anno di Augusto, cioè nell'1 a.C., e messo in croce nel 19° anno di Tiberio:

Dopo Cesare seguì l'imperatore Augusto, che regnò 56 anni e sei mesi. Nel 43° anno del suo regno il Messia nacque a Betlemme. [...] Dopo Augusto, l'imperatore Tiberio regnò per 23 anni, e nel 15° anno del suo regno, Cristo fu battezzato sulle rive del Giordano da Giovanni il Battista. Nel 19° anno del regno di Tiberio, Cristo fu crocifisso. Ciò avvenne di venerdì, il 24 marzo. Domenica 26 marzo egli risuscitò dai morti.²⁹

Tuttavia queste indicazioni degli autori antichi non sono state prese in considerazione, sia perché la data del 2/1 a.C. è generalmente ritenuta successiva alla morte di Erode, e ciò non si accorderebbe con la narrazione dei Vangeli, sia perché non sembra possibile inserire fra i governatori della Siria di questo periodo né Quirinio né Saturnino.

Per la maggior parte degli storici, che situano la morte di Erode nel 4 a.C., questa elevata concordanza di Orosio e dei padri della Chiesa sulla data di nascita di Gesù tra il 3 e l'1 a.C. non sembra essere altro che l'estrapolazione delle informazioni fornite da Luca (cfr. Lc 3,1) sull'inizio del ministero del Battista nel "XV anno di Tiberio" e sull'età di Gesù a quel tempo di "circa trent'anni" (cfr. Lc 3,23), per cui non vengono considerate corrette dal punto di vista storico.

Rinunciando, però, a voler mantenere la data della morte di Erode nel 4 a.C. (e ci sono validi motivi storici e anche astronomici per non mantenere questa data),³⁰ si potrebbe rileggere questa elevata convergenza di molti padri della Chiesa verso il 3-1 a.C., nell'insieme, come una solida fonte storica attestante la nascita di Gesù proprio all'inizio dell'era cristiana, secondo il computo di Dionigi il Piccolo. Resta da chiarire la questione dei governatori della Siria di questo periodo, e in particolare di Quirinio e di Saturnino.

Vediamo allora cosa si sa dei governatori della Siria per questi anni, ovvero quali sono le fonti in proposito. In effetti, sulla Siria romana, le nostre informa-

²⁸ Cfr. SHOENE, *Eusebi Chronicorum libri duo*, 144.

²⁹ IBN ABI USAYBI'A, *History of Physician*, tr. L. Kopf, R. Alessi (ed.), Paris, 2014.

³⁰ Cfr. LA GRECA, *La datazione della morte di Erode*.

zioni sono molto lacunose.³¹ Per quanto riguarda i governatori, Tacito ci dice che la Siria era riservata ai personaggi più importanti.³² Per gli anni che ci interessano, più o meno dal 10 a.C. al 10 d.C., i dati sono molto problematici. Tuttavia, se ammettiamo che la nascita di Gesù sia avvenuta nell'1 a.C. e la morte di Erode nel 3 d.C., sembra possibile eliminare in un colpo solo numerose ipotesi e complicazioni,³³ semplicemente inquadrando gli eventi e le successioni dei governatori nella sequenza con cui ce li propone Giuseppe Flavio. Possiamo ritenere che la sequenza dei governatori da lui proposta sia quella giusta, a prescindere dalla loro durata che, in mancanza di fonti precise, è qui proposta in ipotesi.

Fino al 13 a.C. è governatore M. Vipsanio Agrippa,³⁴ stretto collaboratore di Augusto, suo alter-ego e successore designato, amico personale di Erode, probabilmente in carica per 10 anni.³⁵ Poi troviamo M. Titio³⁶ (console *suffectus* nel 31 a.C.), governatore della Siria forse dal 13 al 6 a.C., che incontriamo in occasione della venuta di Archelao di Cappadocia presso Erode, per riconciliare Erode con il fratello Ferora; nella circostanza, si riconciliano anche Archelao e il governatore Titio ad Antiochia.³⁷

Segue C. Sentio Saturnino³⁸ (console nel 19 a.C. e governatore d'Africa nel 13 a.C.), governatore della Siria probabilmente dal 6 a.C. all'1 d.C., più volte citato da Giuseppe Flavio anche insieme al legato T. Volumnio.³⁹ Al tempo del suo governatorato troviamo numerosi episodi: la questione dei briganti protetti dall'arabo Silleo, l'accordo fra Erode e Silleo non rispettato da quest'ultimo; l'intervento militare di Erode in Arabia; la denuncia di Silleo presso Augusto che si indigna con Erode ma poi accetta la sua versione e punisce Silleo; le accuse di Erode ai suoi figli Alessandro e Aristobulo portate davanti ad Augusto; il consiglio di Berito in seguito al quale Erode fa uccidere i due figli; l'ascesa di Antipatro, al quale sono delegati tutti gli affari del regno, ma che non cessa di intrigare contro il padre; l'invio di Antipatro a Roma col testamento che lo dichiara successore di Erode; infine, una congiura contro Erode tramata da Silleo, e i cui presunti esecutori sono inviati da Saturnino a Roma.⁴⁰

³¹ Cfr. J.-P. REY-COQUAIS, *Syrie Romaine, de Pompée à Dioclétien*, «The Journal of Roman Studies» 68 (1978) 44-73;

³² Cfr. TACITO, *Agricola*, 40, 1.

³³ Cfr. FIRPO, *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, 119-260.

³⁴ Cfr. *Prosopographia Imperii Romani saec. I. II. III (PIR)*, Berolini 1898, vol. 3, 439-442.

³⁵ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, 16, 86.

³⁶ Cfr. *PIR*, III, 328-329.

³⁷ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, 16, 270.

³⁸ Cfr. *PIR*, III, 199-200.

³⁹ Cfr. *ibidem*, 479-480.

⁴⁰ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, 16, 277-17, 57.

È impossibile datare con precisione ciascuno di questi avvenimenti, ma se accettiamo la testimonianza di Tertulliano sul censimento che precedette la nascita di Gesù, tenuto quando era governatore Saturnino (e non Quirinio), censimento indetto nel 2/1 a.C., in accordo con la data proposta dalla maggior parte delle fonti antiche, dobbiamo ritenere che Saturnino sia stato governatore fino all'1 d.C.

Un indizio lo fornisce lo stesso Giuseppe Flavio: «Almeno dopo che il popolo giudaico si era obbligato, con giuramento, a essere leale verso Cesare e verso il governo del re (Erode), più di seimila di costoro (farisei) si rifiutarono di giurare». ⁴¹ Il giuramento nel nome di Cesare era legato ai censimenti, ed è quindi molto probabile che tale rifiuto dei farisei sia legato proprio al censimento del 2/1 a.C. In questo stesso periodo, come si è detto più sopra, doveva già essere stata avviata la coreggenza fra Erode ed i suoi figli.

A questo punto entra in scena P. Sulpicio Quirinio ⁴² (console nel 12 a.C.). Come è noto, Luca attesta che il censimento fu fatto mentre Quirinio era governatore della Siria (Lc 2, 1-7). Ora, a prescindere da tutto ciò che è stato detto e ipotizzato negli studi sulla questione, in quale momento sia Saturnino (secondo Tertulliano) sia Quirinio (secondo Luca) si trovano insieme in Siria, e vi è un censimento? Proprio dal 2 a.C. all'1 d.C., in quanto sappiamo che Quirinio è *legatus Augusti*; viene inviato da Augusto con altri importanti ufficiali insieme a Gaio Cesare in Oriente, e qualche tempo dopo, alla morte di Lollio, Quirinio è nominato anche *rector*, consigliere personale di Gaio Cesare. ⁴³ Nell'occasione, Quirinio può aver avuto da Augusto l'incarico speciale del censimento della Siria se non dell'intero Oriente, mentre Saturnino era governatore. ⁴⁴ Quirinio ne era il responsabile locale, mentre con tutta probabilità il censimento era universale, coinvolgendo tutte le province ed i territori di fatto soggetti anche se formalmente indipendenti. Quindi Quirinio potrebbe aver condotto il censimento come *legatus Augusti pro pretore ad census accipiendos*, con una magistratura superiore che però era finalizzata al censimento di più province, e non al governo della Siria, tenuto da Saturnino. Pertanto, secondo la nostra ipotesi, sia Luca che Tertulliano hanno ragione, ponendo Quirinio e Saturnino in rapporto al censimento e alla nascita di Gesù: il delegato imperiale al censimento era Publio Sulpicio Quirino, mentre era governatore della Palestina Gaio Sentio Saturnino.

⁴¹ GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, 17, 42.

⁴² Cfr. *PIR*, III, 287-289.

⁴³ Cfr. TACITO, *Annali*, III, 48.

⁴⁴ Quirinio, console nel 12 a.C., prima di questo incarico in Oriente aveva combattuto per tre anni contro gli Omonadensi di Cilicia, probabilmente dal 9 al 6 a.C. come governatore della Galazia-Panfilia. Cfr. TACITO, *Annali*, III, 48; S. ACCAME, *Il primo censimento della Giudea*, «Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica» XXII-XXIII (1944-45) 138-170.

Tornando a Saturnino, la lunga durata del suo governatorato in qualche modo sembra confermata dal fatto che portò con sé in Siria tre figli e un fratello.⁴⁵ Sappiamo poi che, prima della morte di Erode, Saturnino lasciò la Siria, e dal 4 al 6 d.C. fu governatore della Germania, combattendo insieme a Tiberio Cesare, il futuro imperatore, e ottenendo per il suo valore gli ornamenti trionfali.⁴⁶

Subito dopo Saturnino, troviamo P. Quintilio Varo⁴⁷ (console nel 13 a.C., governatore d'Africa nell'8/7 a.C.), governatore della Siria dall'1 d.C. al 4/5 d.C. all'incirca: tocca a lui gestire il giudizio su Antipatro, ritornato da Roma ma subito accusato di tradimento da Erode. Erode invia lettere e documenti a Roma per accusare il figlio Antipatro, trattenuto in prigione; intanto Erode si ammala, cambia più volte testamento, diventa selvaggio e bestiale, medita di sterminare i capi dei giudei. Avuto il via libera da Augusto, fa uccidere Antipatro, ma cinque giorni dopo Erode muore. Il successore Archelao va a Roma, mentre Varo e il legato Sabino fronteggiano la rivolta dei giudei, i tumulti popolari e il banditismo, che rendono la regione ingovernabile.⁴⁸ Varo, lasciata la Siria, è poi governatore della Germania dal 6 al 9 d.C., fino a quando incautamente subisce la famosa disfatta di Teutoburgo dal ribelle Arminio.

Successivamente, Augusto rimosse Archelao, inviandolo in esilio in Gallia a Vienne, annesse la Giudea alla Siria, e inviò P. Sulpicio Quirinio quale governatore della Siria (5-6 d.C.), mentre Coponio fu il primo prefetto di Giudea.⁴⁹ Quirinio quindi tornò in Siria come governatore, dopo esservi stato come legato per il censimento dell'1 a.C.-1 d.C., e come consigliere di Gaio Cesare. Quirinio dovette a questo punto occuparsi probabilmente del solo censimento della Siria-Palestina, nel momento in cui si allargavano i confini della provincia romana, mentre il precedente censimento era stato universale, per tutte le province ed i territori soggetti dei re-clienti.

È possibile inserire qualche altro governatore della Siria in questa lista, nei passaggi dall'uno all'altro, ma la sequenza non cambia, anzi ne risulta rafforzata, in quanto tutti i tasselli sembrano andare a posto e anche le questioni più intricate sembrano trovare una soluzione armonica.

Così possiamo trovare un po' di spazio fra Tizio e Saturnino, ed inserirvi un primo governatorato di P. Quintilio Varo in Siria dal 7 al 5 a.C. (con un successivo secondo mandato, come si è detto, dall'1 al 4/5 d.C.) Infatti il nome di Varo compare su tre monete emesse dalla zecca di Antiochia, in cui è indicata un'era giunta agli anni 25-27. Si ritiene comunemente che quest'era parta dalla vittoria

⁴⁵ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, 16, 368-369; 17, 7; *Guerra Giudaica*, 1, 541.

⁴⁶ Cfr. VELLEIO, II, 105; CASSIO DIONE, 55, 28.

⁴⁷ Cfr. *PIR*, III, 118-120.

⁴⁸ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, 17, 89 - 17, 303.

⁴⁹ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, 17, 355 - 18, 29.

di Ottaviano ad Azio (31 a.C., era Aziaca), il che ci porta agli anni 7-5 a.C. con un conteggio inclusivo.⁵⁰ A Varo è stato riferito anche il cd. “*lapis Tiburtinus*”, un’iscrizione frammentaria trovata non distante dalla villa di Varo a Tivoli, che ricorda un importante personaggio proconsole d’Asia e poi per la seconda volta (*iterum*) proconsole in Siria e Fenicia.⁵¹

Un altro governatore di Siria, non nominato da Giuseppe Flavio, potrebbe essere un L. Volusio Saturnino, proconsole forse nel 4/5 d.C., che andrebbe ad inserirsi fra Varo e Quirinio. Anche qui l’ipotesi è stata fatta in base a monete di Antiochia col suo nome che riportano l’anno 45 dell’era Aziaca.⁵²

Proprio nel periodo augusteo furono avviate a Roma numerose iniziative geografiche e cartografiche connesse con l’amministrazione dell’impero: censimenti generali e parziali, “misurazioni” del mondo, redazione di carte, mappe, itinerari stradali e marittimi. Una delle imprese maggiori fu la realizzazione della cosiddetta “carta di Agrippa”, una carta geografica dell’intero mondo abitato, carta esposta nel portico di Vipsania probabilmente fra il 7 ed il 2 a.C.⁵³ Al controllo dello spazio fisico si aggiungeva il controllo dello spazio umano, mediante i censimenti. Questo stretto collegamento ci viene confermato da Cassiodoro (V-VI sec. d.C.), che scrive: «Dato che ai tempi di Augusto in tutto il mondo romano furono divise le terre, fu svolto un censimento e furono realizzate delle mappe, affinché nessuno potesse ignorare i suoi possedimenti, facendosi carico della somma da versare per i tributi».⁵⁴ Anche nel lessico bizantino Suida (compilato intorno al 1000), si parla di venti illustri personaggi scelti da Augusto e inviati nelle province dell’impero per fare un censimento delle persone e dei beni.⁵⁵

⁵⁰ Cfr. FIRPO, *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, 211; *BMC Galatia, Cappadocia and Syria*, 1899, 158-159, nn. 57-59; *PIR*, III, 118-120. L’era indicata sulle monete di Antiochia, in ipotesi, potrebbe anche essere un’era diversa, legata alla concessione della *eleuteria* alla città, oppure a qualche altro beneficio imperiale, forse legato a interventi urbanistici o a ricostruzioni dopo qualche terremoto. Assumendo che le monete corrispondano al 2-4 d.C., quale unico governatore di Varo in Siria, l’inizio di quest’era andrebbe posto al 24/23 a.C.

⁵¹ *CIL* III 6887 = *ILS* 2683; cfr. FIRPO, *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, 240-241; MURPHY, *The date of Christ’s birth*, 308; W. RAMSAY, *The bearing of recent discovery on the trustworthiness of the New Testament*, Londra 1915, 285-291; IDEM, *Some notes on the Roman Province Galatia*, «*Journal of Roman Studies*» 7 (1917) 229-283. L’iscrizione potrebbe riferirsi anche a Quirinio, e in questo caso il termine *iterum* non andrebbe collegato ad un secondo proconsolato in Siria, ma al “secondo” proconsolato genericamente ottenuto, cioè quello di Siria dopo quello d’Asia; cfr. FIRPO, *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, 244. In ogni caso, queste ipotesi non fanno venir meno la nostra ricostruzione dei fatti essenziali.

⁵² Cfr. FIRPO, *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, 228; *PIR*, III, 482-483.

⁵³ Cfr. CL. NICOLET, *L’inventario del mondo. Geografia e politica alle origini dell’impero romano*, Laterza, Roma-Bari, 1989, 91 ss.

⁵⁴ CASSIODORO, *Variae*, III, 52.

⁵⁵ Cfr. SUIDA, s.v. *apographè*.

Ora, appare plausibile che le operazioni cartografiche e quelle di censimento richiedessero tempo, e che non fossero attivate contemporaneamente in tutto l'impero, ma in momenti diversi secondo le province ed i territori dei re soggetti. Potremmo quindi pensare che uno dei censimenti universali ordinati da Augusto si sia svolto in più tappe, e sia stato bandito in Oriente e in Palestina dal delegato imperiale Sulpicio Quirinio solo nell'1 a.C., mentre era governatore Senzio Saturnino.

In ogni caso, appare certo che un censimento c'è sicuramente stato in Palestina prima della morte di Erode: molti sono i riferimenti di Giuseppe Flavio sulla divisione del regno tra i figli di Erode ad opera di Augusto, che conosce nei dettagli l'importo dei tributi delle varie regioni della Palestina. Inoltre, questo primo censimento venne svolto al modo ebraico-egiziano, per cui gli interessati dovevano recarsi nella propria città di origine. I romani invece tassavano gli individui nel luogo di residenza ed i beni secondo la città nel cui territorio erano situati. Silvio Accame in un importante studio,⁵⁶ analizza una notevole documentazione ma, bloccato dalla data canonica della morte di Erode al 4 a.C., data questo censimento all'8 a.C. Le stesse fonti e la stessa documentazione restano comunque valide se si sposta, come abbiamo fatto, la data della morte di Erode al 3 d.C., per cui a questo punto il primo censimento della Palestina può tranquillamente datarsi al 2/1 a.C.

III. LA STELLA DI BETLEMME

Esiste una vasta letteratura sulla Stella di Betlemme (cfr. Mt 2,1ss) che avrebbe illuminato i cieli della Terra Santa in concomitanza della nascita di Gesù.⁵⁷ Ed

⁵⁶ ACCAME, *Il primo censimento della Giudea*.

⁵⁷ G. TERES, *The Bible and Astronomy. The Magi and the Star in the Gospel*, Springer, Budapest 2000; A. ADAIR, *The star of Christ in the light of Astronomy*, «Zygon» 47 (2012) 7-29; U. HOLZMEISTER, *La stella dei Magi*, «Civiltà Cattolica» 93 (1942) 9-22; J. Keplero, *De anno natali Christi* (1614), «Gesammelte Werke» München 1953, V, 5-125; R. W. SINNOTT, *Thoughts on the Star of Bethlehem*, «Sky & Telescope» 36 (1968) 384-386; R. ROSENBERG, *The star of the Messiah reconsidered*, «Biblica» 53 (1972) 105-109; D. HUGHES, *The Star of Bethlehem*, «Nature» 264 (1976) 513-517; D. CLARK, R. STEPHENSON, *The Historical Supernovae*, Pergamon Press, Oxford 1977; C. CULLEN, *Can we Find the Star of Bethlehem in Far Eastern records?*, «Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society» 20 (1979) 153-159; D. J. MOSLEY, *Common errors in "Star of Bethlehem" planetarium shows*, «The Planetarian» 10 (1981), 4-7; FIRPO, *Il problema cronologico*, 99-113; K. PAFFENROTH, *The Star of Bethlehem Casts Light on its Modern Interpreters*, «Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society» 34 (1993) 449-460; F. QUÉRÉ, *I magi alla luce della stella*, «Il mondo della Bibbia» 7 (1996) 12-15; P. LÉNA, *Un fenomeno celeste?*, «Il mondo della Bibbia» 7 (1996) 16-17; M. MOLNAR, *The Star of Bethlehem: The Legacy of the Magi*, Rutgers Univ. Press, London 1999; P. BARTHEL, G. VAN KOOTEN (eds.), *The Star of Bethlehem and the Magi - Interdisciplinary Perspectives from Experts on the Ancient Near East, the Greco-Roman World, and Modern Astronomy*, Brill, Leiden-Boston 2015.

è una letteratura che ha visto presto gli albori nella storia della cristianità. Non s'intende, ovviamente, fare un'analisi esegetica completa del brano o del significato teologico della Stella, che esula dagli scopi del presente studio, ma solo ricavare eventuali elementi cronologici associabili alla datazione della Natività.

Alcuni dei primi commentatori del Vangelo secondo Matteo rigettavano l'ipotesi di un fenomeno naturale e propendevano per un intervento divino.⁵⁸ Basta citare Agostino d'Ippona che nel IV-V secolo condanna con forza l'interpretazione astrologica della Stella di Betlemme, nelle sue dispute teologiche con i Manichei.⁵⁹ Altri, come Origene, nel III secolo, affermavano che si trattava di un fenomeno naturale, una nuova stella *simile* a una cometa o a una meteora, ma di buon auspicio.⁶⁰ Non dobbiamo dimenticare, infatti, che le comete nell'antichità erano considerate alla stessa stregua di particolari fenomeni atmosferici, legate al mal tempo e a cattivi presagi.⁶¹ In ogni caso, sino all'Alto Medioevo, tra i commentatori cristiani, prevalse l'interpretazione miracolistica della Stella di Betlemme, rispetto alla spiegazione legata ad un fenomeno naturale.⁶² Soltanto dopo iniziarono a diffondersi ipotesi che tentavano di spiegare il passo di Matteo (cfr. Mt 2,1ss) ricorrendo a fenomeni di natura astronomica.

Nella mentalità del passato, infatti, era comune attendersi l'influenza degli astri sulle vicende più importanti della vita e della storia. Era assai diffusa la credenza che in coincidenza della nascita di ciascun uomo si accendesse in cielo una stella.⁶³ Pertanto, nell'ipotesi che quanto riportato da Matteo non sia soltanto un *topos* letterario utilizzato per motivi teologici ma che ci sia, sullo sfondo della narrazione, un evento astronomico realmente accaduto, che per caso sia stato concomitante con la nascita di Gesù e che tale coincidenza sia stata notata e annotata, potrebbe essere possibile avere delle informazioni cronologiche riguardo a tale nascita attraverso l'astronomia.

A riguardo è sufficiente ricordare come astronomi antichi appartenuti alla casta sacerdotale dei Caldei sapevano già predire noviluni ed eclissi, gli stazionamenti e il moto retrogrado dei cinque pianeti maggiori, il loro avvicinarsi alle stelle più luminose dello zodiaco ben prima dell'inizio dell'era cristiana. La loro astrologia, la predizione cioè dell'influenza degli astri sulle vicende umane, era basata su osservazioni accurate e sistematiche del movimento dei pianeti per un

⁵⁸ Cfr. D. C. ALLISON, *What Was the Star That Guided the Magi?*, «Bible Review» 9 (1993) 20-24.

⁵⁹ Cfr. AGOSTINO, *Contro Fausto Manicheo*, 2.6f.

⁶⁰ Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, 1.58-60.

⁶¹ Cfr. ARISTOTELE, *Meteorologia*, 1.1; CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Protrepticus*, 10.

⁶² Cfr. ALLISON, *What Was the Star That Guided the Magi?*, 18-21.

⁶³ Cfr. FIRPO, *Il problema cronologico*, 113.

gran numero di anni.⁶⁴ L'ipotesi dell'origine iranico-caldaica dei Magi, se si vuol dare anche a questo dettaglio narrativo del Vangelo secondo Matteo uno sfondo storico, sarebbe quella da preferirsi.⁶⁵ L'ipotesi di base è che astrologi orientali, a conoscenza delle attese messianiche israelitiche, in seguito a contatti con gli ebrei della diaspora, poterono aver voluto verificare sul posto quanto dedotto scrutando i cieli notturni. Avendo visto un fenomeno astronomico che annunciava loro la nascita di un re, per la verifica circa le loro predizioni, se fossero esatte o meno, si sarebbero diretti proprio verso la Giudea, in quanto unico regno di tutta la Siria-Fenicia e la terra di Palestina.⁶⁶

Già Keplero fece riferimento esplicito proprio ai Caldei, a questi esperti astronomi dell'antichità.⁶⁷ È, dunque, plausibile ipotizzare che un particolare fenomeno astronomico possa essere accaduto, per caso, in concomitanza con la nascita di Gesù, e che la cosa non sia passata inosservata, tanto da lasciare traccia nei vangeli (cfr. Mt 2,1ss). D'altra parte, come evidenziato da R. E. Brown,⁶⁸ è comunque utile il ricercare una spiegazione naturale al racconto della Stella di Betlemme, perché la prima comunità di cristiani e/o lo stesso evangelista Matteo potrebbero aver reinterpretato solo a posteriori un preciso fenomeno astronomico avvenuto in concomitanza della nascita di Gesù, di cui avevano memoria, con uno sguardo retrospettivo, come "segno" della nascita del Messia. Pertanto questa possibile coincidenza tra fenomeno astrale e avvenimento storico della nascita di Gesù potrebbe benissimo essere stata messa in evidenza da testimoni oculari e la sua ricostruzione attraverso l'Astronomia porterebbe ad una datazione dell'avvenimento stesso che potrebbe rivelarsi utile nella ricerca sul Gesù storico. Date queste premesse, ripercorriamo sinteticamente quali ipotesi astronomiche siano state avanzate circa la Stella di Betlemme nei vari studi ad essa dedicati, prima di verificare nel dettaglio quale di esse possa essere correlata ad una nascita di Gesù posta all'inizio dell'inverno dell'1 a.C., secondo la cronologia da noi proposta.

L'ipotesi della cometa. Una delle ipotesi scientifiche sulla Stella di Betlemme che è stata avanzata in passato è quella della cometa, poiché questi corpi celesti si muovono rispetto alle stelle fisse, riproducendo una delle proprietà che sembrerebbe emergere dal racconto dell'evangelista Matteo: il movimento della stella (cfr. Mt 2,1-11). In realtà le comete non sono stelle ma corpi celesti molto più piccoli,

⁶⁴ Cfr. G. ABETTI, *Storia dell'Astronomia*, Vallecchi, Firenze 1963, 21-27.

⁶⁵ Cfr. FIRPO, *Il problema cronologico*, 103.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*, 61.

⁶⁷ J. KEPLERO, *De vero anno quo Dei Filius humanam naturam in utero benedictae Virginis Marie assumpsit*, Francoforte 1614, 95-96: «Chaldaei astrologiae periti [...] e Babylone docti fuerunt a Iudaeis Babyloniis ex Mose et Daniele, nasciturum ex Iudaeis Regem, stella persignificandum, universitatis rerum dominum».

⁶⁸ Cfr. R. E. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella, Assisi 1981, 219-221.

per lo più composti di ghiaccio o altre sostanze volatili, aggregati a polvere e rocce. Le parti volatili della cometa sublimizzano in prossimità del sole e, spazzate via dal cosiddetto “vento solare”, formano una lunga chioma che le conferisce quell'aspetto caratteristico che la rende uno degli spettacoli naturali più belli dei cieli notturni. Le comete con l'appariscente chioma, muovendosi rispetto allo sfondo delle stelle fisse, certamente attirano l'attenzione degli eventuali osservatori. A rigore di logica, però, le comete dovrebbero essere scartate come ipotesi sulla Stella di Betlemme. Il motivo è semplice: per gli antichi questi corpi celesti erano segno di *cattivo* augurio, di eventi nefasti, foriere di catastrofi. Quindi nel vedere una cometa, un osservatore antico certamente non avrebbe provato una «grandissima gioia» (cfr. Mt 2,10). Se, dunque, in concomitanza con la nascita di Gesù ci fosse stato il passaggio di una cometa, l'evangelista non l'avrebbe potuta considerare come segno augurale di tale avvenimento storico, poiché i lettori del suo racconto, contemporanei a Matteo, non l'avrebbero mai potuta correlare in senso positivo alla nascita del Messia. Ciononostante, in quasi tutte le rappresentazioni artistiche non particolarmente antiche della Natività troviamo la cometa, anche a causa dell'influenza dell'opera di Giotto che ne dipinse una, nella sua Natività, nel 1304 nella cappella degli Scrovegni a Padova, probabilmente ispirato dal passaggio della cometa di Halley nell'anno 1301, che periodicamente ripassa in vicinanza della Terra ogni 76,3 anni.⁶⁹ Mentre, nelle rappresentazioni più antiche, la Stella di Betlemme era rappresentata senza coda. Tra le più antiche è particolare quella di S. Apollinare Nuovo a Ravenna, risalente al VI secolo, poiché riporta due stelle l'una nell'altra, e che potrebbe essere associabile ad un altro fenomeno astronomico, che discuteremo in seguito, quello delle congiunzioni planetarie in cui due corpi celesti sono prospetticamente così vicini l'uno all'altro che appaiono come un unico astro molto luminoso. In ogni caso tra le comete periodiche, di cui si conosce il periodo e delle quali si possono ricalcolare i precedenti passaggi, non ce n'è nessuna che sia passata vicino alla Terra nel periodo giusto per poter essere correlata con la nascita di Gesù. Ad esempio quella di Halley, rappresentata da Giotto, passò nel 12 a.C. Inoltre dagli almanacchi astronomici cinesi è possibile avere notizie sulle comete che passarono in prossimità della Terra e furono visibili nel periodo storico dell'inizio dell'era cristiana. Infatti, molte comete non sono periodiche e qualcuna di esse potrebbe essere passata una sola volta proprio in concomitanza con la nascita di Gesù. Anche quelle periodiche non sono “eterne” poiché ad ogni passaggio in prossimità del Sole perdono una parte del materiale che le costituisce, formando in tal modo la lunga coda che le caratterizza, ma diminuendo di dimensioni e potendosi alla fine anche disintegrarsi del tutto. Non abbiamo, però, da tali almanacchi delle indicazioni chiare sul fatto che ci

⁶⁹ Cfr. P. MAFFEI, *La cometa di Halley*, Mondadori 1984, 159-161, 220.

possano essere state delle comete nel periodo giusto, poiché in antichità spesso erano anche confuse con le *supernovae* di cui parleremo. Ad esempio nel marzo del 5 a.C. è riportata negli almanacchi cinesi una «stella che spazza il cielo». Essa fu visibile per 70 giorni. Potrebbe essersi trattato di una cometa, anche se non è messo in evidenza nell'almanacco il suo movimento rispetto alle stelle fisse. Più probabilmente si trattò di una *nova*.⁷⁰

L'ipotesi delle *novae* o *supernovae*. Il primo autore a parlarne in connessione con la Stella di Betlemme è stato C. S. Smith,⁷¹ ma l'ipotesi in seguito non è stata presa molto in considerazione. Infatti, una delle proprietà che permette di limitare i possibili fenomeni astronomici che potrebbero essere interpretati come Stella di Betlemme riguarda il suo movimento rispetto alle stelle fisse. In realtà se deriviamo dalla narrazione di Mt 2,1-11 la "proprietà del movimento" come caratterizzante la Stella di Betlemme, poiché «precedeva i Magi» (cfr. Mt 2,9), allora dovremmo dedurre che essa in realtà non può essere una stella poiché le posizioni relative delle une rispetto alle altre cambiano su scale temporali così lunghe (migliaia di anni) da potersi considerare con buona approssimazione come corpi celesti fissi nel cielo. Il loro moto apparente, infatti, è solo quello consequenziale alla rotazione terrestre. Questa caratteristica del movimento della Stella di Betlemme, una volta assunta, taglierebbe fuori come possibilità le *supernovae* caratterizzate da variazioni temporali della luminosità decisamente impressionanti per qualsiasi osservatore sia antico che moderno ma, purtroppo, senza alcun movimento relativo rispetto alle altre stelle del firmamento. Difatti le *supernovae* non sono nuove stelle, ma sono stelle che ad un certo punto del loro ciclo naturale evolutivo "esplodono",⁷² cambiando notevolmente luminosità per un certo periodo di tempo, potendo diventare visibili persino di giorno. L'esplosione di una *supernova*, di conseguenza, sarebbe certamente un evento naturale che non passerebbe inosservato. Il problema è, come già evidenziato, che alle *supernovae* non è possibile associare alcun movimento. Inoltre si tratta di fenomeni astronomici alquanto rari e andiamo alla ricerca di eventi che siano accaduti in un arco temporale ben preciso, che va, al massimo, dal 9 a.C. all'1 d.C. Ad esempio nelle tavole cronologiche cinesi troviamo menzionata una possibile supernova, descritta come una nuova stella apparsa e visibile per lungo tempo

⁷⁰ D. CLARK, J. PARKINSON, F. STEPHENSON, *An Astronomical Re-appraisal of the Star of Bethlehem. A Nova in 5 B.C.*, «Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society» 18 (1977) 443-449.

⁷¹ C. S. CHARLES, *Star of the Magi*, «Church Quarterly Review» 114 (1932) 212-227.

⁷² Le cosiddette *novae* incrementano la loro luminosità di 10.000 o 100.000 volte in seguito ad esplosioni delle regioni esterne della stella, mentre le *supernovae* possono raggiungere una luminosità anche 10 miliardi di volte quella di partenza, a causa dell'esplosione di tutta la stella, raggiungendo una luminosità paragonabile a quella di tutta la galassia cui appartengono.

nel 4 a.C.⁷³ H. A. Blair nel 1959 propose una *nova* nella costellazione del Cancro, che aveva sullo sfondo una configurazione di stelle fisse che richiamavano l'idea di una mangiatoia.⁷⁴ In ogni caso riteniamo che la mancanza di movimento sia un motivo fondamentale per ritenere improbabile questo tipo di fenomeni, per quanto possano essere, senza dubbio, molto appariscenti.

L'ipotesi delle stelle variabili a lungo periodo. C. Sigismondi ha proposto Mira come possibile candidata della Stella di Betlemme, la più famosa stella variabile a lungo periodo che, ad intervalli medi di 331.62 giorni, da essere una delle stelle meglio visibili ad occhio nudo nel cielo notturno, divenendo una stella anche di seconda grandezza in termini di magnitudine apparente, passa a non esserlo per niente.⁷⁵ Si tratta della stella *omicron* della costellazione della Balena. Anche in questo caso, però, supponendo che dal racconto di Mt 2,1ss emerga come fondamentale la caratteristica del movimento della Stella di Betlemme rispetto a quelle fisse, dovremmo ritenere improbabile l'ipotesi delle stelle variabili a lungo periodo.

L'ipotesi delle congiunzioni planetarie. Se escludiamo le comete, tutte le stelle perché fisse, anche se variabili in luminosità, e gli asteroidi perché troppo poco luminosi da essere visibili con facilità ad occhio nudo, non rimangono che i pianeti. L'etimologia stessa della parola rivela che gli antichi li consideravano come "stelle vagabonde". Infatti, pianeta nella lingua greca sta ad indicare il vagabondare, lo spostarsi di questi corpi celesti nel cielo notturno, una volta che si è preso come riferimento proprio lo sfondo delle stelle fisse. Per questo motivo sono stati molto studiati dagli antichi. Ad esempio, la Tavola di Berlino, scritta su papiro egiziano, riportava descritti i movimenti dei pianeti dal 17 a.C. al 10 d.C.⁷⁶ Altro esempio è l'Almanacco astrale di Sippar, scritto su una tavoletta in terracotta in caratteri cuneiformi, su cui si prevedeva il moto dei pianeti a partire dal 7 a.C.⁷⁷ Pertanto, per quanto riguarda il movimento, sarebbero i candidati ideali come Stella di Betlemme. Inoltre la luminosità dei pianeti meglio visibili ad occhio nudo, che sono quelli da cui derivano i nomi dei giorni, è tale da renderli spesso molto più visibili anche delle stelle più luminose. Questa caratteristica li ha resi tra i corpi celesti più studiati nell'antichità. I loro movimenti apparenti nel cielo, però, avvengono con una certa periodicità. Ed allora cosa avrebbe potuto colpire l'attenzione degli osservatori dei cieli notturni di duemila anni fa su un pianeta in particolare ed in un ben determinato periodo storico, piuttosto che su un altro?

⁷³ Cfr. CLARK, *The Historical Supernovae*, 215.

⁷⁴ H. A. BLAIR, *The Signs of the Nativity*, «Church Quarterly Review» 160 (1959) 4-10.

⁷⁵ Cfr. C. SIGISMONDI, *Mira Ceti and the Star of Bethlehem*, «Gerbertus» 6 (2014) 1-24.

⁷⁶ Cfr. L. ZANI, *Abbiamo visto la sua stella in Oriente. Studio su Mt 2,1-12*, (*Excerpta ex dissertatione ad Lauream in facultate Theologia Pontificiae Universitatis Gregoriana*, 1972), Padova 1973, 81.

⁷⁷ Cfr. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, 59-61.

Uno dei fenomeni astronomici cui danno luogo i pianeti, già menzionato nelle tavolette degli astronomi caldei,⁷⁸ è la congiunzione di due o più corpi celesti (due pianeti, un pianeta e una stella, ecc.), che si ha quando essi appaiono angolarmente molto vicini tra loro, come se fossero nello stesso luogo. Si tratta, in realtà, soltanto di un effetto prospettico poiché visti dalla Terra come proiettati sullo sfondo della volta celeste, sembra che si avvicinino rafforzando reciprocamente la loro luminosità. Il massimo di visibilità si ha quando i due corpi sono adiacenti, prima che l'uno eclissi l'altro.

Non a caso l'astrologo giudeo Masha'allah già nell'ottavo secolo aveva proposto questa interpretazione della Stella di Betlemme,⁷⁹ poi riproposta più volte nei secoli a venire. E, non a caso, J. Keplero fece proprio l'ipotesi che la Stella di Betlemme possa essere stata la congiunzione tra i pianeti Giove, Saturno e Marte, avvenuta a cavallo tra l'anno 7 e 6 a.C., ponendo la nascita di Gesù nel 5 a.C.⁸⁰ Anche K. Ferrari D'Occhieppo⁸¹ pose la sua attenzione sulle congiunzioni planetarie, partendo dalla constatazione che le tavolette astronomiche babilonesi riportavano dati dettagliati sul moto retrogrado, lo stazionamento⁸² e le congiunzioni dei pianeti, fenomeni che possono essere posti in relazione proprio al versetto Mt 2,9. Ad esempio, annota K. Ferrari D'Occhieppo, che il «si fermò sopra» di Mt 2,9 potrebbe far pensare ad un punto di stazionamento del moto apparente di un pianeta nel quale, per alcuni giorni, esso sembra fermarsi nel cielo e non spostarsi più dalla posizione raggiunta. Sulla scia della tesi di K. Ferrari d'Occhieppo, D. Hughes propose come possibile data per la nascita di Gesù il 15 settembre del 7 a.C., quando Giove e Saturno sorsero insieme in opposizione al Sole.⁸³

⁷⁸ Cfr. G. ABETTI, *Storia dell'Astronomia*, 21-27.

⁷⁹ Cfr. E. S. KENNEDY, D. PINGREE, *The Astrological History of Masha'allah*, Harvard Univ. Press, Cambridge 1971.

⁸⁰ Cfr. KEPLERO, *De vero anno*, 96-97.

⁸¹ Cfr. K. FERRARI D'OCCHIEPPO, *Der Stern von Bethlehem*, «Die Sternbote» 1 (1958) 52; IDEM, *The Star of Bethlehem*, «Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society» 19 (1978) 517-520.

⁸² I pianeti, nel loro moto apparente visto dalla Terra, appaiono spostarsi lentamente verso Est, seguendo un moto antiorario che è chiamato diretto. Ci sono però periodi in cui questo movimento si inverte, verso Ovest, ed è chiamato retrogrado. Nel passaggio da moto apparente diretto a retrogrado il pianeta sembra fermarsi nel cielo sempre nella stessa posizione, per alcuni giorni, e si dice stazionario. Dopo un certo periodo di moto retrogrado il pianeta attraversa un altro punto stazionario per poi riprendere il suo moto diretto, disegnando degli "occhielli" nel cielo, compresi nei due punti stazionari o delle traiettorie a forma di "S". Si noti, però, che questo tipo di movimenti retrogradi non sono reali, ma solo apparenti, visuali, dovuti ad effetti prospettici. La causa di tali moti apparenti è la differente velocità di rotazione dei pianeti intorno al sole.

⁸³ Cfr. D. HUGHES, *The Star of Bethlehem. An Astronomer's Confirmation*, Walker & Co., New York 1979.

A riguardo, però, si osservi che non tutte le congiunzioni planetarie sono appariscenti allo stesso modo. Infatti, non sempre esse permettono ai pianeti di essere prospetticamente così vicini tra loro da sembrare un unico corpo celeste, realizzando in tal modo una configurazione più rara e, quindi, caratterizzata da una più elevata probabilità di aver lasciato memoria storica negli astronomi di duemila anni fa. È verosimile, infatti, che chi non era solito scrutare i cieli notturni non abbia notato nulla, come lascia intendere il testo dell'evangelista Matteo, poiché a Gerusalemme nessuno sapeva della "stella". Evidentemente non si è trattato di un fenomeno astronomico visibile per un lungo periodo, come una supernova luminosissima o una cometa, altrimenti poteva essere notata anche da chi non era un astronomo. Allo stesso tempo, però, non può essersi trattata di una delle tante congiunzioni planetarie che periodicamente sono visibili di notte, poiché non solo non avrebbe attirato l'attenzione della gente comune ma anche degli astronomi di duemila anni fa. Perciò l'ipotesi di una congiunzione planetaria rara, con i pianeti perfettamente allineati, acquista una particolare valenza. A riguardo A. Adair⁸⁴ ha anche posto in evidenza che il testo di Mt 2,1ss parla di un singolo corpo celeste e non di più corpi celesti. Il termine utilizzato nell'originale greco è ἀστὴρ e non ἄστρον. Questa semplice condizione di perfetto allineamento dei pianeti, una volta assunta, permette di escludere gran parte delle congiunzioni planetarie poiché molto raramente due pianeti sono angolarmente così vicini l'uno all'altro da sembrare che formino prospetticamente un unico corpo celeste.

Ad esempio è possibile verificare che la congiunzione tra i pianeti Giove, Saturno e Marte del 7-6 a.C., cui fa riferimento Keplero, è caratterizzata dal fatto che mai i pianeti in essa coinvolti furono più vicini tra loro di un grado, cioè di due volte il diametro lunare apparente. È questa una verifica che fu fatta già nel 1856 da C. Pritchard.⁸⁵ In tali condizioni i pianeti non poterono essere assimilati ad un unico corpo celeste, cioè ad un'unica stella

Questa semplice condizione di un solo corpo, o di un fenomeno astronomico in cui più astri appaiono come un sol corpo celeste permette di escludere non solo la congiunzione planetaria proposta da K. Ferrari d'Occhieppo e le tante sue varianti, come quella di D. Hughes precedentemente citata, ma anche tante altre ipotesi che sono state avanzate in vari studi. Ad esempio, J. P. Pratt ha sostenuto che il fenomeno astronomico da porre in correlazione con la nascita di Gesù sia stato una congiunzione Venere-Giove, avvenuta il 21 agosto dell'1 a.C.⁸⁶ Si noti, però, che la congiunzione è stata ben visibile solo al tramonto del Sole e che a

⁸⁴ Cfr. A. ADAIR, *The star of Christ*, 14.

⁸⁵ Cfr. C. PRITCHARD, *On the Conjunctions of the Planets Jupiter and Saturn, in the Years B.C. 7, B.C. 66, and A.D. 54*, «Monthly Notices of the Royal Astronomical Society» 16 (1856) 215-216; IDEM, «Memoirs of the Royal Astronomical Society» 25 (1857) 119-124.

⁸⁶ Cfr. J. P. PRATT, *Yet another Eclipse for Herod*, «The Planetarian» 19 (1990) 8-14.

quell'ora la distanza angolare dei pianeti era di circa mezzo grado in azimuth, tale cioè da poterli ben distinguere l'uno dall'altro ad occhio nudo. Oppure, E. L. Martin ha suggerito una congiunzione di Giove con la stella Regolo, ponendo la data di nascita di Gesù all'11 settembre del 3 a.C.⁸⁷ Anche in questo caso la condizione di avere un unico corpo celeste individuabile come Stella di Betlemme non è soddisfatta, poiché la congiunzione Giove-Regolo indicata da Martin permetteva di distinguere ad occhio nudo i due corpi celesti l'uno dall'altro.

In definitiva, sebbene in linea di principio ci possano essere differenti fenomeni astronomici che potrebbero aver attirato l'attenzione degli osservatori dei cieli notturni di duemila anni fa, se assumiamo due semplici proprietà che dovrebbero caratterizzare la Stella di Betlemme – nell'ipotesi che si sia trattato di un fenomeno astronomico reale –, la prima concernente il suo movimento rispetto alle stelle fisse e la seconda quella di apparire come un unico corpo celeste nel cielo, allora le possibilità si riducono notevolmente. Alla luce dei nostri recenti studi sulla possibile storicità della nascita di Gesù all'inizio dell'inverno dell'1 a.C.,⁸⁸ in accordo con la data della Tradizione cristiana e con il calcolo effettuato da Dionigi il Piccolo nel VI secolo, siamo andati alla ricerca di un evento astronomico da potersi correlare con questa datazione, vincolato dalle precedenti condizioni del movimento e di un unico astro o di più astri allineati prospetticamente da sembrarne uno solo. Il particolare dell'età di due anni dei bambini betlemmiti trucidati dai soldati di Erode (cfr. Mt 2,16), posto in correlazione con l'altra informazione deducibile dalla narrazione di Matteo – «allora Erode, chiamati segretamente i Magi, si fece dire con esattezza da loro il tempo in cui era apparsa la stella» (Mt 2,7) – potrebbe contenere un'indicazione cronologica circa l'ampiezza dell'intervallo temporale da considerare nella ricerca di eventuali fenomeni astronomici correlabili con la nascita di Gesù. Se essa è avvenuta alla fine dell'1 a.C. la ricerca astronomica si dovrebbe collocare in un intervallo temporale di più o meno un anno intorno a tale data, cioè dal 2 a.C. all'1 d.C.

In effetti, nel 2 a.C., il 17 giugno per la precisione, in prossimità quindi del solstizio d'estate, ci fu un'eccezionale congiunzione Giove-Venere, che si trovarono così vicini tra loro da apparire come un *unico* corpo celeste.⁸⁹ Venere con la sua magnitudine apparente di $-4,3$ unita a Giove, di magnitudine $-1,8$, apparivano insieme dopo il tramonto del sole, quel 17 giugno del 2 a.C., alle 19:20 ora locale (Terra Santa), ben alti nel cielo a 33 gradi di altezza sull'orizzonte, formando come

⁸⁷ Cfr. E. L. MARTIN, *The Star that Astonished the World*, ASK Publications, Portland 1998, 67-91.

⁸⁸ Cfr. LA GRECA, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione*; IDEM, *La datazione della morte di Erode*.

⁸⁹ Cfr. SINNOTT, *Thoughts on the Star of Bethlehem*, 384-386.

un unico corpo celeste molto più luminoso delle stelle circostanti.⁹⁰ I due pianeti si trovavano nella costellazione del Leone, la cui stella più luminosa, Regolo, che etimologicamente vuol dire “piccolo Re”, ha una magnitudine apparente di 1,36. Rafforzandosi la luminosità a vicenda, la magnitudine apparente dei due pianeti in perfetta congiunzione raggiunse circa $-4,4$, rendendoli insieme più di 200 volte più luminoso di Regolo, cioè della stella più luminosa della costellazione. Quel 17 giugno 2 a.C. al tramonto del sole la distanza relativa dei due pianeti era appena di 2 minuti e 30 secondi d'arco, ancora superiore della somma del diametro angolare dei due pianeti, 33 secondi d'arco per Giove, 26 per Venere, per un totale di circa 60 secondi d'arco. Questo numero è pari alla risoluzione angolare della visione ad occhio nudo. Allo stesso tempo, però, gli effetti di rifrazione e diffusione nell'attraversamento dell'atmosfera, che diventano sempre maggiori man mano che l'incidenza è più radente, come all'alba o al tramonto, aumentano la dimensione angolare degli oggetti, rendendo tremolanti le immagini delle stelle e dei pianeti nel cielo. Inoltre quando uno degli oggetti è molto più luminoso dell'altro, come nel caso in questione in cui Venere era circa dieci volte più luminoso di Giove, allora i due corpi celesti possono confondersi in un unico astro anche a distanze angolari maggiori, appena al di sotto dei due minuti d'arco, cioè di 120 secondi d'arco.

Fatte queste premesse, osserviamo che alle 19:20 la distanza angolare scese sotto i 2 minuti d'arco e i due pianeti, verosimilmente, già non erano più distinguibili l'uno dall'altro. Un'ora dopo la distanza angolare scese quasi a mezzo minuto d'arco (35 secondi, per la precisione), pari a meno di un centesimo di grado, ben al di sotto della risoluzione angolare dell'occhio umano. In questa situazione era impossibile distinguerli a occhio nudo, a prescindere delle condizioni di osservazione. Venere occultava Giove. Alle 21:20 la distanza angolare di Giove da Venere era ancora inferiore ai due minuti. Pertanto, per ben due ore i due pianeti sembrarono essersi fusi in un unico bagliore. Circa 20 minuti dopo, alle 21:40, al tramonto di Regolo, poiché la congiunzione avvenne nella Costellazione del Leone, la distanza angolare dei due pianeti era già aumentata sino a 2 minuti e mezzo circa e, quindi, essi tramontarono, alle 22:00, distinguibili l'uno dall'altro.

⁹⁰ In Astronomia la magnitudine apparente di un corpo celeste fornisce una misura della luminosità percepita dall'osservatore in funzione della sua intensità luminosa. Le stelle più deboli visibili ad occhio nudo sono quelle di magnitudine 6. Minore è la magnitudine m , maggiore è la luminosità e la visibilità nei cieli notturni della stella. Una stella di prima magnitudine è definita come 100 volte più luminosa di una stella di sesta magnitudine, e da una magnitudine all'altra la luminosità diminuisce di circa due volte e mezzo. In seguito sono state introdotte anche magnitudini negative, tipiche di molti pianeti, per indicare oggetti celesti ancora più luminosi delle stelle di prima magnitudine.

Per capire quanto raro sia questo insolito comportamento di Venere e Giove abbiamo ricercato tutte le congiunzioni di pianeti con magnitudine negativa, cioè caratterizzati da una particolare appariscenza, in cui la distanza relativa dei due astri fosse inferiore ai due primi d'arco. Abbiamo esteso il calcolo per tutta l'era cristiana, a partire dal 2 a.C. sino a oggi. L'analisi ha mostrato che la frequenza delle congiunzioni Giove-Venere, imponendo le precedenti condizioni, è di 23 per millennio. Nel caso delle congiunzioni Giove-Mercurio la frequenza è di 13,5 per millennio. Nel caso delle congiunzioni Mercurio-Venere la frequenza è di 12 per millennio. Nel caso di congiunzioni Marte-Giove la frequenza è di 0,5 casi per millennio. Non vi sono congiunzioni con le precedenti caratteristiche che vedono coinvolti Marte, Saturno con i pianeti interni (Venere e Mercurio), poiché i valori di magnitudine apparente di quelli esterni è quasi sempre intorno ad uno. Lo stesso dicasi, ovviamente, per i pianeti ancora più esterni rispetto a Saturno. In definitiva in duemila anni l'analisi astronomica ha fornito circa un centinaio di potenziali eventi.

Si tratta di eventi potenziali poiché non basta che tra i due pianeti si raggiunga una distanza angolare minima inferiore ai 2 minuti d'arco. Infatti tale distanza angolare minima deve essere raggiunta nel momento opportuno, quando la luminosità del sole è assente o molto attenuata. Inoltre, è necessario imporre anche che la condizione di minima distanza angolare debba realizzarsi quando la congiunzione perfetta, che dura poco tempo, al massimo una o due ore, sia effettivamente visibile dalle terre di Israele e Babilonia. Come sarà chiarito in seguito siamo particolarmente interessati alle congiunzioni che avvengono al tramonto del sole o dopo di esso. In tal caso, l'elongazione dal sole deve essere Est (pianeti che seguono il sole nel moto apparente verso Ovest) e di almeno 5-10 gradi. I pianeti, cioè, devono seguire il sole mentre esso tramonta e non essere troppo vicini ad esso. Quando si cerca di soddisfare contemporaneamente tutte le condizioni menzionate il numero effettivo delle possibilità si riduce drasticamente. Del centinaio di congiunzioni già selezionate in duemila anni ne rimangono veramente poche, soltanto tre oltre a quella del 2 a.C. già discussa.

Il 24 luglio 509 d.C. si è avuta una congiunzione Giove-Mercurio. Dalle 19:20, ora locale di Gerusalemme, sino al loro scomparire oltre l'orizzonte, che è avvenuto intorno alle 20:00, i due pianeti si sono mostrati fusi in un unico astro, raggiungendo la distanza angolare minima di 40 secondi d'arco prima di scomparire sotto l'orizzonte. Le loro magnitudini apparenti erano di $-1,7$ e $-0,4$. Il 17 settembre del 700 d.C. alle ore 18:00 circa tramontò il sole. Giove e Venere erano in congiunzione a una distanza angolare di poco superiore ad un primo d'arco. Un quarto d'ora dopo scomparvero dietro l'orizzonte anche i due pianeti con una distanza angolare di soli 40 secondi d'arco. Il chiarore crepuscolare, quindi, copriva in parte la visibilità della congiunzione. I due pianeti avevano magnitudini

apparenti di $-1,7$ e $-3,9$. A differenza della congiunzione del 2 a.C., in cui i due pianeti si videro prima separati poi fusi in un unico astro e, infine, ancora separati, questa volta Giove e Venere nel breve quarto d'ora dopo il tramonto del sole sono sempre stati visibili indistinguibili l'uno dall'altro. Infine, il 12 settembre del 1170 c'è stata una rara occultazione tra Marte e Giove, con magnitudini apparenti di $-0,4$ e $-2,6$. Sorti alle 21:45 già fusi in un unico astro, i due pianeti si riuscirono a vedere separati soltanto all'1:00 del 13 settembre, poiché la dimensione angolare di Giove era al suo massimo. Quindi più che essere una fusione di astri si trattò di una divisione in due. In duemila anni queste sono le uniche congiunzioni visibili dalla Terra Santa, in prossimità del tramonto del sole o dopo di esso, caratterizzate da magnitudini apparenti negative e da distanze angolari relative così basse da permettere di vedere per poche decine di minuti i due pianeti fusi in un unico astro. Allo stesso tempo, è doveroso porre in evidenza la differenza sostanziale che c'è rispetto alla congiunzione Giove-Venere del 17 giugno 2 a.C., in cui i due pianeti prima si fusero in un unico astro e poi si separarono, ridiventando visibili l'uno indipendentemente dall'altro.

Considerando, inoltre, le congiunzioni Giove-Venere si tenga presente che prima del 2 a.C., per molti secoli, non si sono avute congiunzioni caratterizzate dal soddisfare tutte le precedenti condizioni, così come successo nel 2 a.C. Ad esempio, in quella del 5 agosto del 108 a.C., i due pianeti raggiunsero una distanza angolare inferiore ai 2 minuti, con un minimo di 50 secondi d'arco. Però questo avvenne verso mezzogiorno e, dunque, i due pianeti non erano visibili nel momento in cui, per la loro estrema vicinanza prospettica, sarebbero apparsi come un unico corpo celeste. Al tramonto del sole Giove e Venere erano ancora in congiunzione ma ad una distanza angolare di 23 minuti d'arco, ben distinguibili, quindi, l'uno dall'altro. E così, o perché cadute di giorno, o perché non visibili dalle terre di Giudea e Babilonia, o perché troppo vicini al sole, anche le congiunzioni molto ravvicinate di Giove-Venere del 20 aprile del 148 a.C., del 28 gennaio 149 a.C., del 28 ottobre del 464 a.C., del 26 febbraio 469 a.C., dell'11 agosto 513 a.C., del 14 maggio 527 a.C., del 27 gennaio 554 a.C., del 17 ottobre 571 a.C., del 5 agosto del 618 a.C. non furono visibili quando i due pianeti erano fusi in un unico astro.

In definitiva, estendendo la nostra analisi astronomica in un arco temporale superiore ai 2500 anni siamo giunti alla sorprendente constatazione che soltanto nel 2 a.C. Giove-Venere sono stati visibili a occhio nudo come se fossero un unico astro, per un certo periodo di tempo, mentre prima e dopo sono stati visibili separati l'uno dall'altro. Si tratta, quindi, di un evento astronomico molto raro. Pertanto, l'aver assistito ad un fenomeno astronomico così singolare dovrebbe aver lasciato memoria storica negli antichi astronomi, testimoni oculari di un così raro evento. Ed è molto probabile che sia stato associato alla nascita di un re poiché

Giove era considerato l'astro del re.⁹¹ Oggigiorno, per noi e per l'astronomia si tratta di una correlazione tra fenomeno celeste ed avvenimento storico del tutto casuale, ma per gli uomini di duemila anni fa, per i quali il cielo sempre raccontava in anticipo ciò che poi sarebbe avvenuto in terra, questo tipo di associazione tra evento celeste e storia era del tutto normale. Ed è quello che potrebbe essere successo nel 2 a.C. per la congiunzione Giove-Venere del 17 giugno del 2 a.C. posta, in seguito, in una lettura retrospettiva degli avvenimenti, in relazione con la nascita di Gesù avvenuta all'inizio dell'inverno dell'1 a.C., secondo quanto da noi recentemente discusso.⁹² La nostra analisi con i programmi di calcolo astronomico ha messo in evidenza la rarità dell'evento astronomico accaduto il 17 dicembre del 2 a.C. Il prossimo evento che soddisferà condizioni simili a quelle avutesi il 17 giugno del 2 a.C. avverrà il 14 settembre del 2123. Al tramonto del sole, intorno alle 19:50, Giove e Venere saranno allineati in maniera tale da mostrarsi come un unico astro: $-1,7i$ e $-3,9$ le magnitudini apparenti. Prima del loro tramonto, però, i due pianeti si allontaneranno l'uno dall'altro e saranno nuovamente visibili separatamente. Saranno passati più di duemila anni dal 2 a.C.

Nella nostra analisi abbiamo escluso i casi di visibilità all'alba (elongazione Ovest) poiché, come vedremo a breve, anche il tramontare ad Ovest dei due pianeti in congiunzione potrebbe aver avuto un importante significato per gli eventuali osservatori di duemila anni fa. L'unica congiunzione di pianeti attestabile dall'Astronomia in un periodo temporale lunghissimo, con caratteristiche di elevata visibilità in elongazione Est dal sole, appena tramontato, con i due pianeti visibili prima separatamente, poi fusi in un unico astro e, infine ancora separati, non può essere passata inosservata. La correlazione con la nascita di Gesù posta all'inizio dell'era cristiana rappresenta una singolare coincidenza che fa del racconto di Matteo (cfr. Mt 2,1ss) più di un *topos* letterario.

Infatti, tornando ad approfondire altri dettagli di questa singolare congiunzione del 17 giugno del 2 a.C., abbiamo già osservato che alle 21:20 la distanza angolare di Giove da Venere era ancora inferiore ai due minuti. Pertanto, per ben due ore i due pianeti sembrarono essersi fusi in un unico bagliore. Circa 20 minuti dopo, alle 21:40, al tramonto di Regolo, la distanza angolare dei due pianeti era già aumentata sino a 2 minuti e mezzo circa e, quindi, essi tramontarono, alle 22:00, distinguibili l'uno dall'altro. Dalla terra di Babilonia, luogo di origine degli astronomi caldei, i due pianeti furono visti fusi in un unico bagliore per circa due ore, mentre si dirigevano verso Ovest, seguendo l'eclittica, cioè muovendosi proprio in direzione della Giudea. Appena Regolo, la stella alfa della costellazione del Leone,

⁹¹ Cfr. ZANI, *Abbiamo visto la sua stella in Oriente*, 82; FIRPO, *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, 61.

⁹² Cfr. LA GRECA, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione*; IDEM, *La datazione della morte di Erode*.

scomparve all'orizzonte anche i due pianeti si separarono, diventando nuovamente visibili separatamente.⁹³ Il tutto ai sacerdoti caldei poteva apparire come un portento adatto alla venuta di un re che doveva nascere nelle terre ad Ovest, là dove il nuovo astro, fusione di Giove e Venere, era poi scomparso, per l'appunto in Giudea, in direzione proprio di Gerusalemme, trovandosi alla stessa latitudine di Babilonia, in direzione per giunta dell'unico regno posto ad occidente. «εἶδομεν γὰρ αὐτοῦ τὸν ἀστέρα ἐν τῇ ἀνατολῇ καὶ ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ»: «Abbiamo visto la sua stella nel suo sorgere e siamo venuti per adorarlo» (cfr. Mt 2,2), diranno i Magi ad Erode, riferendosi al Re bambino. Si noti che sono state proposte differenti possibili traduzioni del termine greco «ἀνατολή», associato alla stella: «in Oriente», «ad Est», «nel suo sorgere», «al suo spuntare», a seconda che si volesse porre in rilievo o un luogo geografico o il momento in cui il fenomeno astronomico è stato visibile. È stato anche proposto che nel testo si sia voluto indicare il sorgere della stella in opposizione al sole, mentre il sole tramonta.⁹⁴ Quest'ultima interpretazione che, in fondo, è la più semplice ed immediata da associare a Mt 2,2, ben si correla alla congiunzione Giove-Venere del 17 giugno del 2 a.C. e alla loro visibilità in cielo, come se fossero stati un unico corpo celeste, proprio al tramonto del sole, per quanto precedentemente approfondito.

Ovviamente la realtà storica della correlazione casuale di un singolare evento astronomico con la nascita di Gesù, che avrebbe colpito l'immaginazione di testimoni oculari di duemila anni fa, tanto da lasciare una traccia scritta di quanto avvenuto, mantiene la sua validità a prescindere dalla realtà storica dei Magi. La valenza storica dell'analisi astronomica della Stella di Betlemme, cioè, prescinde dalla piena valenza storica del racconto che troviamo nel Vangelo secondo Matteo al cap. 2, il cui fine principale – non lo dimentichiamo – è teologico, spirituale. Infatti, due pianeti che si fondono in un unico astro, per poi ridiversi prima di veder scendere nelle terre ad Ovest il «piccolo Re» (tramonto di Regolo), è un dato astronomico che assume un'elevata valenza simbolica nell'indicare la nascita di Gesù a prescindere dalla realtà storica dei Magi. E possibile, infatti, che la vicenda dei Magi possa essere soltanto un *topos* letterario utilizzato dall'evangelista per raccontare la Natività alle chiese in cui il vangelo veniva annunciato. Ma, anche se così fosse, in esso sono certamente contenuti elementi storici – nascita di Gesù quando Erode il Grande era ancora vivo – e, verosimilmente, anche astronomici che a tali avvenimenti storici sono poi stati correlati. E la congiunzione Giove-Venere del 17 giugno del 2 a.C. sembra proprio avere tutte le caratteristiche per poter

⁹³ «Un giovane leone è Giuda» da cui «non sarà tolto lo scettro» (cfr. Gn 49,9-10). È questo l'importante oracolo messianico contenuto nella «Benedizione di Giacobbe» (cfr. Gn 49,4) che, per una singolare coincidenza, ben si lega alla configurazione astronomica appena descritta.

⁹⁴ Cfr. M. CRUDELE, *Stella di Betlemme*, <http://disf.org/stella-di-betlemme>, consultato il 12 marzo 2019.

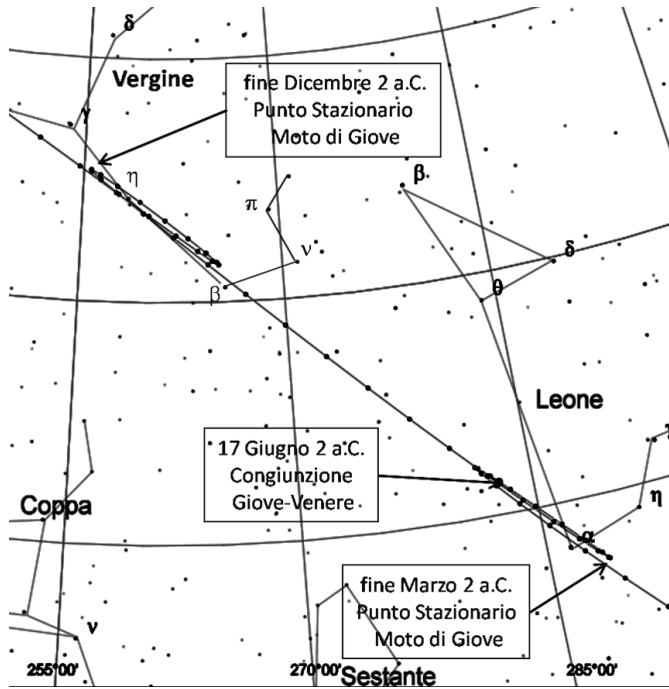


Figura 1: : Moto apparente di Giove nel 2 a.C. Per il commento della figura si veda il testo principale.⁹⁶

essere associata alla Stella di Betlemme. E, per giunta, le correlazioni simboliche tra configurazioni astronomiche e nascita di un bambino non finiscono qui.

Infatti, altro elemento astronomico interessante da porre in rilievo è che proprio nel 2 a.C. c'è stato un punto stazionario dell'orbita apparente di Giove, durato circa una settimana, avvenuto nella costellazione della Vergine a partire dal 25 dicembre di quell'anno, come schematicamente mostrato in Figura 1. L'inversione del moto apparente si ebbe il 28 del mese. Ricordiamo che in corrispondenza di un punto stazionario il moto apparente dei pianeti si inverte e, di conseguenza, essi appaiono come fermi nel cielo per un certo numero di giorni.

Lo stazionare di Giove nel cielo, che era molto più visibile delle stelle circostanti a causa della sua magnitudine apparente⁹⁷ di circa $-2,2$, potrebbe non essere passato inosservato nell'analisi retrospettiva di tutte le possibili configura-

⁹⁶ I calcoli astronomici sono stati effettuati con il programma *Skychart*, sviluppato da PATRICK CHEVALLEY, <http://www.ap-i.net/skychart/>.

⁹⁷ Per confronto si consideri che Spica, la stella α della costellazione della Vergine, cioè la più luminosa, ha una magnitudine apparente di circa 1,0, il che vuol dire che Giove era quasi 20 volte più luminoso della stella più luminosa della costellazione della Vergine.

zioni astrali che potevano essere associate all'imminente nascita di un re, dopo aver assistito al singolare evento astronomico della congiunzione Venere-Giove del 17 giugno dello stesso anno (Stella di Betlemme), in cui i due pianeti prima sono stati visti separati, poi fusi in un unico astro – la “sua stella” (cfr. Mt 2,2) – per poi separarsi nuovamente.

Inoltre, un analogo punto stazionario del moto apparente del pianeta Giove nella costellazione del Leone si è avuto a partire dal 25 marzo 2 a.C. L'inversione del moto apparente si ebbe il 28 del mese. Dunque, in analogia con quanto poi sarebbe accaduto a fine dicembre dello stesso anno, anche a fine marzo è sembrato come se il pianeta si fosse fermato per circa una settimana. Le posizioni di Giove riportate in figura sono state calcolate ad un intervallo temporale di 15 giorni l'una dall'altra. Osserviamo che i due punti stazionari del moto apparente di Giove sono separati temporalmente esattamente da nove mesi, cioè proprio il tempo di gestazione corrispondente a una gravidanza. Combinando queste coincidenze temporali dei punti di stazionamento di Giove con l'eccezionale congiunzione avutasi il 17 giugno di questo pianeta con Venere, che prospetticamente si sono mostrati come un unico corpo celeste visibile per ben tre ore, riteniamo ci siano dati sufficienti per associare il tutto alla Stella di Betlemme di Mt 2,1ss, in accordo con una nascita di Gesù all'inizio dell'inverno dell'1 a.C. Infatti, l'arrivo dei Magi, se di avvenimento storico si è trattato, non andrebbe posto immediatamente dopo il fenomeno astronomico, e il tutto andrebbe anche correlato con il riferimento dei due anni d'età dei bambini di Betlemme trucidati dal re idumeo riportato dall'evangelista Matteo. A riguardo notiamo che i due fenomeni di stazionamento del pianeta Giove, la prima nella costellazione del Leone, la seconda in quella della Vergine, sono avvenuti, rispettivamente, a fine marzo e a fine dicembre. Per una sorprendente coincidenza, le date della Tradizione occidentale per l'Annunciazione e la nascita di Gesù cadono proprio all'inizio della primavera e dell'inverno. Se aggiungiamo circa due anni a metà giugno del 2 a.C. si giunge a metà giugno dell'1 d.C., momento in cui i Magi potrebbero aver raggiunto Gerusalemme, secondo quanto deducibile da Mt 2, 16. In base a quanto discusso in un nostro recente lavoro Erode il Grande sarebbe stato ancora vivo all'inizio dell'era cristiana, poiché l'eclissi di luna che anticipò di poco la sua morte potrebbe essere stata quella avvenuta nell'autunno del 2 d.C.⁹⁸

In definitiva questo evento astronomico molto raro della congiunzione Giove-Venere del 17 giugno del 2 a.C., dotata di caratteristiche molto peculiari, descritte nel dettaglio, si correla perfettamente a tutto il quadro cronologico proposto. Passiamo ora, nella prossima sezione, ad un ultimo approfondimento cronologico, questa volta direttamente correlato con la datazione della crocifissione.

⁹⁸ Cfr. LA GRECA, *La datazione della morte di Erode*.

IV. L'ULTIMA CENA

Come è noto, gli avvenimenti dell'Ultima Cena e della passione nel Vangelo di Giovanni e nei Sinottici concordano sul giorno della settimana, indicando il venerdì per la crocifissione, ma sembrano indicare giorni differenti del calendario luni-solare ebraico: il 14 di Nisan per Giovanni, cioè la vigilia di Pasqua; il 15 di Nisan per Matteo, Marco e Luca,⁹⁹ cioè proprio il giorno della Pasqua ebraica per i Sinottici. Difatti Giovanni parla esplicitamente di immolazione degli agnelli nel giorno della crocifissione (cfr. Gv 18,28; 19,31). Quindi, gli animali non erano stati ancora sacrificati mentre Gesù si trovava appeso alla croce e dovevano, evidentemente, essere consumati proprio durante la cena pasquale.¹⁰⁰ Di conseguenza per il IV vangelo l'Ultima Cena sembrerebbe non essere stata pasquale, quella cioè prevista dopo il tramonto del sole del 14, all'inizio del 15 di Nisan, ma fu la cena della sera che iniziò dopo il tramonto del 13, all'inizio del 14 di Nisan. Infatti, l'inizio del giorno, per convenzione, era dai Giudei del I secolo posto dopo il tramonto del sole. Per Giovanni, quindi, l'Ultima Cena di Gesù con gli Apostoli sarebbe avvenuta proprio all'inizio del 14 di Nisan e non dopo la fine di quel giorno. Secondo la convenzione attuale nell'indicare alla mezzanotte l'inizio del nuovo giorno, si trattava ancora del giovedì. Secondo la convenzione di allora era appena iniziato il venerdì. La mattina seguente, sempre di venerdì 14 di Nisan, Gesù sarebbe stato crocifisso e depresso dalla croce prima della fine del giorno, poiché dopo il tramonto sarebbe iniziato il sabato 15 di Nisan, e il quarto evangelista tiene a precisare che quell'anno si trattava di un sabato importante: «Era il giorno della Preparazione e i Giudei, perché i corpi non rimanessero in croce durante il sabato – era infatti un giorno solenne quel sabato –, chiesero a Pilato che fossero loro spezzate le gambe e fossero portati via» (Gv 19,31). Infatti, in base alla narrazione giovannea degli avvenimenti della passione possiamo dedurre che in coincidenza di quel sabato ci fu il giorno di Pasqua, festa più importante dell'anno. Era, dunque, giorno di riposo assoluto per un duplice motivo: perché sabato e perché 15 di Nisan, come ricordato nel *Levitico* 23,5-8:

Il primo mese, al decimoquarto giorno, al tramonto del sole sarà la Pasqua del Signore; il quindicesimo dello stesso mese sarà la festa degli azzimi in onore del Signore; per sette giorni mangerete pane senza lievito. Il primo giorno sarà per voi santa convocazione; non farete in esso alcun lavoro servile; per sette giorni offrirete al Signore sacrifici

⁹⁹ Cfr. J. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia 1973, 9-104; J. P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 1. Le radici del problema e della persona*, Queriniana, Brescia 2006, 372-433; J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla risurrezione*, LEV, Città del Vaticano 2011, 122-132.

¹⁰⁰ Cfr. MEIER, *Un ebreo marginale*, 372-433.

consumati dal fuoco. Il settimo giorno vi sarà la santa convocazione: non farete alcun lavoro servile.

Quindi, il primo giorno degli azzimi, cioè il 15, e l'ultimo, una settimana dopo, il 22 di Nisan, erano giorni di riposo assoluto in cui era vietato ogni lavoro. Pertanto, si comprende pienamente il senso della precisazione fatta dall'Evangelista riguardo al giorno di sabato solenne e alla fretta di dover tirar giù i condannati a morte dalle loro croci prima dell'inizio della festa. Altri brani di Giovanni fanno propendere per questa cronologia. Giovanni inizia il racconto dell'Ultima Cena con la frase: «Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine» (Gv 13,1). La Pasqua, dunque, deve ancora venire. Pilato, nell'episodio di Barabba, dice ai Giudei: «Vi è tra voi l'usanza che io vi liberi uno per la Pasqua» (Gv 18,39); anche qui la Pasqua deve ancora venire. Quando Pilato consegna Gesù ai Giudei, «Era la preparazione della Pasqua, verso mezzogiorno» (Gv 19,14).

Dai Sinottici, invece, sembra si possa dedurre che l'Ultima Cena non sarebbe da porsi all'inizio del 14 di Nisan ma appena dopo la fine di quel giorno. Essa, dunque, sarebbe stata una vera e propria cena pasquale, poiché dopo il tramonto del sole era già iniziato il venerdì 15 di Nisan. La mattina seguente, quindi, in piena festività pasquale che, come appena ricordato, era giorno di riposo assoluto, ci sarebbe stato il processo, la flagellazione, la condanna a morte e la deposizione dalla croce di Gesù?

Sembrerebbe questo uno dei problemi di coerenza della cronologia sinottica circa gli avvenimenti della passione.

A tal proposito osserviamo innanzi tutto che in base a tale cronologia anche il giorno seguente alla Pasqua, iniziato alla sera del venerdì 15 di Nisan, sarebbe stato un giorno di riposo assoluto poiché si trattava di un sabato. Secondo Matteo, Marco e Luca, dunque, sembrerebbe che nell'anno in cui fu crocifisso Gesù ci sarebbero stati *due giorni consecutivi* di riposo assoluto, il venerdì perché giorno di Pasqua e il sabato immediatamente seguente. Se così fosse, però, non si comprenderebbe la fretta di tirar Gesù giù dalla croce, posta in evidenza anche dall'evangelista Marco: «Sopraggiunta ormai la sera, poiché era la Parascève, cioè la vigilia del sabato, Giuseppe d'Arimatea, membro autorevole del sinedrio, che aspettava anche lui il regno di Dio, andò coraggiosamente da Pilato per chiedere il corpo di Gesù» (Mc 15,42-43). La fretta di tirar giù Gesù dalla croce, infatti, sembrerebbe essere dettata dal fatto che dopo il tramonto del sole sarebbe iniziato il sabato, giorno di riposo assoluto. Se, però, il giorno della crocifissione era il 15 di Nisan, cioè il giorno di Pasqua, anch'esso era di riposo assoluto (cfr. Lv 23,5-8), e i vv. 42-43 del cap. 15 di Marco non avrebbero alcun senso logico.

Analoghe considerazioni si possono fare per Mt 27,57-62 e Lc 23,50-54: entrambi fanno riferimento alla fine della pascève come momento in cui il corpo di Gesù viene calato giù dalla croce.

Per i suddetti motivi alcuni autori, come J. P. Meier, hanno suggerito che i versetti di Mc 14,1a e 14,12-16, che sono gli unici passi in cui Marco fa riferimento alla Pasqua, sarebbero stati inseriti successivamente nel racconto vero e proprio dell'Ultima Cena che, conseguentemente, in origine non sarebbe stata pasquale, in accordo con quanto riportato da Giovanni.¹⁰¹ Ed ancora, sempre J. P. Meier¹⁰² annota come E. Schweizer, in riferimento a Mc 14,12 – «Il primo giorno degli Azzimi, quando si immolava la Pasqua, i suoi discepoli gli dissero: "Dove vuoi che andiamo a preparare perché tu possa mangiare la Pasqua?"» – osserva che il testo sembra sia stato scritto da una persona non testimone oculare dei fatti e non conoscitore delle tradizioni giudaiche, sebbene si sforzi di apparire tale. Il motivo è che gli azzimi, come poc'anzi ricordato, iniziavano dopo il tramonto del sole del 14 Nisan, quando iniziava il 15. Il primo giorno degli azzimi, cioè, è il 15 di Nisan, ma gli agnelli, cioè la "Pasqua", si immolavano nel pomeriggio del 14. In questo versetto, quindi, Marco sembrerebbe confondere i due giorni.

Alla luce di tutte le precedenti considerazioni si dovrebbe concludere che i Sinottici proprio su uno dei momenti più importanti e centrali della vita di Gesù non siano stati chiari. Per ovviare a questa situazione una possibilità è che la mancanza di coerenza cronologica sia soltanto apparente. Ad esempio potrebbe essere conseguenza di una non idonea interpretazione del testo greco in cui sono stati scritti i Vangeli, come proposto da J. Jeremias per Mc 14,12, propendendo per un'Ultima Cena pasquale.¹⁰³

Fatte queste premesse, prima di proseguire, la cosa importante subito da ricordare è che la datazione della crocifissione da noi proposta, il 23 aprile 34, sarebbe un possibile giorno della crocifissione sia se propendessimo per la cronologia sinottica che per quella giovannea.¹⁰⁴ Si noti, pure, che per le altre possibili datazioni della crocifissione non si ha questa flessibilità di datazione in termini di calendario luni-solare. Quella dell'anno 34 è l'unica che può essere fatta coincidere o con la vigilia di Pasqua o con la Pasqua vera e propria, in funzione della effettiva visibilità del primo arco di luna nuova all'inizio del mese di Nisan dell'anno 34 che potrebbe essere stata impedita da avverse condizioni meteorologiche. Per le altre possibili datazioni questa flessibilità non sussiste. A causa della visibilità dell'arco di luna nuova all'inizio del mese, per cui almeno il 2% del disco lunare deve essere già illuminato, le datazioni per la crocifissione del 3 aprile 33 e del 7 aprile 30

¹⁰¹ Cfr. J. P. MEIER, *Un ebreo marginale*, 393-394.

¹⁰² Cfr. *ibidem*, 395.

¹⁰³ Cfr. JEREMIAS, *Le parole dell'ultima cena*, 9-104.

¹⁰⁴ Cfr. LA GRECA, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione nell'anno 34*.

possono essere soltanto un 14 di Nisan. Per essere un 15 di Nisan il mese sarebbe dovuto iniziare un giorno prima ma la frazione illuminata della luna nuova era troppo bassa per poter essere vista ad occhio nudo. All'opposto, altre possibili datazioni alternative della crocifissione, come il 30 aprile 28 o il 27 aprile 31, possono essere state soltanto un 15 di Nisan ma non un 14, poiché il ritardo di un giorno dell'inizio del mese lunare avrebbe reso di 31 giorni quello precedente il che non era possibile per convenzione nel calendario ebraico. Ancora una volta, dunque, la datazione del 23 aprile 34 per la crocifissione mostra un aspetto di vantaggio sulle altre che, come vedremo, sarà determinante nel risolvere la questione dell'apparente contraddizione dei quattro vangeli sulla data del calendario giudaico dell'Ultima Cena.

Nel tentativo di chiarire la questione è fondamentale estendere l'analisi a tutti i brani sinottici con implicazioni cronologiche, e cioè a Mt 26,1 e 26,17, direttamente correlati sia a Mc 14,1 e 14,12 che a Lc 22,1 e 22,7. La traduzione corrente di Mt 26,17 – «Ora, il primo giorno degli azzimi, i discepoli si avvicinarono a Gesù e gli chiesero: Dove vuoi che ti prepariamo, per mangiare la Pasqua?» – sembra collocare temporalmente l'Ultima Cena alla fine del 14 di Nisan, quando comincia il 15, visto il riferimento al primo giorno degli azzimi, conferendole un carattere pasquale. Tradotta in questo modo, però, la frase di Matteo non ha una chiara valenza cronologica. Infatti, come ricordato dalla citazione fatta in precedenza di Lv 23,5-8, «il primo giorno degli azzimi» è il 15 di Nisan e la Pasqua andrebbe consumata proprio all'inizio di tale giorno, appena dopo il tramonto del sole del 14. Come l'analogo versetto del vangelo marcano anche l'affermazione che troviamo nel vangelo matteoano, quindi, non sarebbe corretta dal punto di vista cronologico, poiché la Pasqua va consumata all'*inizio* del primo giorno degli azzimi che comincia di sera e, di conseguenza, porre la domanda di dove andare a prepararla mentre è giorno, cioè dopo che è trascorsa la sera e l'intera notte, non avrebbe senso. Sarebbe come interessarsi dei preparativi di una festa quando il momento più importante della stessa è già trascorso.

Per superare l'incongruenza cronologica, si è sostenuto che con l'espressione "primo giorno degli azzimi" forse si indicava il 14 Nisan,¹⁰⁵ giorno in cui si eliminava dalla casa ogni traccia di lievito, giorno non festivo in cui, inoltre, si svolgevano tutta una serie di attività preparatorie per la Pasqua, per cui esso aveva anche il nome di Parasceve. Secondo questa ipotesi i discepoli avrebbero fatto la richiesta la mattina del 14 di Nisan, per preparare nella serata stessa la cena pasquale del 15 Nisan. Questa spiegazione, però, non è condivisa da molti autori.

In effetti, un'analisi attenta dei testi originali in greco mostra che sarebbe possibile riformulare la traduzione del versetto succitato in modo tale da conferirgli

¹⁰⁵ A. J. LEVORATTI (a cura di), *Nuovo Commentario Biblico. I Vangeli*, Borla-Città Nuova, Roma 2005, 533.

una valenza temporale molto differente. Una possibile alternativa, infatti, deriva dal considerare che la posposizione o anteposizione di periodi o “cola” è molto frequente nei Vangeli canonici.¹⁰⁶ In effetti, sarebbe sufficiente spostare la temporale alla fine della frase successiva per cambiarne completamente la collocazione cronologica: «I discepoli si avvicinarono a Gesù e gli chiesero: Dove vuoi che ti prepariamo, per mangiare la Pasqua il primo giorno degli azzimi?». Ovvero, l'episodio della richiesta degli apostoli non avviene il primo giorno degli azzimi, ma ci si riferisce invece alla Pasqua, che, correttamente, viene mangiata il primo giorno degli azzimi. L'errore sarebbe dovuto, quindi, a una mera trasposizione del complemento di tempo – «τῆ δὲ πρώτῃ τῶν ἄζυμων» –, trascritto all'inizio del periodo e non alla fine, come sembra più logico. La domanda dei discepoli, cioè, in tal modo, sarebbe stata posta ovviamente il giovedì mattina a Betania o comunque fuori Gerusalemme, per preparare in tempo debito la cena pasquale, prevista per la sera stessa dopo il tramonto del sole.

Un'altra possibilità interpretativa in Mt 26,17 sarebbe lasciare al suo posto la temporale «τῆ δὲ πρώτῃ τῶν ἄζυμων», traducendo però il dativo greco non con il semplice complemento di tempo, «il primo giorno degli azzimi» – che posto qui all'inizio del periodo come si è visto non ha senso –, ma con una diversa sfumatura, quale «per il primo giorno degli azzimi», o «in vista del primo giorno degli azzimi» o «approssimandosi il primo giorno degli azzimi», a indicare che la richiesta degli Apostoli è fatta in previsione o nell'imminenza di tale prossimo accadimento temporale, ma non in tale esatto momento temporale. Il che sembra abbastanza ovvio, perché altrimenti sarebbe già troppo tardi per preparare. In particolare, se invece di «τῆ δὲ» avessimo «τῆδε» – è solo una questione di lettura, perché negli antichi codici non vi sono spazi fra le parole –, si darebbe una maggiore connotazione, attraverso il pronome dimostrativo, al complemento in dativo: «per questo primo giorno degli azzimi», o «in vista di questo primo giorno degli azzimi». Questa traduzione, parimenti possibile, suppone quindi una particolare espressione del testo originale aramaico, tradotta però in modo ambiguo nel testo greco.

Inoltre Matteo, pochi versetti prima (Mt 26,1-2), ci dà una precisa indicazione temporale: «Terminati tutti questi discorsi, Gesù disse ai suoi discepoli: “Voi sapete che fra due giorni è Pasqua e che il Figlio dell'uomo sarà consegnato per essere crocifisso”». I sacerdoti e gli anziani si riuniscono e decidono di arrestare

¹⁰⁶ Per “cola” si intende, negli antichi manoscritti, una frase dotata di senso trascritta su una sola riga; questo per fornire una guida al lettore nell'intonazione, nella respirazione, nelle pause, nell'espressione delle emozioni, un po' come i versi delle nostre poesie. Diversi manoscritti antichi presentavano il testo “impaginato” per cola, e nelle successive trascrizioni è possibile che per errore qualche cola sia stato anteposto o postposto. Si veda: B. M. METZGER, *Il testo del nuovo testamento. Trasmissione, corruzione e restituzione*, a cura di D. ZORODDU, Paideia Ed., Brescia 1996, 36-37.

Gesù con un inganno e farlo morire, «Ma dicevano: “Non durante la festa, perché non avvengano tumulti fra il popolo”» (Mt 26,5; cfr. anche Mc 14,2). Gesù poi va a Betania e poco dopo, il giorno stesso, Giuda si reca dai sommi sacerdoti per concordare il tradimento; secondo il piano, la cattura doveva avvenire *prima* della festa. Se per le parole di Gesù – «fra due giorni è Pasqua» – risaliamo al testo greco – «μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται» –, e ai significati della preposizione μετὰ con l'accusativo, ci rendiamo conto di poter tradurre più precisamente «dopo due giorni sarà Pasqua», volendo significare che la Pasqua inizierà a partire dal terzo giorno. Pertanto, se questa frase viene pronunciata, come sembra, il mercoledì, cioè nel giorno che precede la richiesta degli apostoli di preparare la Pasqua, devono passare ancora il giovedì e il venerdì (i due giorni), e la Pasqua inizierà il venerdì sera, e corrisponderà quindi a sabato 15 Nisan, in coerenza con la cronologia giovannea. Osserviamo che il riferimento questa volta non è all'Ultima Cena ma alla crocifissione: «Voi sapete che fra due giorni è Pasqua e che il Figlio dell'uomo sarà consegnato per essere crocifisso».

Passiamo ora al Vangelo di Marco. La stessa frase di Mt 26,2 si trova anche in Mc 14,1, nello stesso contesto, e con la stessa espressione greca – «μετὰ δύο ἡμέρας» –, per cui possiamo tradurre «Dopo due giorni iniziava la Pasqua e gli Azzimi», volendo significare che il giorno di Pasqua sarebbe stato il terzo, quindi anche qui sabato 15 Nisan, in accordo con la cronologia giovannea. Se, invece, il riferimento è all'Ultima Cena, l'accordo con la cronologia giovannea si perde. Chiaramente, Marco segue Matteo, e questo risulta anche per Mc 14,12 (che corrisponde a Mt 26,17). La traduzione corrente è «Il primo giorno degli Azzimi, quando si immolava la Pasqua, i suoi discepoli gli dissero: “Dove vuoi che andiamo a preparare perché tu possa mangiare la Pasqua?”». Si ripete la confusione del «primo giorno degli azzimi», che è già il giorno di Pasqua, e che rende cronologicamente imprecisa questa traduzione, come già si è detto. Marco, rispetto a Matteo, aggiunge una precisazione: «quando si immolava la Pasqua», cosa che avveniva il pomeriggio del 14 di Nisan, cioè il pomeriggio immediatamente antecedente al primo giorno degli azzimi. Se questa aggiunta di Marco è stata fatta per spiegare meglio la collocazione cronologica della frase di Matteo, i problemi così non si risolvono, ma aumentano. Per uscire dalla palese contraddizione cronologica di una richiesta fatta lo stesso giorno di Pasqua, l'unico modo è tradurre la frase come abbiamo già fatto per Matteo. Seguendo questa ipotesi anche (Mc 14,12) – «καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων» – andrebbe tradotto «in vista del primo giorno degli azzimi»; «approssimandosi il primo giorno degli azzimi». Quindi, «In vista del primo giorno degli Azzimi, quando si immolava la Pasqua, i suoi discepoli gli dissero: “Dove vuoi che andiamo a preparare perché tu possa mangiare la Pasqua?”». La richiesta per l'Ultima Cena, anche secondo Marco, dunque, sarebbe stata fatta quando s'immolava la Pasqua,

cioè il 14 pomeriggio, il che sarebbe corretto dal punto di vista cronologico; in vista del primo giorno degli Azzimi, cioè della Pasqua. Anche questa precisazione, così tradotta, sarebbe corretta dal punto di vista cronologico. Cosa non torna con il vangelo giovanneo? Che il pomeriggio 14 di Nisan, secondo il IV vangelo, Gesù era già in croce. Ancora una volta appena l'attenzione si focalizza sull'Ultima Cena sembrano evidenziarsi delle incongruenze cronologiche anche tra Marco e Giovanni.

Anche il terzo evangelista sinottico ha un'espressione parallela (Lc 22,1) che ripete Mt 26,2 e Mc 14,2. Qui però Luca non dà una precisa indicazione cronologica come gli altri – «dopo due giorni sarà Pasqua» –, ma con una leggera variante e una frase molto vicina a quella di Marco esprime una generica vicinanza alla Pasqua: «Si avvicinava la festa degli Azzimi chiamata Pasqua». Luca riprende Marco più da vicino e, quindi, anche Matteo. In Lc 22,7 – espressione parallela a Mt 26,17 e Mc 14,12 –, Luca aggiunge qualcosa di suo, con una piccola variante, perpetuando però il problema di collocazione cronologica già presente in Marco: «ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, [ἐν] ἣ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα», tradotto comunemente «Venne il giorno degli azzimi, nel quale si doveva immolare la vittima di Pasqua [agnello pasquale]». C'è poi l'invito rivolto agli apostoli a preparare la Pasqua. Secondo una diversa ipotesi esegetica, da noi suggerita, anche la frase di 22,7 potrebbe tradursi «Si avvicinò il giorno degli azzimi, nel quale si doveva immolare l'agnello pasquale». Infatti, va notato che qui la determinazione temporale è data dal verbo ἦλθεν, indicativo aoristo II attivo di ἔρχομαι, che oltre a *giungere* significa anche *avvicinarsi*, *appressarsi*. In questo caso il valore puntuativo dell'aoristo II dà il senso dell'avvicinamento, ma non della precisa determinazione temporale. La possibilità di tradurre in tal modo Luca sembra confermare le traduzioni già proposte per Matteo e per Marco, e la problematicità dei punti in questione.

In definitiva, secondo la nostra ipotesi, la frase in Mt 26,17, Mc 14,12, Lc 22,7, è solo un'espressione che precisa la ragione della richiesta degli Apostoli, approssimandosi la Pasqua, o per l'avvicinarsi della Pasqua. Si evitano in tal modo i problemi d'incongruenza cronologia interna dei vangeli, presi indipendentemente l'uno dall'altro. La preoccupazione dei discepoli, infatti, era la preparazione della cena – sottintendendo quella pasquale –, «in vista del giorno degli azzimi», cioè per il 15 di Nisan, in base all'interpretazione esegetica precedentemente proposta. Gesù dà loro le indicazioni. Essi seguono le indicazioni del Maestro, preparano quanto necessario; a fine giornata si svolgerà l'Ultima Cena. L'indomani a mezzogiorno, di venerdì, Gesù viene crocifisso. Invece nei passi del tipo Mt 26,2 e Mc 14, 1, dove si dice che la Pasqua sarebbe iniziata «dopo due giorni» – si veda anche Lc 22,1: «Si avvicinava la festa degli Azzimi, chiamata Pasqua» e, quindi, nel terzo giorno –, sarebbe possibile persino trovare una concordanza con il vangelo giovanneo sul fatto che la festa cadde al terzo giorno e, dunque,

di sabato. Le differenze tra i sinottici e il IV vangelo permangono, però, sulla questione dell'Ultima Cena, poiché per Giovanni il pomeriggio del 14 di Nisan Gesù era in croce mentre per i sinottici, si apprestava a chiedere ai suoi di preparare per la festa. Per tutt'e quattro, infine, l'Ultima Cena cadde alla sera del giovedì, quando per la convenzione del tempo era appena iniziato il venerdì.

Un altro elemento cronologico, poco considerato, è in Gv 12,1: «sei giorni prima della Pasqua, Gesù andò a Betania», da Lazzaro, e gli viene preparata una cena. L'espressione greca è inusuale: «Ο οὖν Ἰησοῦς πρὸ ἑξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα ἦλθεν εἰς Βηθανίαν», con «πρὸ» davanti al numerale. Da esempi simili nel greco coevo – sembra influenzati dal latino –, l'espressione dovrebbe significare «a partire da sei giorni da quello che precede la Pasqua», «quando mancano sei giorni alla Pasqua», ma senza contare quello di Pasqua.¹⁰⁷ Quindi, se Gesù è già a Betania di sabato, non potendo viaggiare a piedi per il vincolo del giorno di riposo, gli viene preparata la cena; ma dopo il tramonto è già iniziato il giorno successivo, il primo della settimana, che vedrà l'ingresso di Gesù a Gerusalemme; aggiungendo sei giorni, arriviamo a venerdì; il giorno successivo, che comincia al tramonto del sole, è il sabato di Pasqua, come Giovanni attesta anche in altri brani.

Del resto, anche nei Sinottici si trovano passi non equivocabili, anche se di difficile lettura, come Mt 27, 62: «Il giorno dopo, che era quello successivo alla Parasceve, si riunirono presso Pilato i sommi sacerdoti e i farisei», per chiedere di vigilare il sepolcro di Gesù. Si comprende che Gesù è stato crocifisso di Parasceve e che il giorno successivo, è il sabato. Stessa cosa per Mc 15,42: «Sopraggiunta ormai la sera, poiché era la Parasceve, cioè la vigilia del sabato, Giuseppe d'Arimatea...». Anche Luca sottolinea che, quando Giuseppe di Arimatea pone nel sepolcro Gesù, «Era il giorno della Parasceve, e già splendevano le luci del sabato» (Lc 23,54). Abbiamo riportato i testi in cui Matteo, Marco e Luca parlano di parasceve, di preparazione al sabato, che per Giovanni era il sabato di Pasqua. Di regola ogni venerdì che precede il sabato è giorno di parasceve, di preparazione, ma la parola parasceve viene usata dagli evangelisti solo in occasione della Passione, e in nessun altro caso (Mt 27,62; Mc 15,42; Lc 23,54; Gv 19,14; 19,31; 19,42). Ovvero, viene usata specificamente per indicare quel venerdì di Passione, precedente il sabato. Ammettiamo che quel venerdì fosse stato il giorno di Pasqua, giorno solenne: lo avrebbero chiamato sempre parasceve?

Probabilmente si sarebbero espressi diversamente. Usando il termine parasceve, senza riferimento esplicito alla Pasqua, volevano forse indicare che essa era già trascorsa?

¹⁰⁷ Cfr. G. H. LOVIK, *Expressing Time in the Gospels*, Faculty of the Grace Theological Seminary, s.l. 1973, 229-230; A. TH. ROBERTSON, *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research*, Broadman Press, Nashville 1934, 622.

Se, però, il venerdì di crocifissione fosse stato Pasqua, non avrebbero avuto spiegazione alcuni episodi avvenuti quel giorno. In Mt 27,15-17 e in Mc 15,6 vi è l'episodio di Barabba: il governatore romano era solito, per la festa di Pasqua, rilasciare al popolo un prigioniero; il senso era che questi in tal modo avrebbe mangiato la Pasqua con i suoi, e quindi Pasqua doveva ancora iniziare. Ancora, in Mc 15,21 e in Lc 23,26 si parla di Simone di Cirene, che veniva dalla campagna, costretto a portare la croce di Gesù. Se quel giorno fosse stato giorno di Pasqua, non era ammissibile il suo cammino dalla campagna in città e il suo lavoro. In generale, allo stesso modo, non sarebbero giustificabili, dato il riposo festivo, le attività febbrili di sacerdoti, farisei e scribi contro Gesù, né l'acquisto del lenzuolo funebre da parte di Giuseppe di Arimatea.

In sintesi, i sinottici potrebbero far pensare al 15 di Nisan come giorno della crocifissione e all'Ultima Cena come quella pasquale. Ma si avrebbero dei problemi cronologici nel mettere coerentemente insieme le varie informazioni riportate dagli evangelisti con quanto indicato nel Levitico. Una differente traduzione dell'originale greco permette di evitare queste incongruenze cronologiche, ma lascia aperta l'apparente incompatibilità sull'Ultima Cena che fu pasquale per i sinottici, poiché il giorno in cui ci furono i preparativi per la festa si immolavano gli agnelli (pomeriggio del 14 di Nisan), mentre non lo fu per Giovanni, secondo il quale essi furono immolati mentre Gesù era già in croce. Si possono proporre e approfondire tutte le possibili valenze teologiche tra la coincidenza posta in rilievo da Giovanni che mentre Gesù era appeso alla croce i sacerdoti stavano sgozzando anche gli agnelli nel Tempio. Ma non si tratta soltanto di un testo con valenza teologica. L'evangelista ha voluto fornire anche precisi riferimenti cronologici.

A riguardo si noti che, per molti esegeti che si allineano alla cronologia giovannea, come ad esempio il Meier precedentemente citato, Gesù sapendo di essere tradito proprio quella notte, avrebbe anticipato con i suoi la cena pasquale di un giorno, consumando anche l'agnello, sebbene l'evangelista Giovanni non lo menzioni esplicitamente. Forse in *Gv* 13,26 c'è un indizio in tal senso: «Rispose allora Gesù: "È colui per il quale intingerò un boccone e glielo darò"», ipotizzando che abbia intinto del pane – non consacrato – nei liquidi fuoriusciti dalla cottura dell'agnello; ma non abbiamo prove certe. In ogni caso, quest'anticipo della cena pasquale sarebbe un'eccezione alla regola, oppure Gesù avrebbe anticipato con i suoi di un giorno la Pasqua rispetto a quanto fatto dai sacerdoti, rispetto cioè al calendario del Tempio, perché in alcune situazioni particolari era possibile farlo?

In passato l'ipotesi che Gesù abbia volutamente anticipato di uno o più giorni la Pasqua, seguendo un calendario differente rispetto a quello ufficiale del Tempio è stata già avanzata. Uno degli esempi è quello proposto da A. Jaubert.¹⁰⁸ Ma sono

¹⁰⁸ Cfr. A. JAUBERT, *La Date de la dernière Cène*, «Revue de l'histoire des religions» 146 (1954)

state proposte anche altre spiegazioni sul perché Giovanni sembra indicare come venerdì di crocifissione il 14 di Nisan mentre i sinottici il 15 del mese e, quindi, un'Ultima Cena che sarebbe avvenuta, rispettivamente, la sera del 13 o del 14 di Nisan. Le ipotesi che discuteremo sono quelle che assumono che sia Giovanni che i sinottici fanno affermazioni corrette. Ne consegue che l'anno della morte di Gesù la Pasqua potrebbe essere stata celebrata in due giorni consecutivi, ovviamente non dalle stesse persone, nel senso che alcuni l'avrebbero festeggiata la sera tra il giovedì e venerdì, e tra questi c'era Gesù con i suoi; mentre altri l'avrebbero festeggiata la sera tra il venerdì ed il sabato, e tra questi c'erano i sadducei, i sacerdoti del Tempio. Questa ipotesi spiegherebbe come mai i sinottici in alcuni versetti sembrano far riferimento alla festività pasquale in giorno di sabato, mentre quando si riferiscono all'Ultima Cena è chiaro che sia stata pasquale e sia avvenuta il giovedì sera, quando era appena iniziato il venerdì, come ampiamente discusso nella dettagliata analisi che abbiamo condotto. Ma che motivazioni possiamo addurre per giustificare una Pasqua festeggiata in due giorni consecutivi?

Ricordiamo, a tal proposito, la tesi avanzata da J. Pickl, che ipotizza che dato il gran numero dei partecipanti alla festa non era possibile che tutti immolassero l'agnello il 14 Nisan e tenessero subito dopo il banchetto rituale.¹⁰⁹ Per dare un'idea di cosa potesse succedere durante l'immolazione al Tempio di Gerusalemme citiamo le parole di G. Ricciotti:

In quel pomeriggio del 14 Nisan gli atri del tempio diventavano necessariamente tutto un carnaio sanguinolento. Enorme, infatti, era l'affluenza dei Giudei pervenuti sia dalla Palestina sia dalla Diaspora, e non potendo l'atrio del tempio contenere tutti insieme coloro che vi venivano a scannare l'agnello, si stabilivano da circa le 2 pomeridiane in poi tre turni d'accesso, e fra l'uno e l'altro si chiudevano le porte d'entrata. Flavio Giuseppe ci fornisce occasionalmente un computo preciso fatto nell'interesse delle autorità romane ai tempi di Nerone, probabilmente nell'anno 65, da cui risulta che nel solo pomeriggio pasquale di quell'anno furono scannate ben 255.600 vittime (Guerra Giud. VI, 424); un gregge siffatto, benché di agnelli, era bastevole a produrre come un lago di sangue da rosseggiare tutti i lastricati e i muri del Tempio.¹¹⁰

Per far fronte ai problemi pratici che una tale situazione presentava, secondo J. Pickl, si diffuse l'uso che i galilei immolassero la Pasqua già il 13 Nisan, cioè un giorno prima e poiché l'agnello doveva essere consumato prima del mattino

140-173; IDEM, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, J. Gabalda & Cie, Paris 1957.

¹⁰⁹ Cfr. J. PICKL, *Messiaskönig Jesus*, Kosel - Pustet, München, 1935. Si veda anche: J. SCHAUMBERGER, *Der 14 Nisan als Kreuzigungstag und die Synoptiker*, «Biblica» 9 (1928) 55-77.

¹¹⁰ RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, 75.

seguinte (cfr. Es 12,10), la sera tra il 13 e il 14, all'inizio cioè del nuovo giorno, la Pasqua già veniva festeggiata dai galilei. Pertanto, in base a questa ipotesi, per i galilei – e, quindi, per Gesù e i suoi – la cena pasquale cadeva sempre il 14 di Nisan.

D. Chwolson, invece, ha proposto che al tempo di Gesù l'agnello pasquale fosse immolato al crepuscolo tra il 14 e il 15.¹¹¹ Quando il 15 di Nisan iniziava di sabato, come accadde nell'anno della crocifissione di Gesù, per evitare problemi con il riposo sabbatico, l'immolazione veniva anticipata di un giorno. Gesù con i suoi e anche i farisei avrebbero consumato l'agnello subito dopo la sua immolazione, cioè la sera tra il giovedì e venerdì. Mentre i sadducei e la parte di popolo che seguiva le loro usanze più da vicino, avrebbero consumato l'agnello la sera seguente, quella tra il venerdì ed il sabato. Per questo sia Giovanni che i sinottici indicherebbero correttamente quanto accaduto. In effetti, sino al II secolo a.C. gli agnelli venivano immolati al crepuscolo. Questo dato sarebbe a favore della tesi avanzata da Chwolson. Ma ai tempi di Gesù l'immolazione avveniva nel pomeriggio, come ricordato anche da Giuseppe Flavio. Inoltre, Es 12,10 vieta di conservare l'agnello per il giorno seguente, poiché al mattino doveva essere bruciato. Perciò è improbabile che i sadducei consumassero l'agnello dopo 24 ore dalla sua immolazione. Quanto proposto da D. Chwolson, dunque, non sembra essere una soluzione plausibile al problema della concordanza tra i sinottici e il vangelo giovanneo riguardo ai dettagli cronologici dell'Ultima Cena.

H. L. Strack e P. Billerbeck, invece, ipotizzano che farisei e sadducei in alcuni anni computassero l'inizio del mese di Nisan con un giorno di differenza.¹¹² La causa sarebbe da rapportarsi ad una accurata esegesi di Lv 23,11: «il sacerdote agiterà con gesto rituale il covone davanti al Signore, perché sia gradito per il vostro bene; il sacerdote l'agiterà il giorno dopo il sabato». Il rito era da farsi il 16 di Nisan e, allo stesso tempo, doveva cadere il giorno *dopo* il sabato, poiché agitare i covoni delle primizie raccolte richiedeva uno sforzo non indifferente e, dunque, un lavoro fisico che era proibito per il precetto del riposo sabbatico. Se, però, il 15 di Nisan cadeva di venerdì, allora il 16 di Nisan sarebbe andato a coincidere con un sabato e il rito di offerta dei covoni che dava inizio al computo delle sette settimane che fissava l'altra festa rituale, quella della pentecoste, non poteva aver luogo, in base alla prescrizione di Lv 23,11, che richiedeva espressamente «il giorno dopo

¹¹¹ Cfr. D. CHWOLSON, *Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes*, Haessel, Leipzig 1908; Una tesi simile è stata poi elaborata anche da altri autori: J. KLAUSNER, *Jesus von Nazareth*, The Jewish Publishing House, Jerusalem 1952³; E. ZOLLI, *Il Nazareno*, Istituto delle edizioni accademiche, Udine 1938; M. J. LAGRANGE, *Das Evangelium von Jesus Christus*, Kerle, Heidelberg 1949.

¹¹² Cfr. H. L. STRACK, P. BILLERBECK, *Commentary on the New Testament from the Talmud and Midrash*, 4 voll., Beck, München 1922-1928, II, 812-853; J. LICHTENSTEIN, *Kommentar zum Matthäus Evangelium*, Leipzig 1913.

il sabato». È questo, secondo gli autori poc'anzi citati, il caso dell'anno della crocifissione di Gesù. I sacerdoti del Tempio seguivano con attenzione questa prescrizione levitica. Pertanto, quando il 15 di Nisan andava a coincidere con un venerdì essi rimandavano l'inizio del mese di Nisan di un giorno. Al contrario i farisei e una parte del popolo meno legata ai sadducei calcolava l'inizio del mese di Nisan in base all'effettivo novilunio. Se, dunque, il 15 del mese cadeva di venerdì non rimandavano la Pasqua di un giorno, non dovendo materialmente fare alcun lavoro servile legato all'offerta dei covoni nel Tempio il giorno seguente.

In base a quanto suggerito da Strack e Billerbeck, quindi, nell'anno in cui fu crocifisso Gesù, i farisei e buona parte del popolo avrebbero festeggiato la Pasqua il venerdì. Invece, i sadducei, i sacerdoti, le loro famiglie, i servi e le guardie del Tempio, insomma tutti coloro che in qualche modo diretto o indiretto dipendevano dalle attività rituali del Tempio avrebbero rimandato la festa al sabato, in modo che il rituale dell'offerta dei covoni non coincidesse con un sabato. Tutto tornerebbe perfettamente con le differenti tradizioni evangeliche, la sinottica che ci racconta l'Ultima Cena di Gesù con i suoi avvenuta di venerdì, e la giovannea, che annota come Gesù fosse in croce durante l'immolazione degli agnelli che, però, sarebbero stati quelli consumati dai sacerdoti appena dopo il tramonto del sole del venerdì.

In sintesi, negli anni in cui la Pasqua sarebbe dovuta cadere di venerdì venivano effettuate due immolazioni di agnelli. La prima effettuata dai farisei e da una parte del popolo, a cui si sarebbe unito Gesù con i suoi, sarebbe avvenuta il giovedì pomeriggio. La seconda effettuata dai sacerdoti del tempio, dai sadducei e le famiglie a loro legate, sarebbe avvenuta il venerdì pomeriggio, quando Gesù era appeso alla croce. I sinottici avrebbero descritto nel dettaglio la Pasqua festeggiata da Gesù, considerando non importante specificare che il calendario del Tempio era stato ritardato di un giorno, sebbene vi si trovino in essi tante altre indicazioni indirette anche su una Pasqua caduta di sabato, come ampiamente discusso. Giovanni, invece, per porre in evidenza la valenza teologica di quanto stava accadendo, avrebbe specificato che l'Agnello, cioè Gesù, era stato sacrificato durante l'immolazione rituale degli agnelli.

Per quanto non si abbiano documenti espliciti in tal senso, questa spiegazione si mostra essere più che plausibile, vista la ligia osservanza del riposo nei giorni di festa. Infatti, l'offerta dei covoni delle primizie raccolte, fatta in giorno di sabato, avrebbe richiesto un lavoro fisico con conseguente violazione della prescrizione del riposo sabbatico, una norma che, per questo, troviamo esplicitata anche in Lv 23,11 ribadita per il caso specifico del 16 di Nisan. In realtà anche questa ipotesi non ha raccolto molti consensi, pur essendo ben motivata dal riferimento scritturistico del Levitico. La ragione della freddezza con cui essa è stata accolta dagli studiosi di cronologia biblica è legata al fatto che non tutti gli anni il 15 di Nisan cade

proprio di venerdì. Abbiamo già ricordato che dall'analisi astronomica consegue che, come venerdì 15 di Nisan, avremmo: il 30 aprile del 28; il 27 aprile del 31; il 23 aprile del 34.¹¹³ Ebbene l'ipotesi di Strack e Billerbeck si può applicare soltanto agli anni suddetti. Il volerlo applicare anche all'anno 30 o all'anno 33, che sono le due alternative più tenute in conto dagli storici per quanto concerne la datazione della crocifissione, è una forzatura. Infatti, sia nell'anno 30 che nell'anno 33 il venerdì va a coincidere con il 14 e *non* con il 15 di Nisan, cioè con la vigilia e non con la Pasqua. Di conseguenza, il 16 di Nisan sia nell'anno 30 che nell'anno 33 sarebbe da porsi naturalmente al giorno dopo il sabato. La prescrizione levitica sul giorno dell'offerta dei covoni (cfr. Lv 23,11), quindi, sarebbe già soddisfatta, senza alcuna necessità di rimandare di un giorno l'inizio del mese di Nisan.

È per questo motivo che la ricerca storica, a partire dall'inizio del secolo scorso, ha concluso che gli anni 30 e 33 sono compatibili soltanto con la cronologia giovannea, e non ha accolto la spiegazione di Strack e Billerbeck poiché non applicabile agli anni 30 e 33. L'alternativa per recuperare pienamente sia la tradizione sinottica che quella giovannea è cambiare anno di crocifissione, considerandone uno in cui il plenilunio e la Pasqua cadano di venerdì, e non di sabato come accaduto negli anni 30 e 33. Nel nostro precedente studio abbiamo ipotizzato il ritardo di un giorno sull'inizio del mese lunare di Nisan dell'anno 34, possibile per la prassi del tempo e permesso dalle fasi lunari, per allinearci alla cronologia giovannea, per far coincidere cioè il venerdì 23 aprile di quell'anno con il giorno della crocifissione, 14 di Nisan del calendario luni-solare.¹¹⁴ Nulla vieta, però, di non ipotizzare alcun ritardo sull'inizio del mese di Nisan di quell'anno. In tal caso la Pasqua, il 15 di Nisan, verrebbe a cadere di venerdì. Ci troveremmo, cioè, proprio nelle condizioni ipotizzate da Strack e Billerbeck: il giovedì sera, 22 aprile dell'anno 34, Gesù avrebbe festeggiato la Pasqua con i suoi (Ultima Cena), poiché era già iniziato il quindicesimo giorno da quando la luna nuova si era resa visibile al tramonto. I sacerdoti, però, per le motivazioni sopra spiegate, a causa delle prescrizioni levitiche, furono costretti a rimandare di un giorno la Pasqua, sacrificando gli agnelli proprio mentre Gesù era in croce. D'altra parte, per loro, quel venerdì era un giorno come gli altri, senza nessun vincolo legato al riposo, visto che la Pasqua l'avevano spostata al sabato.

In definitiva, in base a quanto sinora discusso, l'unico anno per la crocifissione di Gesù che sembrerebbe essere compatibile sia con la cronologia sinottica sia giovannea, è proprio l'anno 34, come indicato dagli studi di inizio secolo scorso,¹¹⁵ prima che la questione della datazione della morte di Erode il Grande abbia spinto gli storici ad optare sempre più spesso verso l'anno 30. Secondo le ipotesi discusse,

¹¹³ Cfr. LA GRECA, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione*, 10-20.

¹¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁵ Cfr. W. BACON, *Notes on Gospel Chronology*, «Journal of Biblical Literature» 28 (1909) 140.

infatti, il 30 e il 33 si dovrebbero scartare poiché la Pasqua sarebbe caduta di sabato e, di conseguenza, essi dovrebbero essere considerati compatibili soltanto con la cronologia giovannea. Il 30 aprile del 28, altro possibile 15 di Nisan caduto di venerdì, sarebbe troppo anticipato per essere conciliabile con l'altro vincolo cronologico derivabile dal Vangelo secondo Luca, quello del XV anno di Tiberio, cui abbiamo già dedicato un approfondimento.¹¹⁶ Rimarrebbe il venerdì 27 aprile del 31, che potrebbe essere stato un 15 di Nisan nel caso di anno embolismico. In questo caso, però, come dimostrato dall'analisi astronomica,¹¹⁷ il 12 aprile di quell'anno, quando potrebbe aver avuto inizio il primo mese dell'anno, una frazione consistente, pari al 4.6%, del disco lunare era già visibile al tramonto del sole. Erano, dunque, già trascorse tante ore, circa 53, dalla congiunzione con il sole (luna nuova), avvenuta alle 13:30 circa del 10 aprile. Per questo motivo diversi autori propongono l'inizio anticipato di un giorno del mese di Nisan per questo anno, facendo cadere il 15 e la Pasqua in corrispondenza del giovedì 26 del calendario giuliano e non del venerdì seguente.¹¹⁸ E per lo stesso motivo nella Tabella 1 del nostro studio sulle datazioni della crocifissione, in corrispondenza dell'anno 31 abbiamo indicato entrambe le possibilità.¹¹⁹ L'analisi astronomica mostra che per il 23 aprile del 34 la situazione è completamente diversa in quanto, per poter essere stato un venerdì 15 di Nisan, richiederebbe che l'inizio del mese debba essere avvenuto dopo circa 30 ore, cioè un giorno prima rispetto all'anno 31, dalla congiunzione con il sole (luna nuova).¹²⁰

V. CONCLUSIONI

In un nostro primo studio è stato dimostrato che esistono valide ragioni storiche, calendariali e astronomiche per porre la Natività alla fine dell'inverno dell'1 a.C. e la crocifissione il venerdì 23 aprile dell'anno 34. In un secondo studio abbiamo rivisitato criticamente tutte le prove a sostegno della datazione classica della morte di Erode il Grande nel 4 a.C., che non sarebbe compatibile con la datazione della nascita di Gesù nell'1 a.C. per i vincoli derivabili dal cap. 2 del Vangelo secondo Matteo. Attraverso l'analisi astronomica di recente si è compreso che l'eclissi di luna del 4 a.C., associata dalla maggior parte degli storici alla morte del re idumeo, grazie alle notizie riportate da Giuseppe Flavio, non sarebbe stata facilmente notabile ad occhio nudo, poiché la percentuale del disco lunare nell'ombra della Terra

¹¹⁶ Cfr. LA GRECA, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione*.

¹¹⁷ Cfr. *ibidem*, 20.

¹¹⁸ Cfr. J. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology. Principles of time reckoning in the ancient world and problems of chronology in the Bible*, Hendrickson Publishers, Peabody 1998, 363.

¹¹⁹ Cfr. LA GRECA, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione*, 19-20.

¹²⁰ Cfr. *ibidem*.

era troppo bassa. È possibile, invece, sotto l'ipotesi di un periodo di coreggenza di Erode con i suoi figli, sino all'inizio del 3 d.C., far quadrare molti riferimenti cronologici riportati nelle fonti storiche. L'eclissi da associare alla morte di Erode sarebbe quella caduta nell'autunno del 2 d.C.

Alla luce dei risultati già ottenuti, in questo terzo studio sulle datazioni della nascita e morte di Gesù abbiamo approfondito alcuni vincoli cronologici: il censimento citato nel Vangelo secondo Luca; il riferimento astronomico alla Stella di Betlemme; la compatibilità delle tradizioni sinottica e giovannea circa l'Ultima Cena con i possibili anni in cui è possibile porre la crocifissione dal punto di vista astronomico. Spostando nell'1 a.C. la nascita di Gesù, ancora una volta, molti riferimenti cronologici riportati nelle fonti storiche dai primi cronografi si inquadrano con naturalezza. L'analisi astronomica sulla Stella di Betlemme ha posto in evidenza una spettacolare congiunzione Giove-Venere nel 2 a.C. in cui i due pianeti sono stati così vicini da sembrare un unico corpo celeste per un certo periodo di tempo dopo il tramonto del sole, prima di apparire nuovamente separati e poi a loro volta tramontare. Il Vangelo secondo Matteo si riferisce al singolare ad un singolo astro. Questa caratteristica può essere posta in relazione alla congiunzione su menzionata in cui i due pianeti si fusero prospetticamente in un unico corpo celeste. Si tratta di un fenomeno astronomico molto raro che capita con frequenza millenaria, ed è singolare che c'è ne stia stata una di queste congiunzioni proprio nel 2 a.C. in prossimità della nascita di Gesù posta nell'1 a.C., a meno di due anni da tale avvenimento, dato cronologico importante contenuto nel cap. 2 del Vangelo secondo Matteo.

Infine, abbiamo affrontato il delicato problema della compatibilità delle tradizioni sinottica e giovannea circa la cronologia dell'Ultima Cena, se sia stata o no pasquale. Nei nostri precedenti studi, abbiamo ipotizzato che nell'anno 34 la Pasqua sia potuta cadere di sabato a causa del ritardo di un giorno sull'inizio del mese di Nisan per motivi meteorologici che avrebbero potuto impedire la visibilità della prima virgola di luna nel cielo al tramonto del sole all'inizio del mese lunare. In alternativa si può spiegare il ritardo di un giorno della festa prendendo come valida l'ipotesi avanzata da Strack e Billerbeck, che permetterebbe di spostare al sabato la Pasqua *per scelta* da parte del sinedrio, per rispettare le prescrizioni levitiche che richiedevano il rito dell'offerta delle primizie dei raccolti il 16 di Nisan, agitando i covoni, un lavoro fisico non compatibile con il riposo sabbatico se la Pasqua fosse caduta di venerdì e, quindi, il 16 di sabato. Nell'anno 34, dunque, Gesù con i suoi e buona parte del popolo non legato direttamente ai sacerdoti del tempio per parentela o per servizio, avrebbe festeggiato la Pasqua la sera del giovedì 22 aprile, momento in cui dopo il tramonto del sole sarebbe iniziato il venerdì 15 di Nisan. I sacerdoti, invece, vincolati dalla prescrizione levitica, sarebbero stati costretti ad aspettare il giorno seguente per festeggiare la Pasqua

e il venerdì pomeriggio, mentre Gesù era in croce, come riportato dal IV vangelo, sacrificavano gli agnelli per la loro imminente cena pasquale avvenuta dopo qualche ora, all'inizio del sabato.

Negli anni 30 e 33, invece, la festa cadde già di sabato. Perciò il 16 di Nisan cadde già di domenica e tutti poterono festeggiare la Pasqua nello stesso giorno, poiché il vincolo del riposo sabbatico di Lv 23,11 era automaticamente soddisfatto. Pertanto, gli studi che propongono il 7 aprile 30 o il 3 aprile 33 come il venerdì che avrebbe visto la crocifissione di Gesù, in base alle ipotesi suddette, dovrebbero essere considerati compatibili soltanto con la versione giovannea. L'anno 34, invece, è compatibile sia con la tradizione sinottica sia con la giovannea. Anche questo risultato induce a preferire l'anno 34 come quello che vide la crocifissione di Gesù sulle altre possibili datazioni permesse dall'astronomia e dai vincoli storici in nostro possesso.

ABSTRACT

In our first study it was shown that there are valid historical, calendaring and astronomical reasons for placing the Nativity at the end of the winter of 1 BC and the crucifixion on Friday 23 April of the year 34. In a second study we critically revisited all the evidence supporting the classical dating of the death of Herod the Great in 4 BC, showing that this date has a low probability to be the correct one due to astronomical, calendaring and historical constraints. In light of the results already discussed, in this third study we have examined some chronological constraints: the census mentioned in the Gospel according to Luke; the astronomical reference to the Star of Bethlehem; the compatibility of the Synoptic and Johannine traditions about the Last Supper in connection with the possible years in which it is possible to place the crucifixion from the astronomical point of view. In particular, in our previous studies, we hypothesized that in the year 34 the Easter may have fallen on Saturday due to the delay of a day on the beginning of the month of Nisan, for meteorological reasons that could have prevented the visibility of the first moon in the sky at sunset at the beginning of the lunar month. Alternatively, one can explain the delay of one day of the festival by assuming that Easter would have been moved on Saturday by the Sanhedrin, to comply with the levitical prescriptions. Indeed, the ritual of the offer of the firstfruits of the crops had to fall on the 16th of Nisan, shaking the sheaves, a physical work not compatible with the sabbatical rest if the 16th of Nisan had fallen on Saturday. Therefore, in the year 34, people not directly bound to the priests of the temple either for kinship or for service, would have celebrated the Easter on the evening of Thursday, April 22, after the setting of the sun, when started the 15th of Nisan. At the end of the supper Jesus was arrested and the next day he was crucified.

Instead, the priests, bound by the levitical prescription, would have been forced to wait until the following day to celebrate Easter, at the beginning of Saturday. This hypothesis could explain the dual tradition—synoptic and Johannine—of the Gospels, about the Last Supper. This is possible if the year of crucifixion was the 34, but not if it had been the 30 or 33 because, in both these two alternatives, Easter already fell on Saturday and 16th of Nisan on Sunday.

LA *RATIO* E LE ESIGENZE DELLA CASTITÀ SACERDOTALE NELLA SOCIETÀ SECOLARIZZATA

MASSIMO DEL POZZO*

SOMMARIO: I. *Impostazione e limitazione dell'indagine*. II. *La disciplina ecclesiastica attuale*. 1. La genesi e il contenuto della normativa codiciale. 2. Gli interventi magisteriali e direttivi più recenti. III. *La logica del dono sacramentale*. 1. La configurazione sacramentale della castità. 2. La distinzione rispetto al significato del voto. 3. La *ratio* non solo disciplinare del bene. IV. *Le minacce della secolarizzazione*. 1. L'approccio interpersonale. 2. Le frequentazioni ambientali. 3. La frequentazione digitale. V. *Le esigenze virtuose del bene*.

I. IMPOSTAZIONE E LIMITAZIONE DELL'INDAGINE

Il *celibato sacerdotale* è da anni al centro di un *dibattito vivace e appassionato*.¹ Da un canto, sono emerse insistentemente e ripetutamente sedicenti spinte al superamento della disciplina ecclesiastica vigente nella Chiesa latina in vista della “normalizzazione” della figura del presbitero e, soprattutto, dell’efficacia e “attrazione” della funzione sacerdotale. Dall’altro, si rileva un fermo proposito di custodia e, anzi, valorizzazione dell’identità e della missione rappresentativa ed esemplare del chierico. Alla base della scelta ecclesiastica consolidata ci sono giustificazioni storiche, teologiche, pastorali, morali, antropologiche, ecc. molto profonde e sentite, ma soprattutto una concezione ecclesiologica e sacramentale molto coerente e persuasiva.² Non entreremo nel merito delle polemiche,

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ Cfr. ad es. L. TOUZE, *L'avenir du célibat sacerdotal et sa logique sacramentelle*, Lethielleux, Paris 2009; M. ARROYO, L. TOUZE (a cura di), *Il celibato sacerdotale. Teologia e vita*, Edusc, Roma 2012; T.J. MCGOVERN, *Priestly celibacy today*, Scepter - Four Courts Press - Midwest Theological Forum, Princeton - Dublin - Chicago 1998; J.L. LORDA (ed.), *El celibato sacerdotal. Espiritualidad, disciplina y formación de las vocaciones al sacerdocio*, Eunsa, Pamplona 2006; per un'impostazione molto critica e polemica: A.W.R. SIPE, *Celibacy in crisis. A secret world revisited*, Hove - Brunner - Routledge, New York 2003.

² Liquidare le posizioni come progressiste e moderniste o come conservatrici e tradizionaliste rischia di far scadere la disputa nella contrapposizione ideologica e nell'esercizio dialettico senza cogliere il senso profondo (ontologico ed esistenziale) della questione. Il nucleo centrale del celibato sacerdotale, come considereremo, è profondamente ecclesiologico e sacramentale.

partiremo dall'assunto della bontà e convenienza del celibato per manifestarne anche la *dimensione di giustizia* ed esplicitare le *esigenze della custodia del carisma ecclesiale*.

Il dissenso e i contrasti in atto rischiano infatti di ridurre la continenza perfetta solo all'opzione di fondo circa la condizione esistenziale del sacerdote, dimenticando o mettendo da parte *lo stile e la finezza richiesti nell'ordinarietà della vita del presbitero*. L'intento di queste pagine è invece di recuperare anche alcuni sviluppi o conseguenze operative della condizione celibataria. Le esigenze della castità non possono comunque essere dissociate dal riferimento prioritario al dono del celibato. La speciale e peculiare cura e osservanza nell'esercizio della virtù non sono che esplicazioni e derivazioni del bene ecclesiale assunto. Al di là dell'esame della normativa vigente e delle indicazioni magisteriali, il presente contributo vorrebbe contribuire a esplorare proprio il *fondamento deontologico e razionale*, non solo pragmatico e disciplinare del *dono del celibato*. Le *sfide della globalizzazione e della secolarizzazione* richiedono peraltro un affinamento e una rinnovata sensibilità comportamentale e aprono nuovi orizzonti alla riflessione.³ Il rischio di una visione giuridicista riduttiva e limitante è di fermarsi solo al piano esteriore e prescrittivo; le caratteristiche stesse del celibato (maturazione affettiva e capacità di donazione) comportano invece il concorso, non formalistico e superficiale, ma sostanziale e virtuoso, oltretutto persistente, dell'agente. La meta del contegno richiesto non sta insomma solo nell'illibatezza della condotta ma nella crescita progressiva della paternità spirituale del ministro sacro.

La *prima precisazione pregiudiziale* riguarda il *profilo storico*. In questa sede non intendiamo esaminare compiutamente l'origine e la formazione dell'obbligo ecclesiastico. Per quanto la questione sia complessa e controversa, esistono studi abbastanza esaurienti e documentati in materia cui estensivamente rinviemo.⁴

³ Le insidie che si celano in una percezione miope e riduttiva del celibato sacerdotale sono legate non di rado al funzionalismo e alla mondanizzazione (uno stravolgimento appunto del significato misterico o del genuino contenuto del segno). Il *funzionalismo* riduce il dono o il vincolo celibatario (a seconda delle opposte prospettive deformanti) a un espediente che assicura la disponibilità o facilita l'appetibilità del ministero. La *mondanizzazione* implica al contrario un'acritica conformazione o appiattimento rispetto alle mode e alle categorie diffuse (si pensi ad es. alla promiscuità sessuale o alla disinibizione mediatica).

⁴ Cfr. ad es. C. COCHINI, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*, P. Lethielleux - Culture et vérité, Paris - Namur 1981; A.M. STICKLER, *Il celibato ecclesiastico. La sua storia e i suoi fondamenti teologici*, LEV, Città del Vaticano 1994; S. HEID, *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltenspflicht für Kleriker in Ost und West*, F. Schöningh, Paderborn 1997. Una buona sintesi bibliografica è desumibile da P. GEFAELL, *Celibato*, in J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (dir. y coord.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, [= DGDC], I, Aranzadi, Cizur Menor 2012, 995-1005. Occorre sottolineare che la tesi dell'origine apostolica della disciplina della continenza-celibato è stata vivacemente contestata da diversi autori e non gode di una pacifica accettazione.

Rinunziando intenzionalmente a un inquadramento e a una ricostruzione puntuale del sorgere della prescrizione celibataria, sarà inevitabile comunque qualche riferimento alla strutturazione e diffusione del costume clericale nel tempo, considerando soprattutto gli antecedenti più prossimi della legislazione vigente. La scienza canonica e teologica infatti senza il collegamento con la prassi e la tradizione perde il suo *habitat* naturale e la sua linfa vitale.⁵ Giova chiarire subito che la continuità e proficuità dell'esperienza ecclesiale si è sedimentata e configurata nell'imposizione e attenzione deontologica (la consuetudine ha creato la disposizione e non viceversa).⁶

Un'ulteriore restrizione concerne la *focalizzazione sul sistema latino*. La divergenza tra la disciplina latina e quella orientale richiederebbe un approfondimento storico-normativo che trascende le possibilità e competenze di questo scritto. La tradizione e la prassi delle Chiese orientali non indebolisce ma, anzi, rafforza il senso e la coscienza della validità della consuetudine universale.⁷ La persistenza di richiami indicativi ed esemplari circa la castità del ministro anche nel sacerdozio uxorato dimostra peraltro il significato sostanziale e non solo formale o disciplinare dell'esigenza della virtù.⁸ Spicca peraltro il caratterizzante collegamento del celibato con il sommo grado dell'Ordine.⁹

II. LA DISCIPLINA ECCLESIASTICA ATTUALE

Il significato e l'importanza del celibato clericale sono stati ribaditi e affermati in maniera chiara dal Concilio Vaticano II. Nel contesto del ripristino del diaconato come ordine permanente e dell'eventuale apertura anche a persone sposate («uomini di età matura anche viventi nel matrimonio»), la *Lumen gentium* ha voluto conservare l'obbligo celibatario per i candidati non coniugati («per i quali però deve rimanere ferma la legge del celibato»). La logica di preservazione della continenza perfetta si estende a maggior ragione alla condizione sacerdotale. La *Presbyterorum ordinis* ha espresso un motivato richiamo alla difesa della

⁵ La *ratio theologica* e la storia sono le due vie di accesso al mistero cristiano e le luci che ne guidano il cammino.

⁶ Come in tanti altri casi, la norma sorge dalla vita: l'ordine costituito in pratica procede «dal basso» più che «dall'alto».

⁷ Sarebbe sbagliato e sminuente qualificare ad es. come «occidentale» la disciplina del celibato.

⁸ Cfr. cann. 373-374 CCEO; P. GEFAELL, *El celibato sacerdotal en las Iglesias Orientales: historia, presente y futuro*, «Forum Canonicum» 6 (2011) 27-45; G. LAGOMARSINO, *Il celibato del clero secolare: per uno studio comparativo dei due codici di diritto canonico alla luce della tradizione giuridica della Chiesa in occidente*, «Apollinaris» 66 (1993) 339-370.

⁹ I Vescovi, successori degli Apostoli, tanto nella Chiesa latina quanto nelle Chiese orientali devono sempre essere celibi (cfr. can. 180, n. 3 CCEO; l'esigenza celibataria è indicata normalmente anche per il Protosincello e Sincello, can. 247 § 2 CCEO).

tradizione ecclesiastica: «La perfetta e perpetua continenza per il regno dei cieli, raccomandata da Cristo Signore nel corso dei secoli e anche ai nostri giorni gioiosamente abbracciata e lodevolmente osservata da non pochi fedeli, è sempre stata considerata dalla Chiesa come particolarmente confacente alla vita sacerdotale. Essa è infatti segno e allo stesso tempo stimolo della carità pastorale, nonché fonte speciale di fecondità spirituale nel mondo».¹⁰ La tematica, com'è noto, è stata affrontata compiutamente e in maniera diretta in sede conciliare.¹¹ La posizione assunta si ispira deliberatamente al «nuovo ed eccelso titolo» della consacrazione a Dio dei presbiteri. La deliberazione contiene una statuizione chiara e perentoria.¹² Consci delle obiezioni e delle difficoltà palesate da alcuni, i Padri conciliari hanno preso una consapevole e ferma posizione e dato precise istruzioni e indicazioni.¹³ Il quadro del corpo conciliare può essere completato anche con il riferimento al documento sulla formazione sacerdotale.¹⁴ La pratica della continenza perfetta richiede una specifica e condivisa formazione e motivazione (educazione spirituale e maturità umana sono presentati come aspetti integranti). La dottrina conciliare si ispira, non a caso, alla logica della sponsalità e del dono prima che al criterio del servizio sacro («farsi tutto a tutti»)¹⁵.

Gli insegnamenti conciliari hanno poi trovato una esplicita ricezione e approfondimento nella lett. enc. *Sacerdotalis coelibatus*.¹⁶ La confermata validità non elude le difficoltà e i problemi, che offrono lo spunto e la motivazione del documento. S. Paolo VI esamina attentamente le ragioni del sacro celibato (cristologica, ecclesiologica ed escatologica) e il collegamento con la vita della Chiesa

¹⁰ PO 19.

¹¹ Cfr. Á. DEL PORTILLO, *El celibato sacerdotal en el Decreto Presbyterorum ordinis*, in *El celibato sacerdotal. Espiritualidad*, 107-128 (l'A. tra l'altro è stato Segretario della Commissione conciliare di redazione del documento: M. VALDÉS MAS, *La contribución de Álvaro del Portillo en la elaboración del Decreto Presbyterorum Ordinis y en su aplicación jurídica*, Edusc, Roma 2014).

¹² «Questo sacro Sinodo torna ad approvare e confermare tale legislazione [la legge della Chiesa latina] per quanto riguarda coloro che sono destinati al presbiterato, avendo piena certezza nello Spirito che il dono del celibato, così confacente al sacerdozio della nuova legge, viene concesso in grande misura dal Padre, a condizione che tutti coloro che partecipano del sacerdozio di Cristo con il sacramento dell'ordine, anzi la Chiesa intera, lo richiedano con umiltà e insistenza» (PO 19).

¹³ È utile aver presente anche l'esortazione del Decreto alla preservazione dei mezzi e delle misure consolidate: «Ricorrono allo stesso tempo ai mezzi soprannaturali e naturali che sono a disposizione di tutti. E soprattutto non trascurino quelle norme ascetiche che sono garantite dalla esperienza della Chiesa e che nelle circostanze odierne non sono meno necessarie» (*ibidem*).

¹⁴ «I seminaristi che secondo le leggi sante e salde del proprio rito seguono la veneranda tradizione del celibato sacerdotale, siano formati con cura diligente a questo stato» (OT 10).

¹⁵ Cfr. anche L. TOUZE, *Célibat sacerdotal et théologie nuptiale de l'ordre*, Edusc, Roma 2002.

¹⁶ PAOLO VI, Lett. enc. *Sacerdotalis coelibatus*, 24 giugno 1967 [= Sc], «AAS» 59 (1967) 657-697. All'enciclica papale ha fatto seguito anche CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, 11 aprile 1974, EV 5, 190-426.

e i valori umani. Nella seconda parte del testo, anche a fronte delle dolorose defezioni in atto nello sbandamento postconciliare, il Pontefice insiste sulla priorità della formazione e sulla vita spirituale del presbitero, sottolinea pure il ruolo non secondario del Vescovo e degli altri fedeli. L'enciclica mira dunque ad animare e motivare la pratica virtuosa attraverso il richiamo alla coerenza esistenziale e alla conformazione spirituale del chierico, evitando di ovviare alla scarsità numerica di sacerdoti con scorciatoie o palliativi ingannevoli.¹⁷ Nella stessa linea si pone anche S. Giovanni Paolo II nella sua prima lettera ai sacerdoti, recependo il precedente magistero e delineando l'indirizzo del suo pontificato (in seguito ci riferiremo ai suoi interventi magisteriali e disciplinari).¹⁸ Il celibato sacerdotale è presentato come un "dono dello Spirito" e un "tesoro della Chiesa" da custodire e coltivare.

1. *La genesi e il contenuto della normativa codiciale*

L'obbligo del celibato è previsto dal can. 277 CIC.¹⁹ La prescrizione ha recepito e aggiornato la tradizione canonica latina. Il disposto non ha chiaramente una corrispondenza ma ha un riscontro nei cann. 373-375 CCEO. Un richiamo non trascurabile sta pure probabilmente nella ricerca della *munditia corporis* (astensione sessuale) legata alla celebrazione del sacrificio eucaristico.

Nei lavori preparatori la *genesì della attuale prescrizione* è stata abbastanza composita e articolata. La *questione di fondo* circa la conservazione o meno della *lex coelibatus* (è significativo che i consultori contrari esplicitassero soprattutto il carattere legale dell'obbligo) tuttavia è stata affrontata e risolta sin dalla prima

¹⁷ Per la registrazione delle difficoltà del momento (peraltro persistenti), cfr. anche Sc, nn. 47-49. La vera risposta proposta è data da un'ascesi (e una mistica) per il riconoscimento dell'identità soprannaturale e la maturazione della personalità del sacerdote (Sc, nn. 70-72).

¹⁸ «Permettete che qui tocchi il problema del celibato sacerdotale. Lo tratterò sinteticamente, perché è stato già preso in considerazione in modo profondo e completo durante il Concilio e, in seguito, nell'Enciclica "Sacerdotalis Caelibatus", e ancora durante la sessione ordinaria del Sinodo dei Vescovi del 1971. Tale riflessione si è dimostrata necessaria sia per presentare il problema in modo ancor più maturo, sia per motivare ancor più profondamente il senso della decisione, che la Chiesa Latina ha assunto da tanti secoli e alla quale ha cercato di essere fedele, desiderando mantenere anche nel futuro questa fedeltà» (S. GIOVANNI PAOLO II, *Novo incipiente*, Lettera a tutti i sacerdoti della Chiesa, 8 aprile 1979, n. 8, EV 6, nn. 1287-1328).

¹⁹ «§ 1. I chierici sono tenuti all'obbligo di osservare la continenza perfetta e perpetua per il regno dei cieli, perciò sono vincolati al celibato, che è un dono particolare di Dio mediante il quale i ministri sacri possono aderire più facilmente a Cristo con cuore indiviso e sono messi in grado di dedicarsi più liberamente al servizio di Dio e degli uomini. § 2. I chierici si comportino con la dovuta prudenza nei rapporti con persone la cui familiarità può mettere in pericolo l'obbligo della continenza oppure suscitare lo scandalo dei fedeli. § 3. Spetta al Vescovo diocesano stabilire norme più precise su questa materia e giudicare sull'osservanza di questo obbligo nei casi particolari» (can. 277); per l'inquadramento codiciale cfr. anche cann. 247 e 1037.

sessione del *Coetus studiorum de sacra hierarchia*.²⁰ Le obiezioni partivano dalla constatazione dell'estensione dell'inadempimento e delle defezioni in atto (Africa, America latina e America settentrionale, senza sottacere il contesto europeo) e dall'animato dibattito conciliare sul tema. La Commissione tuttavia, pur tenendo conto dell'atteggiamento più benevolo verso le deplorabili defezioni registratesi, fu abbastanza ferma nel difendere il principio e nell'attenersi alla decisione del decreto *Presbyterorum ordinis*.²¹ La perentorietà dell'obbligo di «conservare la perfetta e perpetua continenza» non fu insomma mai alterata.²² La necessità di prescrivere conseguentemente un comportamento prudente e discreto nella frequentazione con persone dell'altro sesso fu parimenti conservata, per quanto il disposto fu affinato e semplificato rispetto alla prescrizione precedente.²³ I contrasti e le incertezze riguardarono piuttosto l'individuazione ed estensione soggettiva dell'obbligo e la determinazione della eventuale disciplina integrativa. I profili normativi legati agli aspetti più innovativi del regime ecclesiastico postconciliare (il diaconato permanente e le Conferenze episcopali) richiedevano infatti una certa previsione e regolamentazione. Anche in questo caso però le disquisizioni concernevano più precisazioni e aspetti di dettaglio che la logica del sistema. L'intenzione dei redattori fu sempre di mantenere l'impegno celibatario per i diaconi transeunti. L'introduzione del diaconato permanente di persone sposate comportò invece un profondo riassetto della considerazione dell'Ordine. A fronte di iniziali dubbi e resistenze, si impose la permanenza del celibato anche per i diaconi permanenti vedovi.²⁴ L'esenzione dall'obbligo fu poi spostata opportunamente

²⁰ *Sessio I*, 24-28 ottobre 1966, «Communicationes» 16 (1984) 177-178.

²¹ Non risulta che la questione sia stata riproposta nella fase redazionale.

²² A partire dallo schema del 1982 si introduce la più compiuta e ricca giustificazione teologica del disposto che figura nel testo attuale («quod est peculiare Dei donum, quo quidem sacri ministri indiviso corde Christo facilius adherere possunt atque Dei hominumque servitio liberius sese dedicare valent»), cfr. E.N. PETERS, *Incrementa in progressu 1983 Codicis iuris canonici*, Wilson & Lafleur, Montréal 2005, 225.

²³ «§ 1. Caveant clerici ne mulieres, de quibus suspicio esse possit, apud se retineant aut quoquo modo frequentent. § 2. Eisdem licet cum illis tantum mulieribus cohabitare in quibus naturale foedus nihil mali permittit suspicari, quales sunt mater, soror, amita et huiusmodi, aut a quibus spectata morum honestas, cum proveciore aetate coniuncta, omnem suspensionem amoveat. § 3. Iudicium an retinere vel frequentare mulieres, etiam illas in quas communiter suspicio non cadit, in peculiari aliquo casu scandalo esse possit aut incontinentiae afferre periculum, ad Ordinarium loci pertinet, cuius est clericos ab hac retentione vel frequentatione prohibere. § 4. Contumaces praesumuntur concubinari» (can. 133 CIC 1917).

²⁴ A proposito del diaconato permanente, considerata anche la novità della materia, non risultava chiara la disciplina cui erano tenuti. Nello schema del 1977 era stata introdotta la preclusione del nuovo matrimonio per i diaconi già sposati. A fronte delle modifiche intervenute, fu osservato: «Norma quae datur in § 2 – quae conecitur cum can.1040, § 2 – est contraria sive M. P. *Sacrum Diaconatus ordinem*, n. 16, sive traditionis totius Ecclesiae Orientalis (catholicae et orthodoxae).

nello statuto del diaconato permanente. L'influenza del giudizio dell'Ordinario circa la coabitazione e la frequentazione del chierico e la facoltà della legislazione particolare in materia si precisò e definì in un successivo autonomo paragrafo.²⁵

La prescrizione vigente ha dunque il pregio di indicare in maniera chiara e convincente la consistenza dell'obbligo. La motivazione finale del can. 277 § 1 costituisce un supporto teologico (a rigore non necessario); nella sua stringata corposità aiuta comunque a comprendere il valore e l'orizzonte ermeneutico del celibato ecclesiastico. Si evitano deliberatamente confusioni o equivoci tra il precetto clericale e il dovere di tutti i fedeli di vivere la castità.²⁶ Il § 2 presenta una notevole semplificazione e snellimento del precedente disposto. Rispetto agli schemi iniziali, emerge la positività e apertura del mandato. La familiarità o dimestichezza pericolosa compendia comunque l'antica inibizione al trattenere o frequentare donne («Caveant clerici ne mulieres, de quibus suspicio esse possit, apud se retineant aut quoquo modo frequentent»²⁷). Alla piaga storica della convivenza o del concubinato si associa il rischio della confidenza e dell'intimità personale.²⁸ Anche il sospetto e lo scandalo che prima fungevano da fulcro e chiave portante della normativa, non sono stati eliminati ma posposti all'esercizio della virtù secondo il proprio stato. La conservazione del giudizio autoritativo e l'introduzione della facoltà di determinazione e specificazione della legislazione particolare non costituiscono un vincolo o un limite alla fiducia nei confronti del discernimento e della vigilanza individuale, ma un concreto aiuto e un incentivo nella pratica del bene.

Al di là delle divergenze disciplinari, non conviene dissociare completamente la legislazione latina da quella orientale (come se si trattasse di due corpi normativi autonomi e indipendenti). L'unitarietà dell'ordinamento canonico esprime l'unicità e convergenza del messaggio salvifico e della tradizione ecclesiale. Alcuni

Nisi restituatur norma precedentis schematis 1977 (“*qui tamen et ipsi, amissa uxore, ad coelibatum servandum tenentur*”), optandum est ut de re specifica votatio habeatur Patrum Pontificiae Commissionis (duo Patres)» («Communicationes» 14 [1982] 170). La questione fu risolta, preservando la disciplina universale, con la fissazione dell'impedimento generale di ordine sacro.

²⁵ In merito, le incertezze riguardavano solo il ricorso o meno al parere del Consiglio presbiterale (cfr. «Communicationes» 14 [1982] 77-78; 24 [1992] 280-281), poi eliminato (E.N. PETERS, *Incrementa in progressu*, 226).

²⁶ Cfr. «Communicationes» 16 (1984) 175. Osserva J. de Otaduy: «Merece un juicio favorable la recuperación de la expresión *continencia perfecta y perpetua* –de honda raigambre canónica– en lugar del término *castidad* –empleado en el c. 132 del CIC 17–, porque contribuye a destacar que la virtud conviene igualmente a todos los fieles en cualquiera de las condiciones de vida en que se hallen» (*Comentario exegético al código de derecho canónico*, II/1, Eunsa, Pamplona 2002, 337).

²⁷ *Schema can. 133 (Consecratoria obligationis ad coelibatum)*, «Communicationes» 16 (1984) 176.

²⁸ Cfr. S. SALVI, *Diabolo suadente. Celibato, matrimonio e concubinato dei chierici tra Riforma e Controriforma*, Giuffrè, Milano 2018, 77-111.

profili comuni rafforzano la coscienza dell'importanza strutturale e sacramentale della continenza clericale.²⁹ Il Codice orientale, pur affermando l'onore e la risaleza della prassi di molte Chiese orientali, contiene utili spunti per l'apprezzamento del bene celibatario: «Il celibato dei chierici scelto per il regno dei cieli e tanto conveniente per il sacerdozio dev'essere tenuto ovunque in grandissima stima, secondo la tradizione della Chiesa universale; [...]» (can. 373).³⁰ Il sacerdozio uxorato non sminuisce poi il richiamo all'eccellenza della castità («clerici coelibes et coniugati castitatis decore elucere debent») e all'esemplarità dell'eventuale vita familiare. È appena il caso di ricordare che anche alcune Chiese *sui iuris* orientali richiedono il celibato ecclesiastico.³¹

2. *Gli interventi magisteriali e direttivi più recenti*

Non è possibile in questa sede compiere un'analisi esaustiva di tutti gli interventi successivi all'emanazione dei codici. Considerando le ricorrenti contestazioni e spinte, si deve notare comunque la continuità e costanza del magistero recente nell'illuminare e sostenere la validità della tradizione universale sul celibato sacerdotale. S. Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco non hanno mancato di prendere espressa e chiara posizione sul tema. Le affermazioni degli ultimi Pontefici si sono susseguite nei discorsi e, in maniera forse ancor più significativa, in taluni documenti magisteriali e di governo.³²

²⁹ «Pensamos que es razonable asumir este criterio interpretativo [l'esigenza sin dalle origini della continenza perfetta, confluita poi nel celibato], principalmente en razón de tres preguntas sobre la disciplina tradicional en Oriente: 1) ¿por qué la tradición oriental insiste en el celibato de los obispos? 2) ¿por qué la tradición más antigua –reconocida por orientales y occidentales– permite que un hombre casado sea ordenado clérigo y, en cambio, prohíbe absolutamente que un clérigo célibe se case? 3) ¿por qué un clérigo casado y posteriormente enviudado non se puede casar de nuevo?» (P. GEFAELL, *Celibato*, 1000). Particolarmente acuta e rigorosa è pure la ricostruzione di R. CHOLI, *Clerical celibacy in East and West*, Fowler Wright Books, Leominster 1988.

³⁰ Per quanto l'argomento di convenienza non è del tutto appagante, è significativo il collegamento stabilito tra celibato e sacerdozio. La stessa affermazione dell'introduzione del celibato nella Chiesa latina a partire dal secolo IV sostenuta nella redazione della codificazione orientale appare parziale e insufficiente («Nuntia» 28 [1989] 62-63).

³¹ «En efecto, dos de las Iglesias orientales católicas (Malabar y Malankar) exigen el celibato para sus candidatos al sacerdocio. También las Iglesias católicas etíope, copta y siria han ejercido históricamente prácticas restrictivas, en el sentido de que permitían el acceso de hombres casados a las órdenes mayores solo mediante dispensa del obispo o del patriarca» (P. GEFAELL, *Celibato*, 999).

³² Per l'amplessimo magistero di S. Giovanni Paolo II, al di là della specifica attenzione a *Pastores dabo vobis*, abbondanti spunti e riferimenti sono riportati in G. BRUGNOTTO, *Il concetto di celibato sacerdotale*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 18 (2005) 149-152 (*Il magistero pontificio postcodiciale*). A parte le opinioni già espresse in *Il sale della Terra*, Benedetto XVI, ha chiarito il significato del celibato sacerdotale in ripetute occasioni (cfr. ad es. *Discorso alla Curia Romana*, 22

Il Catechismo della Chiesa Cattolica recepisce e sintetizza la dottrina conciliare.³³ Tra gli interventi più significativi spicca soprattutto l'Es. ap. *Pastores dabo vobis*.³⁴ Il documento coglie il celibato come «un valore profondamente connesso con l'ordinazione sacra».³⁵ L'apprezzamento del “carisma” e della conseguente “grazia” del celibato è ripetuta e determinata e non si limita a riproporre gli argomenti già acquisiti, cerca di aggiungere nuovi spunti di riflessione e considerazione. Il rapporto con la legge ecclesiastica è ben motivato e illustrato.³⁶ L'esortazione papale apre la prospettiva formativa al contenuto spirituale del bene ecclesiale e all'adesione interiore del candidato³⁷. S. Giovanni Paolo II ha contribuito così a chiarire l'atteggiamento positivo e costruttivo assunto dall'autorità ecclesiastica e le connotazioni e specificità della bontà del costume ecclesiale.

Le linee guida della normativa, prassi ed esperienza ecclesiale sono raccolte nei diversi Direttori. Il *Direttorio per i presbiteri* ha recepito e ordinato gli inse-

dicembre 2006; *Discorso ai partecipanti al Convegno promosso dalla Congregazione per il Clero*, 12 marzo 2010, *Discorso nella Veglia in occasione dell'Incontro Internazionale dei Sacerdoti*, 10 giugno 2010; non si riporta la localizzazione di questi ed altri documenti pontifici facilmente reperibili nel sito www.vatican.va) e soprattutto nell'Es. ap. *Sacramentum caritatis*, 22 febbraio 2007, n. 24; ultimamente: *Il sacerdozio cattolico*, in R. SARAH, con J. Ratzinger/Benedetto XVI, *Dal profondo del nostro cuore*, Cantagalli, Siena 2020, 38-39. Per Papa Francesco basta riferirsi alla posizione definitiva espressa nella *Conferenza stampa durante il volo di ritorno da Panama*, 28 gennaio 2019; indicativo è pure quanto espresso nella sua intervista con L.M. Epicoco: «Sono convinto che il celibato sia un dono, una grazia e, camminando nel solco di Paolo VI e poi di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI, io sento con forza il dovere di pensare al celibato come una grazia decisiva che caratterizza la Chiesa Cattolica latina. Lo ripeto: è una grazia, non un limite» (*San Giovanni Paolo Magno*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2020, 75).

³³ Cfr. CCE 1579.

³⁴ GIOVANNI PAOLO II, Es. ap. *Pastores dabo vobis* [= PDV], 25 marzo 1992, «AAS» 84 (1992) 701-804.

³⁵ PDV 50.

³⁶ «È particolarmente importante che il sacerdote comprenda la motivazione teologica della legge ecclesiastica sul celibato. In quanto legge, esprime la *volontà della Chiesa*, prima ancora che la volontà del soggetto espressa dalla sua disponibilità. Ma la volontà della Chiesa trova la sua ultima motivazione nel *legame che il celibato ha con l'Ordinazione sacra*, che configura il sacerdote a Gesù Cristo Capo e Sposo della Chiesa» (PDV 29). Circa la natura giuridica del celibato spicca soprattutto l'oggettività e istituzionalità della prescrizione ecclesiastica. Il richiamo alla volontà della Chiesa non contrasta con la razionalità dell'ordinazione, ma anzi, secondo la classica definizione tommasiana della legge («*Lex nihil aliud est quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ob eo qui curam communitatis habet, promulgata*» [*S. Th.*, I-II, q. 95, a. 3]) la presuppone.

³⁷ «La formazione spirituale di chi è chiamato a vivere il celibato deve riservare un'attenzione particolare a preparare il futuro sacerdote a *conoscere, stimare, amare e vivere il celibato nella sua vera natura* e nelle sue vere finalità, quindi nelle sue motivazioni evangeliche, spirituali e pastorali» (PDV 50).

gnamenti conciliari e pontifici recenti sul celibato.³⁸ La nuova edizione del 2013 inoltre ha ampliato e aggiornato considerevolmente la trattazione. Non è casuale che nella stessa *Presentazione* del testo il senso del celibato venga ricondotto alla spiritualità eucaristica come specificità della spiritualità sacerdotale.³⁹ *Il celibato sacerdotale*, inserito nel contesto della spiritualità sacerdotale, si articola in quattro sezioni: *Ferma volontà della Chiesa*; *Motivazione teologico-spirituale del celibato*; *Esempio di Gesù*; *Difficoltà e obiezioni*.⁴⁰ Le riportate intitolazioni sono già abbastanza indicative della prospettiva motivazionale e apologetica assunta. L'idea più ricorrente è quella del dono con le coloriture e caratterizzazioni giovanneo-paoline. La nuova versione, oltre a un corredo di testi più ampio, ha sottolineato il collegamento con la paternità spirituale, la misericordia divina e la comprensione dell'autentico senso dell'affettività e della sessualità. Il richiamo alla purezza illumina l'orizzonte di esercizio della castità.⁴¹ Pur senza discendere a eccessive casistiche, si evidenzia l'importanza delle misure e cautele collegate al can. 277 sia, per così dire, in negativo, sia in positivo. I mezzi naturali e soprannaturali aiutano nella maturazione affettiva e nella responsabilità vocazionale del presbitero. La somma convenienza della verginità per lo stato sacerdotale è illustrata pure nella *Ratio fundamentalis institutionum sacerdotalis*.⁴² Il documento si sofferma sul processo educativo nell'ambito della castità e sull'assimilazione delle esigenze e dello stile celibatario del candidato all'Ordine. L'impegno del celibato è ricondotto

³⁸ Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, 31 gennaio 1994, LEV, Città del Vaticano 1994. La nuova versione, cui ci si riferirà in seguito è dell'11 febbraio 2013 [= *Direttorio per i presbiteri 2013*].

³⁹ «[...] la spiritualità eucaristica come specificità della spiritualità sacerdotale (l'Eucarestia è sacramento di Cristo che si fa dono incondizionato e totale d'amore al Padre e ai fratelli, e tale deve essere anche colui che di Cristo-dono ne è partecipazione) e dalla quale dipende il senso del celibato (da più voci avvertito perché mal compreso)» (*Presentazione, Direttorio per i presbiteri 2013*).

⁴⁰ *Direttorio per i presbiteri 2013*, § 2.10.

⁴¹ «Non si può dimenticare che il celibato è vivificato dalla pratica della virtù della castità, che può essere vissuta solo attraverso la coltivazione della purezza con maturità soprannaturale e umana, in quanto essenziale al fine di sviluppare il talento della vocazione. Non è possibile amare Cristo e gli altri con un cuore impuro. La virtù della purezza rende capaci di vivere l'indicazione dell'Apostolo: "Glorificate dunque Dio nel vostro corpo!" (1Cor 6,20). D'altro canto, quando manca questa virtù, tutte le altre dimensioni vengono lese. Se è vero che nel contesto attuale sono varie le difficoltà per vivere la santa purezza, è tanto più vero che il Signore elargisce con abbondanza la sua grazia e offre i mezzi necessari per praticare, con gioia e letizia, questa virtù» (*Direttorio per i presbiteri 2013*, n. 82).

⁴² Cfr. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il dono della vocazione presbiterale - Ratio fundamentalis institutionum sacerdotalis*, 8 dicembre 2016, LEV, Città del Vaticano 2016 [= *Ratio fundamentalis sacerdotalis*]; spunti sono contenuti anche in CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Lett. circ. *Entre las más delicadas*, 10 novembre 1997 (EV 16, nn. 1322-1338).

soprattutto alla maturazione della capacità e pratica virtuosa del seminarista.⁴³ È interessante notare che anche la *Ratio* e il *Direttorio per il diaconato permanente* esprimono un vivo apprezzamento per la pratica celibataria.⁴⁴ Alla scelta vocazionale segue logicamente l'esigenza di coltivare e alimentare la specifica formazione umana e spirituale richiesta.⁴⁵ Benché possa essere ragionevolmente dispensato in casi particolari, il principio della preclusione di nozze per i diaconi vedovi conferma l'univocità della disciplina ecclesiastica.⁴⁶

Il magistero e gli interventi direttivi recenti insomma hanno rafforzato la convinzione circa la millenaria scelta ecclesiale come testimonianza di amore a Cristo e alla Chiesa e di fedeltà alla missione ricevuta; al contempo, hanno spinto all'adeguata formazione e sostegno nella "sfida" del celibato: l'ambiente, le incomprensioni e le insidie presenti motivano un'attenzione "performativa" aggiuntiva. A fronte del precedente argomento di tradizione e autorità, gli "attacchi" moderni sembrano aver indotto a una giustificazione e riflessione sempre più penetrante e convincente.

III. LA LOGICA DEL DONO SACRAMENTALE

Il magistero recente ha sempre più chiaramente percepito la bontà intrinseca e la valenza profetica del celibato sacerdotale. La continenza perfetta non rappresenta solo una misura di dedizione, coerenza o prudenza legata alla qualità del servizio ministeriale, ma un'esigenza strettamente connessa alla logica dell'Ordine sacro. La speciale consacrazione della persona (cristoconformazione) si arricchisce di un contenuto performativo assai rappresentativo e significativo. L'aspirazione

⁴³ Cfr. *Ratio fundamentalis sacerdotalis*, n. 110.

⁴⁴ «La Chiesa riconosce con gratitudine il magnifico dono del celibato concesso da Dio a taluni dei suoi membri e in modi diversi lo ha collegato, sia in Oriente che in Occidente, con il ministero ordinato, al quale è sempre mirabilmente consono» (CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei diaconi permanenti*, 22 febbraio 1998, LEV, Città del Vaticano 1999, n. 60). Anche nell'ordine di trattazione i candidati celibi sono anteposti ai coniugati.

⁴⁵ «Il diaconato permanente vissuto nel celibato dà al ministero alcune singolari accentuazioni. L'identificazione sacramentale con Cristo infatti viene collocata nel contesto del cuore indiviso, cioè di una scelta sponsale, esclusiva, perenne e totale dell'unico e sommo Amore; il servizio alla Chiesa può contare su di una piena disponibilità; l'annuncio del Regno è suffragato dalla testimonianza coraggiosa di chi per quel Regno ha lasciato anche i beni più cari» CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Norme fondamentali per la formazione dei diaconi permanenti*, 22 febbraio 1998, LEV, Città del Vaticano 1999, n. 36).

⁴⁶ Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Norme fondamentali*, n. 38; CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Lett. circ. *La dispensa dagli obblighi sacerdotali o diaconali*, 6 giugno 1997, EV 16, n. 557 prevede eccezioni motivate e circoscritte.

a incarnare l'universalità della carità di Cristo trova una mirabile realizzazione nell'amore totale ed esclusivo verso la Chiesa e l'umanità intera. Il cuore indiviso è una condizione o un'opportunità per dimostrare il primato della grazia e per esprimere la pienezza dell'amore trinitario.⁴⁷ Si tratta insomma di una dote o prerogativa ecclesiale, non assoluta e insopprimibile, ma sapientemente considerata, positivamente riconosciuta e storicamente accreditata.

Interessa chiarire subito che tale *stato di vita* non è solo un dono, una concessione gratuita e immeritata (personalmente e collettivamente⁴⁸) da parte di Dio alla Chiesa, ma un comportamento che rientra nell'*ordine della giustizia*. La moralità della condotta assume un connotato giuridico nella misura in cui supera l'interiorità del ministro ed è intersoggettivamente e obbligatoriamente dovuta.⁴⁹ Il diretto riferimento del vincolo sacramentale al servizio del popolo di Dio già implica la relazionalità e solidarietà del bene in questione (l'integrità e onestà di vita della gerarchia ecclesiastica). L'essenza giuridica dell'impegno assunto implica anche l'*oggettività, razionalità e concretezza* del contenuto della prestazione richiesta. *Sub specie iusti* il dovere non riguarda tanto la rettitudine o disposizione soggettiva quanto la percezione e valutazione esteriore della condotta. La leggerezza o l'imprudenza, a prescindere dalla malizia o concupiscenza, possono generare turbativa o sconcerto. L'aspetto giuridico non determina un richiamo deteriore al formalismo o all'apparenza, ma l'inevitabile riferimento *ad alios* dell'agire del chierico.

1. *La configurazione sacramentale della castità*

L'*esigenza della castità del ministro* non è legata alla scelta o determinazione virtuosa del soggetto ma alla *dignità stessa del segno*. L'elemento oggettivo prevale su quello intenzionale.⁵⁰ Il rilievo del sacramento dell'Ordine (si consideri in particolare la derivazione e l'orientamento all'Eucaristia) è tale da reclamare una *conformazione abilitativa e oblativa piena e completa della persona*.⁵¹ Il motivo

⁴⁷ È bene tra l'altro aver presente che la virtù, non è un semplice stato, richiede una crescita e rielaborazione nel tempo e una conseguente maturazione perfetta.

⁴⁸ Il dono è individuale (arricchisce la persona) e collettivo (ridonda a beneficio della comunità, si può perciò parlare di un carisma in senso proprio). Il rilievo sociale del bene è decisivo per percepirne la valenza giuridica.

⁴⁹ Circa i tre requisiti integranti la giuridicità (esteriorità, alterità e obbligatorietà), cfr. J. HERVADA, *Introduzione critica al diritto naturale*, Giuffrè, Milano 1990, 54-60.

⁵⁰ L'approccio soggettivo logicamente integra e completa la dinamica del segno.

⁵¹ La scontata percezione dell'insufficienza personale di qualsiasi ordinando non può essere una remora alla capacità individuale e alla continuità del ministero. Dio vuole avvalersi della cooperazione umana nell'attuazione del disegno salvifico e nell'applicazione dei meriti della Redenzione.

rappresentativo cristologico (Cristo vergine) cede o si subordina dunque al contenuto della funzione (*potestas ordinis*). La trasmissione del sacerdozio (in fin dei conti la perpetuazione della successione apostolica) supera la riproduzione dell'immagine del Capo. Il sacerdozio non procede chiaramente dal tentativo di imitazione ma dalla cooperazione con la volontà costitutiva di Cristo. L'Ordine non risulta incompatibile nella genesi e nell'esplicazione storica con il matrimonio, richiede comunque un salto di qualità o una rinascita spirituale nel destinatario. La *trasformazione ontologico-sacramentale* del ministro sacro indica un' *assimilazione vitale al Corpo di Cristo*. Il peculiare contatto col Corpo di Cristo comporta quantomeno una rimodulazione e postergazione della sessualità. La purezza e illibatezza dell'offerta ha sempre un riscontro nella verginità *in mente* e auspabilmente *in corpore* del celebrante. Il ministro sacro non è un funzionario o un esecutore del mandato divino, è un testimone qualificato dell'amore sponsale di Cristo. L'essere e il presentarsi precede e supera il fare o l'agire. La *ratio* deontologica non riguarda la mera opportunità e convenienza dell'immedesimazione organica ma la natura e l'essenza del sacramento, legato alla protrazione della missione salvifica nella celebrazione del mistero pasquale.

Il *sacramento dell'Ordine* individua dunque il *presupposto della spettanza*. La *causa del debito* resta affidato a una *specificata prescrizione canonica*. L'imposizione delle mani legittima l'intimazione di uno stile congruo e confacente con l'incardinazione nell'*ordo clericorum*.⁵² Ribadiamo tuttavia che non si tratta di un comando esteriore ma della *ricezione istituzionale di un vero e propria carisma*.⁵³ Fermo restando l'inesistenza di un diritto all'ordinazione, la chiamata tiene conto delle attitudini e dell'inclinazione del candidato. Nella configurazione dell'obbligo concorrono quindi un elemento divino e una componente umana. Come chiariremo meglio tra poco (*infra* § 3.3), la scelta ecclesiastica è vincolata non solo a un dato consuetudinario e tradizionale ma alla determinazione perfetta della sostanza del sacramento. Il modo di assicurare l'*adempimento del dovere celibatario*, senza prescindere dal controllo autoritativo, è affidato prevalentemente alla *prudenza e circospezione del chierico*.

L'Ordine si qualifica espressamente come un *sacramento al servizio della comunione*.⁵⁴ La destinazione all'utilità comune ingenera una responsabilità e vigilanza

⁵² Al di là dei gradi dell'Ordine, J. Hervada suppone un'unitarietà e coesione dell'*ordo*, come struttura portante dell'organizzazione ecclesiastica (cfr. *Diritto costituzionale canonico*, Giuffrè, Milano 1989, 190-192).

⁵³ Non è un argomento retorico o ad effetto ma la constatazione di un fatto storico: la pratica e l'aspirazione diffusa ha influito sulla strutturazione della società ecclesiastica.

⁵⁴ Il *Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica* ha aggiunto anche la destinazione alla missione nella qualificazione dell'Ordine e del Matrimonio: «I sacramenti al servizio della comunione e della missione» (P. II, S. II, Cap. III).

diffusa e condivisa. Il rispetto del dovuto non protegge solo l'efficacia e onorabilità del ministro ma la salute e l'identità dell'intero popolo di Dio. Si comprende pertanto come l'assicurazione della castità dei chierici non possa essere rimessa solo alla autonoma valutazione clericale ma richieda anche l'adeguazione alla sensibilità e aspettativa della compagine ecclesiale.⁵⁵ La natura del sacramento avvalorando quindi l'*obbligo in giustizia del contegno esterno*. L'*ordo* infatti ordina e struttura la comunità.⁵⁶ La figura del presule assume un *rilievo pubblico e ufficiale*.⁵⁷ L'eccessiva disinvoltura o spigliatezza nei rapporti umani attenua o cancella tra l'altro il carattere misterico e soprannaturale del ministero e non aiuta a percepire la differenza basilare ed essenziale rispetto al sacerdozio comune dei fedeli.⁵⁸ La stima e l'apprezzamento verso la verginità non significa evidentemente il disprezzo o la detrazione nei confronti del matrimonio.

La scansione tra *sacramentum et exemplum* illumina anche quest'aspetto della vita cristiana.⁵⁹ La realtà e la sostanza del mistero pasquale precedono sempre l'agire e il comportamento dei fedeli. La logica obbligatoria non è legata allora all'edificazione o al modello offerto dal presbitero ma all'*efficacia del dono di grazia ricevuto*. L'incorporazione singolare e peculiare a Cristo e alla Chiesa dei ministri (sono gli unici soggetti a operare *in persona et nomine Christi et Ecclesiae*) determina anche un modo di vivere e relazionarsi specifico e originale (può essere ricondotto anche al *bonus odor Christi* paolino). L'assorbente ministeriale e la

⁵⁵ Atteggiamenti provocatori o irrispettosi delle regole e dei criteri stabiliti (si pensi alla riconoscibilità pubblica del ministro), al di là della gravità della disobbedienza, ledono seriamente l'unità e l'affiatamento della comunità.

⁵⁶ «L'importanza del fatto che le funzioni dell'*ordo* gerarchico abbiano un fondamento sacramentale implica che sacramento e missione canonica sono due vie distinte per attribuire funzioni, ma entrambe le vie trasmettono ciò che radicalmente è uno: la partecipazione alla missione di Cristo Capo della Chiesa, che esige la cristoconformazione peculiare del sacramento dell'ordine» (J. HERVADA, *Le radici sacramentali del diritto canonico*, «Ius Ecclesiae» 17 [2005] 652).

⁵⁷ L'istituzionalità e ufficialità tra l'altro non è assorbente (esiste una sfera privata e un ambito di autonomia), ma risulta dominante e difficilmente circoscrivibile.

⁵⁸ Cfr. LG 10.

⁵⁹ «Se ascoltiamo il Vangelo con attenzione, possiamo scorgere nell'avvenimento della lavanda dei piedi due aspetti diversi. La lavanda che Gesù dona ai suoi discepoli è anzitutto semplicemente azione sua – il dono della purezza, della “capacità per Dio” offerto a loro. Ma il dono diventa poi un modello, il compito di fare la stessa cosa gli uni per gli altri. I Padri hanno qualificato questa duplicità di aspetti della lavanda dei piedi con le parole *sacramentum ed exemplum*. *Sacramentum* significa in questo contesto non uno dei sette sacramenti, ma il mistero di Cristo nel suo insieme, dall'incarnazione fino alla croce e alla risurrezione: questo insieme diventa la forza risanatrice e santificatrice, la forza trasformatrice per gli uomini, diventa la nostra *metabasis*, la nostra trasformazione in una nuova forma di essere, nell'apertura per Dio e nella comunione con Lui. Ma questo nuovo essere che Egli, senza nostro merito, semplicemente ci dà deve poi trasformarsi in noi nella dinamica di una nuova vita» (BENEDETTO XVI, *Omelia della Messa in Coena Domini*, 20 marzo 2008).

necessaria unità di vita del prete difficilmente tollera dualismi o dissociazioni. L'integrità affettiva dell'ordinato (proprio per non essere disordinata o dissipata) comporta l'univocità e coerenza dell'indirizzo della capacità d'amare. Il celibato sacerdotale non è dunque una forma di autodisciplina stoica o pelagiana,⁶⁰ esprime la priorità e, soprattutto, la pienezza e sufficienza della vocazione divina. Nella bontà del costume ecclesiastico non c'è *in primis* una dimostrazione morale, c'è *il segno e l'impronta dell'economia sacramentale* (il carattere dell'Ordine costituisce una garanzia intangibile ma reale). La scoperta e valorizzazione del riferimento sacramentale, come accennato, ha una portata pedagogica e performativa molto rilevante. Le riserve o le contestazioni nei confronti della "legge ecclesiastica" nascono non a caso da incertezze o debolezze circa il profilo misterico e identitario del presbitero.⁶¹

2. *La distinzione rispetto al significato del voto*

Nell'immaginario comune e nella mentalità diffusa, anche in ambito ecclesiale, è frequente l'approssimazione o l'assimilazione dell'impegno sacerdotale al voto religioso. La tradizione e la profonda influenza della vita consacrata ha esercitato probabilmente una sorta di attrazione del celibato sacerdotale nella professione del consiglio evangelico di castità.⁶² Il *riferimento sacramentale* e la *determinazione secolare* conferiscono invero specificità e autonomia all'esigenza presbiterale.⁶³ L'indebita dipendenza e soprattutto la mal supposta emulazione rispetto al voto distorce concettualmente e operativamente il senso e il contenuto del debito. L'i-

⁶⁰ Per quanto è indubbia la necessità della vigilanza e dello sforzo personale, la mentalità o lo schema della rinuncia o del sacrificio non aiuta a comprendere le ragioni profonde della scelta celibataria.

⁶¹ L'unità di vita è un aspetto più caratterizzante della semplice coerenza o onestà.

⁶² Nell'impianto del 1917 l'impegno sacerdotale (can. 132) si modellava sulla logica del voto, cfr. anche G. BRUGNOTTO, *Il concetto di celibato sacerdotale*, 141-144, il quale conclude: «Il concetto di celibato sacerdotale del vecchio Codice potrebbe essere così espresso: è l'obbligo alla castità proprio del celibe che la Chiesa prescrive a coloro che ricevono gli ordini maggiori, escludendoli così dal matrimonio, perché sia puro il culto che offrono a Dio e siano maggiormente liberi di dedicarsi alle anime» (144).

⁶³ È interessante evidenziare che CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, Decr. *Ritus ordinationis*, 29 giugno 1989, «AAS» 82 (1990) 826-827 prescrive di assumere il sacro celibato come «peculiare impegno collegato di diritto con la sacra ordinazione» anche ai religiosi che hanno emesso il voto perpetuo di castità, che prima ne erano esonerati. A livello concettuale la necessità della distinzione è ben illustrata da P. GEFAELL, *Celibato*, 995-996 (1. *Los tres tipos de celibato por el Reino de los cielos*, ove distingue il celibato consacrato, il celibato clericale e il celibato apostolico). Per una ricostruzione comparativa dei cann. 599 e 277 CIC cfr. F. GREGO, *Il consiglio evangelico di castità ed il celibato sacerdotale*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2008.

dentità dell'effetto (la castità perfetta) non può disconoscere infatti la divergenza nella *radice* e, soprattutto, nell'*esplicazione* della continenza clericale. In questa sede sembra importante accennare almeno alla *diversità ontologica e regolamentare* tra le due ipotesi.

Nel contesto della vita consacrata (intesa in senso lato⁶⁴), la castità, non solo si ispira direttamente alla ragione escatologica,⁶⁵ ma testimonia l'inesorabile *distacco dalla realtà temporale*. La mondanità (senza che questo implichi una valutazione deteriore del secolo) esula dall'orizzonte e dalle aspirazioni del religioso. Il voto indica proprio la consacrazione a Dio (l'immolazione) delle proprie capacità e facoltà per il possesso "già, ma non ancora" del Regno dei cieli. La continenza pertanto non assicura tanto il primato della grazia e l'ordine ecclesiale (benché richieda chiaramente una matrice carismatica e istituzionale⁶⁶), quanto l'inclinazione e l'orientamento verso la *realizzazione personale nella libertà dello Spirito*. Salvo eccezioni motivate dai servizi pastorali, il rapporto con il genere femminile sarà improntato in genere a una rigorosa distinzione e separazione (un'ipotesi particolare che meriterebbe una specifica considerazione riguarda i c.d. "istituti misti"⁶⁷). Lo stile di vita richiesto esclude in buona parte la presenza e il concorso dell'altro sesso.⁶⁸ L'incisività e radicalità del mandato è perciò più spiccata e accentuata. Lo stacco però non è solo quantitativo ma soprattutto qualitativo. Il *fattore individuale e personale* si impone su quello *organico e istituzionale*. L'importanza del voto e la forza della regola non sminuiscono il contenuto essenzialmente volitivo e deliberativo del vincolo assunto. La castità è nell'essenza della testimonianza della radicalità evangelica.

Nell'ambito prettamente clericale (prescindendo dai fenomeni misti [chierici c.d. regolari]⁶⁹) la castità è piuttosto il coronamento o il *suggello del servizio ministeriale*. La sacralità del ministro non implica uno stacco o divario rispetto al profano, comporta il desiderio di informare soprannaturalmente e sacerdotalmente le realtà terrene. La secolarità definisce anzi l'orizzonte fondamentale

⁶⁴ Si prescinde in questa sede da ogni specificazione e caratterizzazione, che pure può avere un'influenza non trascurabile.

⁶⁵ Cfr. Mc 12,25.

⁶⁶ L'elemento carismatico e quello istituzionale concorrono nella professione religiosa: la promessa è infatti accolta *nomine Ecclesiae*. Cfr. anche A. SOSNOWSKI, *L'impedimento matrimoniale del voto perpetuo di castità (can. 1088 C.I.C.)*. *Evoluzione storica e legislazione vigente*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007.

⁶⁷ Cfr. C.J. ERRÁZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa. I. Introduzione. I soggetti ecclesiali di diritto*, Giuffrè, Milano 2009, 548-549; V. LIZZIO, *Configurazione giuridica e organizzativa dei monasteri e degli ordini doppi*, Edusc, Roma 2013.

⁶⁸ Per quanto interessa soprattutto marcare la differenza rispetto al celibato sacerdotale (e quindi agli uomini), l'argomento si riferisce agli istituti e alle società sia maschili che femminili.

⁶⁹ Riteniamo comunque che l'identità del ministro moduli anche lo statuto personale.

della missione. La *ratio* del celibato sacerdotale dunque si collega principalmente all'*immedesimazione organica del ministro* e derivativamente agli altri motivi (cristologico, sponsale ed escatologico⁷⁰). La peculiare logica del dono celibatario non esclude ovviamente l'adesione e la conformazione personale, anche molto sentita e motivata, del chierico.⁷¹ L'esclusività della chiamata e la pregnanza del sacrificio eucaristico hanno sicuramente un richiamo esistenziale molto forte. La continenza non costituisce ad ogni modo l'oggetto diretto e principale della vocazione ma una condizione o una qualità della configurazione sacerdotale. È inutile ribadire la valenza strutturale e istituzionale dell'impegno celibatario sacerdotale, la diversa conformazione del bene incide pure, come vedremo, sul contegno personale e sul modo di impostare il servizio sacro.⁷² L'assenza di criteri standardizzati, accentua peraltro la responsabilità, la vigilanza e la custodia da parte del soggetto interessato.

La differenziazione tra voto di castità e celibato sacerdotale trova un riscontro sia in termini di *principio e impostazione dello statuto personale* dei relativi fedeli sia nella *concreta regolamentazione* delle ipotesi. Non è casuale che il can. 277 § 1 menzioni l'adesione a Cristo e il servizio di Dio e degli uomini, mentre il can. 599 riferisce il consiglio evangelico di castità alla vita futura e alla fecondità spirituale.⁷³ Anche la distinzione tra "obbligo" (*obligatione tenentur*) e "assunzione" del consiglio (*assumptum*) è indicativa di una diversa accezione normativa. A parte la speciale cura delle esigenze della vita consacrata,⁷⁴ la diversa natura del dovere emerge sia per quanto riguarda il relativo impedimento matrimoniale sia, soprattutto, per le conseguenze della violazione: la sospensione per il chierico e l'interdetto per il religioso.⁷⁵ L'impedimento si considera dispensabile solo dalla Sede Apostolica, nel caso del voto influisce però anche la natura dell'istituto di emissione.⁷⁶ La sostanziale coincidenza degli effetti non compromette dunque la disgiunzione della logica e del regime. La perdita dello stato clericale inoltre

⁷⁰ Tutto ciò che è veramente ecclesiale è partecipato dall'intero popolo di Dio. L'esclusività ministeriale in seno alla comunità non è perciò escludente o privativa ma fonte di varietà e arricchimento.

⁷¹ Si potrebbe parlare di un dono nel dono o di una chiamata nella chiamata ad indicare la secondarietà e accidentalità dell'aspetto. L'unitarietà del disegno divino e della vocazione personale porta chiaramente ad escludere eccessive precisazioni o disgiunzioni concettuali.

⁷² La virtù è la stessa ma si atteggia e modula in maniera diversa a seconda della condizione del fedele.

⁷³ «Il consiglio evangelico di castità assunto per il Regno dei cieli, che è segno della vita futura e fonte di una più ricca fecondità nel cuore indiviso, comporta l'obbligo della perfetta continenza nel celibato» (can. 599).

⁷⁴ Cfr. can. 666.

⁷⁵ Cfr. can. 1394 §§ 1 e 2.

⁷⁶ Cfr. can. 1078 § 2.

non comporta la dispensa dall'obbligo del celibato, concessa solo dal Romano Pontefice.⁷⁷ La circostanza e la modalità di esonero aiuta a comprendere quanto l'esigenza sia radicata nel segno sacramentale.

3. *La ratio non solo disciplinare del bene*

Un ulteriore aspetto da sottolineare concerne la *giustificazione deontologica* del celibato sacerdotale. Una visione legalistica e prescrittiva (legata al principio di autorità) infatti snatura l'essenza del mandato ecclesiastico. Il titolo legale della prescrizione non significa che il dovere non abbia un *fondamento ontologico* (legato alla conformazione ontologico-sacramentale del ministro) e un'*esigenza realista* (la connotazione del servizio sacro) che bisogna evidenziare e valorizzare scientificamente e pastoralmente.⁷⁸ La norma (consuetudinaria prima che regolamentare) del celibato in pratica risponde alla *razionalità dell'ordine sacramentale della giustizia*. Il riferimento al "*bene giuridico*" (la qualificazione in giustizia e la meritevolezza di tutela dello stato di vita), piuttosto che al precetto della castità, evita un approccio meramente disciplinare al sistema ecclesiale.⁷⁹ Tale puntualizzazione non risponde a un affinamento nominalistico o di immagine, ma alla percezione della *titolarità* e della *natura* del *diritto-dovere*. Il singolo sacerdote e la comunità credente possono rivendicare la spettanza dell'individuazione della condizione celibataria per la qualità, l'identità e la condivisione della speciale deputazione al culto divino.⁸⁰ La dignità del sacerdozio (l'eccellenza e preminenza legati all'esercizio del ministero) comporta in definitiva una serie di aspirazioni e prerogative difficilmente conciliabili con la vita coniugale e familiare. La natura intrinsecamente doverosa del bene o valore in questione comporta il riconoscimento delle caratteristiche tipiche della giuridicità: esteriorità, alterità e

⁷⁷ Cfr. can. 291; *Normae della Congregazione per la Dottrina della Fede*, 14 ottobre 1980, «AAS» 72 (1980) 1132-1137; V. FERRARA, *L'istituto canonico della dispensa pontificia dal celibato e dagli altri obblighi dell'ordinazione*, «Apolinaris» 67 (1994) 497-564.

⁷⁸ Osserva J. Bernal: «De todo lo expresado hasta aquí se deduce que el celibato no es algo externo, una superestructura de la ontología del sacerdocio, sino que de algún modo viene reclamado de su interior. El celibato da esplendor y hace de "catalizador" de todas las potencialidades del sacerdocio. Por ello, el celibato es don que Dios concede a sus sacerdotes, y el vínculo que une sacerdocio y celibato es propiamente carismático» (*El celibato sacerdotal en el Código de Derecho Canónico*, in *El celibato sacerdotal. Espiritualidad*, 63).

⁷⁹ Cfr. C.J. ERRÁZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa. II. I beni giuridici ecclesiali, La dichiarazione e la tutela dei diritti nella Chiesa, I rapporti tra la Chiesa e la società civile*, Giuffrè, Milano 2017.

⁸⁰ Il carattere battesimale già implica una *deputatio ad cultum divinum* (cfr. *S. Th.*, III, q. 63, a. 2). La spettanza della scelta, come diritto di libertà, è chiaramente individuata dal can. 219 («Tutti i fedeli hanno il diritto di essere immuni da qualsiasi costrizione nella scelta dello stato di vita»).

obbligatorietà. Il “diritto” al celibato non è un’integrazione o completamento del modo di vivere e presentarsi decoroso del presbitero ma la dimostrazione tangibile ed evidente della sufficienza ed esclusività dell’amore divino che il chierico incarna e testimonia profeticamente.⁸¹ L’accezione realista del bene comporta anche la realizzazione della giustizia con l’*attribuzione del bene dovuto*. Il beneficio non risiede nell’accettazione della legge o del mandato ecclesiastico ma nell’arricchimento personale e collettivo che il dono effettivamente reca. In tal modo si scongiura il rischio di confondere la concretezza e materialità della condotta richiesta con la disposizione o l’inclinazione soggettiva: l’impegno si specifica in un *agere* positivamente determinato e oggettivamente individuabile.⁸²

Il carattere non solo regolamentare evidenzia perciò il rilievo ontologico ed esistenziale del celibato sacerdotale. Possiamo parlare di un “diritto-dovere celibatario” per individuare il contenuto della *composita strutturazione della situazione giuridica*. Fermo restando l’inermità di classificare le posizioni giuridiche ecclesiali secondo le categorie patrimonialistiche consolidate nella scienza secolare (attiva o passiva, vantaggiosa o svantaggiosa),⁸³ occorre sottolineare la duplice e complementare prospettiva d’osservazione del fenomeno.

Riguardo all’*obbligo*, emerge come l’interesse all’onestà comportamentale del prete è condiviso da tutta la comunità. La titolarità non è del singolo fedele *quotalis* ma del *popolo di Dio nel suo complesso*.⁸⁴ La garanzia della castità salvaguarda l’affidabilità del ministro e l’appartenenza comunitaria del ministero. L’intervento e la supervisione gerarchica è funzionale all’esercizio della guida e del controllo sociale, ma non espropria i *christifideles* (e in generale tutti gli uomini e le donne) dall’intervenire e dal reclamare il bene dovuto.⁸⁵

Il dovere celibatario si integra con il *diritto del chierico ad abbracciare e seguire la castità perfetta per il regno dei cieli*. Non si tratta di una scelta o de-

⁸¹ La prestazione giuridica sta nell’esteriorità della condotta ma trova un riscontro nell’interiorità del soggetto (equilibrio sentimentale e soddisfazione affettiva): il celibato non è una mortificazione o diminuzione, ma un’esaltazione carismatica (guidata dallo Spirito) della capacità di amare.

⁸² Lo scandalo è la lesione del bene giuridico derivante dal mancato rispetto dell’altrui coscienza. Il giudizio si rimette anche all’appartenenza e all’edificazione della comunità.

⁸³ Cfr. anche M. DEL POZZO, *I precetti generali della Chiesa. Significato giuridico e valore pastorale*, Giuffrè, Milano 2018, 29-34.

⁸⁴ Il vincolo obbligatorio non risiede solo nella fiducia e confidenza riposta nel tratto col pastore, ma nella sicurezza e nell’immagine garantita dallo stato clericale. Alla concretezza della lesione nei confronti del singolo si associa anche la preventiva e generalizzata aspettativa di rettitudine e il conseguente interesse diffuso della *communio fidelium*.

⁸⁵ La potestà direttiva, moderativa e sanzionatoria del proprio Ordinario è una chiara esplicitazione della comunione gerarchica. Interessanti sono al riguardo gli spunti offerti da E. MIRAGOLI, *Celibato sacerdotale: responsabilità del vescovo e funzione del diritto particolare*, «Quaderni di diritto ecclesiale» 18 (2005) 116-140 (spec. 118-120); M. MOSCONI, *L’azione del vescovo a tutela del celibato dei chierici: il ricorso al precetto penale*, *ibidem*, 181-193.

terminazione discrezionale autoritativa (libera o fungibile), ma di una vera e propria prerogativa dell'intensità ed eternità del carattere dell'Ordine.⁸⁶ Destinatari della pretesa sono tanto l'autorità ecclesiastica quanto il popolo cristiano. Al di là della determinazione ordinamentale vigente, il perpetuo riconoscimento e apprezzamento sono essenziali per la salute e fecondità della Chiesa. Il collegamento sacerdozio-continenza non è individualistico e soggettivo ma collettivo e oggettivo: contribuisce all'identità e all'edificazione del Corpo mistico di Cristo. Il vincolo sacramentale e istituzionale ha un insopprimibile e qualificato riscontro misterico e personale.⁸⁷ I chierici, anche sotto quest'aspetto, devono poter manifestare dunque uno stile e un tono adeguato alla coscienza della propria condizione.

IV. LE MINACCE DELLA SECULARIZZAZIONE

Una caratteristica specifica del celibato sacerdotale in quanto tale (connesso al ministero più che alla consacrazione) è la secolarità. La chiamata alla continenza e moderazione acquista particolare rilievo e delicatezza proprio nel ministero in mezzo al mondo.⁸⁸ Il sacerdote è invitato appunto a illuminare e dare sapore con la dottrina, l'economia sacramentale e il servizio caritativo alla comunità in cui opera. La secolarizzazione o il laicismo, con cui frequentemente si designa il contesto sociale odierno (almeno occidentale), indica un'accentuata situazione di allontanamento e distacco dalla vita di fede, l'assunzione di schemi mentali e modelli comportamentali estranei o contrari al Vangelo, il depauperamento e confinamento della religione nella sfera privata, ecc.⁸⁹ Le caratteristiche (prevalentemente sociologiche) del fenomeno potrebbero evidentemente chiarirsi e precisarsi, sta di fatto che è abbastanza conclamato l'ostacolo all'espressione del proprio credo e alla coerenza esistenziale da parte dei cristiani.⁹⁰ Il sacerdote non

⁸⁶ Alla condizione corrisponde un vero e proprio diritto (cfr. can. 219; A. PAMPILLON, *Priestly celibacy: gift and law*, «Ius Ecclesiae» 9 [1997] 647-682).

⁸⁷ L'interazione tra il piano istituzionale e personale è significativa: in *Ecclesia* il profilo personale non ha un rilievo direttamente e necessariamente istituzionale, l'aspetto istituzionale invece ha sempre un riscontro individuale (proprio per la completezza e coerenza del disegno salvifico).

⁸⁸ «Perciò è la dignità stessa dell'uomo che postula che egli glorifichi Dio nel proprio corpo, e che non permetta che esso si renda schiavo delle perverse inclinazioni del cuore» (GS 14).

⁸⁹ È significativa della preoccupazione pontificia per la perdita dell'identità cristiana, soprattutto in occidente, la costituzione del Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione (BENEDETTO XVI, m. p. *Ubicumque et semper*, 21 settembre 2010, spec. art. 2) e il tema della XIII Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi del 2012: «*Nova evangelizatio ad christianam fidem tradendam* - La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana».

⁹⁰ La situazione presente invero, senza ingigantire i problemi, può essere una prova o una sfida per una rinnovata evangelizzazione: l'autenticità del cristianesimo rappresenterà sempre un segno

è affatto immune dal rischio di corrompersi o lasciarsi trascinare dalle mode e dall'ambiente scristianizzato. Riferendoci alle "minacce della secolarizzazione" intendiamo quindi contestualizzare e declinare l'impegno di castità dei chierici, determinare meglio i contenuti o le esplicazioni del richiamo celibatario attuale. Ci soffermeremo prima sull'impostazione e sui principi di fondo e quindi, senza alcuna pretesa di esaustività e completezza descrittiva, su qualche concretizzazione o suggestione dettata da stili o pratiche tipiche della postmodernità e della globalizzazione. Occorre evitare *in primis* una visione negativa e ostile alla contemporaneità, la modernità ha condotto pure a una "purificazione" della vita religiosa, a una maggior spontaneità della pietà, alla rivalutazione del ruolo dei laici e dell'apostolato personale; il *tempora redimentes* agostiniano e l'invito alla riforma costituiscono un imperativo costante e determinato per lo spirito del popolo di Dio e per la santificazione sacerdotale.

Il *principio di fondo* è espressamente legato alla *prudenza*: «I chierici si comportino con la dovuta prudenza nei rapporti con persone la cui familiarità può mettere in pericolo l'obbligo della continenza oppure suscitare lo scandalo dei fedeli» (can. 277 § 2). All'affermazione positiva e di valore del precedente paragrafo, come sopra evidenziato, fa seguito la cautela riportata. La *debita prudentia* non deve essere intesa logicamente solo come difesa e custodia ma come promozione e incentivo della rettitudine e dell'integrità personale del chierico. Il presbitero, senza ingenuità o cedimenti inopportuni, manifesta la sua pienezza di Dio e la ricchezza della grazia ministeriale. Il criterio fissato non si limita alla condotta necessaria per l'esercizio della virtù ma richiede l'attenzione alla percezione sociale dei propri comportamenti e alla rimozione di ogni possibile forma di clamore e sconcerto pubblico. L'evitare lo scandalo dovrebbe tener conto della delicatezza e sensibilità della coscienza dei fedeli.⁹¹ L'avvedutezza non costituisce l'applicazione di una serie di parametri o regole predeterminate ma la valutazione ponderata della concretezza delle situazioni. Il giudizio è rimesso anzitutto al discernimento e al senno del singolo. L'adeguata maturità e formazione del soggetto conduce alla libertà e alla disponibilità (che non possono essere dissociate dalla verità e dalla temperanza), senza chiusure o rigidità puritane.⁹² La vigilanza e la moderazione necessarie hanno insomma un significato positivo e dispositivo alla generosità e dedizione del servizio ministeriale. La guida e la decisione gerarchica assicurano

di contraddizione. Cfr. anche R. FISICHELLA, *La nuova evangelizzazione. Una sfida per uscire dall'indifferenza*, Mondadori, Milano 2011, 72-73, 84-85.

⁹¹ Considerato anche il clericalismo e l'anticlericalismo radicati (i due atteggiamenti paradossalmente tendono frequentemente a sovrapporsi) l'abbassamento del livello morale diffuso, non significa spesso un'attenuazione del rigore o dell'aspettativa nei confronti dei chierici.

⁹² Tra le finalità dell'obbligo si sottolinea opportunamente: «Dei hominumque servitio liberius sese dedicare valeant» (can. 277 § 1).

la cura del presbiterio e la protezione della moralità.⁹³ La legislazione particolare in genere non ha integrato o precisato la disposizione codiciale.⁹⁴ Il consiglio e il confronto anche informale con il proprio Vescovo, soprattutto preventivo e cautelativo, purtroppo raramente ricercato, restano la più semplice, sicura e affidabile misura di salvaguardia e prudenza.

Chiarite le linee di fondo, possiamo discendere a un tentativo di “decodificazione” del contenuto della prescrizione nella realtà odierna. Considerato l’edonismo dominante e l’erotismo sfacciato, vivere la «continenza perfetta e perpetua» è probabilmente un onere più complesso e laborioso che in altre epoche. La perdita del senso del sacro e del peccato (ben prima di quello del pudore⁹⁵) attenta infatti profondamente alla moralità, senza chiaramente risparmiare o escludere i presbiteri. Le insidie alla castità dei sacerdoti paiono rapportabili ad esempio alla disinibizione e promiscuità sessuale, al lassismo dei costumi e all’eccessiva familiarità, alla pornografia, all’uso delle reti e dei mezzi di comunicazione, all’ideologia *gender* e *queer*. La constatazione forse più preoccupante e perniciosa è che la secolarizzazione e gli effetti della rivoluzione sessuale hanno condotto a una banalizzazione e svuotamento antropologico dell’affettività e della sessualità. Il fronte apparentemente sconfinato della corruzione in realtà trova un antidoto e una sanazione proprio nella genuinità e purezza dell’amore. La santità prevale sempre sulle mode e sull’ambiente.⁹⁶ Non avvertire il rischio e il “richiamo” di una cultura e *forma mentis* ostile, proprio da parte dei pastori, sarebbe però davvero ingenuo e ingannevole per sé e per i fratelli.⁹⁷ La temerarietà e tracotanza tra l’altro sono il modo peggiore di affrontare l’impegno ascetico nel campo della temperanza.

L’esercizio della virtù è un fatto interiore e personale, il *rispetto della giustizia* tuttavia ne può ricondurre il riscontro anche alle *condotte esterne e relazionali*.⁹⁸

⁹³ «Spetta al Vescovo diocesano stabilire norme più precise su questa materia e giudicare sull’osservanza di questo obbligo nei casi particolari» (can. 277 § 3).

⁹⁴ «“Deleantur § 2 [= can. 277 § 3], quia difficile erit pro Episcopo diocesano has normas magis determinatas statuere”. La difficoltà annunciata è comprovata dall’assenza o quasi di queste norme diocesane in materia» (E. MIRAGOLI, *Celibato sacerdotale: responsabilità del vescovo*, 128).

⁹⁵ Ci sembra che la perdita del senso del sacro, del peccato e del pudore indichino una sorta di progressiva e, in parte, consequenziale cascata di riduzionismi antropologici della postmodernità.

⁹⁶ La risposta alle minacce della secolarizzazione non sta tanto nella difesa e nei possibili “filtri” ma nell’esemplarità e determinazione dell’uomo di Dio. Indicava San Josemaría: «Quando si ha lo spirito di Dio, la castità non è un peso molesto e umiliante. È un’affermazione lieta: l’amore, il dominio, la vittoria su di sé non vengono dalla carne, né dall’istinto; procedono dalla volontà, soprattutto se è unita alla Volontà del Signore» (J. ESCRIVÁ, *Amici di Dio*, n. 177).

⁹⁷ Cfr. *S. Th.*, II-II, q. 153, aa. 3-4; q. 154, aa. 2-4; Á. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Morale speciale*, Edusc, Roma 2012, 372-381.

⁹⁸ La peculiarità della giustizia riconduce a un giusto mezzo oggettivo ed esterno l’adempimento del dovere: si può dunque compiere un’azione giusta anche senza essere soggettivamente giusti

La garanzia della continenza richiede sicuramente la pulizia e la rettitudine nella sfera intima e individuale; l'esigenza intersoggettiva tuttavia riguarda anche le manifestazioni e gli atteggiamenti esteriori del chierico. Al di là delle mancanze direttamente contrarie alla castità (fornicazione), interessa scongiurare la leggerezza e sconsideratezza soprattutto se consapevole e deliberata. La sensualità e la concupiscenza, o magari gli equivoci e i sospetti, logicamente hanno facile terreno di coltura nella eccessiva familiarità, confidenza o intimità con le donne.⁹⁹ Non avrebbe senso una sorta di prontuario o codice di condotta che riduce il bene all'adempimento di meri accorgimenti o precauzioni difficilmente determinabili, verificabili e mai esaurienti (la vita è sempre più ricca e varia di ogni previsione astratta).¹⁰⁰ È utile tuttavia individuare, almeno deontologicamente, senza escluderne la possibile valenza giuridica,¹⁰¹ *sfere di attenzione o cautela*; si può accennare ad esempio ai *rapporti sociali* e alla *coabitazione*, agli *ambienti frivoli o poco decenti*, ai *contatti* e al *mondo digitale*.

1. *L'approccio interpersonale*

La vita in comunità, e a maggior ragione la coabitazione, con donne o ragazzi (si pensi anche a oratori estivi, campi scuola, attività di volontariato continuative, ecc.), ancorché dettata da motivi formativi o umanitari, richiede sempre la presenza di terze persone mature e di sicura reputazione. La pastorale giovanile costituisce oggi giorno una fonte immediata di rischio o minaccia (reale o presunta) che non può cogliere impreparati o disavveduti i presbiteri (e tutti gli operatori ecclesiali).¹⁰² Anche al di là della correttezza o previdenza nella custodia della integrità

(cfr. J. PIEPER, *La giustizia*, Morcelliana - Massimo, Brescia - Milano 2000, 43-59). È auspicabile chiaramente che alla condotta richiesta si aggiunga anche la retta disposizione dell'agente.

⁹⁹ Nella situazione odierna l'attenzione si concentra anche sui bambini e gli adolescenti di entrambi i sessi: «L'attuale contesto richiede anche da parte dei presbiteri una sensibilità e prudenza ancora maggiori riguardo alle relazioni con bambini e protetti» (*Direttorio per i presbiteri 2013*, n. 82).

¹⁰⁰ Negli ambienti professionali sono sempre più diffuse come forma di autodisciplina e serietà codici di comportamento o *best practices*. La tradizione canonica già conosceva indicazioni molto chiare e nette circa l'esigenza di evitare ambiguità o leggerezze nelle frequentazioni femminili: «Hospitium tuum aut raro, aut nunquam mulierum pedes terant. § 1. Quia non potest toto corde cum Deo habitare, qui feminarum accessibus copulatur. § 2. Femina conscientiam secum pariter habitantis exurit. § 3. Numquam de formis mulierum disputes. § 4. Feminae nomen tuum nouerint uultum nesciant. § 5. Feminam, quam bene uideris conuersantem, mente dilige, non corporali frequentia. § 6. Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere» (*Grat.*, 1.32.17, Palea).

¹⁰¹ I comportamenti morali dovuti o convenienti non è detto che non siano anche giuridici, la problematica cogenza ed esigibilità dell'ordinamento canonico tra l'altro non ne esclude la vincolatività.

¹⁰² L'autentico clima da "caccia alle streghe" non può però frenare lo slancio dell'evangelizzazione. La cautela e la prudenza non costituiscono remore alla generosità nella cura e nell'impegno verso

del chierico, è in gioco il prestigio e la stessa credibilità dell'istituzione ecclesiastica.¹⁰³ La promiscuità o confusione ludica o distensiva costituisce in particolare una situazione assai insidiosa per gli adolescenti e i giovani e per i rispettivi accompagnatori. Anche la catechesi e il ministero sacramentale (in particolare penitenziale), peraltro importantissimi e imprescindibili nella missione ecclesiale, richiedono, specie con giovani, idonee misure di distacco e salvaguardia. L'autorevolezza e la preposizione gerarchica possono scadere malauguratamente in indebite forme di pressione o influenza anche meramente psicologiche. Il contesto confidenziale o riservato si presta facilmente a fraintendimenti o malevole suggestioni. Anche la sola impressione di segretezza e intimità esclusiva, tranne chiaramente il foro sacramentale, vanno attentamente scongiurate e allontanate.¹⁰⁴ La pratica e, anzi, la valorizzazione dell'*accompagnamento spirituale*, stimolata dal magistero recente, non può prescindere dall'estrema fermezza e compostezza del direttore spirituale nell'evitare situazioni, discorsi o atteggiamenti inopportuni o imbarazzanti.¹⁰⁵ La ricerca del riconoscimento e dell'apprezzamento, da cui non è immune nessuna persona, tra l'altro sono la negazione dell'empatia o comprensione soprannaturale.¹⁰⁶ Anche forme di saluto o di semplice affetto convenzionale (baci o abbracci), assai diffusi nel mondo giovanile, possono risultare fuorvianti o inopportune se inducono all'"emotivismo" e alla frivolezza (è importante insegnare a dare senso e valore appropriato ai gesti). In generale, uno stile umano sobrio e compassato,

un settore tanto nevralgico per la pastorale, cfr. anche FRANCESCO, Es. ap. *Christus vivit*, 25 marzo 2019, nn. 202-247 (sono significativi anche i rilievi a proposito della prevenzione di ogni forma di abuso, cfr. n. 100).

¹⁰³ L'innalzamento quasi parossistico della soglia di tutela imposto dagli errori e dalle leggerezze del passato, è un'opportunità per riconsiderare l'importanza della garanzia e del controllo.

¹⁰⁴ Anche in riferimento alla Confessione sacramentale di donne e ragazzi la prudenza consiglia vivamente di non prescindere dalla sede penitenziale prevista, che garantisce lo stacco e la visibilità. Per quanto ora superato, è indicativo a livello di indirizzo il richiamo del can. 910 § 1 CIC 17: «Feminarum confessiones extra sedem confessionalem ne audiantur, nisi ex causa infirmitatis aliave verae necessitatis et adhibitis cautelis quas Ordinarius loci opportunas iudicaverit». Cfr. anche A. BLANCO, *Spazio e tempo nella riconciliazione sacramentale. Studio storico, teologico e canonistico del confessionale e della frequenza della confessione*, Edusc, Roma 1999; PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *interpr. aut.*, 7 luglio 1998, «AAS» 90 (1998) 711. In generale: «Se deberá evitar, desde luego, una relación particular con personas del otro sexo, sobre todo a solas y demasiado prolongadas» (J. BERNAL, *El celibato sacerdotal en el Código*, 74).

¹⁰⁵ L'esperienza umana e la saggezza inducono a ritenere inopportuni e controproducenti un eccessivo coinvolgimento emotivo o un'indiscrezione imbarazzante.

¹⁰⁶ Il magnetismo o il fascino personale, non di rado esercitato dalle guide carismatiche, contrastano con il fine della direzione spirituale (avvicinare le anime a Dio). Cfr. F. FERNÁNDEZ CARVAJAL, *La direzione spirituale. Come, perché, per chi & da chi*, Ares, Milano 2012, 15-43 (*Le qualità di una buona guida*; in cui tra l'altro si sottolinea la coscienza di essere "solo" uno strumento, il distacco personale e il rispetto delle anime).

senza degenerare nella freddezza o insensibilità, aiuta a vedere nel sacerdote un uomo di Dio e, almeno nel lungo periodo, rende più efficace il suo ministero. A fronte della scristianizzazione dilagante, l'impegno della continenza, rettamente inteso e vissuto, non può comunque essere un freno alla disponibilità e allo zelo apostolico; non si tratta di cedere alla mentalità mondana ma di dimostrare in maniera coerente e convincente identità e "carattere".¹⁰⁷

2. *Le frequentazioni ambientali*

Un altro settore di tutela è quello legato alle "*frequentazioni ambientali*" del presbitero. In questo ambito emerge il riferimento alla sfera privata o di autonomia del chierico. La sua legittima libertà tuttavia non può mettere in ombra la coerenza esistenziale e l'essere essenzialmente una persona pubblica nella Chiesa.¹⁰⁸ Il riferimento alla castità inoltre può non essere immediato ed esclusivo (soprattutto in riferimento a locali per il gioco o lo svago) ma è comunque presente e significativo. È sicuramente inibita la presenza in ambienti poco decorosi o addirittura contrari al senso del pudore. A fronte di possibili incertezze o sorprese (non sapere a cosa si va incontro), la gravità è riconducibile soprattutto e, a maggior ragione, di fronte all'insistenza e assiduità della frequentazione inopportuna.¹⁰⁹ Occorre sicuramente distinguere la dubbia moralità di alcuni posti dalla palese sconvenienza della presenza in altri. È difficile (e non è sicuramente l'intento di queste pagine) bollare o censurare in maniera assoluta e perentoria alcuni intrattenimenti. Molte riserve derivano dalla peculiare condizione e dall'impegno del prete.

I riferimenti e gli esempi hanno un carattere indicativo e tendenziale, è utile però cogliere la configurabilità di una sorta di "responsabilità indiretta" per scan-

¹⁰⁷ La postilla del can. 277 § 1 («quo quidem sacri ministri indiviso corde Christo facilius adhaerere possunt atque Dei hominumque servitio liberius sese dedicare valent») esplicita la portata del carattere sacramentale. Il segno anche da un punto di vista umano si dovrebbe distinguere per un'impronta e un contegno fermi e definiti.

¹⁰⁸ Il significato dell'abito ecclesiastico è un segno eloquente della sua appartenenza e dedizione: «In una società secolarizzata e tendenzialmente materialista, dove anche i segni esterni delle realtà sacre e soprannaturali tendono a scomparire, è particolarmente sentita la necessità che il presbitero – uomo di Dio, dispensatore dei suoi misteri – sia riconoscibile agli occhi della comunità, anche per l'abito che porta, come segno inequivocabile della sua dedizione e della sua identità di detentore di un ministero pubblico. Il presbitero dev'essere riconoscibile anzitutto per il suo comportamento, ma anche per il suo vestire in modo da rendere immediatamente percepibile ad ogni fedele, anzi ad ogni uomo, la sua identità e la sua appartenenza a Dio e alla Chiesa» (*Direttorio per i presbiteri 2013*, n. 61).

¹⁰⁹ Decisiva è la coscienza e deliberazione della condotta, anche se può rilevare moralmente e giuridicamente pure la negligenza o sconsideratezza del comportamento.

dalo o cattivo esempio, a prescindere dalle immediate intenzioni dell'agente.¹¹⁰ La presenza di un ministro sacro in luoghi di svago o diversione licenziosi è sicuramente ingiustificata. Tutto ciò che ha un carattere di evasione, isolamento, clandestinità (specie notturna) rappresenta una spiacevole dimostrazione quantomeno di decentramento e frustrazione. Una moderata convivialità non può mai prescindere dal tono e dal decoro. Ciò che offende il pudore non è solo l'oscenità ma anche la trivialità e volgarità negli atteggiamenti, nel modo di parlare, di vestire, ecc., purtroppo assai diffusa e radicata. La bontà e attrazione naturale di spiagge e stabilimenti balneari frequentemente contrasta con la moralità e costumatezza del pubblico. La scelta di attività e attrezzature sportive da parte del presbitero tenderà parimenti a privilegiare un ambiente sano e costruttivo ed evitare scompensi e disagi.

È impossibile descrivere e circoscrivere analiticamente i possibili attentati, per così dire, "ambientali" all'onestà del chierico, serve però maturare una coscienza personale e collettiva al riguardo, non rigida e puritana, ma sensibile e delicata. A parte il fatto che in molti casi l'influenza passionale e sensuale è tutt'altro che trascurabile, il comportamento individuale e l'aspettativa sociale non possono che coniugarsi con l'esigenza di un'unità e armonia di vita del prete.¹¹¹ In quest'ambito inoltre, a parte la completa estraneità al servizio pastorale, cedimenti o sbandamenti sono aggravati anche dalla scelta e dalla ricerca (l'iniziativa è spontanea e voluttuaria).

3. *La frequentazione digitale*

I campi appena segnalati (approccio interpersonale e frequentazione ambientale) sono semplici modulazioni o contestualizzazioni di aspetti di vigilanza costanti e permanenti, la "frequentazione digitale" e in generale la presenza nei media invece è un fronte d'interesse specificamente legato alla società globalizzata. A stretto rigore si tratta solo di una variante della comunicazione o della frequentazione, ma possiede dinamiche ed estensioni tali da meritare una specifica e differenziata

¹¹⁰ La "responsabilità oggettiva" è una deformazione della causalità dell'agire (attribuisce la condotta senza che sia soggettivamente imputabile). In questo caso invece la colpa è ascrivibile all'influenza consapevole, ancorché non maliziosa e, forse, in parte indesiderata, del contegno clericale nell'ambiente sociale.

¹¹¹ Le smanie di normalità o emancipazione, la ricerca di simpatia o conoscenze, la distensione da stacco o rottura (e peggio ancora da "sballo") tradiscono un preoccupante disadattamento e dissociazione mentale. È emblematica della perdita d'identità del presbitero l'eliminazione frequente e volentieri dell'abito ecclesiastico. Diverso è il discorso per lodevoli forme di riposo, volontariato o assistenza (sport, lunghe passeggiate, escursioni, lavori materiali, ecc.). Il vestito clericale può essere di ostacolo solo per la sua inadeguatezza pratica, mai per ciò che indica e rappresenta. Il «tu es sacerdos in aeternum» denota il sempre e in ogni luogo.

considerazione. Occorre pregiudizialmente chiarire che, riferendosi a mezzi o canali comunicativi, la valutazione morale è legata al concreto utilizzo di tali strumenti (virtuoso o vizioso). L'apporto delle nuove tecnologie è assai proficuo per la conoscenza e l'evangelizzazione. L'impiego delle reti in ambito ecclesiale, almeno nelle intenzioni, in genere è positivo e motivato. Il bene che deriva da molti siti, *blog*, *chat*, *twits*, *likes*, messaggi, ecc. è notevole e indiscusso. Bisogna però considerare, senza ingenuità o chiusure, i rischi per l'onestà e rettitudine di tutti i fedeli e quindi anche, e in maniera rilevante, per i chierici.

L'oscenità e lascivia presente nella rete è un'emergenza "sotto gli occhi di tutti" (questo è in se stesso un gravissimo incentivo alla corruzione della società a partire dai giovanissimi¹¹²). La diffusione, circolazione e "suadente aggressività" della pornografia ha ricevuto un potentissimo propulsore nel mondo virtuale. La contaminazione e provocazione erotica indebita (perfino contro le scelte dell'agente) è un male che non può essere sottovalutato né tantomeno incrementato.¹¹³ La presa di coscienza del fenomeno (nella speranza che si giunga almeno a una minima regolamentazione legale internazionale) già induce alla prevenzione e a un'estrema cautela d'uso. Il sacerdote non è chiaramente immune dagli attacchi e dalle suggestioni sia personalmente sia derivativamente.¹¹⁴ La semplice presenza in gruppi e *chat* contribuisce al traffico e all'estensione di notizie, immagini, filmati anche indesiderati. Alle induzioni sfrontate e sfacciate si aggiungono anche quelle più insinuanti e ambigue legate agli atteggiamenti e al gergo della società disinibita e "liquida" (i registri comunicativi giovanili [e non solo] difficilmente prescindono dal turpiloquio e dall'ostentazione).¹¹⁵ La possibile offesa al pudore e alla decenza deriva spesso dallo stile e dal tono dell'informazione e della comunicazione. La controcultura dell'insulto, della maldicenza, dell'insinuazione, ecc., purtroppo imperante, dispone chiaramente alla dissolutezza e all'irriverenza verso l'anima e il corpo (proprio e altrui). Senza assumere per questo accenti allarmistici (il vero problema è l'evangelizzazione della rete), le visite, i gruppi e i contatti (reali e virtuali) devono essere sicuri, verificabili e presentabili.¹¹⁶ Stupisce e desta molte perplessità ad esempio la pratica di sottacere

¹¹² Cfr. Mt 18, 5-11.

¹¹³ Occorre anche considerare il possibile concorso o la cooperazione al male che deriva da un uso sprovveduto degli strumenti informatici.

¹¹⁴ Al di là della ricerca maliziosa, la diffusione di messaggi e contenuti osceni o provocanti riguarda sia la comunicazione diretta sia soprattutto l'inserimento in reti o gruppi.

¹¹⁵ La teorizzazione della "società liquida", cui si associa molto direttamente la propensione al consumo e alla mercificazione delle persone (con relazioni usa e getta), com'è noto, è riconducibile a Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002; per una contestualizzazione in ambito ecclesiale cfr. B. FORTE, *I giovani e la fede*, Queriniana, Brescia 2017.

¹¹⁶ Il criterio di fondo da praticare e soprattutto da insegnare è quello di *non dissociare mai il mondo virtuale da quello reale*.

l'identità sacerdotale o celare l'appartenenza del chierico.¹¹⁷ Anche la leggerezza e l'inedia hanno normalmente una loro colpevolezza.¹¹⁸ I messaggi e le visite di siti inoltre sono potenzialmente analizzabili da altri. Il controllo da "Grande fratello" si considera ormai praticamente totale. Le azioni informatiche hanno quindi un riscontro intersoggettivo ulteriore (con la relativa valenza giuridica) e lo scandalo è amplificabile esponenzialmente.¹¹⁹

Un'altra insidia virtuale (piuttosto reale e diffusa) riguarda la "dipendenza" da *smartphone, tablet o computer*. Logicamente il riferimento alla salvaguardia della castità è solo dispositivo o dipendente. Il rischio tuttavia non appare troppo eventuale sia per l'impudicizia presente in rete sia per la fragilità psicologica che dimostra. La deviazione si sostanzia nell'impellenza da connessione o nella smania morbosa di comunicazione e aggiornamento.¹²⁰ Il chierico ha sempre un ruolo indicativo ed esemplare agli occhi della comunità. La perdita di tempo (e quindi di immagine!) nell'abuso da cellulare e altro, al di là dei contenuti e delle motivazioni, è seria e pernicioso. L'attenzione e sollecitudine personale e ministeriale ad esempio non può essere postergata a chiamate o messaggi. Si prescinde dall'analizzare il rischio non troppo recondito della compiacenza mediatica.¹²¹

¹¹⁷ Cfr. le osservazioni svolte in S. TAPIA VELASCO, *La comunicazione nella missione del sacerdote*, Edizioni Sabinae, Roma 2012, 75-81.

¹¹⁸ Possono valere anche a questo proposito le considerazioni proposte in M. DEL POZZO, *Abusi liturgici e tutela dei diritti dei fedeli: dalla logica della tolleranza e della limitazione del danno alla cultura della promozione e del ripristino della giustizia ecclesiale*, in IDEM, *La dimensione giuridica della liturgia*, Giuffrè, Milano 2008, 311-414. Il problema è che nell'ambito mediatico anche la tolleranza, essendo le contromisure a portata di mano (filtri vari, soprattutto di rete; rifiuta contatto; esci dal gruppo; ecc.), rischia di trasformarsi facilmente e rapidamente in assuefazione e connivenza.

¹¹⁹ Cfr. anche U. RHODE, *Trasparenza e segreto nel diritto canonico*, «Periodica» 107 (2018) 465-492; *La Chiesa e il rispetto della privacy: la prassi amministrativa e il governo della Chiesa*, in J. PUJOL (Ed.), *Chiesa e protezione dei dati personali*, Edusc, Roma 2019 47-64. La minaccia di rivelazioni compromettenti non a caso appartiene già alla casistica delle frodi informatiche diffuse.

¹²⁰ Il tema della "connessione informatica" ad es. è stato richiamato con molta vivacità e slancio da FRANCESCO, *Discorso nell'incontro con i giovani*, Maipú, 17 gennaio 2018.

¹²¹ L'idealizzazione nei confronti delle potenzialità della rete (raggiungere un pubblico vasto e indefinito) non può nascondere l'autoreferenzialità e l'effettiva restrizione di molti fori. L'efficacia di un blog pseudo-pastorale non si misura in termini di *followers* o *likes* ma di incentivo alla penetrazione della fede e alla pratica sacramentale e assistenziale. Lo strumento informatico resta un veicolo evangelizzatore d'approccio o di supporto, non può mai sostituire il contatto catechetico, sacramentale e spirituale diretto (non si può vivere il cristianesimo solo davanti allo schermo). Cfr. anche E. COLAGIOVANNI, *El sacerdote persona y personaje: un rol crítico*, «Monitor Ecclesiasticus» 126 (2002) 235-250.

V. LE ESIGENZE VIRTUOSE DEL BENE

Il quadro appena tracciato può dare l'impressione di un pansessualismo assorbente e pervasivo che falsa la percezione dell'impegno richiesto; occorre evitare soprattutto un approccio solo negativo e restrittivo alla castità. L'attenzione (e conseguentemente la disciplina) non può che essere improntata alla promozione della piena e positiva integrazione della sessualità nella persona del chierico.¹²² La dottrina morale tradizionale sulla gravità della lussuria in fin dei conti interpreta proprio il significato coinvolgente e totalizzante della libidine.¹²³ Il problema pastorale principale concerne probabilmente il recupero del rilievo antropologico e non solo morale della rettitudine.¹²⁴ La verginità è essenzialmente una perpetua scelta di libertà nell'amore. Lo stato celibatario richiede allora una crescita e rielaborazione nel tempo.¹²⁵ Il bene giuridico individua proprio *la relazione di possesso e dominio nei confronti della corporeità* che diviene *relazione di giustizia e di attribuzione verso il popolo di Dio* nella misura in cui è *pubblicamente accolta e manifestata*.¹²⁶ Lo sviluppo virtuoso sta nella capacità di adesione e donazione sempre più libera e consapevole.¹²⁷ Per quanto non sia misurabile ed esigibile l'assenso e la generosità interiore del ministro, è evidente che la natura del diritto comporta (almeno implicitamente) una dinamica di realizzazione conformativa. Il completamento prevalentemente caritativo dell'obbligo giuridico (con ricezione legale), non esclude comunque possibili esigenze o accortezze secondo giustizia.

Un'ideale *pars construens* della ricostruzione dell'obbligo, oltre a suggerire l'auto-dominio personale necessario e verificabile, porta a sottolineare il collegamento intrinseco tra giustizia e prudenza e l'aspirazione alla purezza evangelica.

¹²² «La castità è la positiva integrazione della sessualità nella persona. La sessualità diventa veramente umana quando è integrata in modo giusto nella relazione da persona a persona. La castità è una virtù morale, un dono di Dio, una grazia, un frutto dello Spirito» (*Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 488).

¹²³ Cfr. *ibidem* n. 97.

¹²⁴ Il disorientamento e la confusione regnanti, soprattutto tra i giovani, denota chiaramente una perdita di apprezzamento e significato della verginità.

¹²⁵ La fissità e l'immobilismo sono una negazione di qualunque virtù.

¹²⁶ La relazione di debito o di giustizia (almeno tra due persone: debitore e creditore) presuppone sempre una relazione di dominio o appropriazione (la titolarità di un bene in capo a un determinato soggetto). In questo caso riguardando la sessualità un bene personalissimo, l'auto-dominio configura il presupposto o fondamento stesso della promessa e l'impegno della castità perfetta l'attribuzione della spettanza circa la continenza alla comunità credente con tutte le implicazioni di rispetto e cautela che ne derivano.

¹²⁷ Il contenuto dell'impegno risiede nella conformazione esistenziale e nell'offerta ministeriale con autonomia e partecipazione interiore.

In primo luogo, occorre evidenziare che il presupposto della disposizione è il *raggiungimento dell'auto-dominio*¹²⁸; un impegno cui non corrispondesse la dimostrazione di una solida pratica virtuosa non è per ciò stesso invalido, denota però una grave lacuna dispositiva e accertativa. Non si richiede l'assoluta garanzia del risultato o dell'adempimento *de futuro* (chiaramente impossibile), ma la seria, strutturata e provata capacità attuale di donazione. Le due conseguenze del requisito abilitante sono la *verifica* e la *prospettiva di maturazione*. Ciò che non si possiede, non può essere donato; il raggiungimento del controllo e dominio delle pulsioni e una condotta rassicurante appaiono come la minima condizione richiesta. Al di là delle referenze e indagini, il riscontro è affidato prevalentemente alla sincerità e onestà del candidato. La mancata specifica ricerca o la leggerezza e disinvoltura nel valutare le ammissioni e difficoltà del candidato al sacramento dell'ordine rivelano una grave omissione cautelare e gerarchica. La modalità dell'analisi del caso e, in generale, della formazione affettiva del seminarista non assumerà il tono di un controllo o di un esame ma di un cammino di crescita motivato e condiviso.¹²⁹ Un preciso onere istituzionale e personale è pure *l'incentivo all'evoluzione e perfezionamento virtuoso*. Come abbiamo accennato, la castità non è statica e conclusa ma richiede affinamenti e riaffermazioni. La formazione e pastorale affettivo-sentimentale del presbitero richiede aggiornamenti e approfondimenti psicologici (molto utili anche per il ministero). La continenza è dunque un campo da irrigare e coltivare. La *responsabilità educativa e tutoria* può essere affidata solo alla vigilanza e coscienza individuale. L'impegno conformativo tra l'altro è continuativo e costante. Il celibato va dunque supportato e sostenuto laboriosamente.¹³⁰

Un altro tratto della specificazione del dovere celibatario è il *collegamento con la prudenza*. Abbiamo insistito sul necessario rinvio delle scelte alla valutazione e salvaguardia personale nel caso concreto. L'astrattismo e il concettualismo sono

¹²⁸ «*Che cosa comporta la virtù della castità?* Essa comporta l'acquisizione del dominio di sé, come espressione di libertà umana finalizzata al dono di sé. È necessaria, a tal fine, un'integrale e permanente educazione, che si attua in tappe di crescita graduale» (*Compendio del Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 489). Cfr. anche J. FRONZA, *El celibato – don, propuesta y tarea (la necesaria madurez humana y el derecho)*, «Anuario Argentino de Derecho Canónico» 13 (2006) 137-155.

¹²⁹ Dovrebbe essere sempre il candidato a esplicitare le sue perplessità e riserve con fiducia e abbandono. Circostanza che non sempre avviene. I vizi della pornografia o dell'autoerotismo sono purtroppo difficili da sradicare, soprattutto con il passare del tempo, e incidono assai negativamente sulla maturità psico-affettiva del chierico e sull'efficacia del ministero.

¹³⁰ Non è del tutto trascurabile l'incoraggiamento e l'aiuto prestato dal vicario foraneo, soprattutto se dovesse avvedersi o venire a sapere di mancanze o imprudenze di un confratello («Il vicario foraneo, oltre alle facoltà che gli attribuisce legittimamente il diritto particolare, ha il dovere e il diritto: [...] 2) di aver cura che i chierici del proprio distretto conducano una vita consona al loro stato e adempiano diligentemente i loro doveri; [...]» [can. 555 § 1]).

negazioni della stessa giustizia. La maturità sta nella finezza e chiarezza dei criteri assunti non nella completezza e minuziosità dei prontuari elaborati. L'impianto legale vigente premia la fiducia e lo scambio, ma richiede un'educazione della ragion pratica e della volontà. La prudenza non è rappresentata solo da cautela e accortezza, comporta soprattutto l'assimilazione profonda del principio etico e la determinazione nel bene.¹³¹ L'invocazione della coscienza non significa imponderabilità e pura soggettività della scelta. La dimensione di giustizia del bene, come evidenziato, rinvia anche a un parametro esterno e altruistico dell'agire. È palese ad esempio l'influenza limitativa e direttiva dello scandalo.¹³²

La purezza evangelica non è solo continenza e auto-dominio, è rispetto e delicatezza verso gli altri. La classica tripartizione dell'estensione del bene (corpo, cuore e mente) indica un crescendo di attenzione e sensibilità. Alla morigeratezza e alla padronanza di sé si associa pure la pulizia e rettitudine nelle relazioni interpersonali. La dimensione fisica, psicologica e spirituale della sessualità deve essere formata e guidata. L'integrità personale è funzionale all'esplicazione della capacità di donazione. La meta del cammino sacerdotale quindi è nell'incarnare la paternità di Dio e la sollecitudine del Buon Pastore.¹³³ L'affettività e i sentimenti, senza ambiguità o equivoci, richiedono un'adeguata espansione e maturazione. L'amicizia e la benevolenza ricevono un potente corroboramento dalla vibrazione all'unisono col cuore di Cristo.¹³⁴ Il richiamo e l'attrazione di un presbitero sono dati d'altronde dalla paternità spirituale dell'uomo di Dio con tutta la ricchezza e pregnanza che ciò comporta. L'obbligatorietà intersoggettiva indica solo un minimo di salvaguardia e correttezza relazionale. La perdita del senso della giustizia, purtroppo diffusa in questo e tanti altri aspetti ecclesiali, induce a un misconoscimento o impoverimento del bene giuridico e soprattutto della proiezione comune e solidale dei comportamenti richiesti.¹³⁵ Se si riconosce l'essenza e il fine della chiamata, l'ordine sacramentale della giustizia (lo stretto vincolo col carattere dell'ordinazione) si apre e amplifica effettivamente verso l'ordine eucaristico della carità.¹³⁶

¹³¹ Cfr. J. PIEPER, *La prudenza*, Morcelliana - Massimo, Brescia - Milano 1999, 31-52.

¹³² Cfr. A. ALBERTIN, *La nozione di scandalo nel Codice di diritto canonico*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007; D.G. ASTIGUETA, *Escándalo*, DGDC III; 693-696; per riferimenti più specifici al tema cfr. anche S. PAGLIALUNGA, *Il sanzionamento del sacerdote concubinario. Una norma a difesa dell'obbligo alla continenza (can. 1395 § 1)*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2017.

¹³³ H.J.M. NOUWEN, *L'abbraccio benediciente. Meditazione sul ritorno del figlio prodigo*, Queriniana, Brescia 1998.

¹³⁴ Il cristianesimo implica pienezza di significato e calore di umanità nelle relazioni.

¹³⁵ Cfr. M. DEL POZZO, *I precetti generali della Chiesa*, 44-49.

¹³⁶ Cfr. Rm 12, 1-2.

ABSTRACT

L'articolo, partendo dall'analisi della normativa vigente e delle indicazioni magisteriali, esplora il fondamento deontologico e razionale del dono del celibato. Nel contributo si esplicita soprattutto: il collegamento del bene giuridico del celibato con il carattere e la dinamica dell'Ordine; lo stacco concettuale e normativo rispetto al voto di castità; il profilo ontologico-esistenziale e non semplicemente disciplinare della prescrizione ecclesiastica. La condizione celibataria determina precisi sviluppi o conseguenze operative nella vita del presbitero. La secolarizzazione e la mondanità costituiscono serie insidie per la castità del chierico in riferimento all'atteggiamento interpersonale (troppo disinibito e confidenziale), alla frequentazione di ambienti poco consoni e all'approccio al mondo digitale (spesso soggetto a erotismo, dipendenza e vanità). La cura del celibato (maturazione affettiva e capacità di donazione) comporta il concorso virtuoso dell'agente nella linea della prudenza e della temperanza ed è indirizzata alla paternità spirituale del chierico.

Starting from an analysis of current legislation and magisterial indications, this article explores the deontological and rational bases for the gift of celibacy, primarily delineating the relationship of the juridical good of celibacy with the character and dynamics of the Order, its conceptual and normative separation with regard to the vow of chastity, and the not merely disciplinary, but ontological-existential profile of this prescription of the Church. The condition of celibacy represents a determining element for certain specific developments and consequences in the life of the priest, and yet it is seriously threatened by secularization and worldliness, especially concerning attitudes toward interpersonal relationships (characterized by an excessive informality and lack of inhibition), the frequenting of environments inconsonant with the life of the priest, and the approach to the digital world (often characterized by eroticism, dependency and vanity). Caring for the gift of celibacy (affective maturity and capacity for self-donation), directed toward the spiritual fatherhood of the priest, entails the harmonious collaboration of prudence and temperance.

NOTE

PRESENTAZIONE DEL DOCUMENTO
DELLA PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA,
CHE COSA È L'UOMO?
UN ITINERARIO DI ANTROPOLOGIA BIBLICA

MICHELANGELO TÁBET (†)*

SOMMARIO: I. *Motivazione e finalità del documento.* II. *Principi metodologici.* III. *Struttura e contenuto del documento.* 1. L'essere umano creato da Dio (Gn 2,4-7; nn. 14-68). 2. L'essere umano nel suo rapporto con l'ambiente (Gn 2,8-20; nn. 69-149). 3. La famiglia umana (Gn 2,21-25; nn. 150-265). 4. L'essere umano nella storia (Gn 2,16-3,24; nn. 266-346). IV. *Alcune considerazioni finali.*

Questo documento della PCB,¹ l'ultimo dal punto di vista cronologico, affronta un argomento sul quale il pensiero umano si è profondamente soffermato fin dalle epoche più antiche, cioè quello riguardante la vera essenza dell'uomo. Esso offre, inoltre, una prospettiva ampia e dettagliata sull'insieme dell'insegnamento biblico prendendo come punto di partenza i tre primi capitoli della Genesi e come quadro di riferimento tutto il testo biblico nei suoi due Testamenti.

I. MOTIVAZIONE E FINALITÀ DEL DOCUMENTO

L'idea di sviluppare la tematica in argomento, secondo quanto ha affermato in un'intervista di *Vatican News* (16.12.2019) il biblista e segretario della PCB Pietro Bovati sj,² risale all'epoca del Concilio Vaticano II e, più concretamente, all'elaborazione della Costituzione dogmatica *Gaudium et Spes* sul rapporto tra la Chiesa e il mondo contemporaneo, un documento in cui si affronta la realtà ontologica nelle sue diverse prospettive e il destino ultimo di quella singolare creatura fatta a immagine e somiglianza di Dio che è l'uomo.

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, LEV, Roma 2019, 336. Il documento è diviso in paragrafi. In genere, seguiremo preferibilmente i numeri indicati dei paragrafi.

² Cfr. <https://www.vaticannews.va/it/vaticano/news/2019-12/bibbia-uomo-antropologia-pietro-bovati-libro-studio.html>.

In un modo più immediato, come ha evidenziato il segretario della PCB e come si legge nell'Introduzione del documento (nn. 3-4), Papa Francesco, consapevole del bisogno di un insegnamento autorevole, che offrisse una panoramica, la più completa possibile, sull'uomo secondo la Bibbia per il bene stesso dell'uomo, ha chiesto alla PCB che venisse elaborata un'articolata riflessione che, seguendo la struttura del racconto genesiaco (Gn 2-3), integrasse le sue considerazioni con l'insegnamento delle molteplici e variegata prospettive offerte dal racconto biblico. E difatti, nella sua Introduzione, il cardinale Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e Presidente della Pontificia Commissione Biblica Luis Ladaria Ferrer sj (nn. 1-13) ha ribadito che, poiché la tradizione biblica è caratterizzata da un costante sforzo di riflessione sugli eventi più vari ed è tesa a comprendere quale siano il posto dell'uomo, la sua origine, il suo dovere e il suo destino nel misterioso processo della storia, in questa prospettiva veniva offerta una descrizione essenziale dei principi ermeneutici che avevano guidato l'insieme, sui quali ci soffermiamo qui di seguito.

II. PRINCIPI METODOLOGICI

Come ha precisato il prof. Bovati nell'intervista di cui sopra, il documento, essendo stato affidato alla PCB, corrisponde alla funzione propria di tale organismo, cioè quella consultoria in materia biblica, «rispettando il livello di informazione che noi abbiamo dalla Scrittura» e seguendo le indicazioni utili che la Bibbia stessa offre per una riflessione. In questo senso, nel documento si tralasciano volutamente le tematiche appartenenti più specificamente agli altri settori della riflessione cristiana, come quelle a cui s'interessano i cultori della teologia dogmatica oppure gli studiosi della teologia storica, morale, pastorale e così via. Poiché, tuttavia, quella che entra in gioco è la stessa verità, Bovati aggiunge: «Noi formuliamo, anche in queste questioni, alcuni principi, come per esempio l'importanza della differenza che è iscritta nella creazione stessa, come un elemento per comprendere il disegno di Dio anche nei confronti di ogni singola creatura».

In un contesto siffatto, si sottolinea che nel lavoro svolto sono stati correlati i diversi principi di una corretta metodologia esegetico-biblica, avendo collegato il principio dell'unità della Scrittura alla lettura che lo Spirito ha forgiato nella Tradizione cristiana e all'analogia della fede. Più concretamente, seguendo quanto espresso da Bovati:

- a) «Abbiamo tenuto presente – com'è logico – *tutta la tradizione cristiana*, perché nessun pensiero nasce dal nulla»;³

³ I corsivi sono stati introdotti da noi.

- b) Per quanto riguarda l'unità della Scrittura: «Nello stesso tempo *abbiamo voluto fare un lavoro in qualche modo preliminare, cioè mostrare cosa realmente dice la Scrittura*. Un lavoro che finora non era mai stato fatto, perché di solito il teologo cita qua e là qualche testo che ritiene utile ed importante per la sua argomentazione. *Noi invece abbiamo voluto fare un lavoro sistematico; così da offrire un percorso di ciò che la Bibbia dice su tutta la complessità dell'essere umano. Offrendo questo percorso al teologo, suggeriamo di non prendere la Scrittura come un repertorio di affermazioni isolate*, ma di tener conto effettivamente del valore delle singole affermazioni nel loro contesto fondamentale, dalla prima pagina della Scrittura fino all'ultima che è l'Apocalisse. Senza questa complessità, senza questa attenzione alla complessità dei problemi come la Bibbia la presenta, anche il discorso del magistero non sarebbe aiutato».
- c) Sul circolo ermeneutico, inteso come un mutuo richiamo fra fede e lettura biblica: «Partiamo dalla coscienza di fede della Chiesa che noi abbiamo assimilato attraverso la nostra educazione cristiana, e nello stesso tempo però invitiamo gli stessi pensatori a ritrovare una sorgente, uno stimolo, una provocazione a pensare proprio a partire dai testi biblici nella loro qualità [... in modo di far] progredire la comprensione della fede secondo quello che Dio ci chiede nel nostro tempo».
- d) Da ultimo, si è cercato di svolgere un lavoro alla luce dell'"*analogia della fede*", che partisse da una visione complessiva dell'unità di tutte le verità rivelate, così che potesse essere considerato in un certo qual modo una trattazione sistematica: «L'originalità [del nostro lavoro] sta nell'*itinerario, nell'offrire ai teologi, a coloro che si occupano della trasmissione della fede, una comprensione dell'uomo più complessa, più organica, più conforme alla nostra tradizione biblica, senza sovrapporre immediatamente concezioni che riteniamo magari consolidate, ma che possono anche essere viste, alla luce della Parola di Dio, come una delle modalità possibili di comprendere il mistero di Dio. Ci sono degli aspetti che sono semplicemente culturali, cioè dipendono dai momenti storici in cui si vive. Ma qual è la verità? Cos'è la verità dell'uomo? La Bibbia dà alcune indicazioni che devono essere ritenute per tutti assolutamente fondamentali*».

III. STRUTTURA E CONTENUTO DEL DOCUMENTO

Dopo la Presentazione (pp. 3-5) e l'Introduzione (nn. 3-18) cui abbiamo accennato, il documento è suddiviso in quattro capitoli, nei quali l'essere umano viene presentato nelle sue relazioni fondamentali: come creatura di Dio (I); nel suo rapporto con la terra dalla quale è stato formato e si nutre, in cui lavora e dove entra in

contatto con gli animali (II); nel rapporto interpersonale che si sviluppa nella relazione sponsale e nella complessa trama dei vincoli familiari e sociali (III); e infine, nella sua dimensione storica, attraversata dal peccato ma che, grazie all'intervento divino in Cristo, diventa evento di salvezza (IV). In ogni capitolo, poi, si fa riferimento a un brano di Gn 2-3 accompagnato da un'essenziale analisi esegetica con un'esposizione sistematica secondo l'ordine delle varie parti costitutive della Scrittura, il tutto corredato ove necessario da argomenti integrativi. Alla fine di ogni capitolo, così come in tutto il documento, troviamo delle brevi conclusioni. Nella nostra esposizione segnaleremo, evidentemente, solo alcune parti del documento, a nostro avviso più esplicative, inerenti ad alcuni testi richiamati nel documento stesso e chiuderemo la nostra disamina con alcune considerazioni d'insieme.

1. *L'essere umano creato da Dio (Gn 2,4-7; nn. 14-68)*

Questo primo capitolo esamina la dualità intrinseca dell'essere umano, per cui, sebbene esista in lui una dimensione di fragilità («plasmato dalla polvere della terra»), egli gode anche costitutivamente, grazie al «soffio divino», di un «alito di vita», per cui «divenne un essere vivente» (Gn 2,7). Questa dualità costitutiva fa sì che «l'uomo sia un mistero, un prodigio stupefacente (Sal 71,7; 139,14-15), oggetto dunque di ininterrotta indagine riflessiva» (n. 22), chiarita almeno in parte nel contesto della tradizione biblica. D'altronde, l'uomo collocato in una situazione del tutto privilegiata, in quanto immagine del Dio vivo, è chiamato ad essere generatore di vita e pastore degli altri esseri creati, secondo quanto afferma Gn 1,26-27: «[Dio disse:] Facciamo l'uomo a nostra immagine. E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò. Dio li benedisse e Dio disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela..."» (cfr. Gn 5,1-3; 9,1-7; Sal 8,4-9; Sir 17,1-8 par.).

Nello svolgimento di questa tematica, il documento introduce una divisione in due parti:

- a) L'esperienza dell'umana caducità (nn. 22-44). Questa dimensione dell'esistenza umana percorre tutta la tradizione biblica e viene delineata soprattutto dalla letteratura sapienziale, dove prendono forma pensieri e sentimenti che l'uomo formula a partire dalla sua concreta esperienza terrena (cfr. Gb, *passim*; Sal 90,1-10; Qo 12,1-7; Sap 2,23-3,4; 7,1-6; Sir 40,1-11; 41,10; Is 29,15-16; Ez 28,2-9; 1Cor 1,18-25). In particolare, è la realtà della morte la tematica più sentita, ed è stata l'esperienza del popolo d'Israele nel deserto, con tutte le sue vicissitudini, a giocare un ruolo determinante nella riflessione teologica (nn. 23-30). Questa fragilità dell'uomo è stata poi assunta in preghiere, di cui un esempio significativo è il Sal 90, dove il salmista contrappone la potente e provvidente eternità di Dio alla ca-

ducità dell'uomo e alla sua fragilità (cfr. anche Sal 13; 22; 42; 102). D'altra parte, soprattutto la tradizione profetica aveva dovuto ammonire contro lo stolto orgoglio umano, invitando a considerare quale essenziale verità la contingenza dell'essere umano e, quindi, l'esigenza di vivere in un sano "timore di Dio" (cfr. Is 29,15-16; 47,7-11; Ez 28,2-9; Sof 2,15). In questa tradizione rinveniamo pure il genere letterario della "consolazione" con i più variegati elementi escatologici, fra i quali l'annuncio della risurrezione dei giusti (Is 26,19; 35,1-6; 40,6-8; Ez 37,1-10; Dn 12,2-3; 2 Mac 7,20-23). Si percepisce così vivamente che la consapevolezza di essere creato e quindi bisognoso dell'aiuto divino incammina l'uomo sia alla preghiera («Signore, insegnaci a pregare», Lc 11,1), sia ad avvertire che gli interventi divini sono sempre pronti ad aiutare l'umana debolezza (malattie e altre deficienze), sia, soprattutto, ad inserirsi con l'aiuto divino nel mistero di redenzione operato da Gesù, il quale, oltre ad affermare che non era «venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori» (Mc 2,17), ha offerto a tutti la possibilità di diventare, perfezionati ed elevati dalla grazia divina, figli di Dio per mezzo di Lui (Mt 5,48; Lc 6,36; Rm 8,14-29; 1Cor 6,19; 15,49; Gal 4,5-6; Ef 1,3-5; 2Pt 1,4; Gv 1,12; 1Gv 3,1; 4,1).

- b) Il soffio divino nell'uomo (*nn.* 45-67). Il quadro precedente s'intreccia con la "dimensione spirituale dell'uomo" (Gn 5,1-3; 9,1-7; Sal 8,4-9; Sir 17,1-8 par.). Oltre ai testi della Genesi in cui affiorano concetti quali "immagine di Dio", "pastore dei viventi", "figli di Dio", "responsabile della vita" e così via, vengono evidenziati quelli della letteratura sapienziale (cfr. Sir 17,1-8; Sap 1,5-6; 7,22-30; 8,21-9,17), profetica (Is 9,5; 11,1-2; Ger 23,5; 33,15-16; Mi 5,1-2) e salmica (Sal 8,4-9; 71), nei quali emerge un sentimento di gioiosa riconoscenza perché l'orante si sente ricolmato dell'amoroso interessamento di Dio che lo ha riempito di fiducia filiale (Sal 71,5-6) e rivestito di gloria e onore in modo da poter svolgere la sua funzione nel mondo nel Nome del Signore (Sal 8,2.10). La prospettiva neotestamentaria, poi, arricchirà questo quadro con l'annuncio che Cristo, come Figlio di Dio, è il compimento delle promesse di vita annunciate lungo la storia della salvezza. È Lui la luce del mondo, la risurrezione e la vita. Un annuncio che diverrà il contenuto del kerigma apostolico (At 2,23-24; 3,13,15; 4,10) e delle lettere paoline (1Cor 2,2; 15,5-14). In questo senso, anche quella parte dell'uomo soggetta alla caducità diventerà incorruttibile (1Cor 15,42.44). La risurrezione, quindi, non elimina il corpo, ma piuttosto lo esalta rendendolo immortale e glorioso; un processo che in qualche modo coinvolge tutta la creazione (Rm 8,18-23.28-30). Quindi, non solo viene annunziato il rinnovamento dell'uomo singolo (Ef 2,15; 4,24) ma anche il sorgere di una nuova creazione (2Cor 5,17; Gal 6,15; 2Pt 3,13; Ap 21,1).

A conclusione di questo primo capitolo (n. 68) si asserisce che «uno dei principali contributi della tradizione biblica, costantemente ribadito nelle pagine scritturistiche, consiste nell'affermazione che l'essere umano va considerato una *creatura di Dio*», opponendosi così a tutte le derive culturali che, prescindendo da qualsiasi riferimento ad un essere superiore, pretendono di «rivendicare per l'uomo un'autonomia e una dignità che sarebbero soffocate dalla prospettiva religiosa», ritenendola un ostacolo. Inoltre, questa stessa «*relazione* al Creatore apporta al pensiero umano impulsi di grande sapienza (Sal 119,73)» nonché una chiamata a un rapporto filiale con «il Padre della vita che “si ricorda” e “si prende cura” di ogni figlio dell'uomo (Sal 8,5)». Una tale realtà, poi, non può che favorire «nelle coscienze un principio di responsabilità che si radica proprio nella libertà personale, in un progetto che fin dall'inizio non può prescindere dal rapporto con tutti gli altri essere umani, accomunati dalla medesima origine e dalla medesima destinazione ultima (1Cor 8,6; 1Tm 2,4-5)», in modo da promuovere tutte le qualità e le idee dell'uomo in quanto «portatore di uno spirito» che fa assomigliare la creatura al Creatore».

2. *L'essere umano nel suo rapporto con l'ambiente (Gn 2,8-20; nn. 69-149)*

Se il primo capitolo del volume è dedicato all'essere umano in quanto creatura, questo secondo capitolo, intitolato “*l'essere umano nel giardino*”, è una disamina di tre realtà profondamente vincolate all'essere dell'uomo: il *nutrimento*, il *lavoro*, e la *custodia del creato*.

a) *Il nutrimento (nn. 76-102)*. Che l'uomo abbia bisogno per la sua naturale conformazione di nutrirsi, oltre ad essere un dato di fatto, viene evidenziato dalle parole che Dio stesso ha pronunciato nel crearlo: «Ecco, io vi do ogni erba che produce seme e che è su tutta la terra e ogni albero in cui è il frutto, che produce seme: saranno il vostro cibo» (Gn 1,29). Nel racconto biblico poi, diverse circostanze attestano che il nutrimento, oltre ad essere una necessità naturale, è anche segno di alleanza e di comunione fraterna nonché un fattore culturale. Prova ne sono, ad esempio, i rituali di alleanza, che avevano nel pasto sacro una delle più significative forme espressive (cfr. Es 24,9-11); inoltre, i sapienti d'Israele enumerano fra i doni divini quello basilare del nutrimento (cfr. Qo 3,12-13; Sir 29,21; 30,25; 39,28), raccomandando, al contempo, l'importanza della moderazione (Pr 23,1-3.20-21; 23,29-33; 30,8-9; Qo 10,16-17; Sir 31,16-21; 37,27-31) e i doveri di giustizia e generosità (Gb 31,17; Pr 23,6-8; Sap 2,1.6-11; Sir 4,1-6); infine, l'alimento era associato come figura al “ *dono di sapienza* ” (Pr 24,13-14; Sir 24,19-21), ritenuto segno della bontà divina (Sal 23,2-5; 104,27-28) e immagine del banchetto escatologico (Is 55,1-3).

Nell'ottica neotestamentaria, Gesù accoglierà i diversi valori simbolici del mondo religioso d'Israele, espressi anche nei riti liturgici, introducendo però aspetti di novità molto importanti soprattutto per quanto riguarda tre ambiti: il superamento delle normative giudaiche riguardanti la distinzione fra cibi puri e impuri, poiché non sono gli alimenti a fare l'uomo impuro ma ciò che esce dal cuore; l'introduzione delle normative teologico-morali sui digiuni e i banchetti, in quanto lo spirito conviviale deve portare alla generosa donazione del cuore (Lc 14,12-14) e del servizio agli altri (Lc 22,27; Gv 13,1-7); infine, la novità più significativa, quella riguardante il memoriale perenne della sua morte e risurrezione, da attuarsi mangiando il pane e bevendo il vino consacrati, in quanto segno sacramentale della sua donazione totale (Mt 26,26-28 par.). Anche per questo, si rammenta che i due aspetti principali sottolineati dai testi che descrivono la vita dei primi cristiani riguardano la relazione del cibo materiale sia con gli atti di giustizia e carità (At 24,17; Rm 15,25-28; 1Cor 16,1; 2Cor 8-9; Gal 2,10; Gc 2,14-17), sia, per quanto attiene ai rituali sacri, con la via della fede e dell'amore (Rm 14,1-15,13; 1Cor 8; 10,14-33).

b) Il lavoro (nn. 103-149). Dopo qualche cenno all'esigenza del lavoro quale realtà inerente alla costituzione originale dell'uomo creato – «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse» (Gn 2,15) –, la prospettiva sul lavoro si apre, in primo luogo, non già quale conseguenza dalla trasgressione originale, bensì richiamandosi al fatto che l'uomo deve operare e custodire il creato, rispondendo al disegno sapienziale del Creatore; un disegno tratteggiato lungo le pagine bibliche e il cui intreccio con la preghiera viene messo in risalto particolarmente in alcuni salmi (Sal 8,4-10; 127,2-3; 128,1-4).

È, però soprattutto la letteratura sapienziale (nn. 123-127), volta costantemente a favorire la vita, quella che affronta più ampiamente la tematica del lavoro umano. In essa si esalta la persona laboriosa che agisce con intelligenza e intraprendenza, pensando al bene dei familiari e favorendo i poveri (Pr 31,10-31), per contrasto, viene biasimato il pigro perché la sua indolenza non solo danneggia gli altri ma soprattutto sé stesso (Pr 6,6-11; 19,24; 26,14-15). Certamente, guardando l'insieme della creazione divina e la finalità ultima dell'agire umano, i saggi non mancano di raccomandare che il lavoro sia svolto con moderazione (Pr 30,8-9; Qo 4,6; Sir 11,10-11), modestia (Pr 15,33; Sir 3,17-24; 10,26-27), secondo le norme della giustizia (Pr 11,5,18; 12,28; Sir 11,21; 31,8-11) e con liberalità (Pr 11,24-25; Sir 4,1-10), virtù senza le quali mancherebbe indubbiamente la benedizione divina (Pr 10,22).

Seguendo più da vicino lo schema della parte inerente al lavoro, essa viene dedicata alla disamina di alcune leggi quali quelle relative al comandamento del sabato, quelle che proteggono i lavoratori dipendenti, la normativa sugli uffici di pubblica utilità e il servizio culturale destinato a Dio (nn. 109-120). Il com-

mento si sofferma, inoltre, sul rapporto fra lavoro e preghiera nei libri sapienziali (nn. 123-128) e sull'insegnamento della letteratura profetica, in cui si riferisce che il lavoro viene ritenuto del tutto contrario alla prescrizione divina originaria quando produce storture del cuore e ingiustizie (nn. 129-132). In questa letteratura viene poi evidenziato che Dio agisce costantemente e in modo meraviglioso nella storia, intervenendo con una giustizia sapienziale quando il mondo attraversa una tragica fase di corruzione (nn. 133-134). Sulla prospettiva neotestamentaria del lavoro, esso si sofferma sull'attività professionale esercitata da Giuseppe, da Gesù e dagli apostoli, nonché sull'insegnamento di Gesù e sul suo apprezzamento per le attività manuali e per le più svariate attività lavorative, offrendo così uno stimolo ad amare la laboriosità e ad esercitare tutte quelle virtù che rendono il servizio affidabile e disinteressato, tanto da non voler accampare meriti presso Dio (nn. 135-136). Questa sezione si conclude con una riflessione sull'esempio del lavoro svolto da Paolo e sul suo insegnamento sul dovere della laboriosità in cui egli non soltanto precisa la condotta da seguire, ma si offre ripetutamente come modello da imitare (1Ts 4,1; 2Ts 3,7-8).

c) Gli animali in aiuto dell'uomo. L'ultima parte del secondo capitolo è dedicata a Gn 2,8-20, brano che sembra volersi soffermare sulla contemplazione della creazione che, essendo «molto buona» (Gn 1,31), divenne un mirabile dono gratuito e permanente di Dio all'uomo; un dono la cui specifica prospettiva si muove in tre direzioni:

- *un aiuto per la vita (nn. 140-142)*, motivo per cui l'uomo deve prendersi cura degli animali viventi sia per il miglioramento personale che per il lavoro (Pr 12,10; 27,23-27). L'uomo, infatti, non solo viene nutrito degli animali ma ricava da essi un grande beneficio per quanto riguarda il proprio abbigliamento, il lavoro dei campi, il trasporto di persone e di merci, per la guerra (ad es. il cavallo), per la compagnia (come nel caso di Tobia, ecc.);
- *un aiuto per diventare sapienti (nn. 143-146)*, in quanto dal comportamento degli animali, possono trarsi molteplici insegnamenti per la vita dell'uomo. Esempari in tal senso sono la formica, modello di laboriosità (Pr 6,6-11; 30,25), l'ape, la quale, benché piccola, offre un prodotto squisito al palato (Sir 11,3). Oltre a ciò, numerose sono le metafore ricavate dagli scrittori biblici per illustrare quale dovrebbe essere il comportamento dell'uomo giusto nell'ambito considerato (Es 19,4; Dt 32,11; Is 1,3; 53,7; Ger 8,7; 11,9; Mt 23,37).
- *un segno dell'agire sapienziale di Dio (n. 145)*. Dio, infatti, si serve degli animali per far sentire la sua presenza e il suo giudizio nella storia degli

uomini, infatti, ad esempio: invia dei corvi a nutrire il profeta Elia che si nascondeva dal re Acab (1Re 17,4-6), permette che un gigantesco pesce inghiotta Giona perché il profeta possa ripensare al suo atteggiamento (Gio 2,1-11), oppure utilizza animali diversi per punire la protervia del Faraone (Es 8-10; Sap 12,8-10.19-21; 16,6).

- *un aiuto nel culto antico* (nn. 146-148). Proprio per dimostrare l'importanza della relazione con Dio, nelle cerimonie culturali antiche si utilizzava ciò che era ritenuto il bene più prezioso, cioè gli animali allevati come offerta al Dio Altissimo; oblazione degna, sempre però che corrispondesse alla sincerità del comportamento umano, cioè ad un animo contrito e desideroso di agire per il bene. Cristo, inserendosi nella tradizione biblica e portandola al suo compimento, istituì una nuova offerta, un "memoriale" che ricorda e attualizza il suo sacrificio sulla Croce una volta per sempre (Eb 7,27; 9,1-2; 10,10).

3. *La famiglia umana* (Gn 2,21-25; nn. 150-265)

Questo terzo capitolo espone la dimensione relazionale dell'essere umano su tre versanti: fra l'uomo e la donna, tra genitori e figli e tra fratelli. Sono tre aspetti radicati fondamentalmente, secondo la Bibbia, nell'amore; una disposizione costitutiva essenziale dell'uomo che, come filo conduttore, riverbera il disegno divino sui rapporti umani. Certamente, la Bibbia mostra che le differenze naturali esistenti fra le diverse componenti di qualsiasi famiglia possono portare talvolta con sé contrasti violenti, ma indica anche la via per superarli: la forza dell'amore donato. In questo capitolo, poi, emergono altri argomenti che riguardano aspetti secondari, quali la guerra e la violenza.

a) L'amore tra uomo e donna. Dopo la consueta analisi esegetica di Gn 2,21-25 (nn. 152-157), l'argomento si svolge, prima, evidenziando le qualità dell'amore coniugale così come emerge dal *Cantico dei Cantici* (nn. 158-163), citando principalmente: la "bellezza altrui", nel senso di un amore celebrato nella forma di appartenenza esclusiva e totalizzante, l'unica pienamente soddisfacente; un amore però fragile, che bisogna custodire e che è veramente autentico se sa proteggere la persona amata. Nel Salterio (Sal 45 e 128) poi, l'amore sponsale è acclamato nel suo concreto realizzarsi, come preghiera nella quale si scopre l'azione di Dio (n. 164). La letteratura storico-sapienziale, d'altra parte, quale appare, ad esempio, nei libri di Rut, Tobia e nei Proverbi (31,11-29), esprime un'incondizionata stima dell'istituzione matrimoniale (nn. 165-170), benché sia ben consapevole che essa porta con sé delle problematicità (Pr 12,4; 19,13; 21,9.19; 25,24; 27,15-16; Qo 7,26-

27; Sir 25,20). È necessario perciò che gli amanti sappiano scegliere, preferendo al fascino esteriore le qualità dell'animo (Pr 31,30; Sir 42,12) e custodendo la piena fedeltà (Pr 5,15-19). I consigli che appaiono in questo genere letterario, seppure non raggiungano il lirismo del Cantico dei Cantici, indicano però un sentiero di saggezza (Qo 4,9-12) fino al punto che la condizione sponsale è stata assunta dalla tradizione sapienziale come una grande metafora del rapporto fra la singola persona e la stessa sapienza (Pr 3,17-18; Sap 8,2-18; Pr 31,10-31).

Certamente, i testi biblici veterotestamentari evidenziano gli aspetti problematici che sorgevano nell'unione sponsale di allora (nn. 171-180), quali la poligamia, i matrimoni "misti" oppure le circostanze che motivavano il ripudio della donna, da cui una conseguente legislazione in merito. Il documento della PCB (nn. 181-195) illustra, poi, come la Scrittura, in ambedue i Testamenti, denuncia i comportamenti offensivi, oltraggiosi e disonoranti che colpiscono l'istituzione matrimoniale, quali l'incesto, l'adulterio, la prostituzione e l'omosessualità.

Gesù, ripristinando il disegno originario di Dio, aveva asserito tutto ciò che riguardava essenzialmente la santità del matrimonio, tra l'altro la sua indissolubilità, indicando però che solo con il dono dello Spirito era possibile l'unione matrimoniale nella sua indefettibile fedeltà amorosa (Mt 5,31-32; 19,3-12; Mc 10,2-11; Lc 16,18). Altri due aspetti rimarchevoli nell'atteggiamento e nell'insegnamento di Gesù (nn. 199-200) sono stati: la sua speciale attenzione e stima nei confronti delle donne, alcune delle quali aveva accolto fra quanti lo accompagnavano, come Maria Maddalena, Giovanna, Susanna (Lc 8,1-3; cfr. Mt 27,55; Mc 15,40-41); la sua proclamazione del celibato vissuto per il Regno dei cieli e, quindi, ricevuto come dono, così che l'intera esistenza potesse assumere la forma profetica che annuncia la realtà escatologica (n. 200). Per quel che attiene all'insegnamento di Paolo (nn. 201-207), rinveniamo uno sviluppo teologico principalmente in ciò che riguarda la prospettiva cristologica con cui egli ha letto e sviluppato la tradizione vetero-neotestamentaria.

b) L'amore tra genitori e figli (nn. 208-235). L'evento della nascita in Gn 4,1 dà inizio, nella storia dell'umanità, a uno svolgimento di avvenimenti e situazioni che si cristallizzeranno, nel tempo, in alcuni generi letterari, come quello delle genealogie o dei codici legali. In questo ambito troveremo leggi e prescrizioni di ambito familiare che evidenzieranno quanto la storia biblica fosse realistica e, concretamente, quale fosse il rapporto tra genitori e figli, a volte encomiabile, altre volte riprovevole e bisognoso di una legislazione come quella stabilita nel quarto precetto del decalogo: «Onora tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che il Signore, tuo Dio, ti dà» (Es 20,12; nn. 215-221). La sapienza dei saggi d'Israele (cfr. Pr 1,8-9; Sir 2,12-14; nn. 222-225), la voce dei profeti (cfr. Ml 3,23-24; nn. 226-227), e poi il perfezionamento e il completamento di questa

tradizione grazie all'esempio e all'insegnamento di Gesù (nn. 228-229) nonché alla dottrina della tradizione apostolica (Ef 6,1-4; Col 3,20-21; nn. 230-235) offrono un quadro paradigmatico della vita familiare che altro non è se non la chiamata a una obbedienza (amorosa) nei confronti dei disegni divini, tale da relativizzare qualsiasi altra sottomissione e obbligo vincolante. E ciò va esteso, analogamente, anche alle forme di obbedienza richieste dalle autorità civili e religiose.

Nel documento della PCB, infatti, il quadro disegnato viene ampliato accogliendo alcune istanze degli scritti neotestamentari che riguardano il rapporto allora esistente fra padroni e servi (nn. 231-232), pastori e greggi (nn. 233) e la realtà civile e politica (n. 234); disposizioni che oggi potrebbero illuminare analogamente il rapporto esistente nella società fra datori di lavoro e dipendenti, gerarchia ecclesiastica e popolo cristiano, e fra i diversi membri della società civile.

c) L'amore fraterno (Gn 4,1-6; nn. 236-265). La sezione affronta il tema della fraternità non solo fra i fratelli, in genere, la quale «nel suo pieno valore, richiede una scelta personale, frutto di un'interiore convinzione (anzi, di un dono di Dio)». Ne sono prova quei brani della Scrittura, nei quali – nonostante gli ideali promossi – sono rari i racconti di armonia tra gli stessi fratelli di sangue. Fin dall'inizio, infatti, sottolinea il documento, rinveniamo storie di forte opposizione fra i fratelli, come quella di Caino contro Abele, oppure, di Esaù di fronte a Giacobbe (nn. 237-239); un'opposizione che si prolungherà poi in quella fra i popoli, da essi derivati o meno (nn. 240-241). Anche nella storia d'Israele, nonostante la singolarità del popolo ebraico per l'elezione divina in Abramo, ci furono continui e forti contrasti al suo interno che portarono tra l'altro alla divisione del regno (nn. 242-245). La legislazione israelitica formulata nel suo nucleo fondamentale da Dio nel Sinai, tuttavia, evidenzia quali sono i sentieri da seguire perché predomini la pace e la solidarietà fra le nazioni, tra cui: il dialogo fra le parti, ricorrere a un mediatore personale o collettivo, stabilire leggi giuste riguardanti il rapporto fra i popoli e in particolare sulla guerra e su diverse altre questioni (nn. 242-252). Tuttavia è soprattutto nell'insegnamento dei sapienti che troviamo un ricchissimo patrimonio di consigli per favorire l'armonia fra gli uomini e le nazioni (Pr 3,27-30; 6,19; 30,32-33; Sir 28,8-12), come pure nei libri dei Salmi (Sal 122,6-9; 133). I profeti, da parte loro, si caratterizzano in questa tematica per i loro avvertimenti sui mali della guerra (Ger 7,25; 25,4; 29,19).

Certamente è soprattutto nell'insegnamento di Gesù che troviamo una vigorosa esortazione alla solidarietà e all'amore fraterno (nn. 259-260). Portando alla sua perfezione l'insegnamento veterotestamentario (Mt 5,17), Egli accostò concretamente in una profonda unità i due primi comandamenti, che prescrivono l'amore a Dio e quello al prossimo, dichiarando il secondo simile al primo (Mt 23,39), rivestendolo così di sacralità e dispiegandolo con la medesima potenzialità e pienezza

che caratterizza l'amore per Dio. In questa linea, la Chiesa primitiva (nn. 261-264) nacque come comunità fraterna dei cristiani (At 2,37-42), avendo «un cuore solo e un'anima sola» (At 4,32). Paolo ribadirà incessantemente perciò che l'unità dei cristiani è il frutto dell'evento di grazia di Cristo, per cui si dà una nuova creazione dove «non vi è Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro, Scita, schiavo, libero, ma Cristo è tutto e in tutti» (Col 3,10-11; cfr. Gal 3,28). E segno precipuo di questa profonda unità è l'invito a tutti a partecipare alla comunione mediante un unico pane e un unico calice, cioè lo stesso Cristo: «il calice della benedizione che noi benediciamo, non è forse comunione con il sangue di Cristo? E il pane che noi spezziamo, non è forse comunione con il corpo di Cristo? Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane» (1Cor 10,16-17; cfr. Gv 6,53-58). Perciò Paolo esortava costantemente a rinsaldare i vincoli di comunione fraterna e a eliminare dissensi e fratture fra i cristiani (cfr. n. 237), adoperando un'immagine innovativa che illustrava come doveva essere intesa la comunità dei fratelli in Cristo, come quella del "corpo", caratterizzato sia dalla coesione, a motivo della partecipazione di ognuno all'identica vita divina, sia della diversità, necessaria per la vitalità del corpo stesso (1Cor 12,12-31; 13,1-13; Rm 12,1-8; Ef 4,7-16). Qualcosa di analogo, pur con metafore e accenti differenziati, troviamo nelle lettere degli altri apostoli (1Pt 3,8-9; 1Gv 2,3-11; 3,10-24; 4,11-21; 5,1-2).

4. *L'essere umano nella storia (Gn 2,16-3,24; nn. 266-346)*

Il quarto capitolo affronta il discorso sull'uomo considerando che, per raggiungere il traguardo definitivo della sua vita, deve fidarsi di Dio, incamminandosi per il sentiero da Lui tracciato per il suo bene; e ciò nonostante il fatto che per la sua fragilità, non di rado possa allontanarsi dal cammino con conseguenze a volte tragiche. Allora, però, è il momento di ritornare a Dio sapendo che Egli è intervenuto nella storia in modo tale da dare sempre all'uomo la possibilità che in lui prevalga il trionfo della grazia, cosicché la storia non sia una storia della miseria umana, ma la storia della gloria di Dio nell'uomo. Il capitolo è diviso in tre parti: l'uomo sotto la legge (Gn 2,16-17), obbedienza e trasgressione (Gn 3,1-7), l'intervento di Dio nella storia dei peccatori (Gn 3,8-24).

a) *L'uomo sotto la Legge (nn. 269-294).* Una prima considerazione da farsi è che, secondo il racconto biblico, l'uomo appare come un essere storico e protagonista della storia, quindi, come un essere libero, capace di acconsentire o meno a un determinato dettame divino oppure di entrare o no in un'alleanza interpersonale con Dio (nn. 269-275). Un'altra considerazione è che il dono della Legge a Israele non si presentava come una spiacevole imposizione, ma come la via della vita

e della felicità, come processo d'istruzione fattibile per creare una civiltà giusta, disponibile per chiunque volesse percorrerla, corredata da promesse o minacce per incoraggiare al suo compimento, con una molteplicità di precetti ma secondo un'unità di fine (nn. 276-280). Le leggi, quindi, esprimevano forme di attuazione del bene, motivo per cui la normativa legale ebbe un'altissima considerazione nel mondo dei saggi d'Israele (nn. 281-285; Sap 18,4; Pr 2,1-9; Qo 7,16-17) e costituì un tema basilare della preghiera personale e pubblica, dove viene lodata e celebrata, ringraziando Dio per averla donata (Sal 1; 19; 119). Anche i profeti la proclamarono (nn. 286-287), sebbene la loro funzione non si limitasse a ricordarla ma a far sì che fosse apprezzata, vissuta con integrità e conforme a quanto Dio aveva comandato (1Sam 15,22-23).

Gesù ribadì l'inestimabile valore della Legge (nn. 288-290), affermando tassativamente che non era venuto ad abolirla ma a darle il suo pieno compimento (Mt 5,17-19; 7,12), mettendola in pratica (Mt 7,12.21-27; 21,28-31), insegnando il modo migliore di vivere i suoi precetti (Mt 5,22.28.32.34.39.44.48; 22,40), fornendo non di rado la loro corretta interpretazione (Mc 2,27; 3,4; 7,5.8.14-23), discernendo eventualmente quale fosse la volontà di Dio (Mt 16,2-4) e precisando che essa era la via dell'amore a Dio e al prossimo. Difatti, in un'occasione, i farisei, udito che egli aveva chiuso la bocca ai sadducei, si riunirono insieme e uno di loro, un dottore della legge, lo interrogò per metterlo alla prova: «Maestro, qual è il più grande comandamento della legge?». Gesù rispose loro: «*Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipendono tutta la Legge e i Profeti*» (Mt 22,34-40). Seguendo poi l'esempio e l'insegnamento di Gesù, gli apostoli (nn. 291-294) indicarono nella loro evangelizzazione il giusto modo di vivere come realizzazione amorosa e riconoscente dell'insegnamento e della grazia ricevuti in Cristo, come asserisce Rm 8,14-17, un testo paolino molto significativo: «Tutti quelli infatti che sono guidati dallo Spirito di Dio, costoro sono figli di Dio. E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto uno spirito da figli adottivi per mezzo del quale gridiamo: "Abbà, Padre!". Lo Spirito stesso attesta al nostro spirito che siamo figli di Dio. E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se veramente partecipiamo alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria».

b) Obbedienza e trasgressione (nn. 295-317). In questa parte ha inizio il commento a Gn 3 e, concretamente, alla prima sezione narrativa (vv. 1-7). Dopo la consueta analisi filologica dei versetti (nn. 295-300), il commento si sofferma sulla dicotomia apparsa nella storia dell'umanità fra trasgressione, con il conseguente proliferare del male, e obbedienza e fedeltà dei giusti, che segnano la via del bene. L'apporto

della tradizione sapienziale a questa tematica è considerevole, specificando in vari modi i due opposti atteggiamenti di vita, particolarmente nel libro dei Proverbi. In essa si espone al lettore la necessità di scegliere il bene (Pr 1,10-14; 5,3-6; 7,4-27; 9,13-18; Sir 1,24; 3,27; 5,9; 15,17; Sap 2,1-23; ecc.), non senza segnalare al contempo le diverse motivazioni per cui l'uomo sceglie la via del male, in particolare: l'attrattiva del piacere, la mancanza di "timore di Dio" principio di sapienza (Sir 1,14; 1,20; 2,15-17; 15,1; 19,20) e la fragilità morale (Gb 4,17-19; 15,14-16; 25,4-6; Pr 24,16; Sir 8,5). Nei profeti (nn. 309-311), se da una parte è frequente trovare rimproveri alla società del momento, talvolta offrendo una visione drammatica della storia, dall'altra compare l'annuncio di un mirabile evento di salvezza attuato dal Signore in forza del suo amore eterno: Dio non abbandona, non frantuma la sua alleanza; ne annuncia, questo sì, una nuova che perfezionerà l'antica. La storia perciò non si concluderà con il castigo, ma con l'avvento della grazia. Questo messaggio è stato accolto poi, secondo i casi, nella preghiera salmica del popolo d'Israele, dove troviamo frequentemente tematiche quali quella delle due vie davanti all'uomo (Sal 1), l'avvertenza a non lasciarsi sedurre dal successo dei prepotenti (Sal 37; 49; 73), la ricerca di una vera conversione (Sal 50 e 51), il bisogno del profondo pentimento (i salmi penitenziali: 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143).

Nel NT, la chiamata alla conversione, predicata già da Giovanni Battista, è costante sulle labbra di Gesù (Mt 4,17; 19,13; Mc 2,17; Lc 5,32), a volte improntata a severità per far reagire coloro che rifiutavano il suo messaggio (Mt 11,20-24; 23,13-36; Lc 13,2-5), a volte piena di compassione verso i peccatori umili e penitenti (Mc 2,15-17; Lc 15,2; 19,1-10; 23,39-43). Peraltro Gesù invia i suoi discepoli a proseguire la sua missione (Mc 6,12; Lc 24,47; cfr. At 2,38; 3,19; 17,30; 26,20). Gesù stesso, poi, superando le tentazioni nel deserto, mostra anche il cammino da seguire evidenziando, nello stesso tempo, che nessuno può mai ritenersi libero dalle tentazioni. Eco del vasto insegnamento di Gesù si ritrova negli altri scritti neotestamentari, la cui sintesi emerge nelle parole di Paolo in Rm 5,19-21: «Infatti, come per la disubbidienza di un solo uomo i molti sono stati resi peccatori, così anche per l'ubbidienza di uno solo, i molti saranno costituiti giusti [...]. Di modo che, come il peccato regnò mediante la morte, così pure la grazia regni mediante la giustizia a vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore».

c) L'intervento di Dio nella storia dei peccatori (nn. 318-346). Quest'ultima parte del documento riflette su Gn 3,8-24, rievocando il dialogo di Dio con gli uomini dopo il peccato originale. Dio prende l'iniziativa, facendo sentire la sua presenza nel giardino (v. 8). Testualmente si afferma che Dio venne "accompagnato dal vento del giorno" (cfr. Is 4,4; 11,4; 28,6), un'espressione che suggerisce il manifestarsi di un "evento di giustizia" (n. 319). Dio si rivolge prima all'uomo, poi alla donna e infine al serpente, emettendo delle sentenze. Il serpente viene

maledetto e per lui è decretata la sconfitta finale, quando la sua testa verrà scacciata dalla “donna”, vittoriosa mediante la sua “stirpe” (v. 14). Il brano, secondo la Tradizione cristiana, come viene sottolineato, è un «annuncio della Vergine e del Cristo, quali artefici congiunti dell’annientamento del male» (n. 320). Nei confronti degli uomini, viene annunciata «la sofferenza [... nelle] potenzialità che rendono gloriosa e orgogliosa la persona della donna e quella dell’uomo», cioè, rispettivamente, generare i figli e il lavoro (nn. 320-324).

Se Dio però si presenta come giudice, più ancora appare come Padre che segnala il male commesso, che conosce perfettamente, con lo scopo di far riflettere, commuovere, offrire una vita nuova (nn. 325-334), e se ricorre al castigo è proprio perché ama il figlio, «perché il Signore corregge chi ama come un padre il figlio prediletto» (Pr 3,12; cfr. 13,24; 19,18; Sir 22,6). D’altra parte, il pentimento si esprime nel riconoscimento del peccato e nell’affidamento alla misericordia grande del Signore (Sal 51,3). In questo senso, troviamo nella Scrittura una specie di andamento ciclico in cui, al peccato commesso, segue il giudizio di Dio che, pur orientato all’intervento salvifico, trova una successiva ricaduta nel peccato dell’uomo (Gdc 2,1-16; n. 335). Tuttavia, nella prospettiva del disegno divino nella storia, lo scorrere del tempo possiede una gradazione che avrà un compimento ultimo, quando ci sarà una nuova alleanza con il compimento di tutte le promesse divine, una svolta definitiva della storia umana (Is 42,9; 43,18-19; 48,6-8; 65,17-20), con la creazione di un popolo nuovo con una capacità di fedeltà e di amore mai prima realizzati (Ger 31,31.33-34; Ez 11,19-20; n. 336). In questo quadro, i sapienti d’Israele attestano una storia salvifica che invita a lodare il Signore, il quale compie cose grandiose e agisce sempre con misericordia (nn. 338-339). I salmi, a loro volta, tracciano il sentiero spirituale che il credente deve seguire per far sì che l’intervento divino giunga fino a lui, come illustrano in special modo i Sal 50 e 51.

Con Gesù, le profezie divine si compiono, l’avvento della grazia diventa una realtà storica (Gv 1,14-18). Cristo rivela la misericordia del Padre, magistralmente riferita nella parabola del figlio prodigo e del Padre misericordioso (Lc 15,17-24). È una salvezza che non rimane nelle manifestazioni visibili, ma che penetra nello spirito dell’uomo che si apre alla voce di Dio, in modo tale che l’uomo diventa, grazie alla forza dello Spirito, partecipe della natura divina (nn. 341-343). La predicazione apostolica annuncerà, poi, esplicitamente, la salvezza apportata da Cristo come una salvezza universale, rivolta a tutte le genti (At 10,34-35; Rm 8,18-38; 1Cor 15,28; 2Cor 5,18-20; Ef 2,4-7).

IV. ALCUNE CONSIDERAZIONI FINALI

Nel documento pubblicato dalla PCB, quindi, emergono in modo organico, come abbiamo detto, gli aspetti salienti che la Bibbia offre sull’antropologia, orga-

nizzati intorno al racconto dei primi capitoli della Genesi. Viene illustrato, poi, il rapporto esistenziale fra l'uomo e il mondo creato, considerato che nell'uomo c'è un soffio divino con cui può aprirsi all'ordine trascendentale: c'è un richiamo a svolgere un lavoro nel mondo, a rendere attivo un amore insito nel cuore (verso la famiglia, la moglie, i figli, gli amici, la comunità umana), al dover vivere in conformità ai valori essenziali codificati nel suo essere come la legge umana, al poter intraprendere, inoltre, un cammino salvifico in un rapporto filiale con lo stesso Dio che lo attrae a sé e gli indica un traguardo, la chiamata all'identificazione con Cristo morto e risuscitato verso una vita definitiva di eterna felicità. Una prospettiva decisamente lontana da qualsiasi pensiero chiuso alla trascendenza e, quindi, al soprannaturale; tematiche che però il documento, per la sua stessa natura, non affronta direttamente. Il percorso intrapreso piuttosto cerca di sviluppare le tematiche bibliche fondamentali mostrandone la rispettiva importanza e introducendo riflessioni puntuali su questioni di particolare rilievo.

Ci pare, però, utile qui evidenziare anche alcuni aspetti che, a nostro avviso, avrebbero potuto essere tenuti in considerazione.

1. In primo luogo, sorprende lo spazio relativamente breve che in genere si è lasciato all'insegnamento di Gesù, che appare quasi come un aspetto che non si poteva omettere nell'insegnamento tematico della Bibbia e non piuttosto come il momento di massima pienezza della rivelazione. Vero è che su diverse tematiche la letteratura salmica, sapienziale o paolina, ad esempio, contengono più abbondanti riferimenti e uno sviluppo ampio, ma ci sembra che sarebbe stato utile far risaltare meglio la centralità, novità e pienezza dell'insegnamento di Gesù su ogni argomento. Vale la pena richiamare qualche dato, benché non del tutto rivelatore: su 350 numeri del libro, 24 sono dedicati all'insegnamento di Gesù e alcuni molto brevi; ad esempio, quando si parla dell'«uomo sotto la legge», di 25 numeri (269-294) soltanto tre si riservano a Gesù e ai comandamenti di Dio (nn. 288-290).

2. *Si osserva poi una separazione troppo tassativa fra l'esame puntuale dei brani biblici e l'alveo della Tradizione in cui i testi biblici si sono sviluppati, il quale, come si sa, lo accompagna intrinsecamente.* È vero che gli autori hanno fatto una scelta programmatica, però il lettore può sentirsi a disagio nel vedere che non è stato dato un maggior risalto, almeno nelle conclusioni di ogni capitolo, alla luce proiettata dalla Tradizione sul tema trattato, che è insita e connaturale al testo, come sottolinea *Dei Verbum*, n. 9 quando afferma che la Tradizione «trasmette integralmente la parola di Dio – affidata da Cristo Signore e dallo Spirito Santo agli apostoli – ai loro successori, affinché, illuminati dallo Spirito di verità, con la loro predicazione fedelmente la conservino, la esponano e la diffondano; ne

risulta così che *la Chiesa attinge la certezza su tutte le cose rivelate non dalla sola Scrittura* e che di conseguenza l'una e l'altra devono essere accettate e venerate con pari sentimento di pietà e riverenza». Da qui ha origine anche l'affermazione per cui, grazie all'agire di Dio «in e per mezzo» degli agiografi, essi hanno potuto scrivere, quali veri autori, *tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte*» (DV 11).

3. La precedente osservazione può essere chiarita, ad esempio, richiamando alcune questioni:

- a) *Il fatto della morte e delle debolezze spirituali della natura umana come conseguenza del peccato originale* (cfr. nn. 23-26; 318-321). Si afferma, infatti, che «solo nel testo tardivo Sap 2,24 si ricorda che “per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo”, senza peraltro che ciò implichi [...] un coinvolgimento universale della colpa. Se nella Scrittura viene affermato che “il salario del peccato è la morte” (Rm 6,23), ciò non implica che ogni morte (né ogni sofferenza) debba essere considerata conseguenza di una qualche colpa personale [originale]» (n. 24). Inoltre, si asserisce (nn. 303; 305; 318; 321 in fine) che «la tradizione biblica delle origini non considera tuttavia la peccaminosità come una congenita eredità trasmessa dai “padri”» (n. 303), oppure, che «non sembra che, dal racconto di Gn 3, si possa dedurre che l'essere umano sarebbe stato colpito anche da una infermità interiore, che lo farebbe propenso al male» (n. 318). A noi pare però che, oltre all'uso di un linguaggio impreciso, l'esegesi del brano tende a seguire alcune correnti interpretative senza prendere sufficientemente in considerazione l'orientamento di notevoli testimoni del testo biblico, quali Sant'Agostino, *Contra duas epistolas Pelagianorum* I,13 (26) (CSEL 60,445), e affermazioni magisteriali al riguardo, tra le quali spicca l'affermazione del *Concilio di Trento* (Decreto sul peccato originale), sessione V del 17.VI.1546: «Chi non ammette che il primo uomo Adamo, avendo trasgredito nel paradiso il comando di Dio, ha perso subito la santità e la giustizia, nelle quali era stato creato e che è incorso per questo peccato di prevaricazione nell'ira e nell'indignazione di Dio, e, quindi, nella morte, che Dio gli aveva prima minacciato, e, con la morte, nella schiavitù di colui che, in seguito, ebbe il potere della morte e cioè il demonio; e che Adamo per quel peccato di prevaricazione fu peggiorato nell'anima e nel corpo: sia anatema». Affermazione che il CCC 1008 spiega asserendo: «*La morte è conseguenza del peccato* [originale]. Interprete autentico delle affermazioni della Sacra Scrittura e della Tradizione, il Magistero della Chiesa insegna che la morte è entrata nel mondo a causa del peccato dell'uomo. Sebbene l'uomo possedesse una natura mortale, Dio lo destinava a non morire. La morte

fu dunque contraria ai disegni di Dio Creatore ed essa entrò nel mondo come conseguenza del peccato. “La morte corporale, dalla quale l’uomo sarebbe stato esentato se non avesse peccato”, è pertanto “l’ultimo nemico” (1Cor 15,26) dell’uomo a dover essere vinto».

- b) *Alcune questioni dell’insegnamento di Paolo (nn. 201ss)* si ritiene che suscitino oggi alcune perplessità. Tra le altre viene riportato il tema del celibato (nn. 206-207), dove, a proposito di 1Cor 7, si sostiene che «dai testi di Paolo si è dedotto che il cristiano si trova davanti a due scelte di vita: quella del matrimonio, che appare semplicemente consentita e quella del celibato, preferibile perché più consona a vivere in modo evangelico». Si aggiunge poi «che una simile bipartizione va rivista, specie se l’esaltazione di una delle due “vie” ha come conseguenza la svalutazione dell’altra». In realtà, al di là del modo occasionale di esprimersi dell’Apostolo mosso da determinate circostanze esistenti nella Chiesa di Corinto, sembra che per Paolo la stima della verginità per il Regno dei cieli e il senso cristiano del Matrimonio fossero inseparabili e si favorissero reciprocamente secondo la vocazione a cui ognuno era chiamato da Dio. Si potrebbe aggiungere, a mio avviso, che, per l’Apostolo, solo chi lodava il Matrimonio prestava l’ammirazione dovuta alla verginità. Perciò nei suoi insegnamenti, come in Ef 5,21-33, si valorizza anche il matrimonio: «Nel timore di Cristo, siate sottomessi gli uni agli altri [...]. E voi, mariti, amate le vostre mogli, come anche Cristo ha amato la Chiesa e ha dato sé stesso per lei, per renderla santa, purificandola con il lavacro dell’acqua mediante la parola, e per presentare a sé stesso la Chiesa tutta gloriosa, senza macchia né ruga o alcunché di simile, ma santa e immacolata. Così anche i mariti hanno il dovere di amare le mogli come il proprio corpo: chi ama la propria moglie, ama sé stesso. Nessuno infatti ha mai odiato la propria carne, anzi la nutre e la cura, come anche Cristo fa con la Chiesa, poiché siamo membra del suo corpo. *Per questo l’uomo lascerà il padre e la madre e si unirà a sua moglie e i due diventeranno una sola carne.* Questo mistero è grande: io lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa! Così anche voi: ciascuno da parte sua ami la propria moglie come sé stesso, e la moglie sia rispettosa verso il marito». In questo senso, oltre al testo precedente, forse avrebbe potuto trovare uno spazio, almeno nelle conclusioni, CCC 1620, che dichiara: «Entrambi, il sacramento del Matrimonio e la verginità per il regno di Dio, provengono dal Signore stesso. È lui che dà loro senso e concede la grazia indispensabile per viverli conformemente alla sua volontà. La stima della verginità per il Regno e il senso cristiano del Matrimonio sono inseparabili e si favoriscono reciprocamente: “Chi denigra il matrimonio, sminuisce anche la gloria della verginità; chi lo loda, aumenta l’ammirazione che è dovuta

alla verginità [...]. Infatti, ciò che sembra bello solo in rapporto a ciò che è brutto non può essere molto bello; quello che invece è la migliore delle cose considerate buone, è la cosa più bella in senso assoluto» (SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *De virginitate*, 10,1; cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esort. ap. *Familiaris consortio*, 16)».

- c) Poiché lo spazio previsto non ci consente di prolungarci ulteriormente, vorrei soltanto segnalare, per concludere, che alcune spiegazioni suggerite dal documento, visto che si allontanano da un modo radicato nel sentire diffuso fra il popolo cristiano, avrebbero richiesto una maggiore contestualizzazione. Ad esempio, sul *tema di satana e la donna* (nn. 297-298.301) si ritiene che la scelta della donna, come soggetto a cui si rivolge per primo il tentatore, di fatto sarebbe stata una opzione del narratore che ha preferito introdurre per primo il personaggio più vulnerabile. Anche per quanto riguarda l'argomento della salvezza operata da Gesù (nn. 313-317) forse sarebbe stato utile introdurre i riferimenti fatti da Gesù al sacramento della Confessione. In altri argomenti, come quando si parla del "timore di Dio" (n. 307) si potevano introdurre, almeno nelle conclusioni, riferimenti all'insegnamento magisteriale. Le conclusioni finali avrebbero potuto elaborare una bella sintesi a complemento di quanto non era stato possibile introdurre nel commento. Infine, sarebbero stati molto graditi degli indici biblici e concettuali.

In ogni caso, riteniamo, senza dubbio, che l'immenso lavoro svolto sia degno di ogni lodevole stima e considerazione.

CORPO E RISURREZIONE SECONDO PAOLO SFONDO CULTURALE ED ELABORAZIONE ANTROPOLOGICA IN 1COR 15,45-49

GIUSEPPE DE VIRGILIO*

SOMMARIO: I. *La riflessione di Paolo in 1Cor 15,45-49*. 1. Contesto e disposizione di 1Cor 15,35-49. 2. Analisi letteraria. 3. Messaggio. II. *Il sottofondo filosofico del modello antropologico di 1Cor 15,45-49*. 1. Filone di Alessandria. 2. Gli scritti gnostici. III. *Conclusioni*.

L'oggetto del presente contributo è rappresentato dall'approfondimento antropologico del pensiero paolino espresso in 1Cor 15,45-49 e dal confronto con alcune testimonianze dell'ambiente filosofico sottostante. Tale approfondimento intende evidenziare l'originalità della proposta paolina che riguarda la specificità del lessico impiegato,¹ il metodo dialettico-argomentativo e la valenza antropologica del pensiero di Paolo.² Si tratta di un testo «esemplare» dell'antropologia cristiana che suggerisce il confronto con la visione di Filone d'Alessandria e le tendenze di matrice gnostica ipotizzata nell'ambiente corinzio. Nella sezione di 1Cor 15,35-49 l'unità costituita dai vv. 45-49 rappresenta la «prova scritturistica» che supporta l'argomentazione riguardante il «modo» della risurrezione dei morti. Nel limite del presente contributo s'intende mostrare la singolarità della concezione paolina della corporeità, la risurrezione, il destino escatologico dell'uomo e segnalare la fecondità del «metodo dialogico» perseguito a Paolo, frutto dell'intenso processo d'inculturazione che l'Apostolo ha attivato nello sviluppo della predicazione cristiana del I sec. d. C.

Il nostro itinerario si articola in due tappe. Nella prima tappa si focalizza il contesto e la disposizione di 15,45-49, inquadrata nell'orizzonte delle problematiche della comunità di Corinto. Segue l'analisi esegetica di 1Cor 15,45-49 e la sintesi del

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ La sezione di 1Cor 15,35-49 contiene la maggiore concentrazione del lessico antropologico dell'epistolario paolino. Basti pensare alla singolarità delle antitesi: *prôtos / éskatos Adàm; psychê zôsa / pneûma zôopoioûn; ánthrôpos / sôma; psychikós / pneumatikós; prôtos ánthrôpos ek gên choikós / deûteros ex ouranoû*.

² Sull'antropologia paolina, cfr. J.K. CHAMBLIN, *Psicologia*, in G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN, D.G. REID (a cura di), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 1260-1271; G. BOFF, *Un'antropologia cristiana nelle lettere di S. Paolo*, Morcelliana, Brescia 1976.

suo messaggio, che apre a un'ampia e articolata riflessione antropologica. Nella seconda tappa: «Il sottofondo filosofico del modello antropologico di 1Cor 15,45» si approfondisce lo sfondo filosofico della sintesi che Paolo elabora per rispondere alle questioni escatologiche poste nell'ambiente ecclesiale di Corinto. Sia per il lessico utilizzato che per l'argomentazione proposta, la pericope paolina suggerisce almeno due collegamenti, rappresentati dal pensiero di Filone d'Alessandria e dalle testimonianze provenienti dall'ambiente gnostico.

I. LA RIFLESSIONE DI PAOLO IN 1COR 15,45-49

Il nostro tema ha coinvolto la filosofia antica fin dalle origini e l'ambiente corinzio costituisce un esempio di come la visione paolina sia influenzata dalle problematiche antropologiche del pensiero classico.³ Specie durante il XX secolo nella corrente esistenzialista e segnatamente nella fenomenologia della religione, alcuni temi della riflessione paolina sono stati ripresi e rielaborati con feconde prospettive.⁴ Tra questi spicca la questione della corporeità e della relazione «corpo-anima-spirito» nel più ampio orizzonte del dibattito antropologico odierno. Unitamente alla focalizzazione sulla corporeità, è cresciuto l'interesse circa la questione filosofica riguardante l'immortalità e la risurrezione e non pochi pensatori hanno ripreso la riflessione sull'essenza dell'uomo, la sua condizione nell'orizzonte storico e ultraterreno.⁵

In 1Cor 15,45-49 l'Apostolo segnala ai suoi destinatari corinzi una precisa concezione dell'uomo, ne indica la condizione mortale e ne prospetta il destino

³ L'attenzione alla dimensione filosofica degli scritti paolini è variamente presente nella storia del pensiero occidentale, particolarmente negli ultimi decenni, cfr. C. SCILIRONI, *San Paolo e la filosofia del Novecento* (La Filosofia e il suo passato 11), CLEUD, Padova 2004.

⁴ Cfr. A. MOLINARO (a cura di), *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'epistolario paolino*, Urbanian University Press, Roma 2008.

⁵ Cfr. E. AGAZZI (a cura di), *Corpo e anima. Necessità della metafisica*, Mondadori, Milano 2000; V. POSSENTI, (a cura di), *L'anima, Seconda navigazione. Annuario di filosofia 2004*, a cura di V. Possenti, Mondadori, Milano 2004. Per una ricognizione del tema sul versante teologico e filosofico: cfr. G. BARBAGLIO, *Risurrezione e immortalità*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, III, Marietti, Torino 1977, 119-136; S. FRUTIGER, *La mort, et puis...avant?*, «Études théologiques et religieuses» 5 (1980) 199-229; P. MASSET, *Immortalité de l'âme, résurrection des corps. Approches philosophiques*, «Nouvelle Revue Théologique» 105 (1983) 321-344; A. SISTI, *Morte e risurrezione in 1 Cor 15*, «Parola Spirito e Vita» 2 (1995) 203-218; L. MANICARDI, *Il corpo. Via di Dio verso l'uomo, via dell'uomo verso Dio*, Qiqajon, Bose 2005; R. PENNA, *Corpo e storia, luoghi della rivelazione biblica*, in AA VV. *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia*, Morcelliana, Brescia 2007, 201-223; J.E. TAYLOR (ed.), *The Body in Biblical, Christian and Jewish Texts*, Bloomsbury T&T Clark, London - Oxford 2015.

escatologico. È necessario fermare l'attenzione sui dati testuali, sullo sviluppo argomentativo e sul messaggio attestato nella pericope paolina.⁶

1. Contesto e disposizione di 1Cor 15,35-49

- Il contesto di 1Cor 15,1-58

La pericope di 1Cor 15,45-49 fa parte della più ampia unità di *1 Corinzi* costituita da 1Cor 15,1-58. Si tratta di un capitolo centrale della lettera, nel quale si evidenzia un «intreccio – secondo un movimento di andata e ritorno – tra la storia di Paolo e dei suoi interlocutori, da una parte, e il discorso teologico propriamente detto, dall'altra. La trama di relazioni tra l'Apostolo e i Corinzi, presente in tre punti significativi (all'inizio: vv. 1-11.12; al centro: vv. 29.30-34; alla fine: vv. 57-58), fa da cornice all'elaborazione teologica sviluppata in due grandi momenti (vv. 12-28 e vv. 35-56.57)».⁷ Assumiamo come presupposto ermeneutico l'autorialità e l'unità della lettera e segnatamente l'integrità del capitolo di 1Cor 15.⁸ Esso è tradizionalmente articolato in tre sezioni maggiori: a) vv. 1-11: l'annuncio del *kérigma* apostolico e la singolare testimonianza di Paolo come «un aborto» (15,8); b) vv. 12-34: la risposta a coloro che negavano la risurrezione di Cristo e dei credenti e la conferma della realtà della risurrezione di Cristo «primizia» (*aparchè*) e di tutti coloro che muoiono in Lui; c) vv. 35-58: il modo della risurrezione dei credenti, l'incorruttibilità e l'immortalità (15,53-54: *aphtharsía, athanasía*).⁹

Osservando più da vicino l'organizzazione del testo, a partire dal v. 35 si coglie chiaramente una cesura rispetto alla sezione precedente (cfr. la formula nel v. 35

⁶ Cfr. A.C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians* (NIGTC), Eerdmans, Grand Rapids, MI 2000, 1169-1178; J. FITZMYER, *First Corinthians* (The Anchor Yale Bible 32), Yale University Press, New Haven and London 2008, 42-49; R. FABRIS, *Corpo, anima e spirito nella Bibbia. Dalla creazione alla risurrezione*, Cittadella, Assisi 2014, 262-276; G. DI PALMA, *Cristo primizia dei morti e la risurrezione dei credenti. Studio di 1Cor 15*, Peter Lang, Bern 2014; R. PENNA, *Quale immortalità? Tipologie di sopravvivenza e origini cristiane*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2017, 90-96; G. DE VIRGILIO, *La morte ultimo nemico (1Cor 15)*», in G. BORTONE (a cura di), *I novissimi nella Bibbia (morte, giudizio, inferno, paradiso)*, ISSRA, L'Aquila 1999, 125-175.

⁷ M. TEANI, *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1Cor 15,35-49 nel Novecento* (Aloisiana 24), Gregorian University Press – Morcelliana, Roma – Brescia 1994, 58; FRUTIGER, *La mort, et puis...avant?*, 201.

⁸ Cfr. G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi* (SOC 11), EDB, Bologna 1995, 782-794; R. FABRIS, *La prima lettera ai Corinzi* (Libri Biblici. Nuovo Testamento 7), Paoline, Milano 2005, 16.

⁹ Cfr. FABRIS, *La prima lettera ai Corinzi*, 188-198; TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 56-59; THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 1257-1260. Circa il motivo dell'immortalità nel mondo greco e la sua relazione con l'antropologia biblica, cfr. M.V. FABBRI, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza. Egesi di Sapienza 1,13-15*, Armando, Roma 1998, 137-203.

si rivolge ad un interlocutore: «ma qualcuno dirà» [*allà ereî tis*]), insieme ad un cambiamento di stile, molto vicino all'argomentazione «cinico-stoica». ¹⁰ Si tratta di un genere diatribico, finalizzato ad argomentare la realtà della risurrezione. ¹¹ Focalizzando la terza sezione corrispondente ai vv. 35-58, i commentatori individuano due sottosezioni; a) vv. 35-49; b) vv. 50-58. ¹² Nella prima sottosezione (vv. 35-49) l'Apostolo approfondisce la modalità della risurrezione di coloro che sono morti, mentre nella seconda sottosezione (vv. 50-58) l'attenzione si concentra sulla trasformazione dei viventi al momento della *parousía*. Mentre i vv. 35-49 attestano l'opposizione tra «animale-terrestre»/«spirituale-celeste», «primo / ultimo Adamo», i vv. 50-58 riportano l'opposizione tra i viventi e i morti. Pertanto la sottosezione circoscritta nei vv. 35-49 è caratterizzata dal vocabolario, dal genere letterario e dall'argomentazione riguardante il modo della risurrezione. ¹³

- La disposizione della sottosezione di 1Cor 15,35-49

Per comprendere la funzione dei vv. 45-49 è necessario focalizzare la disposizione dell'intera terza sottosezione (vv. 35-49) per la quale si registrano diverse proposte motivate da criteri letterari e tematici. ¹⁴ Il testo di 1Cor 15,35-49 recita:

³⁵Ma qualcuno dirà: «Come risorgono i morti? Con quale corpo verranno?». ³⁶Stolto! Ciò che tu semini non prende vita, se prima non muore. ³⁷Quanto a ciò che semini, non semini il corpo che nascerà, ma un semplice chicco di grano o di altro genere. ³⁸E Dio gli dà un corpo come ha stabilito, e a ciascun seme il proprio corpo. ³⁹Non tutti i corpi sono uguali: altro è quello degli uomini e altro quello degli animali; altro quello degli uccelli e altro quello dei pesci. ⁴⁰Vi sono corpi celesti (*sómata epouránia*) e corpi terrestri (*sómata epigeia*), ma altro è lo splendore dei corpi celesti, altro quello dei corpi terrestri. ⁴¹Altro è lo splendore del sole, altro lo splendore della luna e altro lo splendore delle stelle. Ogni stella infatti differisce da un'altra nello splendore.

⁴²Così anche la risurrezione dei morti: è seminato nella corruzione (*en phthorâ*), risorge nell'incorruttibilità (*en aphtharsía*); ⁴³è seminato nella miseria (*en atimía*), risorge nella gloria (*en dóxa*); è seminato nella debolezza (*en astheneía*), risorge nella

¹⁰ Cfr. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 838-839; TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 59-66.

¹¹ Cfr. 1Cor 6,12; 10,23; Gc 2,18.

¹² Lo stretto parallelismo tra i vv. 12-28 e 35-57 ha spinto Frutiger ad affermare che il cuore di 1Cor 15,1-58 consiste nel problema della conoscenza di Dio e del suo potere di vincere la morte. Spicca nel testo un chiaro intreccio tra visione cristologica, antropologica ed escatologica (cfr. FRUTIGER, *La mort, et puis...avant?*, 210).

¹³ Cfr. R. PENNA, *Cristologia adamitica e ottimismo antropologico in 1Cor 15,45-49*, in IDEM, *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Milano 1991, 240-241; Per la disposizione retorica dei vv. 35-58, cfr. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 1258-1259.

¹⁴ Cfr. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 839-840; DI PALMA, *Cristo primizia dei morti*, 179-181.

potenza (*en dynámei*); ⁴⁴è seminato corpo animale (*sóma psychikón*), risorge corpo spirituale (*sóma pneumatikón*). Se c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale.

Sta scritto infatti che ⁴⁵il primo uomo (*o prôtos ánthrōpos*), Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. ⁴⁶Non vi fu prima il corpo spirituale (*pneumatikón*), ma quello animale (*psychikón*), e poi lo spirituale. ⁴⁷Il primo uomo, tratto dalla terra, è fatto di terra (*choikós*); il secondo uomo viene dal cielo (*ek ouranū*). ⁴⁸Come è l'uomo terreno, così sono quelli di terra; e come è l'uomo celeste, così anche i celesti. ⁴⁹E come abbiamo portato l'immagine (*ephorésamen tēn eikóna tou choikou*) dell'uomo terreno, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste (*tēn eikóna tou epouraniou*).

Paolo risponde agli interrogativi su «come risorgono i morti e con quale corpo» (v. 35), indicando che vi è la presenza di diversi corpi (*sómata*: vv. 36-41). Per spiegare i diversi *sómata* l'Apostolo inserisce l'immagine tratta dall'ambiente agricolo del seminare/risorgere (vv. 36-39) e la collega all'esistenza di «corpi terrestri e celesti» (*sómata epouránia / epígeia*: vv. 39-41). Nel v. 42a si afferma il principio secondo cui alla risurrezione dei morti ciò che è stato seminato «nella corruzione» (*en pthorá*), risorge «nell'incorruttibilità» (*en aphtharsía*). Sviluppando questo principio nei vv. 43-44 si ripetono tre immagini che ruotano intorno al binomio seminare/risorgere:

| | | | | |
|---------|-------------------------------|---|-----------------------------|--|
| v. 43: | è seminato nella miseria | (<i>spiretai n atimía</i>), | risorge nella gloria | (<i>egeiretai en dóxa</i>) |
| | è seminato nella debolezza | (<i>spiretai en astheneía</i>), | risorge nella potenza | (<i>egeiretai en dynámei</i>) |
| v. 44a: | è seminato corpo animale | (<i>spiretai sóma psychikón</i>), | risorge corpo spirituale | (<i>egeiretai sóma pneumatikón</i>). |

Riassumendo il recente dibattito circa la disposizione della sottosezione, K. G. Sandelin e K. Müller optano sostanzialmente per scomporre in tre parti il brano, ponendo uno stacco dopo il v. 41 e il v. 44, con la seguente articolazione:¹⁵

- a) vv. 36-41: esistenza dei diversi corpi
- b) vv. 42-44a: applicazione alla risurrezione dei morti
- c) vv. 44b-49: prova scritturistica

La formulazione finale del v. 44b: «Se c'è un corpo animale, vi è anche un corpo spirituale», introdurrebbe la prova scritturistica basata su Gn 2,7 e sviluppata nei vv. 45-49.

Da parte sua G. Sellin vede nel v. 44b una semplice asserzione che presuppone nei Corinzi l'idea dualistica secondo cui all'origine del mondo Dio ha creato il «corpo animale» la cui esistenza terrena caduca era destinata alla morte (uomo dalla terra – primo Adamo). Solo nella risurrezione Dio concerebbe un «corpo spirituale» (uomo celeste – ultimo Adamo). Tale dottrina, denominata dot-

¹⁵ Cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 66-68.

trina dei due «uomini originari» (*Urmenschen*) o della «doppia creazione», era probabilmente la causa dell'atteggiamento spiritualista dei Corinzi, «che comportava una radicale svalutazione del corpo, giudicato soteriologicamente insignificante».¹⁶ Per questa ragione – secondo Selling – sviluppando nei vv. 45-49 l'interpretazione di Gn 2,7, Paolo fa precedere l'affermazione del v. 44b in cui si afferma l'esistenza di due corpi, animale e spirituale.

La proposta di approfondire il genere letterario dei vv. 45-49 come un'argomentazione *midrashica* è stata avanzata da R. Morissette, il quale individua nei vv. 35-49 lo schema di un procedimento argomentativo «rabbिनico» declinato in tre tempi: 1) domanda-obiezione; 2) risposta basata su un argomento di ragione; 3) prova scritturistica finalizzata alla conferma della tesi.¹⁷

In primo luogo Paolo introduce la sua argomentazione con un doppio interrogativo concernente la modalità della risurrezione (v. 35). Nei vv. 36-38 si riporta un duplice esempio tratto dalla mondo naturale (vv. 36-38: il seme di frumento; vv. 39-41: la varietà dei corpi). Nei vv. 42-49 Paolo sviluppa la sua dimostrazione applicando un «argomento di ragione» a cui segue una prova scritturistica (cfr. Gn 2,7). L'esito della riflessione sfocia in un'argomentazione conclusiva *a fortiori*, che dimostra la solidità e la coerenza della sua tesi.

Come avviene nel procedimento naturale per la semina del grano, la sua morte nella terra e la sua «rinascita», così tale procedimento riguarda la molteplicità dei corpi (uomini, animali, uccelli, pesci), di cui occorre riconoscere la diversità nello splendore (gloria: *dóxa*). Vi sono corpi celesti e corpi terrestri e il loro splendore differisce, come diversa risulta la luminosità del sole, della luna e delle stelle.¹⁸ Nei vv. 42-44 si applica l'immagine alla risurrezione dei morti, mediante

¹⁶ Cfr. G. SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Tote. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung von 1 Korinther 15* (FRLANT 138), Göttingen 1986, 73-77. Circa la dottrina della «doppia creazione» dell'uomo, cfr. *La doppia creazione dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, U. BIANCHI (a cura di), Edizioni dell'Ateneo & Bizzari, Roma 1978.

¹⁷ Cfr. R. MORISSETTE, *L'antithèse entre le «psychique» et le «pneumatique» en 1 Corinthiens XV, 44 à 46*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 46 (1972) 97-14; IDEM, *La condition de ressuscité. 1 Corinthiens 15,35-49: structure littéraire de la péricope*, «Biblica» 53 (1972) 208-228; IDEM, *L'expression σάρκα en "1 Co 15" et dans la littérature paulinienne*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 56, 2 (1972) 223-239. Per una valutazione critica del contributo di Morissette, cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 70-72; PENNA, *Cristologia adamitica*, 244-245; DI PALMA, *Cristo primizia dei morti*, 183-185.

¹⁸ Diversi autori hanno evidenziato come l'enumerazione degli esseri creati nei vv. 39-41 riproduce lo «schema della scuola sacerdotale», attestato nel racconto di creazione di Gn 1: il v. 38a si collega con Gn 1,11; il v. 38b con Gn 1,11-12; il v. 39 con Gn 1,20-28; il v. 41 con Gn 1,14-17. Tale accostamento, che rimane solo tematico e non verbale, permette di cogliere due aspetti importanti: l'ermeneutica del nostro brano paolino ha un imprescindibile fondamento scritturistico e il protagonista dell'azione creatrice e «ricreatrice» è sempre Dio; cfr. J. BECKER, *La risurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo* (StB 97), Paideia, Brescia 1991, 117; J. LAMBRECHT, *Paul's*

l'inserimento di quattro antitesi parallele: corruzione / incorruttibilità; miseria / gloria; debolezza / potenza; animale / spirituale. L'argomentazione culmina con l'affermazione: se c'è un «corpo animale» a maggior ragione c'è anche un «corpo spirituale» (v. 44b) e «se eravamo simili all'uomo terreno, così saremo simili all'uomo celeste» (v. 49). Pertanto il v. 44b funge da conclusione di quanto asserito nell'unità che precede (vv. 42-44a), mentre nel v. 45 si apre un nuovo genere (*midrashico*) caratterizzato dall'argomentazione scritturistica di Gn 2,7 in 1Cor 15,45. Paolo applica la regola rabbinica del *qal wahômer* (*a minori ad maius*) a sostegno della lettura tipologica del «primo e ultimo Adamo». ¹⁹ Accogliendo la proposta di Morissette, seguita da R. Penna e M. Teani, la disposizione della sottosezione si presenta così tematizzata: ²⁰

| | | |
|---------------|--|----------------------------|
| a) vv. 36-41: | duplice esempio tratto dalla creazione | |
| b) vv. 42-44: | applicazione alla risurrezione dei morti | (argomento di ragione) |
| | «prima» conclusione (v. 44b) | |
| c) vv. 45-49: | midrash su Gn 2,7 | (argomento scritturistico) |
| | «seconda» conclusione (v. 49) | |

- La prova scritturistica (vv. 45-49)

La peculiarità dei vv. 45-49 è rappresentata dal genere *midrashico*, dalla variazione del vocabolario rispetto ai vv. 42-44 e dallo sviluppo dell'argomentazione paolina. Sulla base della disposizione segnalata, possiamo costatare come l'unità dei vv. 45-49 è collegata con quanto precede (vv. 42-44) e si concentra intorno al tema scritturistico e antropologico del «primo e ultimo Adamo». Mentre nella precedente unità si è posto l'accento sul motivo del «corpo» (*sôma*: vv. 37.37.40), ²¹

Christological Use of Scripture in 1Cor 15,20-28, «New Testament Studies» 28 (1982) 524; TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 191-192.

¹⁹ Un aspetto presente nel nostro testo è rappresentato dalla visione antropologica derivante dall'interpretazione giudaica di Gn 1-2 e dalla seguente tradizione rabbinica. Data la formazione di Paolo e il suo ricorso alla Scrittura, è importante avere presente l'influsso che tale orientamento interpretativo ha potuto esercitare nell'ambiente giudeo-cristiano. Secondo Penna la tendenza del giudaismo apocalittico è connotata da un sostanziale «pessimismo antropologico», condizionato dalla riflessione sulla disobbedienza dei progenitori narrata in Gn 3. A partire dal racconto della «caduta di Adamo e Eva» in vari ambienti del giudaismo apocalittico si erano prodotte speculazioni circa la caducità e condizione lapsaria di Adamo e dell'umanità (cfr. PENNA, *Cristologia adamitica*, 249-251).

²⁰ Tale disposizione è ulteriormente confermata alla luce dei criteri retorici applicati alla sottesezione (cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 72-79). Nella stessa linea interpretativa cfr. G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians* (The New International Commentary of the New Testament), Eerdmans, Grand Rapid ³1984, 714.

²¹ Per l'ampio dibattito sul significato paolino di *sôma* in 1Cor 15, cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 192-199; FABRIS, *Corpo, anima e spirito nella Bibbia*, 133-146.

la prova scritturistica conferisce un'importanza decisiva al sostantivo «uomo» (*ánthrōpos*: vv. 45.47x), già menzionato in 15,39.

2. *Analisi letteraria*

Avendo presente il contesto e lo sviluppo tematico di 1Cor 15,35-49, fermiamo l'attenzione sui vv. 45-49, che costituiscono la «prova scritturistica» a conferma dell'argomentazione paolina.

- v. 45: Sta scritto infatti che il primo *uomo*, Adamo, *divenne un essere vivente*, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita.

La pagina è introdotta con l'espressione «sta scritto» (v. 45: *houtōs kai gégraptai*) che precede la citazione diretta²² di Gn 2,7^{LXX}. L'Apostolo afferma che il «primo uomo, Adamo, divenne anima vivente (*éis psychēn zōsan*)» e subito aggiunge che «l'ultimo Adamo divenne «spirito datore di vita (*éis pneúma zōopoioún*)». Il confronto letterario con la fonte genesiaca è operato da Paolo in modo selettivo, per argomentare sulla condizione del credente, costruendo un'antitesi tra il primo e l'ultimo Adamo.²³ Tale tipologia era già stata impiegata in 15,21-22 per collegare il destino dell'uomo (primo Adamo) con quello di Cristo (ultimo Adamo). Tuttavia mentre in 15,21-22 s'intende evidenziare l'aspetto cristologico e soteriologico della risurrezione, in 15,45 Paolo vuole concentrarsi sulla condizione antropologica e creazionista del credente e fondare l'idea che il «corpo animale» (*sōma psychikón*) del credente sarà reso «corpo spirituale» (*sōma pneumatikón*) mediante l'azione salvifica di Cristo nel tempo escatologico.

L'impiego di Gn 2,7a ha dato luogo tra i commentatori a una serie di considerazioni di natura contenutistica e metodologica. In realtà Paolo si richiama a Gn 2,7 per ricavare il punto di partenza della sua argomentazione che oltrepassa il racconto genesiaco.²⁴ L'Apostolo precisa che si tratta del «primo uomo» denominandolo «Adamo» e subito lo contrappone all'ultimo Adamo che divenne «spirito datore di vita». Una tale argomentazione ispirata al noto parallelismo antitetico Adamo-Cristo potrebbe rivelare uno stile *targumico*, secondo cui si utilizza l'interpretazione scritturistica di Gn 2,7 per rispondere ad alcune credenze

²² Gn 2,7^{LXX}: *Kai éplassen o theòs tôn ánthrōpon choún apò tēs gēs kai enephsēsēn eis tò prósoyon autoú pnoēn zōēs kai egēneto o ánthrōpos eis psychēn zōsan* [Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente – tr. CEI – 2008].

²³ Cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 240-248; FITZMYER, *First Corinthians*, 592-594.

²⁴ Cfr. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 846-847; THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 1283-1285. Il dibattito sulla citazione di Gn 2,7 è riportato in TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 236-240.

diffuse a Corinto intorno all'esistenza dei due Uomini originari (protologico/escatologico), come emerge dall'esegesi di Filone Alessandrino.²⁵ Il «primo Adamo» è divenuto «essere vivente» dopo essere stato plasmato dalla polvere del suolo e insufflato nelle narici da Dio (cfr. Gn 2,7).²⁶ Si tratta della configurazione dell'uomo terrestre, caratterizzato dalla creaturelità della «vita animale» e terrena. Invece la condizione antropologica dell'«ultimo Adamo» è segnata dall'azione dello «spirito vivificante», principio di risurrezione escatologica, così com'è stata configurata nella contrapposizione in 15,21-22:

«Perché, se per mezzo di un uomo venne la morte, per mezzo di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti. Come infatti in Adamo tutti muoiono (*pántes apothnέskousin*), così in Cristo tutti riceveranno la vita (*pántes zōopoiēthēsontai*)».

Tuttavia si nota la diversità tra i vv. 21-22 e il nostro testo, che mostra come il «primo uomo Adamo» non è principio di morte, ma è fonte di vita «animale» estesa a tutti i viventi. Piuttosto l'antitesi del v. 45 non si basa sul binomio morte/risurrezione, ma sulla differenza tra realtà terrena e storica e realtà celeste ed escatologica.

Resta da interpretare l'espressione in cui si afferma che «l'ultimo Adamo divenne (*egéneto*) spirito datore di vita». Se il «primo Adamo» è «anima vivente» (*psychén zōsan*), frutto dell'atto creativo di Dio, nel caso dell'umanità di Cristo, ultimo Adamo, divenuto «spirito datore di vita» (*pneûma zōopoioûn*), si può intendere l'evento dell'incarnazione o più precisamente quello della risurrezione (cfr. Rm 1,4).²⁷ L'identificazione tra il Cristo risorto e lo spirito vivificante è posta in parallelo con la figura di Adamo «anima vivente». Si tratta di due prototipi,

²⁵ Cfr. FILONE DI ALESSANDRIA, *Legum Allegoriae*, 1,31-32. Per Barbaglio e Koch non vi sarebbe collegamento con l'influsso filoniano (cfr. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 847).

²⁶ Secondo E. Schweizer l'interpretazione paolina è molto vicina all'interpretazione rabbinica che ha contrapposto Gn 2,7 con lo «spirito vivificante» di Ez 37,14, dove si parla del dono dello Spirito su coloro che sono morti e posti nel sepolcro (cfr. E. SCHWEIZER, *Pneûma*, in G. KITTEL - G. FRIEDRICH (a cura di), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, XV, Paideia, Brescia 1969, 806). Una contrapposizione analoga, ma con riferimento al motivo della carne (*sárx*), si trova in Gv 6,63: «È lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla». L'espressione «spirito vivificante» è impiegata da Paolo in 2Cor 3,6. Circa la derivazione dell'espressione *pneûma zōopoioûn*, cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 251-252; DI PALMA, *Cristo primizia dei morti*, 200-205.

²⁷ Annota Barbaglio: «Il contesto impone che ci si riferisca all'evento della risurrezione, che lo ha fatto un vivente di vita pneumatica e fonte della stessa vita per altri. Vita da risorto e vita "pneumatica" si corrispondono e in questo c'è corrispondenza tra Cristo e "quelli di Cristo" che "rivestiranno anche l'immagine dell'uomo celeste" (v. 49), essi che saranno "corpo pneumatico"» (BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 848).

rappresentativi di due categorie di essere umani viventi: gli uomini di vita animale (fisica) e quelli di vita spirituale.²⁸

- v. 46: Non vi fu prima (*prôton*) il corpo spirituale (*pneumatikón*), ma quello animale (*psychikón*), e poi (*épeita*) lo spirituale.

Sviluppando l'antitesi tra realtà spirituale (*pneumatikón*) e animale (*psychikón*) iniziata nel v. 44, nel v. 46 Paolo puntualizza la successione cronologica. La posizione del v. 46 che presenta l'antitesi «spirituale / *pneumatikón* - animale / *psychikón*» in forma neutra appare inusuale perché è senza un collegamento con il v. 45 che presenta al maschile le figure dei «due Adamo». Per risolvere questo problema sono state avanzate due ipotesi: la prima spiega l'uso del neutro, collegando l'antitesi in riferimento al v. 44 che ha come soggetto il corpo animale e spirituale (*sôma psychikón - pneumatikón*). Una seconda ipotesi ritiene che si tratti di un versetto «anomalo», avente funzione polemica contro la teoria filoniana dell'«uomo celeste» anteriore all'«uomo terreno», derivata dalla lettura di Gn 1,26 (formazione dell'uomo a immagine di Dio) e Gn 2,7 (creazione dell'uomo da polvere del suolo). Secondo alcuni esegeti tale credenza dei due «uomini originari» (*Urmenschen*)²⁹ si sarebbe diffusa a Corinto e segnatamente nelle comunità ecclesiali, per opera di Apollo e sarebbe stata applicata all'essere dei credenti «pneumatici» che portano dentro di sé una scintilla divina velata dalla patina della terrestrità.³⁰ Per Morissette il v. 46 presenta un collegamento con ambedue i versetti, nel senso che l'antitesi *pneumatikón / psychikón* si riferisce a due ordini di esistenza successivi: il primo riguarda la corporeità terrena di Adamo, mentre il secondo la corporeità celeste di Cristo.³¹

Barbaglio preferisce leggere il v. 46 in stretta connessione con il v. 44. Tale connessione mostra la coerenza del pensiero paolino, secondo cui la sfera somatica

²⁸ «Essendo la sfera dello spirito sfera divina (cfr. Rm 1,4: spirito della santità divina, e la formula «spirito santo»), la suddetta identificazione pone Cristo risorto a livello divino, in quanto elargitore di vita pneumatica ai morti, peculiarità di Dio, definito in Rm 4,18 «colui che vivifica i morti» / *zōopoiountos tous nekrous*» (*Ibidem*).

²⁹ Cfr. PENNA, *Cristologia adamitica*, 246-247; TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 255-257.

³⁰ Cfr. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 849. Il dibattito è riassunto in TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 257-259. Anche nel caso in cui il v. 46 fosse di natura polemica, secondo Barbaglio, non si spiegherebbe comunque il passaggio repentino dal maschile al neutro (vv. 45-46) e subito dopo, dal neutro al maschile (vv. 46-47. 48-49).

³¹ Cfr. MORISSETTE, *L'antithèse entre le «psychique» et le «pneumatique» en 1 Corinthiens XV, 44 à 46*, 118. Nella stessa linea si colloca Penna, secondo cui il v. 46 «appare come un enunciato assiomatico (cfr. gli aggettivi sostantivati nel genere neutro), il quale fa da displuvio logico tra la sezione dei vv. 35-44 e quella dei vv. 45-49» (PENNA, *Cristologia adamitica*, 245).

precede quella pneumatica.³² In tale senso Paolo avrebbe voluto solo precisare la prospettiva escatologica della risurrezione e dei corpi «pneumatici» dei morti, rispetto alla condizione «somatica» dei viventi. Per cui l'ordine cronologico non si riferisce alla dottrina della «doppia creazione», ma alla successione tra l'esistenza umana storica e il suo compimento escatologico (carattere futuro della risurrezione).³³ La discontinuità espressa nell'antitesi *pneumatikón / psychikón* non va interpretata nel senso dualistico («due Uomini»), ma nella continuità della stessa persona la cui identità corporea corruttibile partecipa del processo di trasformazione generato dalla risurrezione di Cristo che si compie nel tempo escatologico. La discontinuità va compresa nella dialettica della continuità.³⁴

• v. 47: Il primo (*o prôtos*) uomo (tratto) dalla terra, è fatto di terra (*choikós*); il secondo (*o deúteros*) uomo viene dal cielo (*ek ouranû*).

Ricollegandosi con il v. 45, il v. 47 ritorna a caratterizzare i due prototipi che esprimono l'origine e la qualità dell'essere umano: la dimensione terrena e quella celeste. Il primo uomo è «fatto di terra» (*choikós*),³⁵ perché è «dalla terra» (*ek gês*). L'espressione richiama l'atto creativo di Gn 2,7 quando afferma che «il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo (*choûn apò tês gês*)». Qualificando il soggetto come «terreno», Paolo intende sottolinearne la caducità, la condizione di finitudine mortale (cfr. Gn 3,19). Sul piano contenutistico *choikós* è parallelo a *psychê zôsa* e all'aggettivo *psychikós*. Opposto all'uomo tratto dalla terra è il «secondo uomo dal cielo» (*ek ouranû*). Si può supporre come verbo implicito «venire (dal cielo)» o «essere (dal cielo)». ³⁶ L'espressione parallela *epouránios* (vv. 48-49) rispetto all'uomo fatto di terra, non è da intendere in senso locativo ma qualitativo (ontologico). Essa è applicata a Cristo e ai fedeli.³⁷ Alcuni

³² «Potremmo parlare di una “*propositio*” secondaria rispetto a quella primaria, cui si collega grammaticalmente con la particella avversativa *alla*. Ecco lo schema: - affermazione: il corpo psichico e il corpo pneumatico (v. 44b); - dimostrazione: come dice la Scrittura (v. 45); - precisazione della tesi suddetta: ma il corpo psichico prima del corpo pneumatico (v. 46)» (BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 849).

³³ Secondo Barbaglio Paolo «si cura di accentuare il carattere futuro della risurrezione e della connessa salvezza, che la comunità di Corinto forse tendeva a estenuare a tutto vantaggio dell'esperienza presente, trasfigurata dalla presenza dello spirito estatico e “entusiastico” (cfr. cc 12-14). In breve, egli ripete ciò che aveva già sottolineato al v. 23: “quelli di Cristo” saranno risuscitati alla sua *parusia*» (*Ibidem*).

³⁴ Cfr. FEE, *Corinthians*, 790-791; THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 1284-1285.

³⁵ L'aggettivo *choikós*, attestato solo in questa unità (cfr. vv. 48-49), si collega al sostantivo *choûn* (cfr. Gn 2,7^{LXX}), mantenendo inalterato il complemento di origine: «dalla terra».

³⁶ La contrapposizione terreno-celeste è già attestata in 14,40.

³⁷ Cfr. A. T. LINCOLN, *Paradiso ora e non ancora. Cielo e prospettiva escatologica nel pensiero di Paolo*, Paideia, Brescia 1985, 84; FABRIS, *La prima lettera ai Corinzi*, 209-210.

commentatori hanno voluto collegare l'attributo di «celeste» alla figura danielica del «figlio dell'uomo» (cfr. Dn 7,8-14).³⁸ Occorre però sottolineare che il riferimento concettuale dell'espressione non sembra alludere né alla preesistenza dell'uomo celeste, né alla sua incarnazione. L'ipotesi più fedele al contesto di 1Cor 15 è di collegare la figura celeste al Cristo risorto e di descrivere il corpo spirituale e il «dono della vita» come una prerogativa della risurrezione.³⁹ Grazie al loro corpo spirituale i credenti sono simili all'uomo celeste e allo stesso tempo, in virtù del loro corpo «animale», sono configurati all'uomo terreno. Cristo è il definitivo «uomo celeste». In lui risiede non solo il corpo animale in virtù dell'incarnazione, ma anche il «corpo spirituale» e, per la sua risurrezione, è divenuto «spirito vivificante».

• v. 48: Quale (*oîos*) è l'uomo terreno, tali anche (*toioûtoi kai*) sono quelli di terra (*choikoi*); e quale è l'uomo celeste, tali anche i celesti (*epourânioi*).

Paolo approfondisce la diversità dei due prototipi, mostrando la comunanza di destino dell'«uomo terreno» con «i terreni» (*choikoi*) e dell'uomo celeste con i «celesti» (*epourânioi*). Mediante l'impiego della formula «quale / tali anche» (*oîos / toioûtoi kai*) ripetuta due volte, si costruisce una corrispondenza tra il capostipite e la generazione, terrena e celeste. La corrispondenza implica una relazione di solidarietà tra il prototipo-rappresentante e la discendenza umana che segue.⁴⁰ A ben vedere l'affermazione paolina rimanda alla concezione dell'antropologia semitica, che concepisce l'essere umano in stretto collegamento con l'ambiente in cui è inserito e in piena solidarietà con il popolo. La figura dell'uomo terreno / celeste in relazione all'umanità che partecipa della realtà terrena e celeste, è stata spiegata mediante la categoria della «personalità corporativa».⁴¹ I due prototipi da cui discende la sorte degli uomini sarebbero i capostipiti e rappresentati di tutta l'umanità, per il principio di solidarietà universale che collega il capostipite all'intera discendenza. In tale prospettiva si comprende il v. 48, alla luce del senso corporativo che si attribuisce alle figure di Adamo e di Cristo.⁴² Diversi commentatori rilevano il positivo impiego di questa categoria «per elucidare il

³⁸ Cfr. C. K. BARRETT, *La prima lettera ai Corinzi*, Dehoniane, Bologna 1995, 117-118; FITZMYER, *First Corinthians*, 598-600.

³⁹ Cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 262-263; DI PALMA, *Cristo primizia dei morti*, 203-204.

⁴⁰ Cfr. LINCOLN, *Paradiso*, 90; THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 1285-1288.

⁴¹ Cfr. A. FEUILLET, *Le corps du Seigneur ressuscité et la vie chrétienne, d'après les Épîtres pauliniennes*, in E. DHANIS (ed.), *Resurrexit*. Actes du Symposium international sur la résurrection de Jésus, Città del Vaticano 1974, 450. Per l'impiego della categoria di «personalità corporativa» cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 266-267; diversamente PENNA (cfr. PENNA, *Cristologia adamitica*, 259, nota 56).

⁴² Cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 265; DI PALMA, *Cristo primizia dei morti*, 198-200.

legame profondo che, nella visione paolina, unisce l'umanità ai due Adami». ⁴³ Un'importante questione riguarda l'identità di coloro che sono «celesti» (*epouránoi*). Parlando dei «terreni» Paolo vuole riferirsi alla condizione storico-fattuale degli uomini che vivono sulla terra. Per l'identificazione dei «celesti» occorre interpretare lo sviluppo conclusivo dell'argomentazione nel v. 49.

- v. 49: E come abbiamo portato l'immagine (*ephorésamen tèn eikóna*) dell'uomo terreno, così porteremo l'immagine (*phorésomen tèn eikóna*) dell'uomo celeste.

Al v. 49 l'Apostolo completa e conclude la sua argomentazione utilizzando la prima persona plurale («noi»), il termine «icona» (*eikón*) e il verbo «portare» (*phérō*).⁴⁴ I due versetti (vv. 48 e 49) sono connessi attraverso la congiunzione «e» (*kai*) che ha valore epesegetico. Il v. 49 chiarisce chi sono i «celesti» e qual è il loro destino futuro. Si tratta dei credenti, battezzati, partecipi della vita «in Cristo», la cui condizione è già al presente configurata dalla grazia e, nel futuro escatologico, sarà definitivamente trasformata dalla comunione con l'esistenza celeste del Cristo risorto.

Il ricorso al termine «immagine» (*eikóna*) richiama Gn 1,27ab («e Dio creò l'uomo a sua immagine [*kat'eikóna*]; a immagine [*kat'eikóna*] di Dio lo creò: maschio e femmina li creò») e Gn 5,3b («Adamo aveva centotrenta anni quando generò un figlio a sua immagine [*kat'eikóna*], secondo la sua somiglianza, e lo chiamò Set»). Paolo con libertà impiega la fonte genesiaca evitando di menzionare Dio (cfr. Gn 1,27ab), per collegare il motivo dell'immagine all'antitesi uomo terreno / celeste. Va inoltre notato come l'espressione antropologica «portare l'immagine» assume nel contesto di 1Cor 15 una valenza «ontologica». Essa acquista un ulteriore simbolismo antropologico per il riferimento al motivo del «corpo» umano (v. 44).⁴⁵

⁴³ Si pensi alle formule participative coniate dall'Apostolo «essere in Cristo / con Cristo» (cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 267-268).

⁴⁴ Anche se la lezione al congiuntivo è meglio attestata (*phorésōmen*), sulla base del contesto argomentativo le edizioni critiche optano per il verbo al tempo futuro (*phorésomen*). In tal modo l'affermazione paolina non va tradotta al congiuntivo con un senso parenetico («ci sia dato di portare l'immagine celeste»), ma all'indicativo futuro, in senso escatologico («porteremo l'immagine dell'uomo celeste»); cfr. F. CEUPPENS, *Questiones selectae ex epistulis s. Pauli*, Marietti, Torino 1951, 134; TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 269-272.

⁴⁵ «È necessario infatti che questo corpo corruttibile si veda d'incorruttibilità (*endýsasthai aphantarían*) e questo corpo mortale si veda d'immortalità (*endýsasthai athanastían*). Quando poi questo corpo corruttibile si sarà vestito d'incorruttibilità e questo corpo mortale d'immortalità, si compirà la parola della Scrittura: *La morte è stata inghiottita nella vittoria. Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?* (1Cor 15,53-55). Lo stesso verbo «portare» (*phérō*) allude a un'azione ripetuta e abituale, come portare gli abiti, le armi ecc. (cfr. TEANI, *Corporeità e*

Nello sviluppo argomentativo del capitolo (cfr. 1Cor 15,53-54) il collegamento tra il corpo e il portare l'immagine dell'uomo terrestre/celeste è ulteriormente declinato da Paolo con l'impiego del verbo «rivestire» (*endýsasthai*).⁴⁶ I due passi genesiaci a cui l'Apostolo fa riferimento, sono qui interpretati in chiave escatologica, senza riferimenti al motivo del peccato e alla caduta originaria di Adamo. Paolo vuole affermare che nella risurrezione dei morti, i credenti saranno compiutamente immagine di Dio, giacché rivestono nel battesimo l'immagine di Cristo il quale è in modo perfetto «immagine di Dio» (2Cor 4,4).⁴⁷ L'approfondimento dell'argomentazione porta a concludere che la concezione paolina dell'uomo è saldamente collegata alla tradizione anticotestamentaria e si sviluppa in modo coerente e unitario attraverso alla luce della novità cristologica, senza cadere in una visione «platonica» e «gnostica» dell'essere umano. L'analisi della pericope conferma che la relazione tra «l'immagine dell'uomo terreno» e dell'uomo «celeste» non è intesa in senso dualistico, ma alla luce della dialettica tra presente storico e del futuro escatologico. In tal modo la prospettiva protologica (il primo uomo, Adamo) e quella escatologica (l'ultimo Adamo) sono strettamente collegate nel dinamismo dell'opera redentiva del Padre mediante Cristo, «immagine di Dio».⁴⁸

risurrezione, 274); cfr. DI PALMA, *Cristo primizia dei morti*, 207-208. Per l'impiego di *athanasia* in Sapienza, cfr. FABBRI, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza*, 217-245.

⁴⁶ Cfr. Gal 3,27; Rm 13,14; Mt 11,8; Gv 19,5; Gc 2,3. Nell'Antico Testamento l'impiego simbolico del «rivestire» è attestato in Gb 29,14; Sal 131,9; Sap 5,18; Sir 6,31. Il verbo è utilizzato in contesto apocalittico per designare la condizione dei risorti: cfr. 1Enoc 62,15-16: cfr. C. MARCHESELLI CASALE, *Risorgeremo, ma come? Risurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo? Per un contributo allo studio della speculazione apocalittica in epoca greco-romana: 2. sec. a. C.-2. sec. d.C.*, Dehoniane, Bologna 1988, 210-212; G.H. VAN KOOTEN, *Image, Form and Transformation. A Semantic Taxonomy of Paul's "Morphic" Language*, in R. BUITENWERF, H.W. HOLLANDER AND J. TROMP (edd.), *Paul, and Early Christianity. Studies in Honour of Henk Jan De Jonge*, Brill, Leiden-Boston 2008, 213-242.

⁴⁷ Barbaglio sottolinea come «il motivo dell'immagine per un verso esprime una realtà naturale, la conformità dell'umanità adamica con il progenitore, per l'altro è reinterpretato in chiave cristologica ed escatologica: "quelli di Cristo" saranno immagine del risorto, *sôma* pneumatico e uomo celeste (vv. 44b. 45b). È la stessa duplice trasposizione del Sal 8,7 nel v. 27a. Passo parallelo è qui Rm 8,29 che parla di conformazione all'immagine del figlio di Dio [...]. Rispetto ai vv. 21-22 e 45, nonché a Rm 5,12ss. abbiamo una manifesta originalità: tra Cristo e "quelli di Cristo" c'è un rapporto di esemplarità, mentre là era di causalità efficiente. In breve, Cristo non solo è il risuscitatore dei suoi, ma anche l'esemplare su cui questi sono "ricopiati"» (BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 854).

⁴⁸ Cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 276-278; BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, 853-854.

3. *Messaggio*

La prova scritturistica di 1Cor 15,45-49 racchiude diversi ambiti della riflessione paolina.⁴⁹

a) Trattando della modalità della risurrezione nella sezione di 15,35-58, Paolo elabora in modo originale la sua visione corporeità umana, basata sull'istanza cristologica con riferimenti al retroterra genesiaco. Cristo risorto è «spirito datore di vita» a immagine del quale i battezzati saranno vivificati con la trasformazione del loro corpo in «corpo spirituale». La focalizzazione del testo sul versante creaturale e antropologico è sollecitata dallo sviluppo argomentativo della questione riguardante la risurrezione e il corpo che avranno i risorti.⁵⁰ Per parlare dell'uomo si utilizza il motivo del «corpo» quale aspetto peculiare dell'argomentazione antropologica paolina che pervade l'intera lettera.⁵¹

b) Rimane aperta la questione se considerare l'intervento di Paolo un'argomentazione *a fortiori* per controbattere la posizione degli «avversari della risurrezione» oppure una riflessione più ampia che tocca la realtà dell'uomo creato e la sua prospettiva escatologica.⁵² Tale questione illumina anche le immagini utilizzate da Paolo per spiegare la discontinuità e la diversità tra la condizione terrena dell'uomo e il suo compimento finale in Dio. È importante sottolineare la forza espressiva contenuta nelle antitesi antropologiche di 15,45-49, che vanno comprese nel quadro della prova scritturistica. L'Apostolo procede mostrando come in Gn 2,7 si attesta la presenza di un «corpo animale» e di un «corpo spirituale». Citando solo una parte di Gn 2,7 Paolo afferma che il primo uomo Adamo divenne un «essere vivente», mentre l'ultimo Adamo «spirito vivificante». Si tratta della presentazione dei «due Adamo» di cui il primo definisce la condizione creaturale, caduca, terrena dell'uomo mentre il secondo, la realtà vitale e generativa, propria dello Spirito divino frutto della risurrezione di Cristo.

c) Nello sviluppo argomentativo la contrapposizione *ánthrōpos (sōma) psychikós – pneumatikós* si presenta più importante delle precedenti antitesi (cfr.

⁴⁹ Cfr. G. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo, Abbozzi in forma epistolare*, Dehoniane, Bologna 1999, 194-207; J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo* (Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 5), Paideia, Brescia 1999, 82-84.

⁵⁰ L'approfondimento del *Sitz im Leben* di 1Cor 15 può illuminare la finalità del testo paolino e individuare il possibile fronte polemico a cui Paolo sta rispondendo a Corinto (cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 81-84).

⁵¹ Cfr. D.B. MARTIN, *The Corinthians Body*, Yale University Press, New Haven 1995; I. SICHKARYK, *Corpo (sōma) come punto focale nell'insegnamento paolino: ricerca esegetica e teologico-biblica*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2011; A. PITTA, *L'Evangelo di Paolo. Introduzione alle lettere autoriali* (Graphé 7), ElleDiCi, Torino 2013, 136-139.

⁵² Cfr. BARBAGLIO, *La teologia di Paolo*, 195; THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 1288-1290.

vv. 42-44a). Essa serve a sottolineare la diversità tra storia e escatologia e qualificare l'uomo nella sua somaticità. Il modello antropologico rappresentato dai due prototipi è ben caratterizzato nella sua diversità ma non è definito in base ad uno schema morale («bene / male»). Semplicemente l'Apostolo sostiene che il primo uomo essendo di terra è «terreno», mentre il secondo è celeste (v. 47). L'uomo terreno è «essere vivente» perché ha ricevuto una vita «animale». L'uomo «dal cielo» è caratterizzato dalla qualità spirituale e non semplicemente un essere vivente, ma uno «spirito datore di vita». Nella loro diversità i due modelli hanno in comune di essere «prototipi di umanità fatta la loro immagine» (v. 48). C'è corrispondenza tra prototipi ed esemplari, per cui l'antitesi tra i due prototipi si estende anche alle relative generazioni. Nel v. 49 Paolo unisce la qualità dei due prototipi e la applica ai credenti: come i credenti hanno portato l'immagine dell'uomo terreno (passato storico), un giorno porteranno l'immagine dell'uomo celeste (futuro escatologico). In Cristo risorto si compie la nuova creazione.⁵³

II. IL SOTTOFONDO FILOSOFICO DEL MODELLO ANTROPOLOGICO DI 1COR 15,45-49

Osservando la singolarità dell'argomentazione paolina in *1 Cor*, il vocabolario specifico e l'allusione a Gn 1,26-27; 2,7, diversi commentatori hanno cercato di individuare lo sfondo culturale a cui l'Apostolo farebbe riferimento nella specifica situazione di Corinto.⁵⁴ Nei limiti del presente contributo ci limitiamo a segnalare due esempi che aiutano a cogliere il confronto tra 1Cor 15,45-49 e il sottofondo

⁵³ Annota Di Palma: «Esiste un "ordine" parallelo ma superiore per qualità a quello terrestre, il quale non va disprezzato perché costituisce la base essenziale su cui si compie la trasformazione conducente al celeste. Ciò è possibile per volontà di Dio, che agisce per mezzo del Figlio Gesù Cristo, ultimo Adamo, secondo uomo, il quale ripieno dello Spirito, compie la seconda creazione» (DI PALMA, *Cristo primizia dei morti*, 208).

⁵⁴ Cfr. lo studio pionieristico di B.A. STEGMANN, *Christ, the «Man from Heaven»*. *A Study of 1 Cor. 15,45-47 in the Light of the Anthropology of Philo Judeus*, Catholic University of America, Washington 1927. Tra i maggiori contributi sul tema, cfr. J. JERVELL, *Imago Dei. Gn 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und paulinischen Briefen* (FRLANT 58), Mohr, Göttingen 1960; B.A. PEARSON, *Philo, Gnosis and New Testament*, in A.H.B. LOGAN, A.J.M. WEDDERBURN (eds.), *The New Testament and Gnosis. Essays in honour of R. McL. Wilson, T. T. Clark*, Edinburgh 1983, 73-89; H. HORSLEY, *Pneumatikos vs. Psychikos. Distinctions of Spiritual Status among the Corinthians*, «Harvard Theological Review» 69 (1976) 269-288; IDEM, *Wisdom of Word and Works of Wisdom in Corinth*, «Catholical Biblical Quarterly» 39 (1977) 322-239; IDEM, "How can some of you say that there is no Resurrection in the Dead?". *Spiritual Elitism in Corinth*, «Novum Testamentum» 20 (1978) 203-231; P. JONES, *Paul Confronts Paganism in the Church. A Case Study of First Corinthians 15:45*, «Journal of Evangelical Theological Society» 49/4 (2006) 713-737; THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, 1288-1289. Nello studio di Sandelin si sottolinea come la visione cristologica e antropologica di Paolo sia illuminata non solo dal

filosofico-concettuale dell'ambiente corinzio: a) Filone di Alessandria; b) Gli scritti gnostici.⁵⁵

1. *Filone di Alessandria*

Connessioni tra il modello paolino e l'esegesi filoniana sono state approfondite da alcuni studiosi, pur con differenti letture dell'antropologia filoniana.⁵⁶ Un'ipotesi ritiene che 1Cor 15,45-49 intenda rispondere alle credenze erranee sull'uomo, la corporeità e la condizione dei risorti, fatte circolare nell'ambiente ecclesiale da sostenitori del pensiero di Filone di Alessandria (25 a. C. – 45 d. C.).⁵⁷ Alcuni hanno ipotizzato che Paolo abbia conosciuto la concezione filoniana⁵⁸ per la mediazione di Apollo, il predicatore alessandrino «uomo fecondo versato nelle Scritture» che operò a Corinto dopo la predicazione dell'Apostolo.⁵⁹

A tale proposito segnaliamo due testi esemplari di Filone⁶⁰ in connessione con la nostra pericope. In *Legum Allegoriae* l'Alessandrino scrive:

Ci sono due generi di uomini: l'uno infatti è celeste (*ouránios*), l'altro terreno (*gēínos*). Il celeste è stato fatto secondo l'immagine di Dio, senza aver parte a ciò che è mortale e terrestre. Il terreno invece è stato formato dalla materia dispersa, che (la Scrittura)

sottofondo di Gn 1-2 ma anche dall'antropologia del libro della Sapienza: cfr. K.G. SANDELIN, *Die Auseinandersetzung mit der Weisheit in 1. Korinther 15*, Abo Akademi, Abo 1976, 40-44.

⁵⁵ Cfr. PENNA, *Cristologia adamitica*, 245-251.

⁵⁶ Cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 122-124. Molti studiosi concordano nel considerare plausibile l'opera di Filone in collegamento con la tradizione soggiacente a 1Cor 15, ma le divergenze iniziano nel precisare la visione antropologica filoniana e la sua interpretazione di Gn 1,26-27; 2,7. Sul versante dell'ermeneutica biblica, la critica maggiore verte a livello metodologico circa la pertinenza della ricostruzione dell'ambiente che è alla base dell'errore dei Corinzi: cfr. J.N. ALETTI, *Bullettin paulinien*, «Recherches de Science Religieuse» 77 (1989) 126-127.

⁵⁷ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, IV, Vita e Pensiero 1987, 294-306.

⁵⁸ In 1Cor 1,18-3,3 si intuisce che il fronte anti-paolino a Corinto è duplice: da una parte ci sono i «greci» (per il quali Cristo è «stoltezza») e dall'altra ci sono i giudei (per il quali Cristo è «scandalo»; cfr. 1,22-23). Secondo Penna anche in 15,45-49 sembrano emergere i due ambiti religioso-culturali (cfr. PENNA, *Cristologia adamitica*, 246). Secondo l'ipotesi di Sterling i Corinzi per negare la risurrezione corporale futura avrebbero preso lo spunto dalle tradizioni esegetiche su Gn 1,26-27; 2,7, documentate nell'esegesi di Filone; cfr. G.E. STERLING, «Wisdom among the Perfect». *Creation Traditions in Alexandrian Judaism and Corinthian Christianity*, «New Testament Studies» 37 (1995) 355-384.

⁵⁹ Cfr. At 18,24b; 19,1; 1Cor 3,4-5; 16,12; cfr. J. DANIELOU, *Philon d'Alexandrie*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1958, 199-203; SELLIN, *Der Streit um die Auferstehung der Tote*, 68-70; TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 137-143.

⁶⁰ Per l'impiego del vocabolario antropologico filoniano, cfr. FABBRI, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza*, 221-223. Circa le regole dell'allegoresi filoniana, cfr. R. RADICE, *L'allegoria di Filone di Alessandria*, «Etudes Platoniciennes» 7 (2010) 93-112.

chiama terra (*choûn*). Perciò (la Scrittura) non dice che il terrestre sia stato plasmato (*peplásthai*), ma che è stato formato (*tetypósthai*) ad immagine di Dio, mentre il terreno è una produzione (*plásma*) dell'artista, ma non una generazione (*génnēma*). Si potrebbe chiedere perché Dio ha giudicato degna di un soffio divino (*pneúmatos theíou*) l'intelligenza nata dalla terra e amica del corpo, e non quella nata a sua somiglianza e a sua immagine. A questo proposito occorre dire che Dio ama donare e concedere i suoi doni a tutti anche agli imperfetti (*toís mē teletois*).⁶¹

In questo primo testo Filone ammette l'esistenza di due generi di uomini: il genere celeste (*ouránios*) e quello terreno (*géinos*). Il riferimento al primo (genere celeste) si collega all'interpretazione allegorica di Gn 1,26 dove si afferma che l'uomo (*'ādām*) fu creato «ad immagine e somiglianza» di Dio. Il secondo genere di uomo è posto in relazione con il racconto di Gn 2,7, che narra come Dio «plasmò l'uomo con polvere del suolo». Filone non affronta la questione della successione temporale, ma si limita solo a distinguere i due generi di uomini creati da Dio.⁶² Nel *De Opificio Mundi*, il filosofo alessandrino scrive:

C'è un'enorme differenza tra l'uomo ora plasmato [cfr. Gn 2,7] e quello creato a immagine di Dio [*katà eikóna theoû*; cfr. Gn 1,26]. Infatti quello plasmato è sensibile e partecipa di un certa qualità, composto di corpo e anima (*sóma kai psýchē*), uomo o donna, di natura mortale. Invece quello a immagine (di Dio) è un'idea o genere o sigillo, intelligibile, incorporeo, né maschio, né femmina, di natura immortale.⁶³

In questo secondo testo Filone segnala una successione temporale, descrivendo le differenze tra i due generi di uomini: l'uomo plasmato «ora» (in riferimento a Gn 2,7) è l'essere umano composto di corpo e anima, distinto in genere maschile e femminile ed è di natura mortale. Invece l'uomo «a immagine di Dio» (cfr. Gn 1,26-27) presenta caratteristiche che appartengono alla sfera celeste e lo distinguono dal precedente modello antropologico. In tal modo Filone giunge a distinguere una doppia creazione: Dio ha creato prima l'uomo ideale (cfr. Gn 1,27) e poi l'uomo terreno (cfr. Gn 2,7).⁶⁴

⁶¹ FILONE DI ALESSANDRIA, *Legum Allegoriae*, 1,31-34; cfr. R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata*, Dehoniane, Bologna 1984, 76-77.

⁶² Cfr. J. DUPONT, *Gnosis. La Connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, Cerf, Paris 1949, 151-180.

⁶³ FILONE DI ALESSANDRIA, *De Opificio Mundi*, 134; cfr. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane*, 77-78; C. TERMINI, *L'immortalità tradita. La rilettura di Gn 2-3 in Filone di Alessandria* (Opif. 151-152), «Ricerche Storico Bibliche» 1-2 (2012) 129-153.

⁶⁴ Commenta J. Dupont: «Se un tratto polemico è presente nell'insistenza di san Paolo sull'anteriorità dell'uomo "psichico" e terrestre in rapporto all'uomo celeste, esso non si potrebbe capire meglio che alla luce di un'interpretazione del tipo di quella di Filone. Il legame stesso del testo

La visione di Filone consiste nell'ammettere l'esistenza di due generi di uomini, terrestri e celesti, di cui i celesti precedono i terrestri, secondo una gerarchia ideale.⁶⁵ Secondo Jervell l'allegorizzazione di Gn 1,27 e 2,7 spinge Filone a collegare i due racconti di creazione con la concezione del *Logos-Sophia*. «A partire da Gn 1,27 Filone introduce una distinzione fondamentale: il *Logos* è, nello stesso tempo, immagine di Dio, suo rivelatore e intermediario, e archetipo dell'uomo, in quanto la parte superiore dell'anima è creata ad immagine del *Logos*. Tale creazione viene compresa, in base a Gn 2,7, come l'insufflazione dello *pneuma* divino nell'uomo».⁶⁶ Occorre evidenziare l'affinità del vocabolario filoniano con 1Cor 15,45-49, anche se sussistono differenze consistenti nell'elaborazione dottrinale rispetto al pensiero di Paolo⁶⁷. Come è emerso dall'analisi di 15,45-49 Paolo sostiene che lo «spirito vivificante» non è il «*logos* preesistente» di Filone, ma il Cristo risorto ed esaltato nella gloria.⁶⁸

di Paolo con il racconto biblico, invita a cercare l'obiettivo della polemica nell'interpretazione che poteva ricevere quel racconto nel giudaismo ellenistico» (DUPONT, *Gnosis. La Connaissance religieuse dans les épîtres de saint Paul*, 173).

⁶⁵ «Filone non divide gli uomini attuali secondo una duplicità dell'uomo celeste-terreno; inoltre, pur considerando il celeste come un'idea platonica con valore esemplare, occorre riconoscere che il terreno ne sarebbe una ben brutta copia, poiché le qualità sono antitetiche» (PENNA, *Cristologia adamitica*, 248).

⁶⁶ Nella stessa linea si pone U. Wilckens riflettendo sull'antitesi *psychikós* – *pneumatikós* in 1Cor 2,1-16. Secondo H. H. Schade la posizione paolina si comprende alla luce della tradizione apocalittica giudaica e della tradizione sapienziale giudeo-alessandrina. In tal modo l'Apostolo ha assunto il linguaggio della tradizione sapienziale, apportando una correzione sostanziale alla dottrina da esso veicolata e sostituendolo con un dualismo apocalittico (cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 134-137).

⁶⁷ La ricostruzione dell'antropologia filoniana non è univoca tra gli studiosi. In Filone mancano le antitesi presenti in 1Cor 15,45-49 e il binomio *psychikós* – *pneumatikós*. La separazione tra i due racconti di creazione che hanno come protagonisti due distinti uomini originari conduce l'Alessandrino a interpretare in chiave platonica Gn 1,27 posto a confronto con 1,27; cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 144; PENNA, *Cristologia adamitica*, 248.

⁶⁸ Annota Fabris: «Oltre all'inversione nell'ordine dei due uomini – Adàm / Cristo, in Paolo "uomo ideale / uomo reale", in Filone – è radicalmente diversa l'antropologia sottesa alle due visioni, platonica dualistica quella di Filone, olistica-biblica di Paolo» (FABRIS, *La prima lettera ai Corinzi*, 210, nota 15). Lambrecht si mostra scettico circa il collegamento tra il testo paolino e lo sfondo filoniano: cfr. LAMBRECHT, *Paul's Christological Use of Scripture in 1Cor 15,20-28*, 515. Nella stessa linea si colloca Di Palma che rileva: «Ammettendo che possa essersi ispirato a una dottrina del genere – cosa che non riteniamo sia avvenuta –, Paolo non l'avrebbe assunta acriticamente, ma l'avrebbe adattata ai suoi scopi che puntano alla spiegazione della trasformazione corporea escatologica» (DI PALMA, *Cristo primizia dei morti*, 201-202).

2. *Gli scritti gnostici*

Oltre alla fonte filoniana, la pagina paolina presenta un vocabolario affine ad alcuni scritti gnostici.⁶⁹ Ci limitiamo a segnalare alcune affinità senza entrare nella questione più complessa della formazione dei circoli gnostici e del loro influsso sull'ambiente corinzio.⁷⁰ In questi circoli erano note le speculazioni sulla figura dell'«uomo celeste», che aveva la priorità su quello terreno, considerato essere decaduto.⁷¹ Nel *Corpus Hermeticum*⁷² si possono individuare alcuni collegamenti con il nostro tema, attraverso la presentazione mitico-antropologica del primo

⁶⁹ Ampio e complesso è il dibattito sull'origine dello gnosticismo (pre-gnosticismo, tendenze platoniche, relazione con i culti orientali, ecc.) e sul suo sviluppo organizzativo nel II sec. d. C. Per una ricognizione delle posizioni, cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 84-101.

⁷⁰ Sono stati soprattutto i rappresentanti della scuola storico-religiosa a sostenere che lo gnosticismo in Oriente era operante già prima del cristianesimo. Secondo alcuni esponenti della scuola storico-religiosa (W. Bousset, W. Lütgert), Paolo sarebbe entrato a contatto con il mondo gnostico e avrebbe reinterpretato alla luce del «mito del Redentore» la figura storica di Gesù di Nazaret identificandola con l'«uomo celeste». Queste posizioni hanno influenzato la ricerca esegetica del secolo scorso, spingendo diversi studiosi ad affermare la presenza di correnti gnostiche anche nell'ambiente ecclesiale di Corinto. In questa linea, pur con differenze notevoli, si collocano i contributi di W. Lütgert, H. von Soden e R. Bultmann, P. Hoffmann, E. Käsemann, U. Wilckens, E. Brandenburger, E.G.J. Schiewind, E. Güttemanns, W. Schmithals e L. Schittroff; cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 84-101.

⁷¹ Cfr. sul tema la monografia di B.A. PEARSON, *The Pneumatikos-Psychikos Terminology in 1 Corinthians. A Study in the Theology of the Corinthians Opponents of Paul and its Relation to Gnosticism* (SBLDS 12), Sclar Press, Missoula 1973. Per una contestualizzazione del fenomeno gnostico, cfr. E.M. YAMAUCHI, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, Tyndale Press, London 1973; REALE - ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, I. *Antichità e Medioevo*, 288-301.

⁷² La raccolta di scritti gnostici risale al 1050 d. C. ma la polemica sviluppata dall'Apostolo poteva riferirsi anche a contenuti pre-letterari che caratterizzavano le tendenze «gnostiche» dell'ambiente corinzio (cfr. PENNA, *Cristologia adamitica*, 248). L'identificazione del fronte degli avversari di Paolo e della loro specifica dottrina non è univoca. Alla luce di 1Cor 15 appare chiaro che Paolo sta rispondendo alla negazione della risurrezione da parte di alcuni (cfr. 1Cor 15,12). Forse questa posizione può essere associata alla testimonianza di 2Tm 2,18 in cui si afferma che «alcuni ritenevano che la risurrezione riguardasse la credenza nell'«escatologia realizzata» (cfr. J.H. WILSON, *The Corinthians Who Say There Is No Resurrection of the Dead*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 59 [1968] 90-107). La questione riguarda l'uso corretto delle fonti gnostiche; cfr. le osservazioni critiche di YAMAUCHI, *Pre-Christian Gnosticism*, 170; U. BIANCHI, *La letteratura gnostica e il Nuovo Testamento*, in R. FABRIS (a cura di), *Problemi e prospettive di Scienze bibliche*, Queriniana, Brescia 1981, 111-131. Annota Teani: «L'orientamento, oggi prevalente tra gli studiosi, fa leva su due considerazioni-chiave. Occorre anzitutto distinguere nettamente tra i sistemi classici dello gnosticismo del II secolo e le tendenze, orientate in senso gnostico, diffuse nel I secolo. In secondo luogo, non è necessario ipotizzare un influsso gnostico per spiegare la situazione di Corinto» (TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 106).

libro, *Poimandres*,⁷³ in cui si afferma che l'Uomo-archetipo si unisce alla Natura e dà origine all'uomo attuale:

Dunque, come ho detto, la generazione dei questi sette uomini avvenne in tal modo. La terra infatti era femminile e l'acqua svolgeva la funzione generativa maschile; il fuoco portò le cose a maturazione; dall'etere la Natura ricevette il soffio vitale (*to pneûma*) e produsse i corpi secondo la forma dell'Essere Umano (*pròs to eîdos toû Anthrôpou*). E quest'ultimo da vita e luce che era, divenne anima e intelletto (*o dè anthrôpos ek zôês kai phôtôs egéneto eis psychên kai nouîn*): dalla vita l'anima, dalla luce l'intelletto. E tutti gli esseri del mondo sensibile rimasero in questo stato fino alla fine di un periodo e fine all'inizio della specie.⁷⁴

Precisando la natura dell'uomo si legge ancora nello stesso libro:

E per questo, a differenza di tutti gli altri esseri che vivono sulla terra, l'uomo è duplice: mortale nel corpo (*dià tò sôma*), immortale nella sostanza di Essere Umano (*dià tòn ousiô dē áthrôpon*). Pur essendo, infatti immortale e avendo potere su tutti gli esseri, subisce le vicissitudini dei mortali, soggiacendo al fato.⁷⁵

Pur essendoci un'affinità nel vocabolario di questi testi con 1Cor 15,45a secondo Penna sussiste una differenza sostanziale tra l'affermazione paolina sulla condi-

⁷³ Il primo libro del *Corpus Hermeticum* si presenta come un vero e proprio trattato cosmogonico, antropogonico ed escatologico. Esso prende il nome da Pimandro, l'intelletto supremo (*Nous*) che è la divinità da cui ogni realtà creata proviene. Nel corso del racconto Pimandro si rivela al suo fedele Ermete caduto in *trance*. In tale stato Ermete riceve la rivelazione su Dio e la Natura, e la missione di far conoscere agli uomini la luce della grazia ricevuta. All'inizio della visione di Ermete, l'oscurità scende simile a un serpente e si muta in umidità agitata ed esalante un fumo di fuoco, che geme come il fuoco (n. 4). Poi un santo *Logos* (che è il figlio di Dio) si dirige dalla luce (che è l'intelletto supremo) alla natura, che sprigiona un puro fuoco verso l'alto (n. 5). Il *Logos* è ciò che nell'uomo guarda e ascolta, mentre Dio padre è l'intelletto dell'uomo. La loro unione è la vita (n. 6). Pimandro tiene fisso lo sguardo in quello di Ermete, che può così vedere la «forma archetipica, il Principio anteriore del Principio infinito»: nel *Nous* la luce si esplica «in un numero incalcolabile di potenze, luce divenuta parimenti un mondo senza limiti». Al n. 9 si dice che Dio, il *Nous*, è androgino, vita e luce, e che con la parola genera un secondo *Nous* demiurgo, che produce i sette governatori del mondo sensibile: il governo di tali governatori è definito destino. Segue la creazione del mondo secondo uno schema che è in parte biblico: «l'aria produsse i volatili e l'acqua gli animali acquatici. La terra e l'acqua erano ormai definitivamente separate l'una dall'altra, secondo la volontà del *Nous*. E la terra quindi partorì dal suo grembo gli animali che erano in lei, quadrupedi e rettili, fiere selvagge e animali domestici (n. 11). Il *Nous*, il padre di tutte le cose, che è vita e luce, generò allora *Anthropos*, a lui simile, e fu preso d'amore per lui come per un proprio figlio, perché era bellissimo riproducendo l'immagine del padre [...] e affidò ad *Anthropos* tutte le sue opere» (n. 12).

⁷⁴ *Poimandres*, n. 17, in I. RAMELLI (a cura di), *Corpus Hermeticum*, (edizione e commento di A.D. Nock e A.J. Festugière), Bompiani, Milano 2005, 83.

⁷⁵ *Poimandres*, n. 15, in *Corpus Hermeticum*, 81.

zione dell'uomo e la visione antropologica suggerita nel *Corpus Hermeticum*.⁷⁶ Paolo fa riferimento al racconto genesiaco per associare la condizione materiale di 'ādām con quella dell'anima vivente (*psychē zōsa*), mentre la visione del *Corpus Hermeticum* lascia intendere che l'uomo collegato alla vita e alla luce sarebbe decaduto nel corpo terrestre. Lo sviluppo della concezione gnostica sposa l'idea secondo cui sussiste un netto dualismo tra corpo e spirito, ritenendo lo «spirito» superiore e il corpo e quest'ultimo sede della caducità e della decadenza dell'uomo.⁷⁷

Il piano concettuale su cui si muove la letteratura gnostica è mitico. Secondo i sostenitori dell'ipotesi gnostica seguita dagli avversari di Paolo, la questione centrale a Corinto riguardava la realtà della risurrezione di Cristo e le conseguenze derivanti per l'esistenza presente e futura dei credenti.⁷⁸ È vero che si registrano punti di contatto con la dottrina gnostica in *1 Cor*: «la certezza di vivere in una condizione di pienezza, l'entusiasmo religioso, l'esaltazione dei doni dello Spirito, la svalutazione del corpo»⁷⁹. Allo stesso tempo appare difficile collegare tali posizioni al linguaggio paolino e all'ambiente corinzio solo sul piano della vicinanza del vocabolario. Molto più complessa risulta la ricostruzione storica del fenomeno gnostico, mentre è più probabile che Paolo dipenda dalla antropologia biblica che si differenzia da quella gnostica, in quanto la condizione della vita umana si declina nella sua realtà somatica come «anima vivente» (Gn 2,7: *psychē zōsa*). In particolare il nostro testo sottolinea la continuità somatica tra corpo «animale» e «spirituale», avendo come fondamento la realtà della risurrezione di Cristo.⁸⁰

⁷⁶ Cfr. PENNA, *Cristologia adamitica*, 249; TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 144-145.

⁷⁷ Cfr. TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 113-121.

⁷⁸ Secondo Bultmann la comunità cristiana primitiva che non aveva ancora chiaro il motivo della divinità di Cristo, si è avvalsa di un redentore celeste che era disceso dal cielo o verosimilmente, aveva utilizzato un mito simile preso da testi gnostici. A sua volta le correnti gnostiche avevano ereditato questo mito da tradizioni iraniche, gnostiche orientali per poi attribuirne le caratteristiche alla persona storica di Gesù; cfr. R. BULTMANN, *Il cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche*, Garzanti, Milano, 1964, 157-161; IDEM, *Teologia del Nuovo Testamento* (BTC 46), Queriniana Brescia 1992, 162-180.

⁷⁹ TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 113.

⁸⁰ A conclusione della disamina intorno all'influenza gnostica a Corinto, annota Teani: «La comunità di Corinto appare caratterizzata da un acceso entusiasmo religioso, derivante dalla coscienza di essere già in possesso dei doni dello Spirito (cfr. 1Cor 4,8). L'esistenza corporea viene considerata transitoria; ciò che succede al corpo, nel presente e nel futuro, è irrilevante (cfr. 1Cor 6,13). Questi due punti sembrano assodati. Tuttavia non si può concludere, in base ad essi, "che i Corinti sostenessero la credenza riportata in 2Tm 2,18, secondo cui la loro risurrezione era già avvenuta (nel battesimo)"» (TEANI, *Corporeità e risurrezione*, 120-121).

III. CONCLUSIONE

Il percorso proposto fa emergere la specificità della visione antropologica paolina e la sua capacità di dialogare con la cultura sottostante. Il confronto letterario con gli influssi filosofici del tempo lascia aperta la possibilità che l'Apostolo utilizzasse alcune categorie giudeo-ellenistiche (cfr. Filone), conferendo un'interpretazione cristologica peculiare e collegandola alla conseguente concezione antropologica "cristiana".

Essa si declina secondo una triplice prospettiva: a) cristologica; b) escatologica; c) pneumatologica.⁸¹

a) Paolo ha evidenziato in 1Cor 15 la condizione dell'«Adamo terreno» e la sua esistenza contingente (15,22). Nel nostro testo la visione antropologica è una sintesi mediata dalla tradizione scritturistica (cfr. Gn 1-2) e riletta in prospettiva cristologica. Per Paolo l'uomo è *sōma psychikón* (corpo animale) tratto dalla terra e destinato a diventare in Cristo risorto *sōma pneumatikón* (corpo spirituale) nel cielo. Senza annullare la condizione umana del «primo Adamo», in Cristo ultimo Adamo l'uomo è reso partecipe dell'azione vitale dello spirito (*éis pneúma zōopoioûn*). La chiave interpretativa della vicenda umana va individuata precisamente nella natura teandrica del Figlio di Dio. Antropologia e cristologia si collegano nell'argomentazione paolina. Tale connotazione cristologica è confermata dallo sviluppo tematico-argomentativo di 1Cor. L'Apostolo elabora una profonda cristologia (*theologia crucis et gloriae*), a partire dalla stoltezza e dallo scandalo della «croce» (1Cor 1,18.23) fino all'evento della risurrezione (1Cor 15,13.20). L'aggettivo *psychikón* che definisce la situazione attuale dell'uomo è correlato antitetivamente a *pneumatikón*, per mostrare non tanto la condizione peccaminosa dell'essere umano, ma per definirne la creaturalità. Così l'applicazione alla risurrezione di Gesù è interpretata come il processo di compimento della realtà creaturale, condivisa con il Figlio di Dio incarnato. Il parallelismo tra il Gesù terreno e l'uomo creato è sintetizzato dalla relazione tra *sōma psychikón* e *sōma pneumatikón* e tale connessione qualifica la visione positiva dell'uomo in Paolo.⁸²

⁸¹ Penna parla dell'«incidenza antropologica» dell'escatologia e della cristologia nel pensiero paolino: cfr. PENNA, *Cristologia adamitica*, 259.261.

⁸² Annota Penna: «Lo stesso Gesù, prima ancora di diventare l'antitipo di Adamo su un ben diverso piano, si è trovato ad essere compartecipe ed erede del primo Adamo, cioè semplice "anima vivente" o "corpo psichico". In questa luce è cosa ardua vedere nel "corpo psichico" l'elemento del "peccato" come parte integrante della sua definizione, Rifacendosi piuttosto al passo di Eb 4,15 (dove è scritto che Gesù fu "tentato in tutto a nostra somiglianza eccetto il peccato") siamo inclini a scorgere nel "corpo psichico" una qualifica dell'universale condizione umana giudicata a

b) La sintesi antropologica del nostro testo va compresa nella prospettiva escatologica, così come l'intera trattazione di 1Cor 15,1-58. L'intera argomentazione, che si basa sull'evento radicalmente nuovo della risurrezione di Cristo (15,13-14), prospetta la condizione dell'essere umano alla luce della gloria finale che coinvolge l'identità dei credenti (cfr. Fil 3,21: *sôma tês doxês* - corpo di gloria). La creaturelità dell'uomo, definita nel suo «corpo animale» terreno, ha come destino finale il «corpo spirituale». In tal senso gioca un ruolo importante lo schema spaziale-temporale (terreno / celeste; primo / ultimo) che determina la relazione tra il primo e l'ultimo Adamo (15,49). Esso si basa sulla certezza che, l'uomo creato a immagine e somiglianza di Dio come un'unità somatico-spirituale, si apre alla speranza della salvezza oltre la morte. La progettualità antropologica impressa nell'atto della creazione è portata compimento nella pienezza escatologica mediante la risurrezione di Cristo.⁸³ Pienezza antropologica e salvezza escatologica si fondono nella sintesi di 15,45-49.

c) La prospettiva pneumatologica costituisce un'ulteriore condizione dell'essere umano, creato redento e glorificato da Dio mediante la risurrezione di Cristo. La formula del v. 45 *éis pneûma zôopoioûn* (uno spirito vivificante) collegata a Gn 2,7, racchiude in sé le promesse messianiche dello Spirito, dono divino che rinnova l'umanità⁸⁴. Assumendo la ricchezza della tradizione anticotestamentaria, Paolo collega la concezione dell'essere umano all'azione trasformante dello Spirito Santo nel tempo escatologico.⁸⁵ Nel Cristo risorto «ultimo Adamo» risiede lo «spirito vivificante» che è partecipazione dello Spirito di Dio, pienezza di tutta la potenza vitale celeste (cfr. Rm 1,4). Nell'evento della risurrezione si manifesta la *dýnamis tou theou* che rinnova la storia e l'uomo mediante la sua vita divina. Paolo offre

precindere dalla componente degradante del peccato» (*Ibidem*, 264); cfr. anche PENNA, *Quale immortalità?*, 110-113.

⁸³ «Se cadrà la qualifica dello *psychikón* per lasciare spazio al *pneumatikón*, non per questo scompare la sua "somaticità", anzi il *sôma* risulta essere il fattore che stabilisce la continuità tra l'èone presente e quello futuro. Ne deriva dunque che esso, contro ogni concezione pessimistica, fa parte integrante della persona umana, rivelandola nel suo aspetto relazionale» (PENNA, *Cristologia adamitica e ottimismo antropologico in 1Cor 15,45-49*, 260).

⁸⁴ Cfr. Is 32,15-17; 44,3-4; Ger 31,31-34; 32,37-41; Ez 36,24-28; 37,9.14a; cfr. MORISSETTE, *L'antithèse entre le «psychique» et le «pneumatique» en 1 Corinthiens XV,44 à 46, 124-127*. Secondo A. Feuillet l'antitesi Adamo-Cristo si comprende adeguatamente supponendo che si operi un'identificazione implicita dell'ultimo Adamo con la Sapienza divina, cfr. A. FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Écritures pauliniennes* (EBIb), Cerf, Paris 1966, 330-334.

⁸⁵ Sul tema del dono messianico dello Spirito nel tempo escatologico insiste il commento rabbinico di *Genesis Rabbah* 14 (10c); cfr. STRACK-BILLERBECH, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, C. H. Beck, München 1961, 447-449.

una lettura «ottimista» della condizione umana, senza cadere nel dualismo, né lasciarsi influenzare da concezioni mitiche e deterministiche.

ABSTRACT

L'articolo propone l'analisi letteraria e teologica di 1Cor 15,45-49 e il confronto con il sottofondo culturale rappresentato dagli influssi filosofici coevi. Lo studio vuole offrire una visione unitaria della proposta antropologica di 1Cor 15,45-49, che riguarda il lessico impiegato, il metodo ermeneutico e la peculiarità della sintesi paolina. Il lavoro si sviluppa in due parti. Nella prima parte si analizza il contesto e la disposizione di 15,45-49 alla luce delle problematiche della comunità di Corinto. Segue l'analisi esegetica di 1Cor 15,45-49 e la sintesi del suo messaggio, che apre ad ampia riflessione sull'uomo e sul suo destino escatologico. Nella seconda parte si approfondisce il confronto con il sottofondo filosofico rappresentato da alcuni scritti di Filone d'Alessandria e delle fonti gnostiche. Nella Conclusione si evidenzia la peculiarità della visione antropologica paolina secondo una triplice prospettiva: a) cristologica; b) escatologica; c) pneumatologica.

The article proposes the literary and theological analysis of 1Cor 15: 45-49 and the comparison with the cultural background represented by the contemporary philosophical influences. The study wants to offer a unified vision of the anthropological proposal of 1Cor 15: 45-49, which concerns the lexicon used, the hermeneutic method and the peculiarity of the Pauline synthesis. The work is developed in two parts. In the first part we analyze the context and the arrangement of 1Cor 15: 45-49 in the light of the problems of the Corinthian community. This is followed by the exegetical analysis of 1Cor 15: 45-49 and the synthesis of its message, which opens up a broad reflection on man and his eschatological destiny. In the second part, the comparison with the philosophical background represented by some writings of Philo of Alexandria and the Gnostic sources is deepened. The Conclusion highlights the peculiarity of the Pauline anthropological vision according to a triple perspective: a) Christological; b) Eschatological; c) Pneumatology.

L'UOMO E I MOLTI SENSI DI "SPIRITO". LA DEFINIZIONE DI "SPIRITUALE" NEI DISCORSI DI AGOSTINO

AMERICO MIRANDA*

SOMMARIO: I. *Immagini agostiniane dell'uomo spirituale*. II. *La contrapposizione agli uomini carnali*. III. *Il ruolo dello spirito dell'uomo*. IV. *Il rapporto con l'anima*. V. *Un equilibrio possibile*.

Nel *Discorso 128*, Agostino si sofferma sulla polivalenza del termine "spirito", notando che nella Scrittura esso intende indicare sia quello dell'uomo che degli animali. Egli si dichiara sollecitato da tale duplice significato (*ambiguitate promoveor*), che è motivo di approfondita riflessione teologica qui e in altre sedi, su una radicale interdipendenza: lo spirito dell'uomo, confacente alla autentica natura della persona umana e ai suoi limiti, ha bisogno dello Spirito di Dio per operare rettamente. Dinanzi all'agire dell'uomo, aggiunge efficacemente l'oratore, Dio non sta a guardare come fa il popolo con i gladiatori, ma funge da potente sostenitore in lui delle opere spirituali.¹

Decisiva per il significato del termine "spirito", in Agostino come nel testo paolino che allude ad esse (1Cor 2, 11-15), risulta la relazione ontologica con le altre componenti dell'uomo. Particolarmente problematico è il ruolo che assume lo "spirito dell'uomo", essenziale nella visione di Paolo per definire l'"uomo spirituale", in un complesso equilibrio con la nozione di "anima".² Il credente deve individuare la connessione tra queste facoltà umane, al fine di contrastare adeguatamente nel suo agire il modello di "uomo carnale". Nel suo equilibrato relazionarsi con Dio, emerge l'autentica prospettiva teologica in cui l'articolazione della persona umana va inserita.

* Tilburg School of Theology, The Netherlands.

¹ Cfr. *Serm. 128,7,9*. Sulla visione del rapporto tra corpo e anima in Agostino nel contesto della sua epoca, cfr. H. DROBNER, *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel Una Persona*, Brill, Leiden 1986, 225 s. Per la connessione tra mortalità e condizione carnale nei discorsi al popolo, cfr. il recente J. BOUMAN, *Augustinus. Die Theologie seiner Predigten über Psalmen*, Schönningh, Paderborn 2019, 179 ss.

² Per l'inquadramento della problematica esegetica, cfr. A. MIRANDA, *L'"uomo spirituale" nella Prima ai Corinzi*, «Rivista Biblica» 43 (1995) 485-519.

La definizione di “uomo spirituale”, indicata presso i Padri d’Oriente come la più autentica espressione della condotta cristiana nel suo equilibrio tra le componenti antropologiche, trova numerosi echi nell’opera di Agostino. La peculiare visione agostiniana dell’interiorità, con il ruolo preminente assegnato all’individuo, orientava a una concezione di “uomo spirituale” piuttosto lontana da quella dell’Oriente. Al di là dei molti riferimenti filosofici pagani, tuttavia, gli elementi essenziali sono da ricondurre alla tradizione cristiana.

Nei *Discorsi*, le possibili interpretazioni di “spirituale”, data la complessa definizione del termine, vanno riportate puntualmente ai riferimenti allo “spirito”. La visione paolina presenta l’“uomo spirituale” come autentico modello della condotta cristiana: esso è interpretato, soprattutto in Oriente, come l’unico in grado di realizzare un autentico equilibrio tra le componenti antropologiche;³ conseguentemente, vanno rintracciati nell’opera di Agostino numerosi echi di una lunga tradizione ermeneutica. La peculiare visione agostiniana dell’interiorità orienta tale retaggio a una concezione connotata soprattutto dal punto di vista individuale.

I. IMMAGINI AGOSTINIANE DELL’UOMO SPIRITUALE

Nei *Discorsi* di Agostino, piuttosto che una esplicita definizione, si riscontra una serie di immagini dell’uomo spirituale, che suggeriscono alcuni aspetti della evoluzione del modello paolino. La condizione attuale dell’uomo, in particolare in riferimento all’uditorio cui il predicatore si rivolge, è posta in forte contrasto con tale modello, visto come meta di inarrivabile perfezione.

L’uomo spirituale nella sua piena realizzazione è collocato nei *Discorsi* in una posizione lontanissima dai credenti, e per certi versi difficilmente concepibile. Al confronto, i cristiani nella condizione terrena, nota Agostino, sono simili a bimbi giacenti nella carne e nell’impotenza.⁴ Tuttavia, attraverso l’esortazione e la correzione ci si può avvicinare al modello, e il predicatore, in modo incoraggiante, ne avoca a sé in prima persona alcuni tratti: ai fedeli, Agostino si rivolge come un uomo spirituale che deve correggere il suo interlocutore.⁵ L’individuazione di tali tratti resta però sfuggente e difficilmente comparabile alla condizione attuale.

³ Sulle interpretazioni del modello in Oriente, cfr. A. MIRANDA, *Un modello di ‘uomo spirituale’ nel commento alla Prima ai Corinzi di Giovanni Crisostomo*, «Filosofia e teologia» 20 (2006) 122-135.

⁴ Cfr. *Serm.* 127,1,1.

⁵ Cfr. *Serm.* 163B,3. Sull’interazione tra correzione e Grazia in Agostino, cfr. L. KARFIKOVA, *Grace and the Will according to Augustine*, Brill, Leiden 2012, 64 s. Sulla definizione di “uomo spirituale” nell’esperienza agostiniana, cfr. A. MIRANDA, *La concezione di “spirituale” nelle Confessiones di Agostino e nella tradizione dell’Oriente cristiano*, in *Le Confessioni di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive*, Augustinianum, Roma, 2003, 101-110.

È convinzione del predicatore che le categorie dello "spirituale" siano proprie nel profondo dell'essere umano. Il credente cui il discorso è rivolto, egli constata, ha già in se stesso un'idea spirituale di Dio, sicché non lo immagina in forma puramente corporea.⁶ A partire da tale percezione, egli può accedere alla nozione analoga di "uomo spirituale". Tuttavia, dall'insieme delle affermazioni dei *Discorsi* emerge come l'uomo resti essenzialmente "carnale" nelle sue pulsioni fondamentali.⁷ Egli può essere liberato da tale prospettiva solo attraverso un consapevole itinerario di purificazione.

Il modello di uomo spirituale non viene presentato da Agostino in una sua definizione autonoma, ma nell'ambito di una ispirazione che viene da Dio. Nelle questioni di fede, l'uomo ha a che fare, in quanto peccatore, con elementi spirituali che sovrastano la sua comprensione: la legge mosaica, dichiara Agostino, è da considerarsi spirituale, e come tale da accettare da parte del credente, che è carnale, con tutti i suoi limiti.⁸ Di qui l'esigenza di un adeguamento radicale della natura umana: bisogna progredire spiritualmente in modo pieno, egli richiede al popolo, per adempiere perfettamente la Scrittura.⁹

La condizione dell'uomo spirituale non è esente da peccato, ma condivide secondo i *Discorsi* la comune inclinazione al male: per quanti progressi possa realizzare, dichiara Agostino, egli dovrà comunque lottare contro il continuo insorgere delle sue passioni.¹⁰ Nella prospettiva della salvezza, tuttavia, egli riafferma la priorità per la condotta umana della componente spirituale su ogni altra: quanti hanno virtuosamente aderito alla rinascita "nello spirito" sono da considerare destinati a salvarsi.¹¹ Ciò non li esime dal misurarsi con il male in tutte le sue forme, su un piano di piena condivisione con gli altri uomini.

La categoria paolina dell'"uomo celeste", di problematica valutazione a partire dal testo paolino (1Cor 15,48), viene accostata in vari passi da Agostino al modello di uomo spirituale. Alla dimensione celeste è più volte riportata nei *Discorsi* la condizione dell'uomo: lo spirito dell'uomo è paragonato al cielo, in quanto definibile come la componente più vicina a Dio.¹² Agostino considera tale dimensione inarrivabile: egli dichiara al popolo che tutte le persone spirituali

⁶ *Serm.* 53,6,7.

⁷ «Augustine clearly implies that the 'carnal' or 'animal' men in the Church think of God as bodily» (R.J. TESKE, *To Know God and the Soul. Essays on the Thought of St. Augustine*, CUA Press, Washington 2008, 32).

⁸ Cfr. *Serm.* 77A,2.

⁹ Cfr. *Serm.* 81,1.

¹⁰ Cfr. *Serm.* 61A,7. Per l'impossibilità secondo Agostino di realizzare l'ideale stoico di distacco dalle passioni, cfr. C. HARRISON, *Augustine. Christian Truth and Fractured Humanity*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, 74 ss.

¹¹ Cfr. *Serm.* 127,8,11.

¹² Cfr. *Serm.* 58,3,4.

sono come il cielo, mentre il predicatore e il suo uditorio devono considerarsi terra al loro confronto.¹³ All'uomo spirituale è assegnata una posizione eccelsa, che resta dai confini non definiti rispetto alla condizione attuale.

In vari passaggi dei *Discorsi*, l'uditore è sollecitato a prendersi cura della componente spirituale al di sopra di tutte le altre. Dio, dichiara Agostino, ha assegnato agli uomini delle "membra spirituali", analoghe a quelle fisiche, per assolvere nel modo migliore alla funzione loro associata.¹⁴ Attraverso la sua componente spirituale, l'uomo può esercitare la giustizia e attingere alle forme più alte di virtù: l'esempio dei martiri evidenzia come essi patirono nel corpo e non nell'anima, entrando grazie alle loro azioni nella vita eterna.¹⁵ Seguendo tale condotta, Agostino considera senz'altro realizzabile il modello di uomo spirituale, e ne incoraggia la piena affermazione.

La categoria di "spirituale" può essere acquistata da ognuno nel corso della vita, anche se Dio nella sua preveggenza ha preordinato, nota Agostino, quanti sono i carnali e quanti gli spirituali.¹⁶ Come nella *Prima ai Corinzi* (1Cor 15,44 ss.), le due categorie sono presentate in compresenza e in equilibrio tra loro, fino al riscatto finale. Secondo i *Discorsi*, gli uomini, tutti originariamente terreni come Adamo, possono divenire celesti, tramite Cristo.¹⁷ Guardando agli esempi della storia sacra, è possibile ad ogni momento acquistare, attraverso una significativa trasformazione, la qualifica di spirituali. I discepoli di Gesù, puntualizza Agostino, non erano ancora tali nel momento in cui appresero la preghiera del Signore, ma carnali.¹⁸ Attraverso un processo di purificazione nella vicinanza a Cristo, chiunque può aspirare a superare la condizione attuale.

¹³ Cfr. *Serm.* 57,6,6. Tuttavia è evidente secondo KARFIKOVA, *Grace and the Will*, 30 l'equiparazione tra «uomini spirituali» e Chiesa nel *De vera religione*.

¹⁴ Cfr. *Serm.* 53,9,9. Sull'ambiguità della nozione di "corpo spirituale" e le sue conseguenze per la dottrina agostiniana dell'anima, cfr. R.J. O'CONNELL, *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul*, Fordham University Press, New York 1989, 24 s. Per la tradizione del corpo spirituale in Oriente, cfr. A. MIRANDA, 'Corpo spirituale' in Origene e nella tradizione antiochena, «Gregorianum» 84 (2003) 1-17.

¹⁵ Cfr. *De Agone Christiano* 23,25. In quest'opera è evidente l'applicazione del modello a tutti i credenti: cfr. V. GROSSI, *Nota sui correttivi teologici di Agostino circa la fondazione 'ascetica'*, in R. BARCELLONA, T. SARDELLA, *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura della Tarda antichità offerti a Salvatore Pricoco*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, 190 s. Sulla mancata attenzione alle modalità del martirio nei *Discorsi*, cfr. L. PADOVESE, *Introduzione*, in AGOSTINO, *Sermoni per i tempi liturgici*, Paoline, Milano 1994, 7-100, 12.

¹⁶ Cfr. *Serm.* 135,5,6.

¹⁷ Cfr. *Serm.* 159B,2. Sulla continuità in Agostino tra vita terrena e celeste, cfr. S. STEWART-KROEKER, *Pilgrimage as Moral and Aesthetic Formation in Augustine's Thought*, Oxford University Press, Oxford 2017, 235.

¹⁸ Cfr. *Serm.* 131,7.

Il conseguimento della condizione spirituale viene compromesso, a giudizio del predicatore, in una visione troppo distaccata e mondana dell'esistenza del credente. Noi non badiamo più ai miracoli della natura, fa osservare Agostino, anche se non c'è niente di più oscuro delle loro dinamiche, dal momento che ne facciamo esperienza continuamente.¹⁹ Al presente l'uomo, ottenebrato nel suo spirito, non è capace di intendere autenticamente nemmeno quanto gli è stato promesso.²⁰ In tale prospettiva può collocarsi il superamento definitivo della condizione carnale. Solo un mutamento radicale nella condotta renderà possibile una piena consapevolezza; tuttavia, come nelle opere giovanili, egli continua a far riferimento a un compiuto contatto con le verità spirituali solo dopo la separazione dell'anima dal corpo.²¹

Nei *Discorsi*, carnale e spirituale non risultano ambiti di riferimento separati, ma compresenti nella prospettiva esistenziale del credente, e si traducono in efficaci immagini intese all'edificazione. Pervenendo, attraverso un processo tutt'altro che lineare, alla condizione di uomo spirituale, l'uomo può vederne concretamente operanti gli effetti fin dal momento presente.

II. LA CONTRAPPOSIZIONE AGLI UOMINI CARNALI

Alla categoria degli "uomini spirituali", definibile in base all'azione dello Spirito, non viene contrapposta frequentemente nei *Discorsi* quella di "uomini carnali". Agostino presenta come riprovevoli alcune caratteristiche di questi ultimi, senza richiamare necessariamente un modello a essi opposto. Piuttosto problematico, come del resto già nell'insieme dell'opera di Paolo, appare perciò l'intento di istituire una relazione tra le categorie antropologiche.

Nei riferimenti presenti nei *Discorsi*, gli uomini carnali sono senz'altro identificati con la maggioranza dei credenti. Analogamente, gli uditori possono essere designati come carnali in quanto hanno bisogno di essere nutriti di latte.²² Ma tale definizione non va intesa come permanente: nemmeno di Paolo bisogna stupirsi allorché si rivolge ai destinatari chiamandoli "carnali"; egli stesso, dichiara Agostino, va considerato, in questo, come spirituale e carnale ad un tempo.²³ Allo

¹⁹ Cfr. *De util. cred.* 16,34.

²⁰ Cfr. *Serm.* 127,1,1. Sui progressi possibili al presente verso la realizzazione dell'uomo spirituale, cfr. T. MANFREDINI, *Comunicazione ed estetica in sant'Agostino*, ESD, Bologna 1995, 269 ss.

²¹ Cfr. *Contra Acad.* I,3,9.

²² Cfr. *Serm.* 12,5; cfr. 1Cor 3,1-3. Sulla metafora del latte come espressione della debolezza del credente, cfr. R.J. O'CONNELL, *Soundings in St. Augustin's Imagination*, Fordham University Press, New York 1996, 127 ss.

²³ Cfr. *Serm.* 154,5,7.

stesso modo, il credente, pur riconoscendo la propria condizione carnale, deve perseguire un emendamento della condotta che la superi.

Il rammarico di dover constatare il persistere della condizione carnale accompagna costantemente la definizione dei modelli di uomo. Agostino dichiara che la debolezza non è da considerarsi una seconda natura a noi contraria, ma in un certo qual modo la natura abituale (*quodammodo adsueta natura languor noster est*).²⁴ Ciò risponde puntualmente al disegno di Dio: egli ha disposto che fossimo tormentati fino alla morte attraverso il corpo, a motivo delle offese che vengono continuamente arrecate ad esso.²⁵ L'emendamento da tale condizione può essere in questa vita solo parziale.

La fragilità interiore dell'uomo determina la definizione della sfera cui egli appartiene. L'autentica condizione del credente, e di Paolo stesso, dichiara Agostino, è di essere allo stesso tempo carnale e spirituale, perché in ogni caso soggetto alla tentazione.²⁶ L'apostolo ha voluto esprimere tale ambivalenza per mettere sotto gli occhi degli interlocutori il loro autentico essere. Riprendendo la metafora paolina riferita all'uomo carnale, i *Discorsi* affermano che, finché abitiamo nel corpo, siamo da considerare come dei bambini da allattare.²⁷ Il predicatore intende persuadere gli interlocutori che dal punto di vista interiore, è possibile solo in prospettiva uscire da tale condizione.

Nelle indicazioni del predicatore, abbandonare definitivamente le realtà carnali è premessa necessaria per volgersi a quelle spirituali. Secondo i *Discorsi*, il tentativo di raffigurarsi le realtà spirituali se ancora mossi da pensieri carnali conduce inevitabilmente all'errore.²⁸ L'identità dipende strettamente dalla forma di conoscenza cui egli si affida, ed essa può collocarsi sia nella dimensione carnale che in quella spirituale. Viene così sollecitato un itinerario di purificazione, che può però risultare del tutto ingannevole se non affrontato rettamente: chi conosce soltanto ciò che dettano i sensi, constata altrove Agostino, non solo non gode della presenza di Dio, ma nemmeno di se stesso.²⁹

²⁴ Cfr. *Serm. 61A,7*. «... the soul's changeable nature is affected both by the interacton of bodily and psychological states...» (G. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1987, 34). Sull'orientamento contrario alla giustizia naturale dell'individuo, cfr. W.A. BANNER, *The Path of St. Augustine*, Rowman & Littlefield, Lanham 1996, 61 ss.

²⁵ Cfr. *Serm. 159B,7*.

²⁶ Cfr. *Serm. 154,5,7*.

²⁷ Cfr. *Serm. 127,4,5*.

²⁸ Cfr. *Serm. 117,3,4*. Sul problema della verità nell'identità culturale nel i *Discorsi* di Agostino, cfr. T. KRÄMER, *Augustinus zwischen Wahrheit und Lüge. Literarische Tätigkeit als Selbstfindung*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2008, 209 ss.

²⁹ Cfr. *De ord.* II,2,5. Le conseguenze di tale forma di armonia interiore si ripercuotono per Ago-

Indipendentemente dalla condizione in cui ci si trova, a tutti è in ogni caso richiesto uno sforzo di emendamento dall'esistenza carnale: a chi persiste in essa si rivolgono segnatamente gli strali del predicatore. Egli deve orientare l'agire dell'uomo in un'altra direzione rispetto a queste inclinazioni. Gli esempi tratti dalla Scrittura sono presentati, dichiara Agostino, con l'intento precipuo di smascherare la malizia degli uomini carnali.³⁰ Quando in essa si allude ad un banchetto, bisogna preparare non il ventre ma la mente (*non pares ventrem, sed mentem*), come segno di estraneità alle inclinazioni carnali.³¹ Chi non è in grado di osservare tale condotta, deve sollecitamente volgersi alla condizione di uomo spirituale.

Il predicatore intende indicare con tutta evidenza che l'uomo carnale non è escluso dalla salvezza. Per venire incontro all'intera l'umanità, Cristo si è incarnato, dichiara al popolo Agostino, raggiungendo anche gli uomini carnali.³² Si tratta di una condizione permanente dell'uomo: anche nei tempi apostolici, i credenti in Dio erano in tutto carnali, stando a come Paolo li descrive.³³ A quanti hanno conosciuto il Cristo è tuttavia offerta la possibilità di un'autentica conversione, per cui chi comprende a fondo le realtà e le persone guidate dallo Spirito vuole servire cibi spirituali.³⁴

Più che una contrapposizione, i *Sermoni* disegnano un'ascesa dalle realtà carnali a quelle spirituali. L'omileta dichiara che ciascuno può cercare di rendere intellegibili le realtà spirituali a partire dal superamento di quelle carnali.³⁵ A proposito di chi ascolta, egli si dice convinto che le loro aspirazioni siano tanto più prossime alla verità quanto più si allontanano dalle contaminazioni terrene (*quantum remotiores sunt a labe terrena*).³⁶ Attraverso tale condotta radicalmente rinnovata, gli uditori possono aspirare a un autentico conseguimento della condizione di uomo spirituale.

La condizione carnale resta un vincolo imprescindibile al momento presente. Uniti ai malvagi nello stato corporeo, con circospezione, ancora per qualche

stino sull'intera società: cfr. D.X. BURT, *Friendship and Society. An Introduction to Augustine's Practical Philosophy*, Eerdmans, Grand Rapids 1999, 8.

³⁰ Cfr. *Serm.* 12,3.

³¹ Cfr. *Serm.* 77,10,14.

³² Cfr. *Enarr. In Ps.* 119,2. Sul carattere non negativo della nozione di carne nell'ultimo Agostino, cfr. A. TRETTEL, *Desires in Paradise: An Interpretative Study of Augustine's City of God 14*, Brill, Leiden-Boston 2019, 21 ss. La funzione che Agostino intende trasmettere ai *Discorsi* va appunto nel senso di una semplificazione: cfr. SH. BOODTS, A. DUPONT, *Augustine of Hippo*, in A. DUPONT et al. (eds.), *Preaching in the Patristic Era. Sermons, Preachers, and Audiences in the Latin West*, Brill, Leiden-Boston 2018, 177-197,190 ss.

³³ Cfr. *Serm.* 117,10,16.

³⁴ Cfr. *Serm.* 110A,3.

³⁵ Cfr. *Serm.* 117,5,7.

³⁶ Cfr. *De lib. arb.* II,11, 31.

tempo (*ad tempus caute corpore copulamini*), i credenti devono fin d'ora distaccarsi col cuore da loro.³⁷ Vi è da attendersi un percorso certo, per quanto accidentato, verso la condizione di uomo spirituale. D'altra parte, è convinzione di Agostino, finché la natura corporea è sottomessa alle leggi divine (*dum divinis legibus servit*), subisce alterazioni e avvicendamenti nella sua definizione.³⁸ Essa può aspirare a raggiungere la condizione pienamente spirituale solo alla fine dei tempi.

La sorte destinata al corpo va considerata nella sua definizione ultima pienamente partecipe di quella delle realtà spirituali. Alla fine dei tempi, prospettano i *Discorsi*, i corpi dei credenti diverranno come quelli degli angeli.³⁹ La definizione di "carnale" e "spirituale" è ripresa dagli *auctores nostri*, egli dichiara, come pienamente equivalente a quella pagana di "sensibile" e "intelligibile".⁴⁰ In questo ambito, Agostino esprime una visione divergente dalla teoria puramente spiritualistica dell'anima.⁴¹

La definizione di uomo spirituale non va stabilita, secondo le affermazioni rivolte da Agostino al popolo, per via di una mera contrapposizione ai caratteri dell'uomo carnale. Attraverso l'applicazione in vari modi dei caratteri di tale modello alla realtà degli interlocutori, egli indica al popolo la via di una progressiva emancipazione dalle realtà carnali, che potrà dirsi realizzata tuttavia solo nella dimensione escatologica.

III. IL RUOLO DELLO SPIRITO DELL'UOMO

L'espressione "spirito dell'uomo" si riferisce in Agostino, piuttosto che a una facoltà autonoma dell'uomo come nella *Prima ai Corinzi*, all'opera dello Spirito nell'interiorità dell'individuo. Rispetto alle altre componenti dell'essere umano, esso individua, senza assumere la specificità della definizione paolina, una funzione recondita e particolarmente significativa.

Nel presentare al popolo lo "spirito dell'uomo", Agostino si pone in continuità con il significato ad esso attribuito dalla tradizione, ma evidenzia una particolare

³⁷ Cfr. *Serm.* 88,18,19.

³⁸ Cfr. *De quant. an.* 38,76. Sui condizionamenti nel processo educativo del *De quantitate animae*, cfr. R.N.S. TOPPING, *Happiness and Wisdom. Augustine's Early Theology of Education*, CUA Press, Washington 2012, 114 ss. Sulla Chiesa come corpo di Cristo e luogo di formazione dell'identità del cristiano, cfr. STEWART-KROEKER, *Pilgrimage as Moral and Aesthetic Formation*, 163 ss.

³⁹ Cfr. *Serm.* 159B,15.

⁴⁰ Cfr. *De mag.* 12,39.

⁴¹ Alcune affermazioni di Agostino sulla dimensione carnale non sono considerabili vicine al platonismo: sulla dottrina dell'anima come fondante delle simpatie di Agostino per il platonismo, cfr. V.J. BOURKE, *Augustine on the Psalms*, in F. VAN FLETEREN, J.C. SCHNAUVELT (eds.), *Augustine. Biblical Exegete*, P. Lang, New York 2001, 55-70, 60 ss.

attenzione al rapporto con l'interiorità dell'uomo. Tra le diverse componenti dell'essere umano, esso assume un ruolo spiccatamente problematico, ma aperto a un autentico rapporto permanente con Dio. Agostino sottolinea a più riprese l'appartenenza dello spirito, come in Paolo, sia alla sfera dell'uomo che a quella di Dio. Egli ribadisce al popolo che tutti gli uomini, anche i non credenti, sono animati, tra gli altri doni, dallo spirito che dà vita alle membra terrene.⁴² Questa interazione si è attuata pienamente in Cristo; analogamente, i credenti si fanno spirito per uno scambio misterioso con Lui, che si è fatto carne come loro.⁴³ La possibilità delle categorie antropologiche di sovrapporsi e interagire appare quindi rispondente alla volontà divina.

La concezione agostiniana dell'interiorità, che rivoluziona la visione cristiana dell'uomo, è fortemente associata a quella di spirito.⁴⁴ La determinazione interiore è fondamentale per orientare i comportamenti del singolo. Si possono individuare molti peccati, dichiara Agostino, nelle scelte interiori compiute per ispirazione dello spirito dell'uomo, che non siano seguiti da opere esteriori; mentre non si potrebbero riscontrare peccati esterni, di opere, che non siano preceduti da decisioni del cuore.⁴⁵ Da tali dichiarazioni emerge chiaramente il carattere spiccatamente interiore della definizione dello spirito dell'uomo nelle opere agostiniane.

Lo spirito nell'uomo nonostante le possibili sovrapposizioni non è identificato dal predicatore con l'anima; esso, dichiara Agostino al popolo, può volgere in modo decisivo l'uomo verso la salvezza, e si oppone in ciò sistematicamente all'opera della carne.⁴⁶ Quest'ultima tuttavia non è di per se stessa un male; analogamente l'anima, che pure è un grande bene, non è da considerarsi parte di Dio, bene assoluto.⁴⁷ La problematicità di una definizione può considerarsi estesa a tutte le componenti antropologiche. Per indicare la facoltà per cui l'uomo è anteposto agli animali, nota Agostino, sia il termine *mens* che *spiritus* sono correnti nella

⁴² Cfr. *Serm.* 142,8.

⁴³ Cfr. *Serm.* 121,5. L'analogia tra spirito umano e Dio è per Agostino il segreto dell'esperienza religiosa (H. GEYBELS, *Religious Experience: From Process to Product*, in M. LAMBERIGTS, L. BOEVE, T. MERRIGAN (eds.), *Theology and the Quest for Truth. Historical- and Systematic-Theological Studies*, Peeters, Leuven 2006, 183-198, 186).

⁴⁴ «Augustine does not identify the 'inner man' with the mind and the 'outer man' with the body. Indeed, the human mind is both inner and outer» (A. NIGHTINGALE, *Once Out of Nature. Augustine on Time and the Body*, University of Chicago Press, Chicago-London 2011, 17).

⁴⁵ Cfr. *De contin.* 2,3. Sul riferimento a un significato di "generale dissipazione" nel *De continentia*, cfr. S.C. BYERS, *Perception, Sensibility, and Moral Motivation in Augustine. A Stoic-Platonic Synthesis*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2013, 3.

⁴⁶ Cfr. *Serm.* 77A,2.

⁴⁷ Cfr. *Serm.* 156,6,6.

Scrittura e quindi opportuni.⁴⁸ Nei discorsi al popolo, tuttavia, è ben chiaro il prevalente riferimento a Dio della sfera terminologica dello spirito.

Il predominio nell'interiorità è esigenza ripetutamente messa in evidenza da Agostino perché lo spirito dell'uomo possa agire. È necessario, egli sottolinea, domare il proprio corpo per affermare pienamente l'uomo interiore.⁴⁹ Lo spazio che si apre al credente in quest'azione è illimitato: le forze che ci combattono all'esterno, come quelle ispirate dal diavolo, il cristiano può sottometterle internamente, nell'esercitare il controllo di sé.⁵⁰ L'esigenza di un dominio di sé è ribadita nei *Discorsi*: se l'anima pensa in modo carnale e non si solleva al di sopra della carne, risulterà essa stessa carnale.⁵¹

L'assistenza di Dio assicura al credente che lo spirito dell'uomo può riuscire vincitore su ogni incoerenza e peccato. Agostino delinea due atteggiamenti possibili al riguardo: chi indirizza lo sguardo sulle realtà interiori (*in ea quae intus sunt conspicit*) non arriva in nessun caso al punto di perdere la speranza;⁵² d'altra parte, chi è ottenebrato nello spirito non riesce nemmeno ad intendere autenticamente ciò che gli è stato promesso.⁵³ Il ruolo dello spirito è essenziale a determinare tali reazioni.

Dal confronto tra categorie antropologiche scaturisce la persuasione della necessità per l'uomo di sostenere una lotta per affrancarsi dal male. Lo spirito dell'uomo è inserito a pieno titolo in una visione conflittuale tra gli elementi. Non è solo esso a combattere in tale battaglia, sottolinea Agostino nel rivolgersi al popolo, ma anche lo Spirito di Dio a contrastare gli elementi ostili.⁵⁴ Da ciò emerge l'ineluttabilità della lotta interiore tra le diverse componenti: senza di essa l'uomo non può sussistere, neppure quello che vive nella giustizia.⁵⁵

⁴⁸ Cfr. *De lib. arb.* I,8,18. Per il significato più circoscritto di *mens* rispetto a *spiritus* in Agostino, cfr. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, 7 s. *Mens* coincide in vari passi con la nozione di "anima razionale" (cfr. L. ZWOLLO, *St. Augustine and Plotinus. The Human Mind as Image of the Divine*, Brill, Leiden-Boston 2019, 221). Per il rapporto tra anima e male nel *De libero arbitrio*, cfr. E. KENYON, *Augustine and the Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2018, 169 ss.

⁴⁹ Cfr. *De pugna sp.* 5,5.

⁵⁰ Cfr. *De pugna sp.* 2,2.

⁵¹ Cfr. *Serm.* 156,8,8. Sulla possibilità dell'anima per Agostino di staccarsi completamente dal corpo, cfr. PH. CARY, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, 65.

⁵² Cfr. *Serm.* 75,5,6. Sulla costante connessione tra "uomo spirituale" e dimensione spirituale, cfr. V. GROSSI, *Introduzione*, in SANT'AGOSTINO, *La riconciliazione cristiana*, Città nuova, Roma 1993, 9-56, 50 ss.

⁵³ Cfr. *Serm.* 127,1,1.

⁵⁴ Cfr. *Serm.* 128,6,9.

⁵⁵ Cfr. *Serm.* 152,4. Per il rapporto tra lotta spirituale e vita angelica, cfr. E. KLEIN, *Augustine's Theology of Angels*, Cambridge University Press, Cambridge/New York 2018, 148 ss.

Nella consapevolezza dell'autentica definizione del suo essere, ciascuno nell'uditorio può pervenire a un equilibrio interiore tra le diverse componenti. Fondamentale è la consapevolezza che si deve maturare della propria condizione: con le sue parole, Agostino dichiara di mettere ciascuno davanti ad una sorta di specchio (*in omnibus verbis meis speculum propono*), per poter riflettere sulla propria condotta.⁵⁶ In tale attitudine, è indispensabile riconoscere le proprie mancanze: la capacità di definirsi stolto non è da tutti, ma per chi ascolta si tratta di un'iniziativa da predisporre nell'intimo, non davanti agli uomini ma alla presenza di Dio.⁵⁷ Attraverso tale riconoscimento, si può aprire il proprio essere all'azione dello Spirito di Dio.

Affidata a una definizione pienamente interiore, l'opera dello spirito dell'uomo risulta decisiva per l'equilibrio dell'individuo, e assume un carattere complementare all'intervento dello Spirito di Dio. In alcune circostanze eccezionali, l'uomo può prescindere dalla faticosa ricerca di un equilibrio in se stesso, e attingere direttamente al contatto con Dio. È possibile liberarsi dal predominio dello spirito dell'uomo, dichiara Agostino, solo nell'inebriamento che si prova nell'estasi.⁵⁸ In senso analogo, nella sua condizione ultima, la componente materiale è destinata a non essere più carne e sangue, ma corpo celeste e, con termine che Agostino presenta come sinonimo di quest'ultimo, angelico.⁵⁹ Tale prospettiva rispecchia a un livello più alto l'equilibrio tra le diverse componenti che si realizza nell'interiorità dell'uomo.

L'attività della componente più intima dell'uomo costituisce la premessa della sua immortalità. Chi accede a nuova vita nell'anima, affermano i *Discorsi*, è destinato anche a risorgere nel corpo.⁶⁰ Inutilmente ci si appella alla medicina della mortalità, perché si finirà umiliati nella propria superbia.⁶¹ Tale attitudine non si afferma in modo pacifico, ma contrastato e per certi aspetti drammatico: molti sono i pensieri che si agitano nella coscienza dell'uomo (*multae cogitationes in cordibus hominum*), tanto che essa viene accostata all'immagine di una barca in tempesta.⁶² Per condurre interiormente questa lotta contro il male, il credente deve lacerarsi nell'intimo e giungere a torturarsi, afferma Agostino, sul cavalletto

⁵⁶ Cfr. *Serm.* 82,12,15.

⁵⁷ Cfr. *Serm.* 67,5,8.

⁵⁸ Cfr. *Serm.* 12,4.

⁵⁹ Cfr. *De agone Chr.* 32,34. Sui riferimenti alla condizione futura del corpo nei sermoni al popolo, cfr. BOUMAN, *Augustinus. Die Theologie seiner Predigten*, 184 ss.

⁶⁰ Cfr. *Serm.* 127,6,8.

⁶¹ Cfr. *Exp. in Ps.* 38,18.

⁶² Cfr. *Serm.* 75,5,6. Sulla ricchezza e la varietà delle immagini nei *Discorsi*, cfr. J. CLAIR, *Discerning the Goods in the Letters and Sermons of Augustine*, Oxford University Press, New York 2016, 115 ss.

del precetto di Dio.⁶³ L'itinerario dell'uomo può trovare in tal modo un approdo pienamente coerente con la sua esperienza interiore.

IV. IL RAPPORTO CON L'ANIMA

La mutevole definizione dello spirito dell'uomo si intreccia in varie forme nei *Discorsi* con quella dell'anima, cui è attribuito nella cultura del tempo un ruolo ben più marcato e significativo. Tali due componenti antropologiche non sono chiaramente delimitate nel loro campo semantico, ed emergono numerosi riferimenti che interessano entrambe.

I margini per una retta interpretazione del ruolo dell'anima sono condizionati dalla difficoltà per l'uomo di intenderne la definizione più calzante. Comprendere con autentica cognizione che cosa sia davvero l'anima, dichiara Agostino, risulta un compito impari per chiunque.⁶⁴ Tale difficoltà va riportata all'interno di un contesto antropologico fortemente contrastato: se non siamo in grado di eliminare il dissenso tra carne e spirito, egli esorta il popolo, rifiutiamo almeno ad esso il nostro assenso (*si non possumus tollere istam contentionem, negemus assensionem*).⁶⁵ Non è ammissibile mostrarsi condiscendenti verso un conflitto che mina pesantemente l'unità dell'essere umano.

Tra le componenti antropologiche, la supremazia dell'anima è evidente per i *Discorsi*. Agostino dichiara che l'uomo è costituito come superiore a ogni altra creatura a motivo della sua anima.⁶⁶ Il ruolo che, laddove viene citato, lo spirito dell'uomo assume nei confronti di essa è essenzialmente negativo: Agostino presenta al suo uditorio l'inadeguatezza dell'anima come conseguente alla sua connessione con uno spirito dell'uomo rivolto contro la legge divina.⁶⁷ Esso va qui inteso come una componente prettamente individualistica, che si oppone all'instaurarsi di una proficua relazione con Dio. D'altra parte, Agostino dichiara, fin d'ora il corpo è sostenuto e vive per mezzo dell'anima.⁶⁸

La supremazia dell'anima è espressa pienamente nella sua capacità di controllare il corpo. Agostino riprende senz'altro la nozione dell'anima che vivifica il corpo

⁶³ Cfr. *Serm.* 107,8,9. Sull'esempio di Agostino nell'immagine della penitenza, cfr. J. CAROLA, *Augustine of Hippo. The Role of the Laity of the Ecclesial Reconciliation*, Gregoriana, Rome 2005, 82 ss.

⁶⁴ Cfr. *Serm.* 71,18,31.

⁶⁵ Cfr. *Serm.* 59,2,5.

⁶⁶ Cfr. *Serm.* 159B,5.

⁶⁷ Cfr. *Serm.* 142,2.

⁶⁸ Cfr. *Serm.* 65,3,4. Come osservava E. GILSON, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 2003, 18, per Agostino il pensiero non può entrare in contatto con la verità nei corpi.

(*vita corporis anima est*), pur senza chiarire come tale rapporto si espliciti.⁶⁹ In questo senso, il corpo non esercita un'attività autonoma opposta alle altre componenti. I *Discorsi* ammoniscono il popolo che la fragilità della carne mette alle strette l'esistenza dell'uomo, nel ruolo di guida della sua anima.⁷⁰ Quest'ultima è da considerare responsabile della salvezza dell'uomo, e ne porta interamente il peso.

Nel designare la facoltà egemone nell'uomo, alcune affermazioni di Agostino evidenziano la sostanziale equivalenza tra anima e mente: entrambe, egli dichiara, possono essere riportate a Dio e alla comune categoria dello "spirito" (*Deus spiritus est: sed et anima tua spiritus est, et mens tua spiritus est*).⁷¹ Lo spirito è connesso alla vitalità dell'uomo nelle sue manifestazioni più evidenti. Anche negli animali, chiariscono i *Discorsi*, si può parlare di un analogo nesso tra corpo e spirito vitale.⁷² Nel designare il respiro, il termine può adeguatamente applicarsi alle diverse componenti antropologiche.

Nei *Sermoni*, Agostino delinea le aspettative di un'anima dedita a ricercare un opportuno equilibrio con le altre componenti dell'uomo. L'anima libera da corruzione, egli dichiara, si manterrà con grandissima gioia in se stessa e non si angustierà in nessun caso per il proprio bene.⁷³ Al ruolo dell'anima vanno ricondotti sia lo stato di peccato che una inequivocabile apertura alla salvezza. L'anima dell'uomo, constata Agostino, in alcuni casi lo sostiene anziché elevarlo anche nel suo intento di commettere peccati.⁷⁴ La corruzione lo induce quindi a una condizione di permanente propensione al peccato, essenzialmente dovuta al desiderio di conservare un legame prioritario con il corpo e di restare sempre sulla terra.⁷⁵ L'orientamento ultimo della persona umana è determinato, se l'anima non si ravvede, da tale impulso.

La prospettiva espressa nei *Discorsi* non lascia adito a una conciliazione in merito al rapporto dell'anima con il corpo. Finché il corpo è in vita, essi affermano,

⁶⁹ Cfr. *Serm.* 62,1,2. «Augustin ne se demande pas... quelle relation directe peut exister entre la forme du corps de l'homme et son esprit ou sa raison» (E. BERMON, *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*, Vrin, Paris 2001, 44).

⁷⁰ Cfr. *Serm.* 159A,4.

⁷¹ Cfr. *Serm.* 156,9,10.

⁷² Cfr. *Serm.* 150,4,5. Sulla vitalità degli animali secondo Agostino, cfr. P. COX MILLER, *In the Eye of the Animal. Zoological Imagination in Ancient Christianity*, Penn, Philadelphia 2018, 58 ss.

⁷³ Cfr. *De quant. an.* 33,74. Sull'ideale, derivato dagli stoici, dell'autosufficienza dell'anima, cfr. O'DALY, *Augustine's Philosophy of Mind*, 44 ss. Sull'equilibrio dell'anima in sé, cfr. M. HOLLINGWORTH, *St. Augustine of Hippo. An Intellectual Biography*, Bloomsbury, London 2011, 228: la visione dell'autoconoscenza deve considerarsi per Agostino la grande risposta cristiana alla teoria platonica secolarizzante.

⁷⁴ Cfr. *Serm.* 82,8,11. Sugli aspetti dualistici della visione del peccato in Agostino, cfr. P. RIGBY, *The Theology of Augustine's Confessions*, Cambridge University Press, New York 2015, 71 ss.

⁷⁵ Cfr. *Serm.* 159A,12.

vi è da aspettarsi una lotta permanente, che può sconvolgere l'essere umano nel suo intimo.⁷⁶ L'esito di essa è a ogni momento incerto: se la carne, cioè la parte inferiore della persona, riesce a imporre la sua legge alla mente, essa rende schiavo l'uomo.⁷⁷ Per questo, è dall'anima che il credente deve ricevere sostegno nella sua debolezza.

Lo stato di peccato dell'anima ne rappresenta un guasto solo momentaneo, e non ne inficia la supremazia nell'ambito antropologico. Anche un'anima peccatrice, afferma Agostino, può ornare la carne corruttibile in modo decoroso e vitale.⁷⁸ Nei *Discorsi*, egli fa più volte riferimento al termine "spirito" in opposizione alla carne, nel suo intento di sollevare l'anima dalla lotta con essa: il combattimento tra queste due componenti, afferma, è stato posto sotto gli occhi di tutti, in modo che non possiamo agire come vogliamo, ma siamo coscienti dell'autentico significato dell'esistenza umana.⁷⁹ Appare chiaro che la superiorità dell'anima non è messa in discussione nemmeno nei casi di peccato più grave.

Imputare all'anima una condizione di peccato permanente induce ad allontanarsi dalla prospettiva della salvezza. Considera prematuramente perduta l'anima, osserva il predicatore, solo chi disperando della propria condizione, spesso lasciandosi andare alle peggiori nefandezze.⁸⁰ Va invece piuttosto incoraggiata la fiducia nella possibilità di riscatto dell'anima, anche attraverso un proficuo rapporto con le altre componenti antropologiche. Per sostenere la fede, dichiarano i *Discorsi*, bisogna credere fermamente che a quanti hanno creduto è assicurata la vita dell'anima.⁸¹ In tal senso, l'uomo può contare pienamente sulla salvezza futura.

Attraverso un contrastato rapporto con le altre componenti antropologiche, l'anima deve essere considerata inserita in una relazione che conduce l'individuo verso la salvezza. Pur nell'assoluta superiorità riconosciuta ad essa, Agostino riconosce il suo ruolo nell'insieme delle componenti antropologiche, ed esorta alla ricerca di un autentico equilibrio tra di esse.

V. UN EQUILIBRIO POSSIBILE

In linea con la precedente tradizione interpretativa, Agostino evidenzia soprattutto la relazione del modello di uomo spirituale con lo Spirito divino, piuttosto che con lo spirito dell'uomo, come emergeva nella definizione della *Prima ai Corinzi*. Nei *Discorsi* trova ampiamente sviluppo la ricerca di un equi-

⁷⁶ Cfr. *Serm.* 128,3,5.

⁷⁷ Cfr. *Serm.* 163,12,12.

⁷⁸ Cfr. *De lib. arb.* III,9,7.

⁷⁹ Cfr. *Serm.* 163A, 2.

⁸⁰ Cfr. *Serm.* 87,8,10.

⁸¹ Cfr. *Serm.* 127,11,15. Sulla validità delle promesse nei *Discorsi*, cfr. K. UHALDE, *Expectations of Justice in the Age of Augustine*, Penn, Philadelphia 2007, 84 ss.

librio tra le componenti antropologiche, che prelude alla salvezza dell'individuo.

L'unità della persona umana è da considerarsi una condizione incontrovertibile, tanto che il medesimo individuo, afferma Agostino, si esprime sia attraverso la carne che lo spirito: esse sono da considerarsi due nature non opposte, ma unite nello stesso uomo (*non enim duae naturae contrariae, sed ex utraque unus homo*).⁸² Modello di tale condizione è Cristo, che ha assunto interamente la natura umana, in quanto ha accettato di avere un'anima e un corpo.⁸³ Nell'esistenza presente, l'equilibrio tra tali componenti va continuamente ricercato da parte dell'uomo: solo negli angeli la componente corporea è interamente soggetta a quella spirituale.⁸⁴

L'articolazione della persona umana va considerata alla luce del suo contatto con il divino. Tutti i miracoli compiuti dal Cristo nella sfera della natura fisica (*omnia miracula, quae corporaliter fecit*) inducono a una riflessione peculiare, afferma il predicatore, che è quello che consiste anche nel ricercare nella natura umana ciò che non è transitorio.⁸⁵ D'altra parte, la condizione di peccato influisce sull'integrità della persona umana e le impedisce di raggiungere una posizione più elevata. Chi odia un altro uomo è in realtà nel suo intimo nemico di se stesso, dato che nell'assumere un tale atteggiamento perde anche la propria sensibilità (*et saeviendo sensum perdidit*).⁸⁶ Senza che sia sorretto dallo Spirito divino, la definizione stessa di uomo con l'insieme delle sue percezioni viene meno.

Fondamento di ogni modello antropologico è da considerarsi la persona del Cristo. L'aver assunto la natura umana, afferma il predicatore, lo ha posto a capo dell'uomo, in quanto egli è ugualmente costituito di anima e corpo.⁸⁷ L'integrità del suo essere, egli ammonisce, è materia di fede: credere che il Cristo risorto sia costituito solo da spirito equivale a una eresia.⁸⁸ La certezza della Resurrezione fonda l'aspettativa di un'evoluzione nello stesso senso della persona umana: se Cristo fosse ancora presente in modo carnale, non potremmo credere in senso spirituale.⁸⁹

⁸² Cfr. *Serm.* 154,7,9.

⁸³ Cfr. *Serm.* 67,4,7. Per il Neoplatonismo in Agostino come via per comprendere la natura incorporea senza ricorrere ad alcuna forma di dualismo, cfr. J.L. GONZALEZ, *A History of Christian Thought. From Augustine to the Eve of the Reformation*, Nashville, Abingdon 1971, 21.

⁸⁴ Cfr. *Serm.* 12,9.

⁸⁵ Cfr. *Serm.* 88,1,1.

⁸⁶ Cfr. *Serm.* 82,2,3.

⁸⁷ Cfr. *Serm.* 161,1.

⁸⁸ Cfr. *Serm.* 116,1,1.

⁸⁹ Cfr. *Serm.* 143,4. Per l'insistenza di Agostino sulla componente fisica della resurrezione, cfr. G. O'COLLINS, *Saint Augustine on the Resurrection of Christ. Teaching, Rhetoric, and Reception*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2017, 116 s.

Una nozione che i *Discorsi* presentano come prossima all'uomo spirituale per l'elevazione dell'individuo è quella di "interiore". Le ricchezze concesse all'uomo esteriore, dichiara Agostino, trovano un preciso corrispettivo in quelle elargite all'uomo interiore.⁹⁰ Nello stesso tempo, i *Discorsi* incoraggiano una prospettiva aperta e inclusiva anche verso l'uomo che si limita a esprimere il punto di vista "carnale". Così, anche se il giudizio dell'interlocutore è carnale, egli deve essere compreso e assecondato dal predicatore, purché senza detrimento per la verità.⁹¹ Anche per questa via, è confermata la sostanziale continuità tra le componenti antropologiche, per cui non è definibile un confine certo tra le due condizioni.

Nelle dichiarazioni di Agostino al popolo, una condanna unilaterale della realtà corporea è esclusa: la possibilità di istituire un proficuo rapporto tra anima e corpo è anzi da lui presentata come estremamente aperta.⁹² Ciò risponde alla vocazione ultima dell'essere umano: guardando al destino dell'uomo, egli dichiara al popolo, è certo che per mezzo dell'anima, incorruttibile, risorgerà il corpo e anche la carne.⁹³ Una relazione costante tra queste componenti antropologiche è per chiunque necessaria in vista della salvezza.

Le aspettative di una realizzazione piena del modello di uomo spirituale sono connesse a una radicale trasformazione dell'uomo attuale, la cui premessa è la ricerca di un necessario equilibrio. Attraverso un itinerario complesso e non privo di insidie, Agostino ritiene che si possa intravedere fin dall'esistenza presente come realizzato il modello presentato da Paolo, in uno sforzo di conciliazione tra le diverse componenti.

CONCLUSIONI

Il termine "spirito" evidenzia in numerosi passi dei *Discorsi* il carattere di "ambivalenza" che gli riconosce il *Discorso 128*: in continuità con la riflessione teologica di matrice paolina dei primi secoli, esso implica un riferimento solo parziale alla componente propria dell'essere umano, che la *Prima ai Corinzi* pone in continuità con la sua definizione. Il significato del termine viene interpretato da Agostino in una direzione ben precisa: l'agire dell'uomo risulta assai più fortemente caratterizzato dallo Spirito di Dio che dall'evanescente definizione di uno "spirito dell'uomo". Mentre le proprietà riconosciute a quest'ultimo risultano per molti versi problematiche, l'interazione con lo Spirito di Dio, asserita chiaramente nel

⁹⁰ Cfr. *Serm. 161*, 11,11.

⁹¹ Cfr. *Serm. 135*,3,4.

⁹² Cfr. J.M. RIST, *Augustine. Ancient Thought Baptized*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1994, 94, che mette in evidenza la radicale distanza dalla prospettiva di Tertulliano in merito a una cieca opposizione tra "carne" e anima.

⁹³ Cfr. *Serm. 65*,2,3.

Discorso 128, è nozione ripetutamente affermata dal predicatore, ed essenziale per la definizione teologica della condizione attuale e futura del cristiano.

L'attenzione prettamente agostiniana al primato dell'interiorità comporta una precisa caratterizzazione dell'immagine di "uomo spirituale" in senso individuale. Gli sforzi da compiere per conseguire la salvezza, anche attraverso l'azione dello spirito dell'uomo, sono presentati nei *Discorsi* prevalentemente dal punto di vista della definizione teologica del singolo, nella sofferta ricerca di un equilibrio tra le componenti dell'uomo. In ciò, Agostino riferisce in modo prioritario all'individuo molte immagini dell'uomo spirituale elaborate dalla precedente tradizione, conferendo in particolare all'anima un ruolo preminente tra le componenti antropologiche.

Nella prospettiva dell'accesso alla condizione futura, i riferimenti in Agostino alla nozione di "anima" sono costanti, e lasciano intravedere un possibile equilibrio con le altre componenti antropologiche, a partire dalla indiscussa supremazia di essa. Soprattutto nell'intento di conseguire il controllo sulle pulsioni dell'"uomo carnale", il credente supera le costrizioni inerenti alla propria persona per partecipare alla visione universale della salvezza. L'integrità della persona umana è in tal modo più volte ribadita nella visione dei *Discorsi*, pur in un rapporto tra le componenti antropologiche profondamente mutato rispetto a Paolo, in una costante tensione verso la salvezza.

ABSTRACT

La radicale interdipendenza tra spirito dell'uomo, nel ruolo che assume per definire l'"uomo spirituale", e Spirito di Dio trova diversi echi nei *Discorsi* di Agostino. Uomo carnale e spirituale risultano compresenti nella prospettiva esistenziale del credente, e la loro contrapposizione va riportata a una relazione problematica tra le categorie antropologiche. Una progressiva emancipazione dalle realtà carnali è possibile anche grazie al ruolo dello spirito dell'uomo, che si intreccia in varie forme con la funzione dell'anima: nella sua assoluta superiorità, essa può favorire un autentico equilibrio tra le componenti antropologiche. L'integrità della persona umana è in tal modo chiaramente ribadita.

The spirit of man, and its role in defining the "spiritual man", and the Spirit of God are presented as radically interdependent in the *Sermons* of Augustin. Spiritual and carnal men are compresent in the existential perspective of the believer, as an expression of a problematic relationship between anthropological categories. A progressive detachment from carnal realities is possible even for the role of the spirit of man, in several ways connected to the function of the soul:

from a position of absolute superiority, it can determine an equilibrated relation between the anthropological parts. In such a way, the integrity of human being is clearly affirmed.

KNOWING GOD'S ESSENCE: A CONTEMPORARY THOMISTIC DEBATE

FRANCO MANNI *

SUMMARY: I. *Setting the question.* II. *An early 20th Century Debate.* III. *A Late 20th Century Non-Debating Thomist.* IV. *An Early 21st Century Debate.* V. *A Legacy to Contemporary Theology: Essentialism vs. Anti-essentialism.*

I. SETTING THE QUESTION

Here I want to tell the story of a contemporary Thomistic debate that deals with an important theological question, i.e. whether or not our knowledge of God is related to his nature/essence, and its legacy to theology of our time.

I call it 'Thomistic' because it has been undertaken by scholars of Aquinas and 'contemporary' in the sense that it does not go farther back than the aftermath of the Second World War.

This theological question in turn brings us to the philosophical problem of what essence and nature are. From Latin translations of Aristotle produced by Cicero and Boethius, Aquinas borrows a bundle of Latin words which he often (albeit not always) uses as synonyms: 'essentia', 'natura', 'substantia', to which he adds another word (taken from other medieval Schoolmen), 'quidditas'. These four words mean those characteristics which tell us what a being is in itself, as distinct from all other beings: for instance, 'rational animal', in the case of human beings. 'Essence' has to be distinguished from 'incidental attributes', which do not have to exist/apply (e. g. 'having white skin' in the case of human beings), and from 'natural characteristics', which, on the other hand, always pertain to a being, but are superficial and do not make it clear to us why a given being is itself and nothing else (e.g. two natural characteristics present in human beings allow us to use the facetious terms 'laughing animal' and 'feather-less biped').

Aquinas repeatedly denies that in this life we can know the essence/nature of God. For instance, he argues that from God's simplicity we know that in him there is not any composition of essence and existence, and, therefore, in him, essence and existence are identical. However—so his argument continues—the verb 'esse'

* PhD in Philosophical Theology at King's College, London.

(to be) has two meanings: ‘actus essendi’ (the act of being), and the ‘copula’ which links the subject of a sentence to its predicate. According to Aquinas, in this latter sense we do know what the ‘esse’ of God is, because we know that the sentence ‘God is’ is true, and we know it from his effects (e.g. there is a first cause, and ‘the first cause *is* God’). However we do not know the first meaning of God’s ‘esse’, i.e. in what way he can exist; therefore, we do not know his essence (because his essence is identical with his act of being).¹ Moreover, in some passages, Aquinas adds the reinforcing adverbs ‘penitus’ and ‘omnino’, which mean ‘entirely’: we do not know *at all* God’s essence.

However, in some other texts it seems that Aquinas concedes that an imperfect knowledge of that essence is possible.²

II. AN EARLY 20TH CENTURY DEBATE

From this variety of texts a debate stems among Thomists: is it possible or not to know at least in part God’s essence? In other words: is it possible to know at least in part what God is in himself without relying exclusively on what stems from his effects? We can recall Herbert McCabe’s metaphor (slightly modified by Denys Turner): is it possible to know at least in part what a computer is in itself (what logical, mathematical and engineering characteristics it has)—i.e. the characteristics that allow us to define it as an electronic computer—and not just its effects for us users who can, for instance, copy and paste texts?³

In 1949 Garrigou Lagrange—whose books were influential in world Catholic schools for nearly half a century—held that it was possible: we can have ‘some idea of his essence’, and as for this point, in Lagrange’s opinion, Duns Scotus is more right than Aquinas; in other words, we can know God’s essential predicates, albeit in a generic way.⁴ He maintains that “most theologians consider self-subsisting being as formally constituting the divine nature, that is ultimately distinguishing it from everything created”, and spends several pages trying to demonstrate that the divine nature is indeed the ‘ipsum esse subsistens’.⁵

¹ THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4, ad 2.

² Cfr. IDEM, *De potentia*, q. 7, a. 5; *Summa theologiae*, I, q. 13, a. 2.

³ Cfr. D. TURNER, *Faith, Reason and the Existence of God*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, 173-174.

⁴ Cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *God, His Existence and Nature: A Thomistic Solution of Certain Agnostic Antinomies* (1914), B. Herder Book Co., Saint Louis - London 1949, I, 228-232.

⁵ Cfr. *ibidem*, II, 11 and from 16 onwards. Whereas Aquinas left room for knowledge in part, but not for knowledge in part of the essence: the essence is completely unknown; what is God in himself is completely unknown. For Aquinas we can say something true of God only while considering the events of the world: without God we cannot explain the movement, the order, the existence itself of the world; therefore, because of that, God is not composed, is non changeable etc.

On the other hand, in 1948 Etienne Gilson, even though he maintains that God is his essence and his essence is the act itself of being (*Summa contra Gentes*, 1, 22), nonetheless asserts subsequently that when we consider what this “act of being” means, we realise ‘we cannot know what God’s being is, any more than we can know his essence’. In other words, *what God is* (e.g. the nature of his being), whether described as an ‘uncaused cause’, ‘good’, ‘wise’, ‘omnipotent’, is unknown to us, and since the notions of uncaused cause, wise, good, omnipotent *are* the essence of God, we do not thus know what the essence of God is. This does not mean we are reduced to silence: although we do not grasp God’s essence, we can say what he is not, piling up many observations which more and more determine what he is not. Does this process provide us with real knowledge? Yes—Gilson maintains—we can attain imperfect knowledge, which is altogether preferable to complete ignorance:

What is more it eliminates a kind of positive pseudo-knowledge which pretends to say what the essence of God is but presents it as it cannot possibly be [...] but when we posit an unknown essence and distinguish it from an ever larger number of other essences, each negative difference determines with increasing precision the preceding difference and thus encircles ever more closely the outline of the central object.

Therefore, unless we think Aquinas openly contradicts himself, we should hold that the ‘imperfect’ knowledge of God he acknowledges ‘is not of his essence’. What do we know of God, then? That the sentence ‘God exists’ is true, but we do not know what God’s act of being is, because “God’s existence is the same as his substance and as his substance is unknown, so also is his existence” (*De Potentia* 7, 2 ad 1), and the same is for the other attributes: “after we have shown what they are, we still do not know what God is”. We suffer from the illusion that it is otherwise, because, when we demonstrate the existence of God, we can pretend to know also what that existence means (‘modus significandi’), and thus, even more so, what God’s wisdom and justice are.⁶ In other words, here Gilson says that we *know* that God exists but we do *not* know ‘how’ he exists (the way in which he exists, the ‘modus significandi’ of the very word ‘exists’).

III. A LATE 20TH CENTURY NON-DEBATING THOMIST

Although Herbert McCabe did not participate in this Thomistic debate on the ‘imperfect’ knowledge of God’s essence, and did not venture to comment on Aquinas’s texts with regard to the truth of the *propositions* which give names to

⁶ Cfr. E. GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (1948), Victor Gollancz Ltd., London 1957, 92, 95, 96-97, 108, 109.

God and on the incapacity to understand the *concepts* which should describe these names, nonetheless, while writing a few decades after Garrigou-Lagrange and Gilson, he clearly took sides: God's nature/essence is utterly unknown to us.

In fact, the first hindrance met by the human mind is that the concept itself of 'nature' (or 'essence') in God means something different from when applied to everything else: to be divine is *not* to be a kind of being ('nature') different from others, whereas to be a man *is* to be a kind of being different, say, from being a stone.⁷ Therefore, if for everything else, as we have already seen, 'essence/nature' means 'the fundamental characteristics that allow us to distinguish it from anything else', in the case of God—whose essence is identical with his existence—things work in a different way, even though not in an entirely different way.

According to McCabe, Aquinas follows the fundamental philosophical principle of Augustine: 'everything that is in God, is God' (in an Aristotelian way we could say that in God the concepts of genus, distinguishing characteristics and incidental attributes are in no sense distinct from his essence). Although we are unable to understand this notion, we are forced to affirm it because God does not have potentialities and, thus, "there is nothing in God which might have not been in him".⁸

Therefore, for instance, God's wisdom is God himself, i.e. his own essence/nature; it is not as it is in us human beings where wisdom, just like power and goodness, is just an attribute. Moreover, we do not understand what his wisdom is, we do not have any concept of it and, since it is God himself, we do not have any concept of God.⁹

Furthermore, McCabe observes, there is another conundrum: not everything we say of God is a characteristic which we think present within him. In fact, there are affirmations about God which are just 'relational'. If my great-niece gives birth to a child, I become great-uncle, but to say 'Herbert became great-uncle' is different from saying 'Herbert became wise': in the first case I do not acquire any new personal characteristic, in the second one I do. The same is for God: if at a certain moment Margaret Thatcher is born, we can say a new true statement about God, i.e. 'God created Margaret Thatcher', but it does not imply any change in God. Therefore, there is a striking difference between the two statements 'God is wise' and 'God is creator': by the former we attribute a real characteristic to God and it is part of his essence (since in him there are no chance factors), by the latter we say just a new true wording about him. Thus, according

⁷ Cfr. H. McCABE, *God Matters*, Continuum, London, 1987, 70-71.

⁸ IDEM, *God Still Matters*, Continuum, London 2002, 40.

⁹ Cfr. *ibidem*, 42.

to McCabe, “being creator of the world is not part of what it is to be God”¹⁰—a statement which sounds paradoxical indeed.

Thus, the Augustinian principle ‘whatever is in God is God’ does not apply to his being creator, whereas it does apply to his being wise, good or merciful, since the latter attributes belong to God’s essence, even though there is not any real distinction between them. When we speak of the attributes which are really present in God, we are speaking of a single simple essence and not of a series of distinct characteristics or incidental attributes; in God these attributes are not a plurality because they lack any real distinction; whereas when we speak of the relationships between the creator and his creatures (e.g. I was created by God and Margaret Thatcher was too), the distinctions are real in us but not in God.¹¹

Apart from the complication of the relational attributes, if we come back to the problem of God’s nature, we see that, according to McCabe, we can make true positive statements about God, even though we do not grasp their exact meaning/significance, “They do not convey to us any information as to what God is like”. We can speak about God correctly or incorrectly, but the criterion of correctness is not anything that can inform us of the nature of God.¹² In fact, God is not to be classified together with other existing things, nor can he be contrasted to them in the way cats, dogs and stones can be contrasted to one another. It would be a fallacy for us to count all the items of the universe and finally add one more item called God.

However, not knowing the meaning of the word ‘God’ does not turn theology into a sort of codology. In fact, in many other cases we use words whose essential (structural) meaning is not understood by us: for instance, a business executive can use a computer at his/her office without having even the slightest idea of its internal functioning; the business executive’s use of the word ‘computer’ does not derive from his/her understanding of what a computer actually is, but merely from the ‘effects’ it has for his/her business. The same happens with the word ‘God’, albeit more radically:

the businessman is better off because knowing what a computer is for is a very large part of knowing what it is. Whereas God does not exist in order to make creatures. So the meaning of ‘God’ is not the same as the meaning of ‘the existence of things instead of there not being anything’; we have the word ‘God’ because the existence of things instead of there not being anything is mysterious to us [...] and ought to be mysterious to us.¹³

¹⁰ Cfr. *ibidem*.

¹¹ Cfr. *ibidem*, 44.

¹² H. MCCABE, *God and Creation*, «New Blackfriars» 94 (2013) 386.

¹³ MCCABE, *God Matters*, 37-38.

By way of summary, we can say that, according to McCabe: 1) all God's attributes, apart from the relational ones, relate to his essence, but we do not know what they signify; 2) we simply know that they are not incompatible one another, because the 'via causalitatis' and the 'via eminentiae' tell us that any perfection present in the effects must pre-exist 'more highly' in its cause; 3) we do not understand at all how these perfections pre-exist ('more highly').

Finally, it should be observed that, unlike other Thomists such as Garrigou-Lagrange and Gilson, McCabe neither devoted himself to providing a thorough philological analysis of Aquinas's texts on God's essence nor debated with other scholars about their interpretations.¹⁴

IV. AN EARLY 21ST CENTURY DEBATE

A few years after these writings of McCabe, differences between Thomist scholars recur. In 2002 Fergus Kerr acknowledges that the most proper name for God is 'he who is', the 'ipsum esse subsistens'; however this name does not give us any knowledge of his essence, because in this life we cannot know what God is in himself, and so all our attempts are a sort of failure. Therefore, according to Kerr, "the less determinate, the more general and simple our way of speaking of Him, the better".¹⁵

On the other hand in 2007 John Wippel writes that Aquinas

applies certain other names to God which appear to be positive in content, for instance, good, intelligent, etc., even though such names can be predicated of him only analogically. So true is this that in later discussion he argues that such names can be predicated of God substantially (substantialiter).¹⁶

In the same year Miguel Pérez de Laborda wrote what is—to my knowledge—the most radical and erudite Thomist study meant to demonstrate that we do not have any sort of knowledge of the divine essence, be it perfect or imperfect.¹⁷ According to this Spanish scholar, whoever admits—as Wippel does—an imperfect knowledge of God's essence, does not take seriously what Aquinas writes in his works. According to Pérez de Laborda, Aquinas thinks that the imperfect

¹⁴ This confirms what a former student of his (Peter Hunter op) told me, that is that, as a teacher at school, McCabe was not committed in studying the medieval writers; he rather took advantage of some Aquinas's ideas to support his own theories.

¹⁵ F. KERR, *After Aquinas*, Blackwell, Oxford 2008, 188.

¹⁶ GILSON, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 92, 95, 96-97, 108, 109. J. WIPPEL, *Thomas Aquinas on the Ultimate Why Question*, «The Review of Metaphysics» 60 (2007) 741.

¹⁷ Cfr. M. PÉREZ DE LABORDA, *La preesistenza delle perfezioni in Dio. L'apofatismo di San Tommaso*, «Annales Theologici» 21 (2007) 279-298.

knowledge concerns just the essences of material things: we know them 'imperfectly' because we have just general concepts of them; whereas, affirmations such as 'God is wise' do not allow us to have any sort of knowledge of his essence. It is true that the 'three ways' (negativa, causalitatis, eminentiae) provide us with an imperfect knowledge of God, but *not of his nature*, and, according to Pérez de Laborda, Wippel misunderstands those texts of Aquinas he refers to. Pérez de Laborda, instead, quotes other Aquinas texts from the *De Trinitate* and, referring to Gilson, states that what we conceptually know—i.e. the meanings of the perfections present in worldly things—are not at all 'a part' of God; however, we know that he has those perfections as pre-existing in him in a higher way which is utterly unknown to us.¹⁸

We could summarise this debate by a classification: on the one side there is Garrigou-Lagrange who admits that we have a partial knowledge of God's essence and on the other side there are Gilson, Kerr and Pérez de Laborda who deny it. In the middle there is Wippel who seems to suggest that, since the analogical predicates of God (wise, good) belong to his essence or 'substantia', and since we grasp some meaning of them, we can know something of God's essence. McCabe should be pigeonholed as the more extreme supporter of the apophatic, side because he not only denies any knowledge of God essence, but also of whatever other attributes because "everything that is in God, is God".

V. A LEGACY TO CONTEMPORARY THEOLOGY: ESSENTIALISM VS. ANTI-ESSENTIALISM

These debates left a living legacy among the theologians of today, not only in the field of philosophical theology (for instance in Denys Turner, Brian Davies and Stephen Mulhall), but also in the field of revealed theology, such as Karen Kilby's apophatic Trinity¹⁹ and Ian McFarland's apophatic Christology.²⁰

Let us focus briefly on the latter. McFarland maintains that, although Chalcedon says that Jesus is fully divine, however, since the divine nature is invisible and ineffable, it cannot be shown and so treated as an observable property of Jesus; in fact, any observable property of Jesus can be exhibited also by other human beings. The divine nature in the mind of the Fathers of Chalcedon has qualities such as omnipotence, eternity and the like, but, for the very reason that they are super-human, Jesus cannot exhibit any of them in his human life. An

¹⁸ Cfr. *ibidem*, 281 - 286, 291, 292, 294 - 297.

¹⁹ K. KILBY, *Is an Apophatic Trinitarianism Possible?* «International Journal of Systematic Theology» 12 (2010) 65-77.

²⁰ I. MCFARLAND, *Spirit and Incarnation: Towards a Pneumatic Chalcedonianism*, «International Journal of Systematic Theology» 16 (2014) 143-158.

impressive example is the divine impassibility and how Jesus “exhibited” it on the cross.²¹

However, in a more recent past, McFarland argues, many theologians claimed to find Jesus’ divine nature in some special qualities of his: Schleiermacher (perfect God consciousness), Ritschl (Jesus’ intention to found the kingdom of God), Baillie (Jesus’ refusal to claim any goodness for himself), Pannenberg (absolute subordination to the will of the Father), etc. Despite their common focus on natural phenomena (having abandoned the old focus on miracles), these Christologies, says McFarland, have the same basic structure of the old ones: the humanity is seen in what is normal and everyday, while the divinity is seen in certain extraordinary qualities.²²

Whereas McFarland maintains that all the qualities we can see in Jesus are our qualities too. The difference between Jesus and us is just a “matter of predication”, that is to say that this concrete set of human qualities, belonging to Jesus of Galilee, are “properly named as God’s”.²³ Therefore, we should resist the temptation of identifying some aspects of Jesus as divine, because we can only point to what is created and those aspects are just human not divine. If we take the humanity of Jesus seriously then “no aspect of it can be treated as a proof or manifestation of his divinity”.²⁴

This last remark makes me go back to the debate about God’s essence. McCabe recalls Augustine’s maxim ‘everything that is in God, is God’, and, therefore, when we use the analogous attributes of knowledge, power and goodness we are not speaking of God’s qualities but of God’s essence, which is ‘utterly unknown’, according to Aquinas. On the other hand, McFarland says that every quality we see in Jesus is ‘human’, i.e. an accident pertaining to human nature (or essence) without however being this essence itself.

This should remind us what McCabe rightly pinpointed: we speak of God’s nature in an improper way, because he cannot be one of his kind (nature) instead of another kind. In scholastic philosophy the concept of essence is the epistemological side of the ontological concept of substance. If we read Aristotle’s *Categories*, we would find that ‘substance’ is what is stable, while ‘accidents’ are the changing qualities. That is, this conceptual framework was elaborated by Aristotle to deal with natural beings, which, in fact, do change.

Also, the stability of the substance, as distinguished from the transience of accidents, must be understood in the usual Aristotelian meaning of ‘what happens for the most part’. In fact, the ‘substantia prima’ Socrates remains the same

²¹ *Ibidem*, 156.

²² Cfr. *ibidem*, 149

²³ *Ibidem*, 151.

²⁴ *Ibidem*, 149.

for the most part of changes; but if Socrates had been 20-foot tall (quantity), green-skinned (quality), father of Homer (relation), floating by the ceiling (place), contemporary of Julius Caesar (time), he would have not been the same substance.

Therefore, all the contemporary academic tenets that regard essentialism as a fallacy²⁵ apply only to created natures like human nature, not to God; to Jesus's humanity, not to his divinity. In fact, from Plato and Aristotle till Maimonides, Ibn Sina and Aquinas God is negatively described as non-changeable, therefore his 'stability' does not need the distinction between substance and accidents, between essence and qualities.

The consequence of all this for both contemporary philosophical and revealed theology (and therefore the live legacy of this Thomistic debate) should be a cautious distinction: while it is legitimate and profitable to apply contemporary anti-essentialist criticism to natural and social sciences and, also, to cosmology and philosophical anthropology, this should not be done in regards of God. In fact, in God, because of his non-changeability and simplicity, everything is of his essence, and this essence is unknowable.

ABSTRACT

The paper presents the story of a contemporary Thomistic debate that deals with a crucial theological question, i.e. whether or not our knowledge of God is related to his nature/essence, and its legacy to theology of our time. Throughout the last 60 years there has been an intense debate among Thomist scholars belonging to different generations: R. Garrigou Lagrange, E. Gilson, H. McCabe, F. Kerr, J. Wippel, M. Pérez de Laborda, D. Turner and I. McFarland. The legacy from this debate is that both in contemporary philosophical and revealed theology a cautious distinction is needed: while it is legitimate and profitable to apply contemporary anti-essentialist criticism to natural and social sciences and, also, to cosmology and philosophical anthropology, this should not be done in regards of God. In fact, in God, because of his non-changeability and simplicity, everything is of his essence, and this essence is unknowable.

²⁵ Cfr., as an example among many, W. BÜTTEMEYER, *Popper on Definitions: To Michael Sukale*, «Journal for General Philosophy of Science / Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie» 36 (2005) 15-28.

ENCÍCLICA *LAUDATO SI'* Y LA AUTONOMÍA DE LAS REALIDADES TERRENAS

ENRIQUE COLOM*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Relación entre las actividades terrenas y la dimensión religiosa*. III. *Autonomía de las realidades terrenas*. IV. *Unión sin confusión entre las actividades terrenas y la vida cristiana*. V. *Extremismos ecologistas y doctrina cristiana*. VI. *Las crisis económicas*. VII. *La necesidad de un saber holístico*. VIII. *Conclusión*.

I. INTRODUCCIÓN

La publicación de la encíclica *Laudato si'* ha generado diversos comentarios, entre los que no han faltado algunas críticas, aduciendo que entraba en un terreno que no era el propio de la Iglesia. Parece que se cumple, a la letra, cuanto expresaba el Concilio Vaticano II: «Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia».¹

Aunque subrayaremos algunos prejuicios que subyacen en las objeciones hechas a la encíclica, no nos proponemos realizar una contra-crítica específica que indique, en concreto, lo que –a nuestro parecer– invalida el análisis crítico. Pensamos que es más oportuno mostrar que la encíclica *Laudato si'*, como toda la doctrina de la Iglesia, respeta la autonomía de las realidades terrenas cuando esta autonomía se entiende en su sentido genuino. Este respeto, sin embargo, no comporta que la Iglesia deba abstenerse de hablar sobre estas materias, si lo hace desde un punto de vista religioso y moral, ofreciendo a los distintos análisis sociales y modelos de desarrollo una visión ética y humanista que los ayude a tomar en cuenta todas las dimensiones de los problemas.

La *Laudato si'* trata, sobre todo, de ecología, pero también de economía. Y es, quizá, en este último campo donde las incomprensiones han sido mayores. Por eso, después de exponer la doctrina de la Iglesia sobre la autonomía de las

* Universidad de Los Andes, Santiago de Chile.

¹ CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, 7-XII-1965, 36. Los documentos del Magisterio están tomados del portal vaticano: <http://w2.vatican.va/content/vatican/es.html>. En los documentos que no tienen numeración propia, se ha utilizado la del mismo portal.

realidades terrenas, desarrollaremos brevemente el tema de la ecología y, con mayor amplitud, el de la economía: mostraremos que no siempre quienes se dedican a esta materia –desde el punto de vista práctico o científico– proponen las mismas soluciones. Al final señalaremos que todas las ciencias requieren un conocimiento que tenga en cuenta otros ámbitos del ser y del actuar humanos; es decir, requieren asentarse sobre una antropología auténtica, que es el aporte que pretende realizar *Laudato si'* y, en definitiva, la doctrina social de la Iglesia.

II. RELACIÓN ENTRE LAS ACTIVIDADES TERRENAS Y LA DIMENSIÓN RELIGIOSA

Ciertamente la misión que Jesucristo confió a la Iglesia es esencialmente evangelizadora y salvífica. Pero, al igual que hizo el Señor, la Iglesia no puede desentenderse del bien pleno de las personas; y esto le impulsa a preocuparse por su vida temporal, atendiendo sus necesidades y promoviendo el desarrollo de todos: «*Toda la Iglesia, en todo su ser y obrar, cuando anuncia, celebra y actúa en la caridad, tiende a promover el desarrollo integral del hombre. Tiene un papel público que no se agota en sus actividades de asistencia o educación, sino que manifiesta toda su propia capacidad de servicio a la promoción del hombre y la fraternidad universal*». ²

De hecho, la evangelización no sería auténtica si no considerara el nexo que existe entre el Evangelio y el comportamiento personal, tanto a nivel individual cuanto social. Así pues, la Iglesia tiene el deber, que es también un derecho, de ocuparse de las cuestiones sociales, ya que éstas no son «extrañas a la legítima preocupación de la Iglesia considerada como *institución religiosa*». ³ Sin embargo, su competencia no se extiende a las cuestiones técnicas, ni propone sistemas de organización social, que no pertenecen a su misión; ésta se circunscribe al ámbito moral y evangélico, como ha explicado constantemente el Magisterio. Así lo recordaba Pío XII refiriéndose a las primeras encíclicas sociales:

Movido por la convicción profunda de que la Iglesia tiene no sólo el derecho, sino el deber de pronunciar su autorizada palabra en las cuestiones sociales, dirigió León XIII al mundo su mensaje. No es que pretendiese él establecer normas de carácter puramente práctico, casi diríamos técnico, de la constitución social; porque sabía bien y era para él evidente –y nuestro predecesor Pío XI, de santa memoria, lo declaró hace un decenio en su Encíclica conmemorativa *Quadragesimo anno*– que la Iglesia no se atribuye tal misión. ⁴

² BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 29-VI-2009, 11. El énfasis es del original.

³ JUAN PABLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, 8. El énfasis es del original.

⁴ PÍO XII, Radiomensaje *La Solemnidad*, 1-VI-1941, 4.

Y lo mismo han enseñado y practicado sus sucesores: «La Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer [...]. No obstante, tiene una misión de verdad que cumplir en todo tiempo y circunstancia en favor de una sociedad a medida del hombre, de su dignidad y de su vocación».⁵

Por consiguiente, al leer la *Laudato si'*, debe tenerse en cuenta que cuando el Papa habla de aspectos técnicos –en el campo ecológico, económico, etc.– no intenta hacerlo como un experto en esas materias, ni reivindica que esos consejos son parte de la doctrina de la Iglesia. Es más, la encíclica lo advierte explícitamente: «Sobre muchas cuestiones concretas la Iglesia no tiene por qué proponer una palabra definitiva y entiende que debe escuchar y promover el debate honesto entre los científicos, respetando la diversidad de opiniones».⁶ Y en el capítulo quinto insistirá: «Una vez más expreso que la Iglesia no pretende definir las cuestiones científicas ni sustituir a la política».⁷ De hecho, el Papa Benedicto XVI, hablando del ámbito político enseña que «toda intervención directa de la Iglesia en este campo sería una injerencia indebida».⁸

Además, *Laudato si'* sostiene explícitamente, en dos ocasiones, la autonomía de las realidades terrenas: Dios «quiere actuar con nosotros y contar con nuestra cooperación [...]. Él, de algún modo, quiso limitarse a sí mismo al crear un mundo necesitado de desarrollo [...]. Él está presente en lo más íntimo de cada cosa sin condicionar la autonomía de su criatura, y esto también da lugar a la legítima autonomía de las realidades terrenas».⁹ Un poco más adelante, añade:

Para la comprensión cristiana de la realidad, el destino de toda la creación pasa por el misterio de Cristo, que está presente desde el origen de todas las cosas [...]. Una Persona de la Trinidad se insertó en el cosmos creado, corriendo su suerte con él hasta la cruz. Desde el inicio del mundo, pero de modo peculiar a partir de la encarnación, el misterio de Cristo opera de manera oculta en el conjunto de la realidad natural, sin por ello afectar su autonomía.¹⁰

No siempre resulta fácil de entender cómo resulta posible que la Iglesia se ocupe del orden temporal sin entrar en sus aspectos técnicos. Esta dificultad ha sido calificada de *paradoja cristiana*.

⁵ BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 9.

⁶ FRANCISCO, Enc. *Laudato si'*, 24-V-2015, 61.

⁷ *Ibidem*, 188. Aunque el Papa se refiere a la política, también puede aplicarse a los otros ámbitos de la vida social, como la ecología y la economía. Lo mismo cabe decir para los otros textos que hablan de política.

⁸ BENEDICTO XVI, *Discurso a la Unión de Juristas Católicos Italianos*, 9-XII-2006.

⁹ FRANCISCO, Enc. *Laudato si'*, 80.

¹⁰ *Ibidem*, 99.

[Esta paradoja] radica en el hecho de que el cristianismo afirma la intrínseca bondad, racionalidad y autonomía de las realidades terrenas: no las somete, por tanto, a la esfera religiosa, desde un punto de vista gnoseológico, metafísico y práctico. Sin embargo, al mismo tiempo, contempla esas realidades terrenas como necesitadas de que una verdad superior las ilumine y necesitadas de redención. Esta combinación de *reconocimiento de autonomía* (en la perspectiva de la creación, del ser de las cosas) y *afirmación de dependencia* (en la perspectiva de la redención) se alza como la causa principal de todas las complejidades, ambivalencias y conflictos –no sólo a nivel teórico, sino también histórico– que se han dado, se dan y se darán en las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual, tal como tradicionalmente suelen denominarse.¹¹

Quizá los comentarios críticos sobre la encíclica derivan de esta paradoja, y de no entender qué comporta la autonomía de las realidades terrenas y qué implica la unión sin confusión entre las actividades terrenas y la vida cristiana, que serán los temas abordados de inmediato.

III. AUTONOMÍA DE LAS REALIDADES TERRENAS

En su origen etimológico, la palabra autonomía significa darse la ley a sí mismo (*auto-nomos*). El diccionario de la RAE define esa palabra, en su expresión más amplia, diciendo: «Condición de quien, para ciertas cosas, no depende de nadie». Si tomamos la definición en sentido literal, la autonomía sólo es aplicable a Dios, porque la criatura necesariamente depende del Creador, tanto en su origen cuanto en su existencia actual, «ya que en Él vivimos, nos movemos y existimos» (Hch 17,28). Por eso, resulta importante precisar qué significa la legítima autonomía de las realidades terrenas.

Por un gratuito designio divino hemos sido hechos partícipes de la vida de Cristo y del don del Espíritu Santo. Esta participación no debilita y aún menos anula los ámbitos naturales de la vida humana. Es más, en Jesucristo –plena Revelación de Dios–, el mundo y el ser humano hallan su auténtico significado e identidad. De ahí que el designio divino sobre el hombre y sobre el mundo potencie y libere la persona y la sociedad según su genuina realidad: la adhesión a tal designio no sólo no margina los auténticos valores humanos y naturales, sino que les confiere su plena consistencia y autonomía.¹² Es, por tanto, lógico que la doctrina cristiana, al hablar de la autonomía de las realidades terrenas, subraye que se trata de una exigencia absolutamente legítima porque responde a la voluntad de Dios: no deriva de factores sociológicos o históricos; tiene un fundamento ontológico, que es la misma naturaleza de las cosas:

¹¹ M. RHONHEIMER, *Cristianismo y laicidad*, Rialp, Madrid 2009, 25. El énfasis es del original.

¹² Cfr. PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 2-IV-2004, 45.

Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser.¹³

Asimismo lo enseñaron los últimos Papas: Pablo VI subrayó que «la Iglesia admite abiertamente los valores propios de las realidades temporales; es decir, reconoce que el mundo posee bienes, realiza empresas, elabora pensamientos y obras artísticas, merece elogios, etc. [...] y] le reconoce, bajo de la salvaguardia de ciertos principios (que no debemos ignorar y olvidar), la libertad en los individuos y en las expresiones colectivas».¹⁴ Juan Pablo II mostró que la Iglesia no busca suplantar a nadie en el ámbito temporal, ni emprender tareas que no le pertenecen; lo que la Iglesia hace en este campo corresponde a su finalidad principal y única: «ayudar al hombre en el camino de la salvación».¹⁵ También lo recordó Benedicto XVI desde los inicios de su Pontificado: la doctrina social católica «no pretende otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado. Tampoco quiere imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento. Desea simplemente [...] aportar su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y después puesto también en práctica».¹⁶

Sin embargo, la autonomía de las realidades terrenas no significa pura emancipación, también implica que la persona no puede tratar las cosas terrenas ni, *a fortiori*, los demás hombres de cualquier manera, sino que debe respetar su modo de ser, su verdad, su bondad y su orden en el conjunto de la creación. Como consecuencia, este modo de comportarse establece una relación armónica entre la actividad terrena y la dimensión religiosa; de hecho, la vida de relación con Dios y las actividades temporales (sociales, familiares, profesionales, etc.) son ámbitos diferentes, pero no comunicados y, aún menos, enfrentados.

¹³ CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, 36.

¹⁴ PABLO VI, *Audiencia general*, 5-III-1969.

¹⁵ JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-1991, 54.

¹⁶ BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25-XII-2005, 28 a.

De ahí la necesidad de soslayar dos errores contrapuestos. Uno de ellos es la identificación entre la actividad terrena y la vida cristiana, que ha dado lugar a dos ideologías afines: la teología política y la teología de la liberación de raíces marxistas. A este respecto, debe recordarse que la esencia de la vida cristiana es la identificación con Jesús, y la liberación que Él nos ha conseguido es en primer lugar liberación del pecado, aunque –como sabemos– requiere el esfuerzo por lograr las liberaciones sectoriales. Una errónea equiparación entre los dos procesos comprometería a la Iglesia con una específica visión del progreso temporal, transformando su enseñanza en una propuesta más, entre otras, de la esfera social. «Si esto fuera así, la Iglesia perdería su significación más profunda. Su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos».¹⁷ Ya san Pablo advertía: «Si nosotros hemos puesto nuestra esperanza en Cristo solamente para esta vida, seríamos los hombres más dignos de lástima» (1Co 15,19).

El otro extremo –quizá el más difundido en la cultura actual– es la separación e, incluso contraposición, entre la actividad terrena y la vida cristiana: «El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época. [...] No se creen, por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa por otra».¹⁸ Precisamente, este divorcio u oposición es el que lleva a entender erróneamente la autonomía de las realidades terrenas, como explica la Constitución *Gaudium et spes*:

Si *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida.¹⁹

Quienes caen en este error suponen que existe un antagonismo entre fe y ciencia, y entre vida espiritual y empeño social; pero, en realidad, el antagonismo que subjetivamente perciben es la divergencia entre la autonomía que desean –que es una quimera– y la que realmente poseen: «En el contexto de una “autonomía” así entendida, es *el hombre* quien en realidad queda *privado de la propia autonomía* con relación al mundo, y acaba por encontrarse de hecho sometido a él. [...] La

¹⁷ PABLO VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, 32.

¹⁸ CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, 43.

¹⁹ *Ibidem*, 36.

“autonomía de las realidades terrenas” entendida de este modo es [...] no sólo *ilegítima*, sino también *inútil*». ²⁰ Más aún, es incluso perjudicial; en efecto,

Lo pernicioso de las consecuencias que tales opciones comportan para la actividad del hombre en el mundo es evidente: él pierde la luz que necesitaría para penetrar en los “secretos” de la realidad –ya que “por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida”–, no logra la comprensión del universo porque no oye “la manifestación la voz de Dios en el lenguaje de la creación”, desnaturaliza y por tanto “abusa” de las cosas creadas. Y así no sólo pierde el dominio de aquello que por naturaleza le es inferior, sino también el dominio de sí mismo y experimenta –aunque no lo reconozca– que la creación se vuelve contra él. ²¹

Un ejemplo bastante difundido de esta falsa autonomía es la que niega a la comunidad cristiana, y a quienes la representan legítimamente, el derecho de pronunciarse sobre los problemas morales que interpelan la conciencia de los seres humanos. Cuando, en realidad, «no se trata de injerencia indebida de la Iglesia en la actividad legislativa, propia y exclusiva del Estado, sino de la afirmación y de la defensa de los grandes valores que dan sentido a la vida de la persona y salvaguardan su dignidad». ²²

IV. UNIÓN SIN CONFUSIÓN ENTRE LAS ACTIVIDADES TERRENAS Y LA VIDA CRISTIANA

La vida cristiana y la promoción de los bienes terrenos no se identifican, pero entre ellas existen vínculos profundos, de carácter antropológico, ya que la persona está condicionada por las relaciones sociales; de naturaleza teológica, en cuanto no se pueden separar el orden de la creación y el de la redención; y de índole práctica, porque la caridad y la justicia no pueden disociarse. ²³

Hay que evitar dos peligros: una falsa perspectiva espiritualista, que lleva a pensar que, como no tenemos aquí ciudad permanente, se pueden descuidar los deberes temporales; por otra parte, están quienes se sumergen tan de lleno en las actividades temporales, que se desvinculan de la perspectiva eterna. Tanto los unos como los otros no cumplen con sus deberes cristianos [...]. Los primeros desconocerían la intrínseca

²⁰ JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 2-IV-1986, 3. El énfasis es del original.

²¹ E. REINHARDT, *La legittima autonomia delle realtà temporali*, «Romana» 15 (1992), en http://www.romana.org/art/15_8.o_1 (consultado 28-VII-2016). Las dos citas internas son de la *Gaudium et spes*, 36, recién transcrita en el texto.

²² BENEDICTO XVI, *Discurso a la Unión de Juristas Católicos Italianos*, 9-XII-2006.

²³ Cfr. PABLO VI, Exhort. ap. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, 31.

dignidad del orden natural y su conexión con el destino eterno, mientras que los segundos se dejarían llevar por la tentación de la autonomía absoluta o por el laicismo.²⁴

De hecho, la vida cristiana puede y debe desarrollarse mediante las actividades terrenas (políticas, ecológicas, económicas, etc.); y éstas resultan potenciadas, incluso en su aspecto natural, cuando la persona se esfuerza por mantener una profunda vida de relación con Dios. Esto es así porque la persona humana ha sido creada a imagen y semejanza de Dios, y su fin último se encuentra en Él. «En efecto, la religión representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional. Brota de la aspiración profunda del hombre a la verdad y está en la base de la búsqueda libre y personal que el hombre realiza sobre lo divino».²⁵ Por ello, toda la conducta humana, incluidas las relaciones sociales, debe estar presidida por esa realidad:²⁶ «La dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana».²⁷

En este sentido, las agendas sociales que pierden de vista la dimensión trascendente de la persona acaban por deshumanizarla: cuando se olvida que el fin del hombre es Dios, se pierde la estrella polar de su conducta; ésta queda a merced de los condicionamientos inmediatos, ante los cuales la persona tiende a reaccionar según sus tendencias menos humanas. Por eso, la *Gaudium et spes* enseña que no se puede pretender «del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la humanidad [... ni abrigar] el convencimiento de que el futuro del hombre sobre la tierra saciará plenamente todos sus deseos».²⁸ Comentando este texto, el profesor Fazio indica que esa pretensión «es la actitud prometeica, que rechaza la ligazón con la trascendencia, y que absolutiza las fuerzas humanas. [...] Cuando desaparece del horizonte existencial el único Absoluto, Dios, se tiende a absolutizar un aspecto relativo de la realidad, que sustituiría a Dios como punto de referencia para guiar la existencia humana».²⁹

Una antropología que ignora la dimensión trascendente del ser humano desconoce su elemento más importante: el espíritu; si esto sucede, el crecimiento personal y social se confía al progreso técnico, que acaba por rebelarse contra el hombre. Así lo enseñó Pablo VI: «Ciertamente, el hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero “al fin y al cabo, sin Dios no puede menos de organizarla contra

²⁴ M. FAZIO, *La autonomía de las realidades terrestres en la Gaudium et spes*: <http://www.institutoacton.com.ar/oldsite/articulos/mfazio/artfazio1.pdf>, 11 (consultado el 21-II-2018).

²⁵ JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 19-X-1983, 2. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, 19.

²⁶ Cfr. Mt 6,33; Lc 10,42; *Catecismo de la Iglesia católica*, 11-X-1992, 1723.

²⁷ JUAN PABLO II, Enc. *Centesimus annus*, 55.

²⁸ CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, 10.

²⁹ FAZIO, *La autonomía*, 7.

el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano”». ³⁰ De modo análogo se han expresado diversos investigadores sociales; baste señalar cuanto decía Tocqueville: «Yo dudo que el hombre pueda alguna vez soportar a un mismo tiempo una completa independencia religiosa y una entera libertad política; y me inclino a pensar que si no tiene fe, es preciso que sirva, y si es libre, que crea». ³¹

Así pues, la auténtica solución de los problemas sociales requiere fortalecer la conciencia religiosa innata en el corazón humano, potenciar la visión espiritual y cultivar el sentido de lo sagrado. Se debe evitar la separación y, aún más, la contraposición entre la dimensión religiosa y la terrena:

[Algunos] ven el cristianismo como un conjunto de prácticas o actos de piedad, sin percibir su relación con las situaciones de la vida corriente, con la urgencia de atender a las necesidades de los demás y de esforzarse por remediar las injusticias. [...] Otros –en cambio– tienden a imaginar que, para poder ser humanos, hay que poner en sordina algunos aspectos centrales del dogma cristiano, y actúan como si la vida de oración, el trato continuo con Dios, constituyeran una huida ante las propias responsabilidades y un abandono del mundo. Olvidan que, precisamente Jesús, nos ha dado a conocer hasta qué extremo deben llevarse el amor y el servicio. Sólo si procuramos comprender el arcano del amor de Dios, de ese amor que llega hasta la muerte, seremos capaces de entregarnos totalmente a los demás, sin dejarnos vencer por la dificultad o por la indiferencia. ³²

Es necesario vivir en modo armónico esos dos ámbitos de la plena verdad sobre el hombre:

1) La búsqueda incondicional de Dios:

Sin la perspectiva de una vida eterna, el progreso humano en este mundo se queda sin aliento. Encerrado dentro de la historia, queda expuesto al riesgo de reducirse sólo al incremento del tener. [... El desarrollo exige] una visión trascendente de la persona, necesita a Dios: sin Él, o se niega el desarrollo, o se le deja únicamente en manos del hombre, que cede a la presunción de la auto-salvación y termina por promover un desarrollo deshumanizado. ³³

2) El interés por el prójimo y por el mundo, que no resulta impedido, sino reforzado, por la dimensión teocéntrica:

³⁰ PABLO VI, Enc. *Populorum progressio*, 26-III-1967, 42; la cita interna es de H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris ³1945, 10.

³¹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Fondo de Cultura Económica, México 2000, 405.

³² J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid ⁴¹2005, 98.

³³ BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 11. Cfr. JUAN PABLO II, Enc. *Evangelium vitae*, 25-III-1995, 34-35.

[Existe un nexo inseparable] entre la relación que la persona está llamada a tener con Dios y la responsabilidad frente al prójimo, en cada situación histórica concreta. Es algo que la universal búsqueda humana de verdad y de sentido ha intuido, si bien de manera confusa y no sin errores; y que constituye la estructura fundante de la Alianza de Dios con Israel, como lo atestiguan las tablas de la Ley y la predicación profética. Este nexo se expresa con claridad y en una síntesis perfecta en la enseñanza de Jesucristo y ha sido confirmado definitivamente por el testimonio supremo del don de su vida, en obediencia a la voluntad del Padre y por amor a los hermanos.³⁴

De hecho, son dos ámbitos que se implican y se promueven recíprocamente, como recordaba el Papa Francisco en Chile, hablando de san Alberto Hurtado: «Su vida se vuelve un claro testimonio de cómo la inteligencia, la excelencia académica y la profesionalidad en el quehacer, armonizadas con la fe, la justicia y la caridad, lejos de disminuirse, alcanzan una fuerza que es profecía capaz de abrir horizontes e iluminar el sendero».³⁵ En este sentido, el Concilio Vaticano II enseña que «el hombre, redimido por Cristo y hecho, en el Espíritu Santo, nueva criatura, puede y debe amar las cosas creadas por Dios. Pues de Dios las recibe y las mira y respeta como objetos salidos de las manos de Dios».³⁶ Sería un error buscar la propia santidad al margen de los quehaceres cotidianos: éstos son, más bien, la materia para manifestar y acrecentar el amor a Dios y al prójimo en cada momento de la vida.

Por consiguiente, en base al principio de autonomía, los fieles deben distinguir y, a la vez, componer armónicamente las tareas que les corresponden en cuanto miembros de la Iglesia y las que les competen por su pertenencia a la sociedad civil. «En nuestro tiempo es sumamente necesario que esta distinción y simultánea armonía resalte con suma claridad en la actuación de los fieles».³⁷ Para hacerlo, deberán actuar guiados por la conciencia cristiana, ya que toda actividad humana, también en ámbito temporal, debe ser congruente con el designio de Dios. En efecto, «las realidades terrenas ciertamente gozan de una autonomía efectiva de la esfera eclesiástica, pero no del orden moral».³⁸ De ahí la necesidad de una adecuada formación de los fieles: «De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplen más bien los

³⁴ PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio*, 40.

³⁵ FRANCISCO, *Discurso en la Universidad Católica de Chile*, 17-I-2018.

³⁶ CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, 37.

³⁷ CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen Gentium*, 21-XI-1964, 36.

³⁸ BENEDICTO XVI, *Discurso a la Unión de Juristas Católicos Italianos*, 9-XII-2006.

laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio». ³⁹

[Este número de la Constitución pastoral] subraya la misión propia de los laicos: la animación cristiana de las estructuras temporales. Para realizarla, los seglares han de tener competencia técnica, profesional, respetando las características propias de las realidades terrestres. La fe no da por sí sola tal competencia. Al mismo tiempo, los laicos deben formar su conciencia y alcanzar un conocimiento doctrinal indispensable para informar cristianamente la sociedad. La resolución técnica de los innumerables problemas sociales, políticos y económicos, les compete a los laicos, y no pueden éstos declinar su responsabilidad en favor de la jerarquía, que tiene otras tareas específicas. ⁴⁰

Afirmar que las realidades terrenas tienen una consistencia y un valor propio no comporta, sin embargo, identificar el progreso terreno con el crecimiento del Reino de Dios: los acontecimientos humanos no son de por sí salvíficos. Es necesario distinguir los dos niveles sin separarlos, ya que entre historia de la salvación y la historia humana existe una relación directa, pero no causal. ⁴¹ Esta distinción, a la vez, relativiza sin anularlo el valor de las realidades terrenas: absolutizar la sociedad, la ecología, la economía, el progreso, etc., es contrario a la plena verdad sobre el hombre y al proyecto de Dios sobre la historia. La persona no debe estar subordinada a las estructuras terrenas, ya que posee un cierto grado de absoluto en cuanto es imagen Dios, está llamada a unirse con Él y goza del derecho inalienable de ejercer su propia libertad orientándose hacia el fin último. Al mismo tiempo, son el principio de autonomía de las realidades temporales y el de la libertad de los fieles en ese ámbito, los que exigen la salvaguardia de las normas éticas, que no son imperativos confesionales, sino estrictamente humanos en cuanto protegen la dignidad personal. Ciertamente la fe facilita la percepción de esas obligaciones morales en el comportamiento social; pero tal percepción es también posible con la sola razón, porque conciernen al ámbito natural, que todos pueden comprender:

No se trata en sí de “valores confesionales”, pues tales exigencias éticas están radicadas en el ser humano y pertenecen a la ley moral natural. Éstas no exigen de suyo en quien las defiende una profesión de fe cristiana, si bien la doctrina de la Iglesia las confirma y tutela siempre y en todas partes, como servicio desinteresado a la verdad sobre el hombre y el bien común de la sociedad civil. Por lo demás, no se puede negar que la política debe hacer también referencia a principios dotados de valor absoluto,

³⁹ CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, 43.

⁴⁰ FAZIO, *La autonomía*, 12.

⁴¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, 39; *Catecismo de la Iglesia católica*, 2820.

precisamente porque están al servicio de la dignidad de la persona y del verdadero progreso humano.⁴²

Además, como la historia ha mostrado repetidamente, la moralidad personal y la social evolucionan en la misma dirección: no es posible una vida política, económica y cultural honesta si no son honestos los individuos y los grupos que constituyen la sociedad. Es, por tanto, necesario que, junto a la preparación profesional y técnica, se estimule la formación moral y espiritual, como base necesaria para plantear en modo correcto los problemas que se presentan en la esfera social. Ya Pío XII había enseñado que para poder ejercitar una tarea pública son necesarias dos condiciones: «competencia técnica e integridad moral».⁴³ Asimismo, Benedicto XVI: «*El desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común*. Se necesita tanto la preparación profesional como la coherencia moral».⁴⁴ Todo ello subraya no sólo la conveniencia, sino también la necesidad de que la Iglesia influya en la vida social (política, económica, etc.) no en el terreno práctico o técnico, pero sí en el moral y espiritual:

La fe ilumina todas las relaciones sociales. [...] ¡Cuántos beneficios ha aportado la mirada de la fe a la ciudad de los hombres para contribuir a su vida común! Gracias a la fe, hemos descubierto la dignidad única de cada persona, que no era tan evidente en el mundo antiguo. [...] Cuando se oscurece esta realidad [de la fe], falta el criterio para distinguir lo que hace preciosa y única la vida del hombre. Éste pierde su puesto en el universo».⁴⁵

V. EXTREMISMOS ECOLOGISTAS Y DOCTRINA CRISTIANA

En el ámbito ecológico, la modernidad ha caído en dos extremismos antitéticos:

En un extremo, algunos sostienen a toda costa el mito del progreso y afirman que los problemas ecológicos se resolverán simplemente con nuevas aplicaciones técnicas, sin consideraciones éticas ni cambios de fondo. En el otro extremo, otros entienden que el ser humano, con cualquiera de sus intervenciones, sólo puede ser una amenaza y perjudicar al ecosistema mundial, por lo cual conviene reducir su presencia en el plan-

⁴² CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 24-XI-2002, 5.

⁴³ Pío XII, *Discurso* 5-X-1958. Juan Pablo II ha citado estas palabras de Pío XII, indicando que tales condiciones son necesarias para el correcto ejercicio de cualquier actividad profesional: cfr. JUAN PABLO II, *Discurso a un grupo de notarios*, 4-VII-1987.

⁴⁴ BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 71. El énfasis es del original.

⁴⁵ FRANCISCO, Enc. *Lumen fidei*, 29-VI-2013, 54.

eta e impedirle todo tipo de intervención. Entre estos extremos, la reflexión debería identificar posibles escenarios futuros, porque no hay un solo camino de solución.⁴⁶

Esos escenarios deberían fundamentarse en la antropología cristiana, que muestra la bondad de la creación porque ha salido de las manos de Dios (cfr. Gn 1,31; 1Tm 4,4), e ilumina la genuina relación entre el hombre y la naturaleza. Los principios básicos de esa relación se encuentran en los dos relatos de la creación del libro del Génesis: las otras criaturas terrenas están en función del hombre (cfr. Gn 1,28-30; Sal 8,6-9; Sb 10,2), que no debe abusar de ellas sino tratarlas con cuidado (cfr. Gn 2,15):

Se ha dicho que, desde el relato del Génesis que invita a “dominar” la tierra (cfr. Gn 1,28), se favorecería la explotación salvaje de la naturaleza presentando una imagen del ser humano como dominante y destructivo. Esta no es una correcta interpretación de la Biblia como la entiende la Iglesia. [...] Es importante leer los textos bíblicos en su contexto, con una hermenéutica adecuada, y recordar que nos invitan a “labrar y cuidar” el jardín del mundo (cfr. Gn 2,15). Mientras “labrar” significa cultivar, arar o trabajar, “cuidar” significa proteger, custodiar, preservar, guardar, vigilar. Esto implica una relación de reciprocidad responsable entre el ser humano y la naturaleza.⁴⁷

Esta enseñanza es aún más evidente a la luz de la Encarnación del Verbo. La vida de Jesús y su predicación muestran el valor de la naturaleza y su inserción en el designio creador y redentor: no hay nada en este mundo que sea ajeno al plan divino (cfr. Jn 3,16; 1Co 3,22-23). Es necesario gobernar «el mundo con santidad y justicia» (Sb 9,3), con amor y sin despotismo. Asimismo, se debe insistir en que es un error idolatrar la naturaleza o anteponerla al ser humano: el mundo es criatura de Dios, que Él ha puesto bajo la administración del hombre (cfr. Gn 1,1; 2,1-4.19-20), en cuanto éste es imagen y semejanza del Creador, y el único ser sobre la tierra al que Dios ama por sí mismo (cfr. Sal 8,5-9; Si 17,1-11).⁴⁸

La correcta visión humanista impulsa a que la persona actúe «no para modificar la naturaleza, sino para ayudarla a desarrollarse en su línea, la de la creación, la querida por Dios».⁴⁹ Con ello no sólo cumple la voluntad del Señor y sirve mejor a sí mismo y al prójimo, sino también confiere a la creación su más alto valor, porque la humaniza y la convierte en medio de santidad. De lo dicho se infiere que son tres los criterios básicos de la relación hombre-naturaleza:

⁴⁶ IDEM, Enc. *Laudato si'*, 60.

⁴⁷ *Ibidem*, 67.

⁴⁸ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, 24.

⁴⁹ JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea General de la Asociación Médica Mundial*, 29-X-1983, 6.

- la naturaleza está al servicio del ser humano: «Dios ha querido que el hombre sea el rey de la creación»;⁵⁰ conviene aclarar, sin embargo, que el sentido de las criaturas irracionales no se agota en su servicio al hombre porque, como partícipes del Ser divino, poseen un sentido y un valor intrínseco;
- el hombre no debe abusar de ella, sino utilizarla con esmero y moderación;
- cuando procede así, la naturaleza es ennoblecida y encaminada a su fin último.

Sin embargo, la antropología de la modernidad supuso primero una “divinización” del hombre, concediéndole el derecho de uso y abuso de la naturaleza. Siguiendo la ley del péndulo, no faltan ahora quienes quieren reducir la persona humana a la misma condición, o incluso inferior, de los demás seres terrenos.

Siendo creados por el mismo Padre, todos los seres del universo estamos unidos por lazos invisibles y conformamos una especie de familia universal, una sublime comunión que nos mueve a un respeto sagrado, cariñoso y humilde. [...] Esto no significa igualar a todos los seres vivos y quitarle al ser humano ese valor peculiar que implica al mismo tiempo una tremenda responsabilidad. Tampoco supone una divinización de la tierra que nos privaría del llamado a colaborar con ella y a proteger su fragilidad.⁵¹

En definitiva, para resolver realmente la cuestión ecológica, deben aceptarse los criterios básicos de una antropología integral, en la que Dios, el hombre y la naturaleza se relacionan en modo armónico y jerarquizado.

VI. LAS CRISIS ECONÓMICAS

Mi intención en este apartado es analizar las crisis de las teorías económicas, que son la causa de las repetidas crisis de la economía práctica. Se trata de mostrar –basándose en las ideas de algunos académicos, mundialmente conocidos– que, con frecuencia, el modelo adoptado por la mayoría de los economistas parte de un presupuesto erróneo, que difícilmente puede alcanzar resultados convenientes. Denotaremos así que una economía a servicio de las personas debe incluir consideraciones meta-económicas, que sean congruentes con una antropología integral. A este nivel es donde se propone intervenir la doctrina social de la Iglesia, y en concreto *Laudato si'*, contribuyendo a establecer un diálogo entre las diversas posturas y los distintos saberes, teniendo en cuenta que «hace falta sinceridad y

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ FRANCISCO, Enc. *Laudato si'*, 89-90.

verdad en las discusiones científicas y políticas», así como «avanzar en un camino de diálogo que requiere paciencia, ascesis y generosidad».⁵²

Aunque a menudo los autores manifiestan que sus conclusiones derivan exclusivamente de un estudio científico aséptico, lo cierto es que la idea (el prejuicio) que cada uno de ellos tiene sobre el ser humano, la sociedad y la economía, influye en su modo de hacer ciencia y de actuar en el ámbito económico. En concreto, el paradigma del *mainstream* de la economía considera a la persona bajo el prisma del individualismo metodológico, estima el crecimiento económico como sinónimo de desarrollo, el consumo como medida de plenitud humana, y usa el método de las ciencias físicas como el único posible para la racionalidad económica; es el paradigma que suele llamarse del *homo oeconomicus*:

Lo que últimamente se encuentra en el reduccionismo económico no es tanto el compromiso de comportamiento autointeresado por parte del sujeto económico ni tampoco el uso predominante, en la elaboración teórica, del paradigma de la racionalidad instrumental. Más bien el factor limitador está en el empleo, a menudo acrítico, del individualismo axiológico, es decir, la concepción filosófica según la cual en la base del actuar económico existiría un individuo que no tendría otras determinaciones que las –bien conocidas– del *homo oeconomicus*.⁵³

Este presupuesto contiene una parte de verdad, pero no es toda la verdad; y precisamente el abandono de esa parte de verdad al estudiar o al vivir la realidad económica, es el que ocasiona que ciertos modelos económicos no siempre atinen en sus conclusiones, y que sean cada vez más las personas que lo advierten y propongan introducir diversas modificaciones. Recogemos a continuación algunas de estas propuestas; lo hacemos por extenso para mostrar que no se trata, como algunos piensan, de una apreciación marginal.

Indico, en primer lugar, algunos párrafos del comentario a la encíclica *Laudato si'* que publicó Jeffrey Sachs el 6 de julio 2015:

La encíclica «Laudato Si'» del Papa Francisco es un gran y oportuno regalo a la humanidad. Para evitar un catastrófico desastre de la economía mundial y del medio ambiente, la humanidad necesita con urgencia cambiar la trayectoria y el funcionamiento de la economía mundial. Empero, el sistema económico mundial es un gigante casi impedido para coordinar cambios a escala global. «Laudato Si'» abre el camino hacia una verdadera revolución de ideas para llevar a cabo los cambios necesarios. [...] El pacto con el diablo del capitalismo es poner el propio interés económico –la búsqueda del beneficio y la riqueza– en el centro de la máquina económica. El interés propio es un elixir muy potente, capaz de estimular los logros económicos más notables, pero

⁵² *Ibidem*, 183 y 201.

⁵³ S. ZAMAGNI, *Heterogeneidad motivacional y comportamiento económico*, Unión Editorial, Madrid 2006, 8-9.

también es capaz de incitar los abusos más escandalosos, de la esclavitud del trabajo infantil a la trata de personas a la destrucción del medio ambiente. Una economía de mercado sin un marco moral se convierte inevitablemente en un profundo peligro para sí misma; las tóxicas fuerzas de la codicia se desencadenan sin freno moral y quebrantan nuestra natural sociabilidad, bondad y compasión.⁵⁴

Aunque este comentario es concluyente, resulta oportuno añadir, en orden cronológico, los de otros economistas que corroboran las mismas ideas. Comenzamos con palabras de Von Hayek en su discurso de aceptación del Premio Nobel de Economía 1974:

Me parece que el fracaso de los economistas para proponer medidas más eficaces está muy vinculado con su tendencia a imitar tan de cerca como sea posible los métodos de las genialmente eficaces ciencias físicas – una tendencia que en nuestro campo puede conducir a un error fatal. Es una actitud que se ha descrito como “cientificista” – una actitud que, como indiqué hace unos treinta años, “es notoriamente no científica en el auténtico sentido de las palabras, ya que comporta una aplicación mecánica y acrítica de hábitos de pensamiento a campos diferentes de aquellos en que se gestaron”.⁵⁵

Unos años más tarde, Amartya Sen desde un punto de vista puramente económico escribió: «La economía, tal y como ha evolucionado, puede hacerse más productiva prestando una atención mayor y más explícita a las consideraciones éticas que conforman el comportamiento y el juicio humano».⁵⁶ También resulta oportuno recordar que en 1992 se publicó en la *American Economic Review* una solicitada con el título “Un reclamo por una economía pluralista y rigurosa”, firmada por más de 40 economistas prestigiosos, entre los que se encontraban Paul Samuelson, John Galbraith y Franco Modigliani; en ella se alertaba contra una ciencia económica impuesta como monopolio intelectual, basada en supuestos defendidos sin más argumentos que el formar parte de la corriente principal de la economía⁵⁷.

Otra experiencia interesante es lo que ocurrió en el 23º Foro Económico Mundial de Davos (1993), al que asistían más de un millar de políticos, empresar-

⁵⁴ J.D. SACHS, *The Great Gift of 'Laudato Si'*, «America, The National Catholic Review»: <http://americamagazine.org/issue/great-gift-laudato-si> (consultado el 1-III-2018).

⁵⁵ F.A. VON HAYEK, *The Pretence of Knowledge*, Nobel Memorial Lecture, 11-XII-1974: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/economic-sciences/laureates/1974/hayek-lecture.html (consultado el 5-III-2018).

⁵⁶ A. SEN, *Sobre ética y economía*, Alianza Editorial, Madrid 1989, 27. Aunque muchos otros economistas han sostenido ideas semejantes, recurro a Sen porque públicamente se ha declarado ateo, por lo que sus palabras derivan, como digo en el texto, de un enfoque puramente económico.

⁵⁷ Cfr. *A plea for a pluralistic and rigorous economics*, «American Economic Review» 82 (1992), xxv.

ios y académicos de todo el mundo; el lema de este foro era: *Aunando todas las fuerzas para una recuperación global*, debido a la crisis financiera del momento. Akio Morita, cofundador y presidente de Sony, criticó el modelo de crecimiento mundial de la década de los ochenta y afirmó: «Yo no estoy deseando una recuperación global. No me parece una buena idea si esa reactivación llega siguiendo los esquemas irracionales del anterior relanzamiento, en el que el sentido común se dejó en la puerta». Y añadió que se había creado «un modelo económico extravagante del que ahora nos hemos dado cuenta que la torre económica dorada estaba construida sobre una falsa base de especulación y avaricia». Por eso propuso que la recuperación económica se basara en la rehabilitación de los valores éticos en los negocios, la primacía de la industria de valor añadido, la vuelta a la economía real basada en la producción, la inversión en tecnología y desarrollo que posibilite la creación de nuevos productos y la devolución del sector financiero a sus orígenes de apoyo al tejido industrial, «olvidando el comercio del dinero como una mercancía».⁵⁸ También resulta oportuno mencionar un hecho recogido en un tratado sobre la crisis de la economía liberal: «Un profesor Titular de Finanzas de una Universidad alemana [...] me confesaba [...] que lo que él enseñaba tenía poca relación con lo que veía en la vida real de la economía».⁵⁹

En la década sucesiva, Ian Mitroff, por muchos años profesor universitario y asesor empresarial especializado en crisis económicas, escribió una carta abierta a los decanos de las *Business Schools*, en la que decía: «*Los fundamentos filosóficos de los negocios necesitan una profunda y minuciosa revisión*. Hemos basado la actual vida empresarial en una serie de supuestos anticuados y altamente dudosos».⁶⁰ Asimismo, Sumantra Ghoshal escribió un artículo cuyo título es significativo.⁶¹

Estas críticas se han visto reforzadas por la crisis económica global del 2008 y años posteriores. Por ejemplo, el profesor de la Universidad de Bolonia Stefano Zamagni publicó un estudio examinando las causas y posibles soluciones de la crisis, del que señalamos algunos párrafos:

⁵⁸ http://elpais.com/diario/1993/01/29/economia/728262008_850215.html (consultado el 6-III-2018). Posiblemente, si se hubiera hecho caso a Morita se hubieran evitado algunas de las crisis posteriores, desde el “Efecto tequila” de 1994 a la crisis del 2008 que sigue afectando a algunos países europeos.

⁵⁹ R. CRESPO, *La crisis de las teorías económicas liberales*, Fundación Banco de Boston, Buenos Aires 1998, 82.

⁶⁰ I. MITROFF, *An Open Letter to the Deans and the Faculties of American Business Schools*, «Journal of Business Ethics» 2 (2004): <http://mitroff.net/2004/02/21/an-open-letter-to-the-deans-and-the-faculties-of-american-business-schools/> (consultado el 5-III-2018). El énfasis es del original.

⁶¹ Cfr. S. GHOSHAL, *Bad Management Theories Are Destroying Good Management Practices*, «Academy of Management Learning & Education» 4 (2005) 75-91.

El economista no puede atrincherarse detrás de una presunta neutralidad axiológica en el momento en que produce modelos y teorías, sobre todo cuando es consciente del hecho de que los productos de su trabajo científico generan un cierto modo de pensar y son tomados como base de referencia por el decidor político. [...] Afirmar, por tanto, que los comportamientos de los banqueros y *traders* –que se arrojaron en masa en el juego de la especulación financiera en el curso de los últimos veinte años– deben ser legitimados por las circunstancias ya que éstos seguían un canon de racionalidad dirigido a asegurar una eficiente asignación de los recursos financieros significa no menos que decir una tautología, lo que muestra una vulgar desprevisión metodológica. [...] Es necesario] comprender dos cosas: primero, que la ética de la virtud, de ascendencia aristotélica, es “superior” a la ética utilitarista si el fin que se intenta perseguir es el progreso moral y material de la sociedad; segundo, que ha llegado la hora de sustituir el canon del *scientific management*, ya obsoleto porque era adecuado al modo de producción industrial que no existe más, con el de *humanistic management*, cuyo elemento central es la persona humana. [...] Es una] irresponsable falta de humildad intelectual la que indujo a no pocos economistas del *mainstream*, incluso prestigiosos, pero poco probados, premios nobel, a mirar con arrogancia a autores como J. M. Keynes y Hyman Minsky, y a considerar superados a maestros del calibre de John Hicks o de James Tobin (ambos premios nobel), estudiosos en cuyas obras había anticipaciones de buena parte de las consecuencias que ahora estamos registrando. [...] ¿Qué hay en la base de cierta arrogancia intelectual todavía tan frecuente en no pocos círculos académicos? La incapacidad de comprender, por defecto de preparación filosófica, la distinción entre racionalidad y razonabilidad. Un argumento económico puede ser racional, matemáticamente perfecto, pero si sus premisas, es decir, sus supuestos, no son razonables, resultará de escasa ayuda. Al contrario, puede conducir a desastres.⁶²

Igualmente, los economistas Carmen Reinhart y Kenneth Rogoff publicaron un libro que analiza la crisis del 2008, en el que dicen: «Los economistas no tienen una idea muy clara respecto a qué tipo de sucesos influyen sobre la confianza y cómo valorar en concreto su vulnerabilidad. Pero la historia de las crisis financieras nos muestra clara y reiteradamente que, cuando existen las condiciones propicias para un incidente, tarde o temprano, pero de manera ineluctable, este tiene lugar». Y refiriéndose concretamente a la última crisis, escriben: «En el periodo que ha precedido la crisis todas las luces rojas parpadeaban. Pero hasta que no tuvo lugar el “incidente” en los Estados Unidos muchos líderes del mundo de la finanza –y, para ser sinceros, muchos profesores universitarios– seguían sosteniendo que

⁶² S. ZAMAGNI, *Lecciones de una crisis anunciada*, «Ensayos de Política Económica» 3 (2009) 16, 22-24: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/lecciones-tesis-anunciada-zamagni.pdf> (consultado el 28-II-2018).

“esta vez es distinto”». ⁶³ Asimismo, «Robert L. Locke y J.-C. Spender, dos profesores de dirección de empresas ya jubilados, han acusado reiteradamente a la formación empresarial y al sector de la educación de perpetuar la “mística de la economía neoclásica” que, en su opinión, ha tenido un efecto desastroso en el liderazgo empresarial». ⁶⁴

VII. LA NECESIDAD DE UN SABER HOLÍSTICO

Así pues, «es menester considerar la realidad de manera más amplia. [...] Se vuelve actual la necesidad imperiosa del humanismo, que de por sí convoca a los distintos saberes, también al económico, hacia una mirada más integral e integradora». ⁶⁵ De hecho, «no se puede sostener que las ciencias empíricas explican completamente la vida, el entramado de todas las criaturas y el conjunto de la realidad. Eso sería sobrepasar indebidamente sus confines metodológicos limitados». ⁶⁶ Y, cuando se traspasan esos límites, aparecen los problemas: «En el origen de muchas dificultades del mundo actual, está ante todo la tendencia, no siempre consciente, a constituir la metodología y los objetivos de la tecnociencia en un paradigma de comprensión que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad». ⁶⁷ En su viaje a Chile, el Papa Francisco recordó que resulta necesario generar «procesos educativos también transformadores, inclusivos y de convivencia. [...] Se trata] de enseñar a pensar y a razonar de manera integradora. Lo que los clásicos solían llamar con el nombre de *forma mentis*». ⁶⁸

El paradigma tecnicista ha sido criticado incluso por eminentes científicos: Joseph Weizenbaum, que fuera profesor de Informática en el M.I.T., se quejaba de ello refiriéndose a las ciencias positivas: «La ciencia se ha convertido en la única forma legítima de la sabiduría popular». ⁶⁹ Esto ocurre igualmente en el ámbito de la economía: «Quisiera recordar uno de los factores más problemáticos de la cuestión [económica], cuya incidencia se multiplica, precisamente, porque nadie se atreve a discutirlo: el prestigio incontrovertido de “la ciencia” (entendiendo

⁶³ Cfr. C. REINHART, K. ROGOFF, *This Time is Different*, Princeton University Press, Princeton 2009, XLII-XLIII. Este libro ganó diversos premios entre los libros de economía, como el Paul A. Samuelson Award 2010 y el 2011 Gold Medal Arthur Ross Book Award.

⁶⁴ D. MELÉ, C. GONZÁLEZ CANTÓN, *Fundamentos antropológicos de la dirección de empresas*, Eunsa, Pamplona 2015, 87. El texto remite al libro de los dos autores: *Confronting Managerialism: How the Business Elite and Their Schools Threw Our Lives out of Balance*, ZED Books, London 2011.

⁶⁵ FRANCISCO, Enc. *Laudato si'*, 141.

⁶⁶ *Ibidem*, 199.

⁶⁷ *Ibidem*, 107.

⁶⁸ IDEM, *Discurso en la Universidad Católica de Chile*, 17-I-2018.

⁶⁹ J. WEIZENBAUM, *La frontera entre el ordenador y la mente*, Pirámide, Madrid 1978, 24.

bajo este término la ciencia positiva o experimental)». ⁷⁰ Asimismo, lo señala la *Laudato si'*: «El paradigma tecnocrático también tiende a ejercer su dominio sobre la economía y la política. La economía asume todo desarrollo tecnológico en función del rédito, sin prestar atención a eventuales consecuencias negativas para el ser humano». ⁷¹

El problema, ciertamente, no es la economía –como ciencia o como práctica–, sino el hecho de que gran parte de la economía parte del presupuesto –ya indicado– del *homo oeconomicus*, y considera la economía como una ciencia exacta, cuando no lo puede ser porque sus resultados surgen del libre obrar humano. La inexactitud de la economía (y de otras ciencias como la sociología, el derecho, etc.) no es una imperfección, sino un modo propio de ser, con el que hay que contar: «Todas las ciencias de espíritu, e incluso todas las ciencias que estudian lo vivo, tienen necesariamente que ser inexactas si quieren ser rigurosas. [...] La inexactitud de las ciencias históricas del espíritu no es ningún defecto, sino únicamente un modo de satisfacer una exigencia esencial para este tipo de investigación». ⁷² Y la economía, además de ciencia del espíritu, es una ciencia de lo vivo, ya que trata de una vida que se mueve en libertad.

[En definitiva,] es preciso mostrar cómo es posible pensar de otro modo la práctica económica sin negar la lógica del mercado, pero trascendiéndola. El objetivo que se propone es ensanchar el sentido de la razón, ampliar su significado, particularmente el de la razón económica, convertida en pura razón instrumental al servicio del máximo beneficio [...]. Cuando la razón instrumental se convierte en el único modo de pensar, pensar es calcular, sopesar los pros y contras y actuar siempre movidos por el interés. La razón instrumental en el terreno de la ciencia y la tecnología ha dado grandes frutos, pero cuando pierde de vista otros usos y modelos de racionalidad, la condición humana se empobrece. ⁷³

Así lo ha puesto de relieve el magisterio pontificio: Juan Pablo II señala que la «dimensión sapiencial se hace hoy más indispensable en la medida en que el crecimiento inmenso del poder técnico de la humanidad requiere una conciencia renovada y aguda de los valores últimos. Si a estos medios técnicos les faltara la ordenación hacia un fin no meramente utilitarista, pronto podrían revelarse inhumanos». ⁷⁴ Benedicto XVI, habla de la necesidad de una *síntesis humanista*: «Los aspectos de la crisis y sus soluciones [...] requieren nuevos esfuerzos de comprensión unitaria y una *nueva síntesis humanista*. [...] De este modo, la

⁷⁰ T. MELENDO, *Raíces de la crisis*, Rialp, Madrid 2013, 318-319.

⁷¹ FRANCISCO, Enc. *Laudato si'*, 109.

⁷² M. HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, Alianza Editorial, Madrid 2008, 66.

⁷³ J. PEÑA, *Incidencia de la ética en la conducta empresarial y política*, «Societas» 17 (2015) 302.

⁷⁴ JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 14-IX-1998, 81.

crisis se convierte en *ocasión de discernir y proyectar de un modo nuevo*.⁷⁵ Y el Papa Francisco recuerda: «Todo está conectado. Si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona».⁷⁶

Si se quiere hacer una buena economía –tanto desde el punto de vista académico como práctico– resulta necesario «crear una mayor conciencia de que hay postulados discutibles que se dan por sentados en algunas teorías actuales sobre dirección de empresas y que conviene revisar».⁷⁷ Base imprescindible para esa revisión es una genuina antropología, lo que conlleva, de por sí, una ética correcta: «El juicio que sostiene que la economía es un saber del hombre y para el hombre ha de traducirse por fuerza en la que subraya que constituye un servicio de la *persona* humana a la *persona* humana, una y otra justo en cuanto *personas*»,⁷⁸ no sólo en cuanto productores o consumidores.

[Además,] responder a las exigencias morales más profundas de la persona tiene también importantes efectos beneficiosos en el plano económico. En efecto, *la economía tiene necesidad de la ética para su correcto funcionamiento* [...]. Conviene, sin embargo, elaborar un criterio de discernimiento válido, pues se nota un cierto abuso del adjetivo “ético” que, usado de manera genérica, puede abarcar también contenidos completamente distintos, hasta el punto de hacer pasar por éticas decisiones y opciones contrarias a la justicia y al verdadero bien del hombre.⁷⁹

VIII. CONCLUSIÓN

Debemos, por tanto, concluir que la encíclica *Laudato si'*, como todos los documentos del Magisterio social, ratifica la legítima autonomía de las realidades temporales, incluida la ecología y la economía. Su único interés es defender el bien íntegro de la persona, de todos los hombres y de todo el hombre. Para eso, «muchas cosas tienen que reorientar su rumbo, pero ante todo la humanidad necesita cambiar. [...] Se destaca así un gran desafío cultural, espiritual y educativo que supondrá largos procesos de regeneración».⁸⁰

[Esa regeneración es posible, ya que] los seres humanos, capaces de degradarse hasta el extremo, también pueden sobreponerse, volver a optar por el bien y regenerarse, más allá de todos los condicionamientos mentales y sociales que les impongan. Son

⁷⁵ BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 21. El énfasis es del original.

⁷⁶ FRANCISCO, Enc. *Laudato si'*, 117.

⁷⁷ MELÉ, GONZÁLEZ CANTÓN, *Fundamentos antropológicos*, 25.

⁷⁸ MELENDO, *Raíces de la crisis*, 323.

⁷⁹ BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, 45. El énfasis es del original.

⁸⁰ FRANCISCO, Enc. *Laudato si'*, 202.

capaces de mirarse a sí mismos con honestidad, de sacar a la luz su propio hastío y de iniciar caminos nuevos hacia la verdadera libertad. No hay sistemas que anulen por completo la apertura al bien, a la verdad y a la belleza, ni la capacidad de reacción que Dios sigue alentando desde lo profundo de los corazones humanos.⁸¹

Y, en consecuencia, cada uno debe sentir la responsabilidad de esforzarse constantemente por mejorar el bien común; así lo señaló el Papa Francisco en su viaje a Chile:

Cada generación ha de hacer suyas las luchas y los logros de las generaciones pasadas y llevarlas a metas más altas aún. Es el camino. El bien, como también el amor, la justicia y la solidaridad, no se alcanzan de una vez para siempre; han de ser conquistados cada día. No es posible conformarse con lo que ya se ha conseguido en el pasado e instalarse, y disfrutarlo como si esa situación nos llevara a desconocer que todavía muchos hermanos nuestros sufren situaciones de injusticia que nos reclaman a todos.⁸²

ABSTRACT

A menudo se acusa a la Iglesia de inmiscuirse en áreas que están más allá del ámbito religioso, como la política, la economía, la ecología, etc. Esto ha ocurrido, una vez más, con la publicación de la encíclica *Laudato si'* del Papa Francisco. El objetivo de este artículo es mostrar que la Iglesia no traspasa su propia esfera al enunciar juicios desde un punto de vista moral y religioso en esos campos. De ese modo se respeta la autonomía de las realidades terrenas.

The Church is frequently blamed for meddling in areas that are beyond its religious scope, namely politics, economics, ecology, etc. This has happened, once again, in the case of Pope Francis' encyclical *Laudato si'*. The aim of this article is to show that the Church does not breach its own sphere when stating judgements from a moral and religious point of view, in these subjects. When it does so, the Church respects the autonomy of earthly realities.

⁸¹ *Ibidem*, 205.

⁸² FRANCISCO, *Discurso en La Moneda*, 16-I-2018.

CHRISTIAN IDEAL AND COMMITMENT
IN THE WORLD.
THREE LAY PEOPLE OF THE 16TH CENTURY

LUIS MARTÍNEZ FERRER*

SUMMARY: I. *Introduction*. II. *Catalina de Bustamante (ca/1490-1545)*. III. *Pedro López (ca1521-1597)*. IV. *Emanuele Ne Vunda, “The Negrsta” (ca1574-1608)*. V. *Concluding reflections*.

I. INTRODUCTION

Texcoco, 1554. Mexico City, 1597. Rome, 1608. Our reflections take these years and places as a starting point, marking as they do the deaths of three lay people of the 16th century, three individuals whose lives this article will explore in depth. I apologize for starting on an unhappy note, but it is the duty of the historian to contextualize the life and times of his subjects. But who are these people? Before answering that question, I would like to offer some brief introductory remarks.

The laity of the Church can be studied from many different perspectives: theological, pastoral, social, economic, etc. We will consider them here through the lens of Church history, which is to say history enlightened by faith. The approach will be that of the Founder of Opus Dei, Saint Josemaría Escrivá. He considered lay people as active and responsible members of the Church, who don't pursue holiness on the fringe of human activities, but precisely within them.

Before getting to the heart of the subject, I would like to offer some sociological considerations. The well-known Russian-American sociologist Pitirim A. Sorokin identified what he called the “Idealistic Culture Mentality”. In this worldview, the primacy of spiritual values coexists with a positive evaluation of the material world:

For [this mentality]—says the author—reality is many-sided, with the aspects of everlasting Being and ever-changing Becoming of the spiritual and the material. Its needs and ends are both spiritual and material, with the material, however, subordinated to

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

the spiritual. The methods of their realization involve both the modification of self and the transformation of the external sensible world.¹

According to Sorokin, this mentality—where the pre-eminence of the spiritual does not overturn matter—represents a balance rarely achieved. But “despite the comparative infrequency of this type of Mixed mentality, its contribution to cultural value is qualitatively of a very high order”.²

These are, in our opinion, very interesting ideas, which shed light on our topic: the search for holiness in the middle of the world, “in the middle of the street”, as Saint Josemaría loved to say.

But we won’t be developing these reflections from a purely theological³ or sociological perspective. Rather, we will reconstruct the figures of three personalities of the Early Modern Age (16th century) who responded well to the challenges of the first globalization. All three, as has been said, were lay people, and all three crossed the Atlantic and died far from home. Today we would call them “global persons”. But above all, they internalized the Catholic faith in an admirable way. At that time lay people were not canonized unless they were martyrs or royals, but that doesn’t mean that there weren’t eloquent witnesses of Christian excellence among them.

II. CATALINA DE BUSTAMANTE (CA1490-1545)

The first personality is a woman, Catalina de Bustamante, born around 1490 in the Spanish town of Llerena (Badajoz, Extremadura). She was a Franciscan tertiary who possessed that profound spirituality which, between the end of the 15th century and the early 16th century, began to permeate the lives of many women of high cultural and religious society, such as, for example, the women of the court of Isabella I of Castile.⁴

As a humanist and teacher, Bustamante was part of the renewal of the woman’s education in the Early Modern Age. Particularly significant on this subject is the testimony offered to us by Christine de Pizan (1364-1430), a philosopher, writer and advocate of women’s access to education. Her most famous work, *Livre de*

¹ P.A. SOROKIN, *Social and Cultural Dynamics. A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social Relationships*, Routledge, London – New York 2017, 28-29.

² *Ibidem*, 49.

³ For an outstanding example of such a reflection, cfr. M.P. RÍO GARCÍA, *Los fieles laicos, Iglesia en la entraña del mundo: reflexión teológica sobre la identidad eclesial de los laicos en un tiempo de nueva evangelización*, Palabra, Madrid 2015; V. BOSCH, *Santificar el mundo desde dentro: curso de espiritualidad laical*, BAC, Madrid 2017.

⁴ Cfr. Á. FERNÁNDEZ DE CÓRDOVA MIRALLES, *La Corte de Isabel I. Ritos y ceremonias de una reina (1474-1504)*, Dykinson, Madrid 2002, 167-171.

la Cité des Dames (1405) (*The City of Ladies*), shows how the alleged inferiority of women does not derive from nature, but lack of education. The volume inaugurated the so-called *querelle des femmes* (literally, ‘women’s dispute’), which gave rise to a series of treatises of widely disparate opinions. Among the best known are the *Tratado en defensa de las virtuosas mujeres* (1441) (*Treaty in defense of virtuous women*) by Diego de Valera, and the *Libro de las claras e virtuosas mujeres* (1446) (*Book of famous and virtuous women*) by Álvaro de Luna. In the 16th century we find authors such as Juan Luis Vives, who wrote the *Institutio foeminae christianae* (1523) (*On the Education of the Christian Woman*), which took an intermediate position between promoting the condition of women and relegating women to the background, at least from the cultural point of view. There’s also Saint Thomas More, the author of *Utopia*, who educated his daughters Margaret, Elizabeth and Cicely. To varying degrees all these authors promoted the revaluation of women and of their spiritual and cultural abilities, against those who asserted their intrinsic inferiority and considered them only good for procreation, the Christian education of children and the care of house and husband.⁵

In May 1514 Catalina moved to Santo Domingo. She went with her husband Pedro Tinoco, the son of the *Comendador* Diego Tinoco, and their daughters María and Francisca.⁶ The monarchy was strongly in favour of Spanish settlement of the New World (it’s no coincidence that Mexico was called New Spain), and this made the presence of women indispensable.⁷

We have a gap between this resettlement and her activity in the 1520’s. The Franciscans worked to promote the education of indigenous women. On this score we might mention Fray Toribio Motolinía and Bishop Fray Juan de Zumárraga. They wanted to save them from the abuse of the first *conquistadores* and to evangelize them, following a “vertical scheme” analogous to the method used for evangelizing men. As Motolinía explained, “it was not good only to look after men, because in the beginning God created both sexes, and after the fall He came

⁵ For the historical context cfr. A. LIROSI, *Libere di sapere. Il diritto delle donne all’istruzione dal Cinquecento al mondo contemporaneo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, 1-22; G. FRANCO RUBIO, *El talento no tiene sexo. Debates sobre la educación femenina en la España moderna*, in J. BURRIEZA SÁNCHEZ (ed.), *El alma de las mujeres. Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*, Ediciones Universidad de Valladolid, Valladolid 2015, 365-374. For an introduction to feminism and Christianity, cfr. M. FAZIO, *Desafíos de la cultura contemporánea para la conciencia cristiana*, Promesa, San José de Costa Rica 2010⁴, 56-66.

⁶ E. GÓMEZ-LUCENA, *Españolas del Nuevo Mundo. Ensayos biográficos, siglos XVI-XVII*, Cátedra, Madrid 2013, 123; Archivo General de Indias (Sevilla) [AGI], Contratación, 5536, l. 1, f. 368(6).

⁷ Cfr. M.M. LEÓN GUERRERO, *Visión didáctica de la mujer pobladora en América en el siglo XVI*, «Revista de Estudios Colombinos» 10 (2014) 66-68.

to search for, heal and save both.”⁸ In the case of women, missionaries would start from the top, with the daughters of the *caciques*, and then reach down to the rest of society. Two types of institutions were created: schools for externs and boarding-schools.

The friars needed Spanish women who would take care of the education of these indigenous women. The choice immediately fell on Catalina de Bustamante, who (as Bishop Zumárraga explained to the king of Spain), besides being Spanish, led an exemplary, “decent, honest [and] virtuous life.”⁹ She was a widow, and probably endowed with a good cultural background and solid Franciscan spirituality (she was, as has been said, a secular Tertiary of the Franciscan Order). With these qualifications, Bustamante became the first director of the boarding school of Texcoco for the daughters of the *caciques*. The seat of the institute was the ancient palace of King Netzahualcoyotzin, which stood about 40 km from Mexico City. Inaugurated by the Franciscans Toribio Motolinía and Luis de Fuensalida, the structure accepted unmarried women, widows and the daughters of the *caciques*, and enjoyed the economic support of the *conquistador* Hernán Cortés. Within the walls, life was organized in a manner analogous to a convent.

The teaching, broadly speaking, was similar to that given to young lower-class Spanish women. The language was Castilian. They were taught reading (but not writing), the catechism, and (at least for the younger ones) home management according to the Spanish model, in which marriage based on monogamy and free consent was key. Their communication with men was very limited.¹⁰ For girls and adolescents all this represented the beginning of a great cultural change. As Josefina Muriel (a pioneer in the study of Mexican female culture) notes, “[Catalina de Bustamante] had the task of teaching indigenous girls a new way of life, different from their own and from their cultural bases.”¹¹ Catalina taught them new ways of dressing, working and living the virtues, all based on Christian doctrine and transmitted through the Castilian language. In turn, the girls particularly connected with certain devotions, such as the recitation of the Little Office of Our Lady.¹² Over time the indigenous women began catechizing other indigenous people.

⁸ TORIBIO DE MOTOLINÍA, *Memoriales*, chap. 62, Fidel de Lejarza, Atlas (BAE 240), Madrid 1970, 103. Our translation. Original Spanish: “...que no era bueno de sólo los hombres tener cuidado, pues ambos sexos hizo Dios en el principio, y después de caídos a ambos vino a buscar, curar y salvar”.

⁹ Letter from Juan de Zumárraga to Charles V, México, august 27, 1529, in J. GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, Antigua Librería de Andrade y Morales, México 1881, Apéndice, doc. 1, 18.

¹⁰ Cfr. LIROSI, *Libere di sapere*, 11.

¹¹ J. MURIEL, *La sociedad novohispana y sus colegios de niñas*, vol. 1: *Fundaciones del siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1995, 56 (our translation).

¹² See TORIBIO DE MOTOLINÍA, *Memoriales*, chap. 62, 103.

Some scholars have interpreted this educational system as uprooting indigenous women from their own cultural world.¹³ Others have more realistically recognized it as an opportunity for synthesis between two different worlds and cultures.¹⁴ The Native American women excelled the Europeans in the field of weaving, for example, a field in which they were considerably more competent. (Consider the famous *huipiles*, women's tunics in embroidered cotton). We should also regard the native contribution to the culinary arts, in which food and flavors of the Old World merged (and continue to merge) with the rich offerings of the New (potatoes, chili, corn..., not to mention chocolate).

But times were not good in New Spain. After Hernán Cortés left the scene, during the so-called expedition to Honduras, a dangerous power vacuum was created. One after the other, four unjust and ruthless men took control of the government of Mexico: the royal factor Gonzalo de Salazar, the governor of Pánuco Nuño Beltrán de Guzmán, and the judges Juan Ortiz de Matienzo and Diego Delgadillo. We hear of numerous episodes of abuse, especially against the natives. They often went to the bishop in tears, begging for justice, and the prelate often clashed bitterly with those evildoers, especially Delgadillo. Emblematic, in this regard, is the vile injustice committed by Delgadillo and his brother Juan Peláez de Berrio (it was not uncommon at that time for two brothers to have different last names). He was known for his dissolute morals and arrogant acts against the natives. While crossing the city of Texcoco during the night, Peláez ordered two servants to break down the wall of the boarding-school and kidnap two particularly attractive indigenous women. This, unfortunately, was only one of his many crimes.

But Catalina de Bustamante did not remain silent. She immediately went to Zumárraga to inform him of the evil done by the Spanish *alcalde* and to ask for justice. The bishop publicly denounced Peláez. With the approval of the prelate, the woman also wrote to the king of Spain. The letter came into the hands of Queen Isabella of Portugal. Charles V was absent at the time, and so she held the reins of the Kingdom. Bustamante's words provoked a firm reaction from the

¹³ D.C. MONTERO MOGUEL, L.A. ESQUIVEL ALCOCER, *La mujer mexicana y su desarrollo educativo: breve historia y perspectiva*, «Educación y Ciencia» nueva época, vol. 4, nº 8 (22) (julio-diciembre 2000) 51-59. On p. 52 we read: "En este colegio se formó un nuevo tipo de mujer con cuerpo de india pero con ideas, creencias y comportamientos de blanca."

¹⁴ Cfr. LEÓN GUERRERO, *Visión didáctica*, 72. María Antonia del Bravo affirms: "En este contexto, el papel de la mujer en América va a tener una importancia singular. Ella es la sintetizadora de dos culturas diferentes, ambas con raíces profundas en sus propias tradiciones, pues como consecuencia del choque étnico y cultural, las mujeres adquirieron importancia como refundidoras de viejas tradiciones e impulsoras de novedades generadas por los problemas que planteaba la vida cotidiana." *Apuntes para una historia del Cristianismo en la Nueva España a través de la literatura y la actividad educativa femenina*, «Hispania Sacra» 58 (2006) 332.

Queen, who began to take a personal interest in the education of the indigenous girls of New Spain. On August 24, 1529 she issued a royal document in which she ordered Bishop Zumárraga to protect the “religious women” of Texcoco and Huejotzingo. On August 31 she signed another document, this time addressed to the civil authorities of Mexico, in which she expressed her full support for Catalina de Bustamante, a “woman of good and exemplary life”. Perhaps her membership in the Franciscan Order recommended her, as the order was very dear to the sovereign.

Isabella officially guaranteed full support to what was called the “Convent”. With the establishment of the so-called *Second Audiencia*,¹⁵ human rights began to improve considerably. This was due above all to the “good qualities” of the new rulers and to the work of people such as Zumárraga or Bustamante, who were the first to defend the dignity of indigenous women against the abuse of the Spanish and the *caciques*.¹⁶

At the insistence of Juan de Zumárraga, another group of Franciscan tertiaries reached Mexico. Among them was Catalina Hernández, who went to Texcoco to support Bustamante. But the number of schoolgirls increased and more help was needed. It was then that Bustamante crossed the Atlantic to explain the problem to the Queen. She assured the Queen that “she had worked and suffered a great deal to look after and assist so many maidens, daughters of settlers [...] and of natives”, but added that the work had become too intense for her to continue “to attend to it by herself”.¹⁷

Queen Isabella, being a convinced promoter of women’s education in Mexico, agreed to send three more teachers. The expenses of the journey were paid for by the Crown. In October 1534 the four women left for the New World to attend to the “education of the young women and daughters of the natives”, as can be read in the document issued by the *Casa de Contratación*.¹⁸

The last event of Catalina’s life that we know about happened in 1545. A terrible plague had broken out in central Mexico. It would last three years and cause the death of eight-hundred thousand people. Bustamante and the other tertiaries died at their workbenches, next to their boarding-school girls. Unfortunately, the project did not continue.

¹⁵ The *Real Audiencia de México* was the most important court of the Spanish Crown in the New Spain.

¹⁶ We know that Zumárraga and the teacher Luisa de San Francisco denounced the abuses perpetrated by the indigenous *caciques*, which treated their daughters as bargaining chips. Cfr. MURIEL, *La sociedad novohispana*, 74-75.

¹⁷ Quoted in MURIEL, *La sociedad novohispana*, 71 (our translation).

¹⁸ AGI, Contratación, 4676, Quoted in MURIEL, *La sociedad novohispana*, 72. Founded in Seville in 1503, the *Real Audiencia y Casa de la Contratación de Indias* was essentially in charge of controlling trade and travel between the Iberian Peninsula and the american territories.

It can be said that Catalina de Bustamante is one of those “women who have outlined the guidelines for cultural transformation in Latin America”.¹⁹ Her contribution wasn’t forgotten by successive generations. The municipality of Texcoco erected a beautiful statue in her honor, which portrays her with a pen in her right hand, writing a letter. On the pedestal appears the inscription: “Teacher Catalina de Bustamante, first educator of America”.²⁰

III. PEDRO LÓPEZ (CA 1521-1597)

The second person we’ll discuss belongs to the secular world of the Renaissance. This is doctor Pedro López, a Spaniard like Catalina de Bustamante, but from the next generation. He was born around 1521 in the town of Dueñas, between Valladolid and Palencia, along the road that connects Castile to France. In his youth he was immersed in the world of Spanish medicine and healthcare; but from the second half of the 16th century he developed the medical discipline in Mexico City, where he would live for forty years. López probably had Jewish blood (before the expulsion of the Catholic Monarchs, in fact, there was a flourishing Jewish community in the city of Dueñas): this would explain both his choice of the medical and business professions.²¹

He graduated in medicine from the University of Valladolid. The pedagogy was far from innovative. It was still based on the classical texts of Hippocrates, Avicenna and Galen. (It is no coincidence that the terms “galeno” and “doctor” are synonymous in Spanish).²² He married Juana de León of Palencia, but family problems soon forced him to change his life radically. His sisters were unmarried (one had married, but had become a widow) and without means, and Pedro was forced to move to Mexico to take care of them. This probably happened in 1550.

¹⁹ G. CARRIQUIRY, *Mujeres que han marcado pautas de transformación cultural en América Latina*, «Humanitas» 88 (2018) 258-277 (our translation).

²⁰ “Maestra Catalina de Bustamante, primera educadora de América”. See GÓMEZ-LUCENA, *Españolas del Nuevo Mundo*, 132.

²¹ For a biography of Pedro López see M.L. RODRÍGUEZ-SALA, *Pedro López de Medina: vida familiar, profesional y religioso-filantrópica*, in M.L. RODRÍGUEZ-SALA, L. MARTÍNEZ FERRER (eds.), *Socialización y religiosidad del médico Pedro López (1527-1597): de Dueñas (Castilla) a la ciudad de México*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México (Serie Los médicos en la Nueva España 2), México 2013, 25-71.

²² P. LAÍN ENTRALGO, *Historia de la medicina*, Masson, Barcelona 2006, 252; M.E. RODRÍGUEZ, *La Real y Pontificia Universidad y las cátedras de medicina*, in G. AGUIRRE BELTRÁN, R. MORENO DE LOS ARCOS (eds.), *Historia general de la medicina en México II: Medicina novohispana. Siglo XVI*, Academia Nacional de Medicina – Universidad Nacional Autónoma de México – Facultad de Medicina, México 1990, 261-271. Cfr. also J. SOMOLINOS PALENCIA, *La medicina galeno-hipocrática y el Renacimiento español*, in AGUIRRE BELTRÁN, MORENO DE LOS ARCOS, *Historia general*, 121-126.

There López got down to business: he began working in real estate and made a fair profit. He validated his medical degree at the newly created University of Mexico, and shortly afterwards obtained a doctorate. (At the time it was not difficult to obtain a doctorate quickly).

Having achieved professional stability, the young doctor asked his wife to join him in Mexico City. Five children were born: three boys, José, Agustín, Nicolás, and two girls, Catalina and María. The couple also adopted a little girl. The first two, José and Agustín, embraced the priesthood. In the meantime, López worked tirelessly in different sectors. As a physician he was responsible for overseeing pharmacies. He held various positions at the University, especially in administration. His private practice also thrived, bringing him into contact with the city's elite. Among his patients there were also some religious communities, such as the Dominicans, among whom the Spanish doctor had many friends.

In 1572 he was accused by the Inquisition of New Spain, recently established, of having thrown a crucifix into the trash. This was a serious accusation, because it presupposed a lack of respect for an image of Christ just when the Council of Trent had reaffirmed the veneration of images. The trial ended without a verdict for lack of evidence. Everything suggests that there was a personal enmity at the basis of the accusation.²³

The truth is that López was a man of faith. An anecdote regarding his concern for the liturgy might illustrate the point. Like many other faithful, López used to take part in the solemn Sunday Vespers of the Cathedral of Mexico. At a certain point he noticed that the organ was played in such a way that no one could hear the *Gloria* sung at the end of the Psalms. He wrote to Pope Pius V to explain the problem. It may seem surprising that someone would “disturb” the pope over such a matter, being so far away geographically. But no less surprising was the double answer, the two briefs that came from Rome. The first was addressed to the bishop, the second praised the doctor's initiative and established a change in the use of the organ during Vespers.²⁴

Pedro Laín Entralgo once wrote that a doctor is not only the mirror of the society in which he lives, but he is also a “revealer of history”, an “actor” who recognizes his own possibilities to intervene in society, to fight illness and pain.²⁵ As for Pedro López, in any case, we see this in the charitable activities to which he devoted himself in the last part of his life. He was able to embark on these

²³ Cfr. J.A. RAMOS SORIANO, *Pedro López, ¿mal cristiano?*, in RODRÍGUEZ-SALA, MARTÍNEZ FERRER (eds.), *Socialización y religiosidad*, 81-120.

²⁴ L. MARTÍNEZ FERRER, *Pedro López y la Santa Sede*, in RODRÍGUEZ-SALA, MARTÍNEZ FERRER (eds.), *Socialización y religiosidad*, 123-148.

²⁵ P. LAÍN ENTRALGO, *Estudios de historia de la medicina y de antropología médica* I, Ediciones Escorial, Madrid 1943, 53.

after guaranteeing a certain economic stability to his family, due to his remarkable ability in business.²⁶

López took care of both the European and black communities of Mexico City. The latter constituted the majority in Mexico City at that time. In particular he devoted himself to free Blacks, who did not enjoy any assistance. With his Dominican friend Juan Ramírez, the future bishop of Guatemala, he organized some Lenten conferences for them, but the initiative was not successful. There were strong linguistic and cultural difference among the Africans in the city. López, however, didn't give up. He asked the Third Council of Mexico (1585) to found a confraternity for them, and just before had opened a hospital for them: the Hospital of the Epiphany or of the *Desamparados* (homeless and forsaken), which also served mestizos.²⁷

The Hospital of the Epiphany was not the first founded by the Spanish physician. That honor belonged to the San Lázaro hospital, for the care of lepers. His son José was sent there as chaplain in 1572. And with that experience behind him López built the Hospital of the *Desamparados* in 1583, a hospital in which Blacks, Mestizos and indigent Spaniards were treated. These were "categories" of patients who had lacked a hospital of their own in the city. And since there were no institutions dedicated to orphans, he reserved a sector of the hospital for them. Their life was difficult: abandoned in the street by their mothers, they were often victims of stray dogs. He also established a women's confraternity, entrusted with the task of collecting newborn babies left anonymously in a wheel (the orphan wheel). His care for these children was such that López asked the Third Council of Mexico for a special dispensation for the boys, one that would allow them to be eligible for the priesthood (being born out of wedlock, they were irregular for orders). This was a singular request, considering that the doctor (who already had seen two sons become priests) was now quite advanced in years, would not live to see the ordinations of those boys, as at that time they were still very young. In fact, López died at 1597.

López undoubtedly had considerable organizational skills. It was not uncommon, at the time, for lay people to contribute financially to the construction of a hospital, which would be run by the *Cabildo* (Municipality), the Crown or a religious institution. But it was very uncommon for a lay person to found and manage a hospital, let alone two, nor to be so actively involved in their operations and economic upkeep. After his death his family, unable to continue his work,

²⁶ Works of charity have always been a hallmark of good Christians, especially in the Counter-Reformation era. Cfr. LIROSI, *Liberi di sapere*, 10.

²⁷ L. MARTÍNEZ FERRER, *Pedro López y los negros y mulatos de la ciudad de México (1582-1597)*, in RODRÍGUEZ-SALA, MARTÍNEZ FERRER (eds.), *Socialización y religiosidad*, 179-212.

ceded the Hospital of the *Desamparados* to the Order of St. John of God, which managed it for centuries.

All the exterior works of charity carried out by Pedro López were born of a profound spiritual life. We can reconstruct and analyze this spirituality through his writings, especially his long will and from the letters he addressed to the Third Council of Mexico.²⁸ For the sake of brevity, we will dwell only on a few particularly relevant points in his will.

At that time, as is well known, wills usually began with a profession of faith in the Trinity, in the divinity of Jesus Christ and in other fundamental mysteries of the Catholic faith. Pedro López decided instead to put before the confession of faith a short paragraph written in dialogical form and with very personal content:

Hear ye heavens and Blessed of the Heavenly Court, let the whole earth know, with all the inhabitants who dwell in it; let it be manifest to the prince of darkness and to all his kingdom and to the inhabitants of hell, as I Dr. Pedro López, physician, before the throne of Mercy of the King of glory Jesus Christ my love, who, being God without principle, wanted to be born as a man of the Most Holy Virgin Mary Our Lady...

Only after this introduction the usual profession of faith begins. I admit that the first time I read this text I was rather surprised. Why should the last wishes of a Spanish physician transplanted to the New World be interesting to all the inhabitants of the earth, to angels and demons? Then I realized that, beyond the strong rhetoric of the *incipit*, López probably wanted to affirm that he had led an honest and sober life, as angels and demons would soon verify, to the joy of former and the rage of the latter. With his testament, therefore, he gave proof of his Christian life.

The dialogical phrases that express his absolute dependence on God appear sincere: “I confess with all my heart and by the light you gave me, I know that it is a great truth that I am yours and that I owe myself to you”.²⁹ And later he added: “I am yours in many ways, I want to be yours and I am proud of this more than anything else, and I beg you to possess me wholly and entirely”.³⁰ It is probably not excessive to say that we are dealing with mystical phrases, and it is not surprising that, after the death of the doctor of Dueñas, many authors

²⁸ Cf. L. MARTÍNEZ FERRER, *Apuntes sobre la dimensión religiosa del médico novohispano Pedro López de Medina (1527-1597)*, «Puertas. Libro anual del ISEE» 15 (2013) 215-222.

²⁹ N. FERREIRO, N. SIGAUT, *Testamento del “fundador” Dr. Pedro López. Documentos para la historia del Hospital de San Juan de Dios*, «Historia Mexicana» 217 (2005) 167.

³⁰ FERREIRO, SIGAUT, *Testamento*, 168. These sentences recall those pronounced by Saint Filippo Neri in 1595, a few days before his death: “He who wishes for anything but Christ, does not know what he wishes”, quoted in A. CAPELATRO, *La vita di S. Filippo Neri*, lib. 3, cap. 19, Desclée – Lefebvre et C., Roma – Tournay 1889³, 614.

and numerous representatives of the Dominican Order and of the University of Mexico recognized and affirmed the sanctity of his life.

IV. ANTONIO EMANUELE NE VUNDA (“THE NEGRITA”) (CA 1574-1608)

The third and last character we’ll talk about belongs to the next generation. He is Antonio Emanuele Nsaku ne Vunda, of the ancient kingdom of Congo (a Christian kingdom of West Africa, which occupied present-day northern Angola) born around 1574.³¹ His name reveals, on the one hand, his Portuguese origin and, on the other hand, his noble blood. He was in fact a marquis belonging to the Ne Vunda (or n’Funta) clan, the first group which settled in the territory south of the Zaire River, in the province of Nsundi. In the absence of the missionaries, the Ne Vundas usually helped organize Christian catechesis. In the ’80s the young Emanuele met the Spanish Carmelite Diego de la Encarnación, who, together with two religious brothers, lived for some time in Congo as a missionary.

We have decided to talk about this Congolese nobleman because of his service to King Álvaro II Mpanzu a Nimi (1587-1614), apparently his cousin. Congo had been Christian since the time of King Alphonsus I (1506-1543), whose proximity to the Kingdom of Portugal had facilitated the presence of missionaries in the African country. From 1580 the Portuguese and Spanish crowns were united in the person of King Philip (even if the government of the two countries enjoyed considerable autonomy), and this union allowed the Spanish Carmelite missionaries to settle in Congo. Unfortunately, however, the European influence also introduced Congo to the slave trade.

Álvaro II’s greatest desire was to be considered a Catholic king on par with all the other kings of Christendom. He sent ambassadors to Portugal and Rome, and from their travels and reports came the book *Relatione del Reame di Congo*, written by Filippo Pigafetta and published in Rome in 1591. The book brought the Christian kingdom of West Africa to public attention. In a letter sent to Pope Clement VIII in 1595 the African sovereign wrote: “I, Don Álvaro II, by the grace of God king of Congo, greet Your Holiness, the pastor and head of the universal Church, in the same way that all other Christian kings and princes do, thus recommending myself highly to your paternal protection”.³² The letter concluded with a petition to the Holy Father that he not forget the requests made,

³¹ For an introductory view cfr. G. MISTRETTA, *Un ponte lungo quattro secoli: il rapporto antico e speciale fra Italia e Angola*, Gangemi, Roma 2013, 17-22; O. COELHO, «Negrita». *Uma vida inteira por amor de África*, Il Sextante, Pinzolo (TN) 2020.

³² Letter from Álvaro II del Congo to Clemente VIII, september, 21 1595, quoted in T. FILESI, *Le relazioni tra il Regno del Congo e la Sede Apostolica nel XVI secolo*, Casa Editrice Pietro Cairolì, Como 1968, 187.

“to which I trust that, by the mercy of God, Your Holiness will be in agreement, considering that these kingdoms of mine are so remote and far from Europe and from the favour of Your Holiness, to whose holy prayers and sacrifices I recommend myself a thousand times, along with all these Christian kingdoms of mine”.³³ A year later, in the capital of the Congolese kingdom, the diocese of São Salvador was erected.³⁴

From the text, as can be seen, there emerges the awareness of being “periphery”, of being far from the European “center”. This is often found in the letters that reached the Holy See at that time. It is not by chance that in those years countries being Christianized sent frequent embassies to Rome. We might mention as examples the Japanese embassy of 1585, the one sent by Persia between 1600 and 1601, and naturally that of Ne Vunda.

Álvaro II, as has been said, sent ambassadors to Lisbon and Rome. The requests he entrusted to them were almost identical: the King demanded from the Pope greater jurisdictional autonomy for the royal chaplains from the bishop of São Salvador and a wider freedom in the collection of tithes. He urged the sending of Spanish missionaries, especially Dominicans and Carmelites. Then he asked for religious ornaments, tabernacles, bells and books for worship, etc., to be sent.

On August 17, 1604 two ambassadors left with their retinue from the capital Mbanza Congo.³⁵ One of them was Antonio Emanuele Ne Vunda. His journey was marked by disasters and dangers. As he was going up the African coast, his ship was hit by a violent storm, which claimed the first casualties of the trip. Later a Dutch boat carrying some Calvinists attacked and looted the Congolese vessel. The cargo was ransacked, but fortunately human lives were spared. Some sources report that the group detoured to Brazil, where it stopped for several months before resuming the journey to Europe. On November 22, 1605 the delegation finally reached Lisbon. The stay in the Iberian Peninsula lasted about two years.

The situation was not easy for Ne Vunda. The king of Spain and Portugal had the case examined by the Portuguese Council’s *Mesa da Consciência e Ordens* and by the Council of the Indies.³⁶ The king decided that the ambassador should

³³ *Ibidem*, 188.

³⁴ Bull of Clement VIII establishing the diocese of São Salvador, 20 May 1597, in VISCONDE DE PAIVA MANSO, *História do Congo (Documentos)*, Typographia da Academia, Lisboa 1877, 142-146.

³⁵ We essentially follow L. MARTÍNEZ FERRER, *Álvaro II do Congo e Paulo V Borghese: da África a Roma a través do Negrita*, in L. MARTÍNEZ FERRER, M. NOCCA (dir.), “Coisas do outro mundo”: a missão em Roma de António Manuel, Príncipe de N’Funta, conhecido por “o Negrita” (1604-1608), na Roma de Paulo V: Luanda, *exposição documental*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003, 23-53.

³⁶ Instituted by King John III of Portugal in 1532, the *Mesa da Consciência e Ordens* dealt with all

not go to Rome, but should present his requests to a royal functionary who was stationed there. This functionary would then report to the Pope. In other words, Congo was not to communicate directly with Rome. Ne Vunda, already worn down by the difficulties of the journey, could only give in. In his only letter that has come down to us, sent to Pope Paul V and dated August 28, 1606, the Congolese nobleman writes:

I came to this court [Madrid] with great happiness, knowing that I would go to the Roman Curia, because this was the greatest joy that could be given me in life, and I praised God Our Lord for the supreme gift of being able to come and kiss the most holy feet of Your Holiness on behalf of my king and all his people.³⁷

Soon after, however, he added with deep regret that his wish would not come true:

It seemed appropriate to His Majesty [Philip I of Portugal] and his Council that I should interrupt this journey because of the inconveniences that might occur, and to attend personally to make these requests [those made by Alvaro II] to Your Holiness through the functionary of the Crown of Portugal [Giuseppe de Melo] who resides at that court [of Rome]. He assures me that Your Holiness would grant me everything as if I had gone to plead with You personally, as I desired.³⁸

Powerful forces, however, were trying to help Emanuele Ne Vunda reach Rome. Pope Paul V intended to intensify relations between the Holy See and the new countries of the “periphery”, especially those not subject to the influence of the Spanish Patronage or the Portuguese *Padroão*. In the Rome of the time, some prominent figures were the Carmelite Pedro de la Madre de Dios, superintendent of the Missions, and Fabio Biondo, ex-Apostolic Collector in Portugal. The two worked to remove the obstacles that impeded the ambassador’s freedom of movement. In Spain, meanwhile, the nuncio Giangarcia Mellini and the Carmelite Diego de la Encarnación, while acting with great caution, tried to move forward Ne Vunda’s cause. Ne Vunda wrote other letters to the Pope, which unfortunately have been lost. Paul V’s response to one of them, however, is revealing:

We have a great desire to see you, to be informed by you about many things that we would like to know better, [to hear you] relating the piety, devotion and religious spirit that animate our beloved children, your King and Queen and beloved Prince Daniel as well as all the faithful people of the kingdom of Congo and the other kingdoms that are under the authority of King Alvaro.

questions concerning moral conscience.

³⁷ Letter of Antonio Emanuele to Paul V, Madrid, 28-VIII-1606, AAV, Misc. Arm., 1 (91), f. 168r. Original Portuguese. Our translation.

³⁸ *Ibidem*.

From others we have been informed of noble things concerning their attachment to the faith and which fully correspond to what you write in your letter. And that is why we want to persuade you that your coming will be most welcome to us, and we also wish that your arrival be fixed in the way that is most convenient for you.³⁹

Another not insignificant problem was the precarious health of the young ambassador, probably worn out by the many vicissitudes and difficulties he had had to face. The documents speak of kidney stones, for which he was presumably taking a medicine based on *Judaic grass*, which had diuretic, expectorant and anti-diarrheal properties. A valuable testimony about the life of Ne Vunda is offered to us by a document drawn up in the convent of Mercedari Fathers who hosted him in Madrid:

I, Master Brother Cristóbal González, Provincial of the Order of the Mercedarians of this Province of Castile, attest that at this convent [...] Mr. Antonio Emanuele, ambassador of the King of the Congo, stayed for three months, during which time he lived with great recollection, giving a great example to everyone by his life and his relations with others, because he was never seen leaving this holy monastery, except to deal personally with things concerning his embassy with our Lord the King or his Christian ministers.

Moreover [bedridden, he suffered] great pains and urinary travails with great patience and resignation to the Will of God. So that by his recollection and honest behavior, both his and his servants', we are all, in this holy monastery, very edified, and [we remain] alone without his good company, [because] he leaves this court to go to Rome...⁴⁰

The situation, therefore, was finally unblocked. In October, 1607 a small group, which included the nuncio Mellini, went to Rome: it left Valencia and reached Livorno by sea. Here Ne Vunda suffered another blow: the death of a close relative (probably a nephew), who had accompanied him through all the vicissitudes of the journey. At the end of December the ship finally arrived in Civitavecchia, but the ambassador was now exhausted. The Pope sent doctors, medicine... and a stretcher. His entrance to Rome was not the magnificent one that Paul V had planned: on January 2, 1608, in fact, Ne Vunda entered the Eternal City on a stretcher. The color of his skin and a surname that was not easy to pronounce earned him the nickname "Negrita".

The assiduous care given to him by the doctors proved useless. The documents report that he had a "continuous and malignant fever, with sore throat, pain in

³⁹ Letter of Paul V to Antonio Emanuele, Rome, 9-XII-1606, Italian translation in T. FILESI, *Roma e Congo*, 29-30. In AAV, Misc. Arm., 1 (91), f. 184r translation from Portuguese.

⁴⁰ AAV, *Misc. Arm.*, 1 (91), f. 241r. Original Spanish. Our translation.

the chest and kidneys and in urination”.⁴¹ The night between 5 and 6 January the physicians declared that his end was imminent. Despite the late hour, the Pope wanted to visit him personally. This was the most touching moment in the ambassador’s life:

On the eve of the Epiphany—one reads in the *Relação da embaixada*—about one in the morning His Holiness, with much pity and charity, came down from his rooms [...] and visited the ambassador, with whom he stayed for about half an hour; though he was not in a position to speak, [Ne Vunda] made an effort to do so, because he wanted to discuss some matters, and His Holiness with much gravity and humility, told him not to worry, and that once he was healed there would be time to talk; after comforting him with much gentleness, His Holiness touched his forehead several times and blessed him.⁴²

Through an interpreter, Ne Vunda finally managed to explain his King’s requests, accomplishing the mission for which he had been sent to Rome and had faced so much difficulties.

The King of the Congo, his lord, entrusted his Christian people [to the Pope], so that [the Pope] would send ministers to that kingdom, and finally commended his soul and that of his six servants to him.⁴³

When the Pope left the room, Ne Vunda received Viaticum and Anointing of the Sick. He passed away, leaving a profoundly Christian image of Africa. The *Relação da embaixada* describes “Don Antonio Emanuele, Marquis of Funta”, cousin of King Álvaro II, as a “man of about 33 years of age, with black skin, but of noble and austere and, above all, pious and devout customs, not lacking in skill and prudence in negotiating”.⁴⁴ As is well known, he was buried in the Basilica of Santa Maria Maggiore in Rome, where he is commemorated by a beautiful bust and a plaque.⁴⁵ The Pope also placed on his grave a long epitaph, now lost, which read:

⁴¹ *Relação da embaixada de D. António Nigríta*, 1608, in A. BRASIO, *Monumenta Missionaria Africana*, V, 407 (our translation).

⁴² *Relação da embaixada*, 407-408.

⁴³ *Relação da embaixada*, 408.

⁴⁴ *Relação da embaixada*, 405.

⁴⁵ On the historical context of the works of art dedicated to Ne Vunda the Negrita, cfr. M. NOCCA, *Lo sguardo sull'altro. L'immagine del nero nell'arte europea, fino all'arrivo del Negrita a Roma (1608)*, in MARTÍNEZ FERRER, NOCCA, “*Coisas do outro mundo*”, 62-73. Cfr. also J.L. KOERNER, *The Epiphany of the Black Magus Circa 1500*, in D. BINDMAN, H.L. GATES, JR., *The Image of the Black in Western Art. From the “Age of Discovery” to the Age of Abolition*, Harvard University Press, Harvard 2010, 7-90.

Paul V, Pontiff Maximus, visited Antonio Emanuele, Marquis of Funta, first ambassador of the King of Congo to the Apostolic See. He, exhausted and infirm due to the hardships of the journey, after losing all his travel companions, was received in the Vatican in desperate conditions. He [the Pope] listened benevolently to him as he exposed the account of the legation and offered to the Apostolic See the kingdom [of Congo] in the name of its king; he gave the dying man the apostolic blessing; he wanted funeral honors worthy of a king to be celebrated [for the deceased] in his sacellum; he placed this monument with paternal love. In the year 1608, in the third year of his pontificate.⁴⁶

From the historical point of view, the sacrifice of the Negrita allowed the start of the *Missio Antiqua* of the Italian Capuchins in Congo. This was a result of a convention stipulated between the Holy See and the Iberian monarchies, and remains the most important outcome. But to relate that would be another story.

V. CONCLUDING REFLECTIONS

What unites the three persons we have discussed? Certainly chronology; in some way they are all representatives of the secular world of the 16th century (even if the story of Ne Vunda, the Negrita, took place at the start of the 17th). All of them were people who crossed the Atlantic to perform significant functions. They were “global characters”. And in those global challenges his Christian faith was proven.

The sociologist Sorokin would say that they were three people who, while not neglecting the material aspects of life, gave priority to the spiritual. That’s how they became movers of social change. At the theological level, Saint Josemaría taught that

Being a Christian is not something incidental; it is a divine reality that takes root deep in our life. It gives us a clear vision and strengthens our will to act as God wants. So we learn that the Christian’s pilgrimage in the world must express itself in a continuous service in all kinds of ways, varying with each person’s circumstances, but always motivated by love of God and of our neighbor.⁴⁷

⁴⁶ The original text is in VISCONDE DE PAIVA MANSO, *História do Congo (Documentos)*, Typographia da Academia, Lisboa 1877, 147: “D.O.M. Paulus V. Pont. Max. Antonio Emmanueli Funestae Marchioni, primo Regis Congi ad Apostolicam Sedem Oratori, quem itineris difficultatibus fessum et agrum [sic], sociis omnibus amissis maestum in Vaticanum exceptum, ac decumbentem inuisit; legationis summam exponentem, Regisque sui nomine regnum Sedi Apostolicae offerentem benigne audivit, moribundum Apostolica Benedictione muniit, mortuum funebri, quasi Regia, pompa honorifice in suum sacellum offerri voluit, paterni amoris monumentum posuit. Anno MDCVIII. Pont. Sui. III.”

⁴⁷ SAINT JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Christ’s Death is the Christians’s Life in Christ is Passing By*, nr. 98, Scepter, New York, 1974.

In fact without God's love one could not explain and could not understand the life of our three protagonists, apparently so different from each other, but in reality so united in the one thing that is truly important: the theological dimension.

ABSTRACT

The article deals with three laity of the 16th century: Catalina de Bustamante (ca1490-1545), educator of women in Mexico; Pedro López (ca1527-1596), doctor in Mexico; Antonio Enmanuele Ne Vunda (ca1574-1608), ambassador of the King of Congo to the Holy See. The three characters can be exponents of the world of "first globalization". They are examples of how the Christian faith transforms the lives of secular people.

TEOLOGIA DELLA RIVELAZIONE.
RELIGIONE E RIVELAZIONE.
A PROPOSITO DI UN LIBRO
DI GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

BRUNO FORTE*

Il testo di Giuseppe Tanzella-Nitti *Teologia della rivelazione. Religione e rivelazione* (Città Nuova, Roma 2018, 734 pp.), costituisce il volume III della sua *Teologia fondamentale in contesto scientifico*, un trattato progettato in quattro volumi, di cui i primi due dedicati alla *Teologia della Credibilità*, il terzo e il quarto alla *Teologia della rivelazione*. Il volume di cui ci occupiamo è quello che approfondisce in particolare il rapporto fra “religione e rivelazione”: in esso, come scrive Piero Coda nella *Prefazione*, «siamo di fronte, in felice sintonia con quanto chiede la *Veritatis gaudium*, al programma architettonicamente costruito di sviluppare un intero trattato teologico avendo come interlocutore l'uomo di scienza, ovvero gli uomini e le donne del nostro tempo il cui modo di pensare – di fatto – è forgiato dalla cultura scientifica». ¹ L'Autore, che oltre a essere un fine teologo ha alle spalle anche una laurea in astronomia ed esperienze rilevanti di ricerca in questo ambito, è convinto «che il discorso su Dio risulta significativo anche per la cultura scientifica, che non è affatto estranea a una percezione del Logos e si mostra costitutivamente aperta alla verità». ² Ne consegue che alla teologia si chieda «di illustrare il rapporto fra la rivelazione di Dio nella storia e la rivelazione nella creazione, fra quanto rivelato ai progenitori e quanto conoscibile da tutto il genere umano, fra una parola rivolta collettivamente a un popolo e una parola interiore che risuona nella coscienza dei singoli, fra la storia di Israele e la storia di ciascuno di noi, fra la storia che ci ha preceduto e la storia che verrà». ³ Proprio così, la ricerca di Tanzella-Nitti assume una rilevanza di interesse universale e si offre a credenti e non credenti come un esempio alto di dialogo possibile e di comune cammino: «Ieri come oggi l'appello della natura e dei suoi fenomeni, la gratuità dell'essere e la complessità del divenire, sono elementi sufficienti per giustificare il mettersi in viaggio alla ricerca di un Fondamento». ⁴ Al culmine del

* Arcivescovo metropolitano di Chieti-Vasto.

¹ G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della rivelazione. Religione e rivelazione*, Città Nuova, Roma 2018, 17.

² *Ibidem*, 38.

³ *Ibidem*, 286.

⁴ *Ibidem*, 711.

viaggio apparirà chiaro come la ricerca della Verità sia sempre stata la «ricerca di un Volto. Un Volto sul quale finalmente poter riposare. Un Volto da guardare e dal quale sentirsi guardati, un Volto da amare e dal quale sapersi amati. L'essere umano sa di essere il cercatore di un Volto, del Volto di Dio. *Vultum tuum, Domine, requiram*».⁵

È vasto l'ambito di riflessioni che l'opera propone e molti sarebbero i punti da evidenziare e condividere. Nell'impossibilità di farlo, data la misura che un simile impegno richiederebbe, scelgo di soffermarmi su un aspetto fondante, quello della struttura dialogica che soggiace all'intera trattazione. Caratteristica dell'essere umano è per il nostro Autore «la sua *apertura* alla rivelazione, intesa come la capacità dell'uomo non soltanto di percepire il sacro, dando così origine ad una prassi religiosa, ma anche di rivolgersi alla fonte della sacralità, e quindi al divino, come oggetto di alterità dialogica»,⁶ di «relazione personale». L'apertura al sacro, sottolinea Tanzella-Nitti, è apertura al reale. Cita in proposito Romano Guardini: «Il sacro non è un prodotto del bisogno religioso. [...] Ogni esperienza religiosa autentica ha invece in sé la certezza che quello che ci viene incontro è reale e significativo in se stesso».⁷ E come il grande pensatore italo-tedesco strutturava il suo pensiero sull'arco di fiamma delle opposizioni polari che pervadono la realtà, così Tanzella-Nitti rileva nel reale la tensione dialogica permanentemente presente fra le due anime della sua riflessione, quella scientifica e quella teologica, fondata sulla tensione fra i due campi cui esse sono rivolte, il reale fenomenico e la luce offerta dalla gratuita auto-comunicazione divina. Egli non esita ad accomunare i due campi sotto la categoria di rivelazione, parlando rispettivamente di rivelazione «creaturale» e di rivelazione «filiale».⁸ Tutto ciò che esiste si offre come linguaggio di Chi dal nulla ha chiamato le creature all'esistenza: proprio per questo il reale non può che porsi in corrispondenza dialogica con ciò che l'Eterno ha voluto liberamente comunicare di sé nella Sua rivelazione storica, custodita nella Sacra Scrittura. Di conseguenza, «l'attività dell'uomo di scienza, in quanto attività personale e motivata dalla ricerca della verità e di senso, percepisce nella natura la presenza di un *logos*, colto nella coerenza e nell'intellegibilità del reale, riconosciuto non solo come sede di razionalità (*ratio*), ma anche come espressione di una certa dialogicità (*verbum*)».⁹

La struttura dialogica unisce, dunque, i due campi che la tradizione cristiana ha spesso indicato come i «due libri» dell'auto-comunicazione divina: il libro della natura e il libro della Scrittura. Di questa metafora l'Autore ricostruisce la storia,

⁵ *Ibidem*, 712.

⁶ *Ibidem*, 63. Il corsivo è dell'originale.

⁷ R. GUARDINI, *Religione e rivelazione* [1958], Vita e Pensiero, Milano 2001, 69.

⁸ Cfr. TANZELLA-NITTI, *Teologia della rivelazione*, 420.

⁹ *Ibidem*, 346.

passando attraverso i grandi testimoni che hanno fatto ricorso ad essa nei diversi tempi della vicenda cristiana: l'affresco che ne risulta è suggestivo e viene a proporsi come una sorta di racconto della relazione costantemente colta fra razionale e reale, fra storia e natura, lette come diversi, eppur corrispondenti linguaggi del divino agli uomini. «Compito della teologia contemporanea – conclude Tanzella-Nitti – sarà mostrare, non senza travaglio, che anch'esse sono letture di un'unica storia, al cui centro, come nella metafora dei due Libri, giace ancora il mistero del Verbo incarnato». ¹⁰ La chiave interpretativa e il fondamento del dialogo fra il pensiero della fede e le scienze della natura risiede precisamente nel farsi carne del Verbo, in quell'ingresso del Logos eterno in una carne mortale, che viene a mostrare come questa carne – sintesi viva dell'intero universo creaturale – sia *capax Dei*, abitata e abitabile dalla ragione divina, che pervade tutto ciò che esiste.

Gli interlocutori del dialogo sono ben delineati nell'imponente lavoro: da una parte c'è il protagonista divino, dall'altra il "partner" umano. Riguardo al primo Tanzella-Nitti mette giustamente in luce l'assoluta gratuità dell'iniziativa d'amore del Dio vivente: «Il Figlio può essere donato solo dal Padre che lo invia. Non è una rivelazione "creaturale" di Dio attraverso la natura a informarci di questo dono gratuito, ma la rivelazione "filiale" che ci viene incontro attraverso le missioni del Figlio e dello Spirito». ¹¹ Da nulla costretto, il Padre dona Suo Figlio per la salvezza del mondo: e poiché è il Verbo incarnato a offrirci la chiave interpretativa dell'agire trinitario sin dal primo mattino degli esseri, anche il creato, posto in essere in vista di Lui e per mezzo di Lui (cfr. Col 1,15), porta impressa in sé l'impronta della gratuita iniziativa dei Tre che sono Uno. Alla gratuità del dono corrisponde nella creatura la libertà dell'assenso, sulla quale insiste giustamente il Teologo fondamentale: «Il duplice ruolo svolto dalla libertà è quello di tenere aperta la domanda su Dio e assicurare le condizioni affinché l'essere umano risponda ad una Parola che, costituendolo nell'essere, può venirgli incontro nella storia. Rendendo possibile il rapporto con Dio, essa fonda ugualmente il rapporto dell'uomo con sé stesso, perché la libertà è autodeterminazione e autoappartenenza. Offuscare la libertà equivale ad offuscare sia il senso di Dio che il senso dell'uomo». ¹² Nella relazione dialogica, certamente asimmetrica a motivo dell'assoluta trascendenza divina, c'è comunque una parità che fonda la corrispondenza possibile: tale parità è assicurata dalla libertà degli interlocutori e dalla conseguente possibilità per entrambi di un'iniziativa e di una risposta di amore liberto e totalmente gratuito.

Si crea, così, una feconda tensione fra il divino e l'umano, di cui rappresenta un caso serio ed una cifra densa quella che Tanzella-Nitti definisce la «conflittualità feconda (*fruitful tension*)» fra religione e filosofia: «Mediante la sua critica

¹⁰ *Ibidem*, 388.

¹¹ *Ibidem*, 617.

¹² *Ibidem*, 215.

alla nozione di Dio, ma anche all'idolatria e ai falsi misteri, la filosofia può rafforzare la religione, purificando l'autentico senso religioso dalla superstizione e dalla credulità. La religione, a sua volta, protegge il discorso filosofico su Dio dal rischio di ridurre l'immagine dell'Essere supremo a un puro discorso razionale, lasciandola così aperta all'insondabilità del mistero tre volte santo». ¹³ È peraltro una costante della rivelazione biblica quella di affermare l'assoluta trascendenza e ineffabilità del Dio vivente, che si pone come il baluardo contro ogni riduzione umana del divino e dunque come resistenza a ogni possibile tentazione di cattura idolatrica del Signore del cielo e della terra. Ma è la stessa dignità dell'interlocutore mondano che viene salvaguardata dalla signoria di Dio e dal Suo infinito trascendere le misure dell'umano, pur nell'atto infinitamente generoso della Sua auto-comunicazione agli uomini: «Vi sono tre parole che hanno da sempre abitato l'esperienza religioso-filosofica dell'essere umano [...] *verità, libertà e amore* [...]. Dove esse mantengono il loro significato [...] lì e soltanto lì esiste un terreno dove il seme della Parola potrà germogliare». ¹⁴ Il Dio della rivelazione biblica non è né sarà mai il concorrente dell'uomo, ma sempre e solo il garante della sua autonomia, il custode della sua libertà, la fonte di ogni suo dono, la verità e il senso ultimo di ogni sua fatica.

Perciò, è all'uomo nella pienezza delle sue possibilità e nella dignità del suo essere che la Chiesa si rivolge nell'offrire il dono del Verbo venuto fra noi: «L'Incarnazione rivela tutto il realismo dell'*admirabile commercium*, la capacità che la natura umana ha di partecipare alla vita divina, la sua adeguatezza ad essere elevata alla vita della grazia. Nulla di umano resta fuori della portata salvifica dell'Incarnazione [...] L'uomo è la prima strada che la Chiesa deve percorrere nel compimento della sua missione». ¹⁵ La rete dialogica, che la ricchissima riflessione di Tanzella-Nitti riconosce presente in tutto ciò che esiste come impronta del Logos divino nel creato, fonda dunque non solo il dialogo fra la scienza e la fede, ma anche più in generale la feconda relazione dialogica fra l'annuncio cristiano e ogni cuore umano, che resti aperto e interrogante. Condizione dell'incontro è da parte dell'uomo l'umiltà dell'ascolto, la docilità della mente e del cuore: «La vera scienza è aperta, non autoreferenziale. La vera conoscenza non è mai integralmente deduttiva. Questa umiltà è virtù necessaria per ogni cercatore della verità. La razionalità scientifica è incompleta, cioè *aperta*, restando disponibile a ulteriori specificazioni che orientano il ricercatore sul piano dei fini e delle motivazioni più profonde [...] È la Parola che svela l'essere umano come immagine di Dio, la natura come creato, il tempo come storia, l'evoluzione come progettualità». ¹⁶ È la

¹³ *Ibidem*, 216.

¹⁴ *Ibidem*, 273.

¹⁵ *Ibidem*, 618.

¹⁶ *Ibidem*, 711.

rivelazione filiale che svela la rivelazione creaturale a se stessa, manifestandola per quello che essa è nella sua struttura più intima e feconda: un'offerta d'amore che richiede e suscita corrispondenza, una sfida di libertà che domanda un'analogia risposta, un dono cui può correlarsi come libera e fruttuosa accoglienza unicamente il dono di sé, vissuto senza calcolo e senza misura.

Per aver argomentato in maniera così documentata e convincente la relazione dialogica fra scienza e fede, fra leggi della natura e Logos divino rivelato, fra l'esercizio della ragione e l'*intellectus fidei*, va a Giuseppe Tanzella-Nitti, con l'ammirazione sincera, anche la gratitudine del credente, che voglia essere pronto, in ogni circostanza e in particolare davanti alle sfide del nostro presente, a render ragione della speranza che è in lui (cfr. 1 Pt 3,15).

LES NOUVELLES REPRÉSENTATIONS DE DIEU.
À PROPOS DE L'OUVRAGE DE D. S. LONG,
THE PERFECTLY SIMPLE TRIUNE GOD

SERGE-THOMAS BONINO *

Dans cet ouvrage dense et courageux,¹ D. S. Long, pasteur méthodiste qui enseigne la théologie à la Southern Methodist University (Texas), saisit à bras-le corps un problème on ne peut plus central relatif à l'évolution de la théologie chrétienne contemporaine : à la conception traditionnelle du Dieu chrétien – « le Dieu un et trine parfaitement simple »,² selon le titre de l'ouvrage – tendent à se substituer de nouvelles représentations de Dieu censées plus conformes à la Révélation biblique ou mieux adaptées aux défis culturels de l'époque présente. Or, pour D. S. Long, la réponse traditionnelle (dont saint Thomas d'Aquin offre une formulation exemplaire) est substantiellement vraie du moment qu'elle est correctement interprétée. Elle appelle cependant quelques ajustements qui sont nécessaires tant pour dépasser certaines limites de sa formulation historique que pour intégrer ce qu'il y a de juste dans l'évolution intellectuelle et culturelle récente. Mais cet « *aggiornamento* » n'a rien de commun avec les « mesures drastiques » (p. 310) et la révision radicale de la représentation de Dieu que prônent certains secteurs de la théologie contemporaine. « Je trouve, écrit l'A., que ces révisions nous laissent dans une confusion plus grande et moins à même d'affirmer que le Dieu que nous adorons aujourd'hui ressemble au Dieu qu'adoraient nos prédécesseurs, comme moins à même d'offrir un consensus œcuménique, diachronique et synchronique, sur qui est Dieu » (p. 365).³ Bref, D. S. Long plaide pour un développement homogène de la doctrine chrétienne de Dieu qui ne soit pas une rupture avec la Tradition. *Aurea dicta*.

* Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma.

¹ D. S. LONG, *The Perfectly Simple Triune God. Aquinas and His Legacy*, Fortress Press, Minneapolis 2016, I/XXVI, 422. On lira avec intérêt la recension de G. Emery, dans « Revue thomiste » 117 (2017) 515-519.

² L'expression de « théisme classique » souvent utilisée pour désigner la conception traditionnelle de Dieu étant généralement celle privilégiée par ses adversaires (cfr. D. S. LONG, *The Perfectly Simple Triune God. Aquinas and His Legacy*, 178, 194), l'A. préfère parler de « réponse traditionnelle » (entendons : à la question : Qui est Dieu ?).

³ Cfr. aussi p. 340 : « La question est de savoir s'il faut faire émerger et développer ce qui était latent dans la réponse traditionnelle, en la considérant de nouveau pour voir si nous avons bien vu tout ce qu'il y avait en elle, ou bien s'il faut la rejeter et la revoir ».

Pour mener à bien son projet, l'A. procède en trois grandes étapes. Une première partie (« Exposé ») est consacrée au *De Deo* de saint Thomas d'Aquin dans la *Summa theologiae* (Ia, q. 2-43). L'A. y voit, en effet, l'expression exemplaire de la conception traditionnelle du Dieu un et trine, parfaitement simple. Il dégage la signification générale et les grandes lignes du *De Deo*, s'applique à dissiper quelques possibles malentendus à son sujet (ch. 1), puis montre comment il s'inscrit dans la continuité des sources de la foi chrétienne (ch. 2). Dans la seconde partie (« Le consensus œcuménique sur le Dieu un et trine parfaitement simple »), l'A. soutient que cette réponse traditionnelle est aussi celle de la Réforme. Entre le thomisme de saint Thomas et la théologie protestante, il n'y aurait aucune rupture substantielle quant à la doctrine de Dieu, du moins jusqu'au XVIII^e siècle. Enfin, dans la troisième partie (« Défis lancés au Dieu un et trine parfaitement simple »), la plus longue et aussi la plus originale, D. S. Long examine les courants théologiques contemporains les plus significatifs qui remettent en cause l'idée d'un Dieu simple et parfait. Il dégage les motivations – culturelles, philosophiques, théologiques – qui président à ce rejet, en retrace les généalogies et évalue de façon critique les nouveaux discours sur Dieu qui prétendent se substituer à la réponse traditionnelle. Sont ainsi successivement convoqués la *Process theology* (qui refuse le Dieu classique au nom de la théodicée), l'*Open theism* (qui le refuse au nom de la liberté humaine), la théologie analytique (au nom de la logique), les théologies contextuelles (au nom des implications culturelles et politiques de l'idée de Dieu) et enfin les théologies qui prétendent se désolidariser de la métaphysique classique (au nom de la foi ou d'une autre philosophie). Tout au long de ce parcours, D. S. Long brasse une abondante documentation, surtout anglophone. Il prend le temps d'exposer, textes en main, les doctrines des théologiens qu'il critique, ce qui fait aussi de son livre une bonne introduction à la doctrine de Dieu dans la théologie contemporaine. La bibliographie (p. 399-412) et un index des noms et des notions (p. 413-421) y contribuent.

Disons d'emblée que cet essai de théologie systématique sonne juste. D. S. Long fait preuve d'un serein équilibre dans le discernement théologique et son souci de restituer à la théologie son centre vital – la doctrine de Dieu – est plus que salutaire dans le contexte actuel. « La théologie doit retrouver sa tâche spéculative. Elle doit prendre comme sujet davantage que les hommes-en-tant-qu'ils-parlent-de-Dieu. Elle doit parler de Dieu » (p. 371-372). Il rejoint ainsi une des grandes préoccupations du pape Benoît XVI : « L'Église doit parler de tant de choses : de toutes les questions liées à l'être-homme, de sa propre structure et de sa propre organisation et ainsi de suite. Mais son véritable et, sous certains aspects, son unique thème est 'Dieu' ».⁴ Malgré quelques réserves sur l'interprétation de

⁴ BENOÎT XVI, *Discours à la Curie romaine*, 22-XII-2006.

saint Thomas et sur certains points de doctrine, l'ouvrage m'a paru convaincant. J'ajoute, comme théologien catholique, que prendre acte qu'il peut exister, autour du Docteur commun, un consensus « œcuménique » sur le mystère de Dieu, c'est-à-dire sur l'essentiel, est un vrai bonheur.

Le ch. 1 propose donc une lecture – parfois un peu rapide et discutable – des questions 2 à 43 de la *Prima pars* de la *Summa theologiae*. Tout au long de l'ouvrage, l'A. dénoncera deux travers « confessionnels » qui faussent la doctrine traditionnelle sur Dieu. Aux catholiques il reproche de trop séparer connaissance naturelle et connaissance surnaturelle de Dieu et aux protestants d'accorder un poids excessif à la doctrine de la prédestination. L'A. prend donc ses distances vis-à-vis de la lecture « néothomiste » du *De Deo* de saint Thomas. Poussant à l'extrême la distinction « catholique » entre connaissance naturelle et connaissance surnaturelle, le néothomisme en était parfois venu à comprendre la distinction entre *De Deo uno* (q. 2-26) et *De Deo trino* (q. 27-43) comme une distinction de nature épistémologique entre un traité de métaphysique, censé assurer les bases naturelles de tout discours humain sur Dieu, et un traité théologique, limité à la seule dimension trinitaire. Contre cette lecture, l'A. soutient avec raison que le *De Deo* de la *Summa theologiae* est théologique de part en part. J'ai défendu ailleurs une thèse similaire.⁵ Cela dit, le fait que la distinction entre *De Deo ut uno* et *De Deo ut trino* dans la *Summa theologiae* ne soit pas à une distinction épistémologique entre philosophie et théologie n'implique pas qu'une telle distinction soit toujours et partout illégitime. On ne peut exclure la possibilité, la légitimité, voire même la nécessité, d'une théologie philosophique, formellement distincte de la théologie comme *intellectus fidei*. Bien plus, cette théologie philosophique, couronnement de la métaphysique, constitue l'instrument privilégié de la théologie chrétienne dans son effort d'intelligence du mystère de Dieu.⁶

Le thème de la simplicité, auquel l'A. accorde une importance centrale dans la doctrine de Dieu, se trouve effectivement au cœur de l'approche thomasiennne du mystère de Dieu. Entre la *Summa contra gentiles* et la *Summa theologiae*, la simplicité a remplacé l'immutabilité comme attribut-clé. Selon l'A., la simplicité divine a une fonction essentiellement trinitaire. Sous peine de mésinterprétation, elle doit être envisagée, d'abord et surtout, comme une réponse à la question : « Comment parler correctement du mystère de la sainte Trinité ? » (p. xx). En effet, « la simplicité permet aux théologiens de poser des distinctions réelles en Dieu sans perdre l'unité de Dieu ou diviser Dieu en trois parties. Sans cela, la sainte Trinité est inintelligible » (p. 23).⁷ Parce que Dieu est simple, sans composition

⁵ Cfr. S.-Th. BONINO, *Dieu, 'Celui qui est' (De Deo ut uno)*, Parole et Silence, Paris, 2016, III.

⁶ Cfr. IDEM, *Faut-il une 'philosophie thomiste'?*, « Nova et vetera » 86 (2011) 91-109; *Théologie philosophique et intelligence de la foi*, « Nova et vetera » 92 (2017) 9-18.

⁷ Cfr. aussi, p. 233 : « La simplicité rend raison de l'enseignement chrétien selon lequel Dieu est

aucune, les processions trinitaires n'introduisent aucune division dans l'unique Substance divine. C'est incontestable.

Mais peut-on réduire la doctrine de la simplicité divine à une condition de possibilité de la théologie trinitaire des processions ? Il est clair que le Dieu dont traite le *De Deo ut uno* est le Père, le Fils et l'Esprit saint et que des liens réciproques très étroits, à la fois logiques et ontologiques, unissent les deux parties du *De Deo*. Pourtant, le *De Deo ut uno*, en tant que contemplation théologique des perfections de l'unique Substance divine que sont les trois Personnes, présente une réelle autonomie intelligible par rapport au *De Deo ut trino*. Les perfections divines qu'il envisage ne sont pas de simples règles de grammaire théologique destinées à gouverner le discours sur la Trinité. Elles disent aussi quelque chose sur ce qu'est en elle-même l'unique Substance divine. Avant d'être la garantie de la consubstantialité des Personnes, la simplicité est la propriété par excellence de l'Essence divine contemplée comme Principe premier ou Cause première de toutes choses.⁸ Mais l'A. laisse quelque peu dans l'ombre la signification proprement métaphysique de la simplicité parce qu'il a du mal à admettre que la nature formellement théologique du *De Deo* non seulement n'exclut pas mais appelle l'assomption d'une réflexion métaphysique, ontologique. La preuve en est qu'en dehors d'une réflexion sur *Ex 3, 14* comme source biblique de l'Aquinat (p. 70-75), c'est à peine s'il évoque l'article 4 qui constitue pourtant le climax de la question 3, lorsque saint Thomas, affirmant l'identité réelle en Dieu de l'être et de l'essence, indique la notion d'*Ipsum Esse subsistens* comme la plus apte à rendre raison, de notre point de vue, de l'Essence divine. En réalité, la simplicité, outre son rôle de régulation du discours théologique, est une manière d'explicitier la pure actualité de la Cause première.

Il est vrai que l'A., trop sensible peut-être aux critiques adressées à l'ontothéologie, entend éviter d'approcher le mystère de Dieu en termes de « causalité » (cfr. p. 16 ; 191). Mais il définit la causalité d'une manière si restreinte et univoque qu'il a beau jeu de prétendre qu'elle ne peut s'appliquer à Dieu. Certes, la Cause première n'est pas la première dans une série de causes homogènes et son action ne peut aucunement se concevoir sur le modèle d'une contrainte physique qui s'imposerait de l'extérieur. Mais si, comme il se doit, la causalité est définie de

un en trois et trois en un sans que ces trois deviennent des 'parties' comme des individus ayant un centre de conscience ».

⁸ Je ne vois pas comment l'A. peut prétendre (p. 17) que l'argument de saint Thomas en faveur de l'existence de Dieu, fondé sur la causalité efficiente, n'a aucune relation avec sa présentation des attributs divins dans le *De Deo ut uno* ? Tout au contraire, les conclusions des *quinque viae* constituent les prémisses à partir desquelles saint Thomas explicite les perfections de l'Essence divine. Dans la seule q. 3, pour justifier la doctrine de la simplicité divine, saint Thomas renvoie explicitement à la notion de Dieu comme Cause efficiente première dans le corpus d'au moins trois articles : a. 2, 4, 7.

manière analogique comme communication de l'être (cfr. p. 212; 369...), il n'y a non seulement aucune raison pour refuser à Dieu d'être cause mais on voit mal comment la démarche théologique pourrait se dispenser de s'appuyer sur la *via causalitatis*. Il en va de même pour la notion de « puissance » (cfr. p. 371). Lorsqu'on la comprend, comme il se doit, comme principe d'activité et comme aptitude de la nature divine à se communiquer, elle peut être attribuée analogiquement à Dieu non seulement dans son action *ad extra* mais même – ce que semble exclure l'A. – dans son opération immanente.⁹

Bien qu'ordonnée à la théologie trinitaire « spéculative », la doctrine de la simplicité divine est aussi, selon l'A., grosse de conséquences sur la manière d'envisager les relations entre le Créateur et les créatures, c'est-à-dire sur ce qu'il appelle la théologie « pratique ».¹⁰ Elle implique en effet l'asymétrie dans les relations entre Dieu et les créatures puisqu'il ne saurait y avoir en Dieu, absolument simple, des relations réelles qui viendraient s'ajouter à sa Substance pour la déterminer. Les relations à Dieu dans les créatures sont réelles tandis que les relations aux créatures en Dieu sont des relations de raison. Il s'ensuit une différence radicale entre les relations trinitaires intra-divines et les relations de Dieu aux créatures. Elle garantit la transcendance de Dieu vis-à-vis de sa création. « Niez la simplicité et ses conséquences, et Dieu et la création seront inéluctablement réellement reliés » (p. 347).

En raison de sa lecture toute trinitaire du *De Deo*, l'A. estime toutefois qu'« on ne peut traiter de la création avant la discussion sur les processions en Dieu » (p. 44).¹¹ Il déplore en conséquence la présence dans le *De Deo* de thèmes liés aux relations entre Dieu et les créatures, en particulier dans les questions sur la providence et la prédestination. Mais si, comme je le pense, le *De Deo* est une contemplation théologique des perfections de Dieu qui prend appui, en

⁹ Saint Thomas n'hésite pas à parler de puissance génératrice ou spirative en Dieu (cfr. *Ia*, q. 41, a. 4). Ce double usage de la notion de puissance, *ad intra* et *ad extra*, apparaît d'ailleurs, spécialement dans les *Quaestiones disputatae de potentia*, comme « la clé interprétative aussi bien du dynamisme intratrinitaire que de l'œuvre créatrice ». Cfr. R. FERRI, *Il Dio Unitrino nel pensiero di Tommaso d'Aquino dal Commento alle Sentenze al Compendio di teologia*, Città Nuova, Roma 2010, 144.

¹⁰ Ce vocabulaire ne me semble pas très heureux, car source de confusion. Voir toutefois l'explication de l'A., p. 388. La théologie pratique désigne d'ordinaire la théologie qui s'intéresse à l'activité humaine dans sa relation à Dieu plutôt que celle qui traite de l'activité de Dieu. La distinction traditionnelle entre activité immanente *ad intra* et activité transitive *ad extra* serait plus claire, même si elle doit être comprise de façon analogique dans le cas de Dieu.

¹¹ La thèse est discutable, car si la dimension trinitaire éclaire en grande profondeur le mystère de la création, un discours théologique sur la création qui n'implique pas directement la Trinité est possible en vertu du principe selon lequel toutes les œuvres de la Trinité *ad extra* sont communes. C'est la raison pour laquelle saint Thomas tient qu'on ne peut pas démontrer la Trinité à partir de la seule création (cfr. *Ia*, q. 32, a. 1).

particulier, sur la causalité divine, saint Thomas ne pouvait y faire totalement abstraction des relations entre Dieu et les créatures.

Le ch. 2 – « Les autorités en faveur de la réponse traditionnelle de Thomas » – établit sans peine, à partir d'une étude des autorités utilisées dans le *De Deo*, que l'enseignement de saint Thomas sur Dieu se développe à partir de sa lecture de l'Écriture sainte (p. 67-81), interprétée par les Pères de l'Église, spécialement saint Augustin (p. 81-99) et Denys (p. 99-113). Cette manière de pratiquer la théologie dans la Tradition reste un modèle pour la théologie contemporaine, trop tentée par l'historicisme qui, au prétexte de l'unicité de chaque période historique, frappe d'obsolescence toute référence à la Tradition (cfr. p. 113).

Le titre de la deuxième partie de l'ouvrage – « Le consensus œcuménique sur le Dieu un et trine parfaitement simple » – en décrit bien le contenu. D. S. Long y conteste l'idée largement répandue selon laquelle le primat de la sotériologie chez Luther (la *communicatio idiomatum* en Christ est telle chez lui qu'on a pensé, à tort, qu'elle remettait en question l'immutabilité et l'impassibilité divines; p. 135) et les autres Réformateurs serait à l'origine d'une remise en cause de la réponse traditionnelle conduisant à la « dramatisation » moderne de l'idée de Dieu, c'est-à-dire à l'historicisation de la Trinité en fonction du rôle que les Personnes divines jouent dans l'action ou drame de la Rédemption. L'A. récuse donc l'existence de ce qu'il appelle « la lignée Luther-Hegel-Barth ». Son étude de la réception de la doctrine thomiste de Dieu chez les Réformateurs et les premières générations de théologiens protestants (p. 120-143) l'amène plutôt à la conviction que « réviser la doctrine de Dieu n'a jamais fait partie de la Réforme et il est central, dans mon argumentation, que cela ne doit pas non plus être le cas maintenant » (p. 129). D. S. Long s'intéresse donc à ce que les Réformateurs ont connu de la doctrine thomiste de Dieu et à la manière dont ils l'ont reprise. Les plus proches du thomisme sont les réformés italiens (Pier Martyr Vermigli [† 1562] et Girolamo Zanchi [† 1590]), l'anglais John Owen († 1683) et surtout le hollandais Jacobus Arminius († 1609), « le plus thomiste des Réformateurs » (p. 165). Toutefois, de même que l'erreur « catholique » (néothomiste) a été de transformer la distinction entre *De Deo uno* et *De Deo trino* en une stricte séparation épistémologique, l'erreur « protestante » aurait été d'appliquer la simplicité divine non pas au mystère des processions trinitaires mais à la relation de Dieu à la création, spécialement dans la doctrine de la prédestination. L'identification en Dieu de la volonté et de la puissance, exigée par la simplicité, porte à l'idée qu'un décret éternel règle immuablement la relation entre Dieu et les créatures. « L'accent mis sur la prédestination change subtilement la manière dont fonctionne la simplicité. Elle sert désormais moins à rendre intelligible le mystère de la Trinité qu'à affirmer la cohérence entre la volonté divine et le résultat effectif du salut » (p. 144, cfr. p. 157). D. S. Long, qui ne cache pas sa sympathie pour l'arminianisme

(cfr. p. 157-165) – une sorte de semi-pélagianisme à l’usage des calvinistes – et critique par conséquent la version « dure » de la prédestination et de la réprobation, estime que saint Thomas d’Aquin porte ici une lourde responsabilité. Mais la manière dont il présente la doctrine thomasiennne de la prédestination, en se focalisant sur l’ad 3 de l’article 5 de la q. 23 (p. 37-42), est très sommaire et ne tient pas assez compte de la complexité du thème chez l’Aquinat. C’est, dit-il, « parce que les créatures ne peuvent partager la simplicité divine que certaines sont élues et d’autres damnées » (p. 38). Ce qui est, pour le moins, un étonnant raccourci. L’A. ne voit pas que l’application au cas particulier de la prédestination et de la réprobation du thème, effectivement cher à l’Aquinat, selon lequel la manifestation de la bonté de Dieu exige la diversité dans les créatures, relève ici d’une perspective *a posteriori*, qui suppose déjà l’existence d’un péché (originel et personnel) que Dieu n’a pas voulu mais seulement permis. Ce n’est pas pour manifester la perfection de sa justice que Dieu permet le péché, même si cette perfection se manifeste à l’occasion du péché.

Si la théologie de la Réforme reposait sur une approche de Dieu encore traditionnelle, « depuis le XVIII^e siècle, nombre de théologiens ont jugé nécessaire de prendre leurs distances vis-à-vis de la réponse traditionnelle et plaident pour sa révision ou son rejet » (p. 171). La troisième partie du livre – « Défis posés au Dieu un et trine parfaitement simple » – présente et à évalue de façon critique ces défis. La révision la plus inassimilable par l’orthodoxie chrétienne est celle de la *Process theology* (ch. 4). Entre autres parce qu’ils sont persuadés que la réponse traditionnelle rend Dieu responsable du mal, les partisans de la *Process theology* prônent une révision radicale de l’idée de Dieu, qui va de pair avec (ou découle de?) un rejet philosophique de la métaphysique de la substance dans laquelle s’inscrit la réponse traditionnelle. Selon eux, Dieu interagit avec ses créatures tout au long d’un processus historique qui détermine et modifie aussi bien les créatures que le Créateur. D. S. Long fait observer à juste titre qu’« un point commun décisif parmi presque tous les appels à la révision » est « le rejet de l’analogie et l’appel à l’univocité » (p. 184), qui comportent toujours un grave affaiblissement du sens de la transcendance divine. Le diagnostic s’applique tout spécialement à la *Process theology*. Pour la *Process theology*, foncièrement « incompatibiliste », ¹² « Dieu est une entité actuelle parmi d’autres entités » (p. 188) et son action se situe exactement sur le même plan que l’action des créatures. Bien plus, Dieu lui-même semble soumis, comme la créature, au principe supérieur et englobant de la « créativité », du *process*, de sorte que son avenir reste indéci, ouvert. Mais,

¹² L’incompatibilisme est, en théologie, la doctrine qui prétend qu’un même effet ne peut pas être produit à la fois par Dieu et par une cause créée. Selon ce schéma concurrentiel, qui suppose que Dieu et la créature sont deux agents de même ordre, si un effet s’explique par l’action d’une cause créée, il ne peut s’expliquer en même temps par l’action de Dieu. Cfr. p. 198.

dans ce cas, « la *Process theology* ne résout pas le problème du mal : elle rend le mal irrésolvable même par Dieu. Elle produit une métaphysique qui dédouane Dieu du mal, mais le mal demeure – peut-être pour l'éternité » (p. 193).

L'*Open Theism* (ch. 5) est un courant théologique qui s'est développé surtout dans les milieux protestants évangéliques. Pour ses tenants, qui se meuvent eux aussi dans une perspective strictement incompatibiliste où la liberté de l'homme ne peut se concevoir que complètement soustraite à la causalité divine, la réponse traditionnelle détruit la liberté humaine, voire celle de Dieu. Ils préfèrent donc s'en tenir à ce qu'ils pensent être la vision biblique d'un Dieu « réactif » engagé dans l'histoire. Certes, le « caractère » de Dieu – par exemple, sa fidélité et son amour – est constant, mais ses plans d'action, ses pensées, ses sentiments ne cessent de changer pour s'adapter aux réactions imprévisibles de la liberté humaine. L'*Open Theism* estime donc que « si Dieu est 'parfait' de façon intemporelle, il ne peut être l'agent dramatique que décrit l'Écriture » (p. 202).

D. S. Long adresse une double critique à l'*Open Theism*. D'une part, la conception de la liberté qu'il met en avant, bien loin de jaillir de la pure doctrine de l'Écriture, trahit une influence déterminante de l'idée moderne, toute kantienne, d'une liberté libertaire (*libertarian*), qui se définit subjectivement par la nouveauté et l'imprévisibilité. Tout au contraire, la métaphysique chrétienne de la participation invite à dépasser l'erreur incompatibiliste selon laquelle la liberté humaine serait une cause première en concurrence avec l'action divine, alors qu'en réalité, celle-ci m'est plus intime que moi-même. D'autre part, l'*Open Theism* « succombe à la tentation d'une lecture trop littérale de Dieu, tirée de séquences narratives » (p. 217). Les approches littérales de l'Écriture, même parées du prestige de la méthode narrative, aboutissent à « faire de Dieu un personnage dans une histoire » (p. 214), oubliant qu'il est d'abord l'Auteur de l'histoire. Or, la manière même dont Dieu se manifeste dans les récits bibliques atteste que « Dieu est l'auteur de l'Écriture, non son personnage principal », alors que l'*Open Theism* « ne fait pas de Dieu l'auteur de l'histoire (*story*) mais le subordonne plutôt à l'histoire » (p. 372).

Vis-à-vis de la théologie analytique, à laquelle il consacre le ch. 6, D. S. Long ne cache pas ses vives réserves : « Les philosophes de la religion et les théologiens analytiques maîtrisent parfaitement la technique logique mais jusqu'à présent l'application de leur méthode à la doctrine de Dieu n'a pas apporté clarté mais plutôt confusion » (p. 268). Selon lui, la théologie analytique illustre la tentation constante « de séculariser la théologie et de la traiter davantage comme une équation mathématique que comme un mystère à vivre » (p. 389). En effet, la méthode analytique, à cause même de sa tendance revendiquée à l'univocité, de son nominalisme latent et de sa manie de réduire les questions théologiques à des dilemmes logiques se révèle particulièrement inadaptée pour rendre raison, dans la foi, du

mystère de Dieu. Rien d'étonnant à ce que la plupart des penseurs analytiques plaident pour une remise en cause radicale de la « réponse traditionnelle », qu'ils jugent illogique, incapable en particulier de répondre aux dilemmes posés par la relation entre la préséance divine et le mal. Certains contestent très directement la doctrine de la simplicité divine (W. L. Craig, A. Plantinga, R. Swinburne). Ils y voient une doctrine illogique, viciée par un platonisme naïf, qui postule une impossible identité entre le sujet et ses propriétés ou entre les propriétés entre elles. En outre, ils ne peuvent concevoir une relation entre la créature et Dieu qui n'affecte pas réellement la nature divine. La contestation de la réponse traditionnelle porte souvent, de manière plus spécifique, sur l'éternité conçue comme atemporalité. Exclure de Dieu le temps, c'est-à-dire le changement et la succession des événements mentaux, équivaut selon eux à nier sa « personnalité ». L'éternité divine est plutôt une perpétuité. Parmi les critiques qui portent plutôt sur l'immutabilité / impassibilité, D. S. Long signale celle de R. Swinburne, qui voit une contradiction entre l'immutabilité et la liberté, mais il s'arrête surtout sur la thèse que M. McCord défend dans *Horrendous Evils and the Goodness of God* (p. 258-265). Si elle a le mérite de rejeter les facilités apologétiques du « free fall argument » (le mal provient exclusivement d'une liberté créée sur laquelle Dieu n'a aucun pouvoir), elle en vient à soutenir que Dieu ne vainc le mal, dont il est de quelque manière responsable comme Créateur, qu'en l'assumant dans sa propre divinité qui s'ouvre ainsi à la souffrance : « Dieu participe aux horreurs que Dieu a perpétrées sur nous » (p. 259). La théologie analytique est cependant loin d'être monolithique et utilisée en même temps que d'autres méthodes, elle apporte de précieux éclairages, comme on le voit avec certains philosophes analytiques qui défendent à leur manière la simplicité divine (A. Pruss, J. Brower, E. Stump, L. Zagzebski, B. Leftow...).

On change complètement d'univers intellectuel avec le ch. 7 qui se tourne vers les théologies pratiques ou contextuelles, comme les théologies de la libération, les théologies féministes ou encore les théologies postcoloniales. Sans doute ces théologies contextuelles sont-elles moins préoccupées par les problèmes spéculatifs qui semblent mettre en crise la réponse traditionnelle. Mais elles n'en critiquent pas moins celle-ci d'un autre point de vue, celui de la *praxis*. Remise dans son contexte d'émergence, dénoncée comme l'œuvre de mâles blancs occidentaux, la doctrine traditionnelle de Dieu perd aussitôt toute prétention à l'universalité. Elle est même rendue responsable des situations d'injustice dont elle est, pense-t-on, le garant idéologique. Certaines théologies féministes dénoncent ainsi dans le Dieu abstrait de la métaphysique « grecque » et dans les associations symboliques de Dieu avec le mâle l'expression d'une culture patriarcale oppressive. Un théologien de la libération comme Gustavo Gutiérrez voit dans la séparation rigide entre

la nature et le surnaturel, où Dieu se trouve confiné, la cause du désengagement des chrétiens de la lutte contre les injustices.¹³

Toujours attentif à identifier les sources séculières des dérives théologiques, D. S. Long souligne l'influence massive de l'hégélianisme sur ces théologies (p. 290-298). « Hegel est un prédécesseur important pour la théologie contextuelle parce que, à la différence de Kant, il situe la subjectivité dans des contextes socio-historiques » (p. 296). Avec l'hégélianisme de gauche, et spécialement avec L. Feuerbach, le discours théologique se révèle être une projection de l'anthropologie et l'expression cryptée des situations sociales. Il nous renseigne donc davantage sur le locuteur que sur l'objet de son discours. Ainsi « les hommes qui parlent de Dieu deviennent le sujet de la théologie plus que Dieu lui-même » (p. 294). Dans cette perspective, où la *praxis* a dévoré la *theoria*, « le devoir ultime du théologien n'est pas d'informer mais de persuader » (p. 294, citation de R. Rauser à propos de S. Mc Fague).

Le dernier chapitre – « La question métaphysique » – présente et interroge tout un ensemble de théologies qui ont en commun de dénoncer dans la réponse traditionnelle le fruit d'une malencontreuse dérive historique de la pensée chrétienne, selon le schéma de l'hellénisation du christianisme, parfois couplé à l'interprétation heideggérienne du destin de la métaphysique occidentale comme ontothéologie. D. S. Long commence par les théologies contemporaines qui insistent sur la nécessité de fonder le discours sur Dieu sur l'histoire du salut, spécialement sur l'Incarnation et la Croix. Or, « de grands théologiens, comme Karl Rahner et Karl Barth, ou les écoles qu'ils ont fondées, estiment que la métaphysique de la réponse traditionnelle est incapable d'incorporer l'histoire du salut » (p. 172). L'équilibre à trouver est subtil, car si la Trinité économique, c'est-à-dire la Trinité telle qu'elle se révèle dans l'histoire, devient la seule voie vers la connaissance de la Trinité immanente, on évite le danger d'un *Deus absconditus* qui se cacherait, inquiétant, derrière le Dieu révélé en Jésus-Christ, mais on prend le risque d'exténuer la part d'apophasisme, pourtant incompressible en théologie chrétienne, et d'historiciser la Trinité (cfr. p. 54-55). Quoiqu'il en soit, beaucoup voit en saint Augustin (parfois opposé aux Cappadociens, selon le mythe aujourd'hui très contesté d'une double approche, grecque ou latine, de la Trinité; cfr. p. 330) le grand coupable puisqu'en partant de l'essence divine pour penser les Personnes et en affirmant que toutes les œuvres de la Trinité *ad extra* sont communes, il aurait contribué à déconnecter la Trinité de l'histoire du salut.

D. S. Long « ne peut s'empêcher de voir un peu trop d'hégélianisation dans ce mouvement » (p. 327) où l'histoire du salut devient le lieu exclusif de notre

¹³ L.A. observe toutefois (p. 279-280) que les théologies de la libération dans les pays pauvres sont très opposées au Dieu faible, Mère-immanente, de la théologie féministe : seule la sainteté toute-puissante de Dieu garantit le droit des pauvres.

connaissance de Dieu. Souvent, l'introduction de Dieu dans l'histoire aboutit à introduire l'histoire en Dieu et l'A. met en garde contre les théologiens (E. Jüngel, J. Moltmann) qui, prétendant s'inscrire dans « une trajectoire Luther-Hegel-Barth », voient dans la Croix un moment de l'histoire même de Dieu. L'influence de ce même Hegel se fait aussi sentir dans le passage revendiqué par de nombreux théologiens d'une métaphysique de la substance à une métaphysique de la subjectivité et de la relation. « La logique de la subjectivité divine a remplacé l'ancienne logique de la métaphysique de la substance qui rendait possible la distinction essence/personne » (p. 331). La primauté accordée aujourd'hui à l'approche « sociale » de la Trinité risque de se faire aux dépens la consubstantialité.

Au terme du chapitre, l'A. examine la manière dont les différents « attributs » (simplicité, immutabilité, impassibilité, éternité...) et l'asymétrie de la relation entre Créateur et créatures se trouvent remis en cause par ces nouvelles perspectives. Il montre que, si l'on conçoit la création comme une relation réelle en Dieu, « la théogonie remplace la théologie » (p. 385) et l'Incarnation perd sa spécificité : « Si Dieu a une relation réelle à la création, il n'est pas besoin d'incarnation. Elle n'apporte rien de nouveau mais rend manifeste ce qui est depuis toujours » (p. 376).

L'ouvrage se conclut en compagnie de trois théologiennes qui offrent le modèle de ce que pourrait être une révision dans la continuité de la réponse traditionnelle (K. Tanner, K. Sonderegger, S. Coakley). Leur perspective révisionniste, qui est celle de l'A., assume « le fait que notre connaissance et notre langage sont historiquement situés » et tient compte de « la place des questions culturelles et politiques, du sens de la conversion et du fait d'être disciple, de l'importance de l'économie divine pour la doctrine de la Trinité » (p. 366). Attentive à certains aspects parfois négligés de la réponse traditionnelle (rôle clé de l'analogie, articulation non concurrentielle de la Cause première et causes secondes, climat « théologal » de la réflexion théologique...), elle l'enrichit sans la modifier substantiellement. Avec leur sens peut-être plus vif de la nécessaire intégration de la composante métaphysique en théologie, les disciples catholiques de saint Thomas ne devraient pas hésiter à apporter leur contribution à cette noble entreprise qui pourrait donner lieu à ce bel « échange de dons » qui constitue un aspect important de l'œcuménisme.

ABSTRACT

Cette étude présente et évalue de façon critique l'ouvrage du théologien méthodiste D. S. Long, *The Perfectly Simple Triune God. Aquinas and His Legacy* (2016). Face à la remise en cause de la représentation traditionnelle d'un Dieu simple et parfait, dont il explicite les motifs et présente les différents courants (Pro-

cess theology, Open Theism, théologie analytique, théologies contextuelles...), D. S. Long propose un « aggiornamento » de la doctrine traditionnelle telle qu'il la trouve aussi bien chez saint Thomas que chez les théologiens de la Réforme. Malgré quelques limites dans l'interprétation du *De Deo* de saint Thomas, l'ouvrage constitue une excellente introduction à la problématique actuelle de la doctrine sur Dieu.

This paper critically presents and evaluates the work of Methodist theologian D. S. Long, *The Perfectly Simple Triune God. Aquinas and His Legacy* (2016). Starting from the criticism of the traditional representation of a simple and perfect God, whose motives he explains and presents in its different currents (Process theology, Open Theism, analytical theology, contextual theologies...), D. S. Long offers an “aggiornamento” of traditional doctrine as he finds it both in Saint Thomas and in the theologians of the Reformation. Despite some limitations in the interpretation of Aquinas' *De Deo*, the work constitutes an excellent introduction to the current problematic of the doctrine on God.

STATUS QUAESTIONIS

IMMAGINI E LITURGIA: RIPENSARE LA STORIA PER UNA PRASSI SECONDO IL CONCILIO VATICANO II

JUAN REGO*

SOMMARIO: I. *I problemi*. II. *I contesti*. 1. *La magia* delle immagini. 2. I processi cognitivi: intenzionalità iconica e immaginazione. 3. L'immagine nella cultura virtuale. III. *Dalla prassi alla teoria: alcune lezioni della storia*. 1. Dal primo al nuovo Testamento. 2. La nascita di una prassi: contesto e senso. 3. Lo sviluppo della prassi: immagini dialogiche e immagini energetiche. IV. *La teoria in attesa di una nuova prassi: conclusioni aperte*.

I legami fra le religioni e le immagini sono complessi. Il modo in cui le immagini sono state contestate, tollerate o difese forma parte di un articolato immaginario teorico e pratico. Le religioni hanno ospitato le immagini per motivi identitari, formativi e, soprattutto, culturali. Nel nostro caso ci interessano le immagini rituali cristiane, vale a dire, quelle immagini che formano parte integrante di un atto di culto rituale che oggi chiamiamo azione liturgica, non senza una certa difficoltà. Infatti, la storia della preghiera ecclesiale insegna che la distinzione fra le azioni rituali liturgiche e le azioni rituali non-liturgiche non è stata sempre così chiara come alcuni autori del XX secolo hanno cercato di spiegare.¹ Per questo motivo una ricerca sulle *immagini per la liturgia* esige di non dimenticare il contesto più ampio delle *immagini per il culto*, ovvero immagini culturali che in modi molto diversi *mediano* l'incontro fra Dio e noi.

Il succedersi delle teologie e delle prassi rituali ha dato luogo a cambiamenti profondi nel regime iconico. Per quanto riguarda le *immagini culturali* nell'occidente europeo, Hans Belting ha segnalato che la loro storia si sarebbe distaccata dalla *storia dell'arte* dal Rinascimento in poi.² La diffidenza nei riguardi delle *immagini culturali*, soprattutto là dove le posizioni di Zwingli e Calvino ebbero il sopravvento, andava di pari passo col disdegno nei confronti delle forme popolari di pietà, perché sospettate d'idolatria, nonché con il consolidarsi di una

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ Sulla difficoltà di stabilire i contorni precisi della nozione di *liturgia*, cfr. W. HAUNERLAND, *Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 57 (2006) 253-270.

² H. BELTING, *Bild und Kult: eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, C.H. Beck, München 2004⁶, 9-10.

“religione della parola” che vedeva nel *superfluo* delle forme artistiche un’aggiunta non necessaria all’essenziale.³ Nessuna sorpresa, quindi, se nel 1991 Alex Stock si chiedeva se i musei fossero diventati i nuovi spazi rituali dove le *immagini di culto* avevano trovato il loro rifugio.⁴

In quegli stessi anni, per contro, la ricerca in ambito antropologico sviluppava la cosiddetta “scienza delle immagini”. Uno degli obiettivi di questa ricerca era il superamento delle diffidenze nei confronti delle immagini. Nel sottolineare i limiti della cultura logocentrica, la *Bildwissenschaft* tedesca e i *Visual Culture Studies* anglosassoni hanno dato luogo alla cosiddetta svolta iconica (*ikonische Wendung, pictorial turn*).⁵ Questa svolta ha segnato una parte della produzione accademica dagli anni ottanta del secolo scorso in poi, inclusa quella teologica.⁶ Grazie alla loro spinta, e non tanto a causa di uno sviluppo interno alla scienza liturgica, il discorso sulle immagini è tornato alle pubblicazioni sulla liturgia.

Negli ultimi vent’anni gli studi che approfondiscono il rapporto fra le immagini e la liturgia hanno visto un notevole incremento. Se consideriamo la «quaresima estetica»⁷ promossa da una parte del mondo accademico e pastorale nei decenni che seguirono il Concilio Vaticano II, il fenomeno merita una riflessione. Il presente contributo vuole offrire una rassegna di alcune voci, metodologie e indirizzi che si sono confrontati con questa specifica tematica negli ultimi due decenni. Dopo aver individuato alcune difficoltà nel rapporto fra le

³ L’orizzonte in cui si muove questo contributo è quello dei dibattiti e delle problematiche nate all’interno della tradizione cattolica occidentale. Per una presentazione della diversità di posizioni riguardante la gestione delle immagini di culto in ambito luterano e riformato, cfr. B. REYMOND, *Absence et présence d’images dans les espaces liturgiques protestants*, in C. BRAGA (ed.), *L’espace liturgique: ses éléments constitutifs et leur sens. Conférences Saint-Serge. LIII Semaine d’Études Liturgiques Paris, 27-30 Juin 2005*, Edizione Liturgiche, Roma 2006, 187-205; M. MEYER-BLANCK, *Gottesdienstlehre*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 343-352, 363-374; J. STÜCKELBERGER, *Raum und Bild als Elemente des reformierten Gottesdienstes*, in D. PLÜSS, K. KUSMIERZ, M. ZEINDLER, R. KUNZ (eds.), *Gottesdienst in der reformierten Kirche. Einführung und Perspektiven*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2017, 375-389.

⁴ A. STOCK, *Zwischen Tempel und Museum. Theologische Kunstkritik, Positionen der Moderne*, Schöningh, Paderborn 1991, 303-305.

⁵ Per un’introduzione cfr. D. BACHMANN-MEDICK, *Cultural turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 2007², 329-380; A. PINOTTI, *Estetica, visual culture studies, Bildwissenschaft*, «Studi di estetica» 42 (2014) 269-296; L. VARGIU, *Mitchell and Boehm – a Dialogue. Image Science in the European Context*, in K. PURGAR (ed.), *W.J.T. Mitchell’s Image Theory. Living Pictures*, Routledge, New York, London 2017, 171-181.

⁶ Si pensi anzitutto ai lavori di autori come Alex Stock, Reinhard Hoeps, Malte Dominik Krüger o Peter Hofmann. Tra i principali progetti di questa linea di ricerca spicca il manuale di R. HOEPS (ed.), *Handbuch der Bildtheologie*, 4 voll., Ferdinand Schöningh, Paderborn 2007-2021, di cui finora sono apparsi i tre primi volumi.

⁷ L’espressione è di Isabelle Saint-Martin, in IDEM, *Art et liturgie aujourd’hui: à propos de six récentes églises parisiennes (1997-2005)*, «Revue de l’histoire des religions» 227/1 (2010) 127-146, 128.

immagini e la liturgia nel XX secolo e i contesti in cui si sviluppa attualmente la surriferita ripresa, darò un saggio della vivacità della produzione accademica analizzando il rapporto fra le immagini e le azioni liturgiche nel primo millennio. Le riflessioni conclusive vogliono essere un incoraggiamento a prendere coscienza dell'importanza delle immagini per una liturgia secondo il Concilio Vaticano II.

I. I PROBLEMI

A differenza di argomenti come lo spazio liturgico, la dimensione simbolica della liturgia o il discorso sulla bellezza, l'interesse per il fondamento teologico della presenza delle immagini nell'aula liturgica e per la loro funzione all'interno dell'azione rituale era diventato, fino a pochi anni fa, un ambito praticamente circoscritto agli studi storici sul medioevo e sull'epoca moderna, sia in oriente che in occidente. Infatti, chi sfoglia i testi e le fotografie delle pubblicazioni sui luoghi di culto occidentali nel XX secolo costaterà una progressiva scomparsa fisica e teorica delle immagini, sempre però con delle logiche eccezioni.⁸

Di fronte a quest'assenza, Crispino Valenziano ha segnalato più volte l'importanza che dovrebbe avere il *programma iconico* delle chiese.⁹ La rilevanza di questo programma è radicata nella dimensione iconica della liturgia in sé stessa, vale a dire, nella sua natura epifanica.¹⁰ Il programma iconico non è un'appendice decorativa giustapposta all'azione rituale. Esso è una conseguenza della logica sacramentale della rivelazione presente in ogni azione liturgica; una logica che esige l'incorporazione della materia nella *forma simbolica* in cui avviene l'incontro fra Cristo e la Chiesa. Non sorprende quindi che le *arti per la liturgia* abbiano generato

⁸ Si veda, ad es., A. GERHARDS, T. STERNBERG, W. ZAHNER (eds.), *Communio-Räume Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*, Schnell & Steiner, Regensburg 2003; E. FERNÁNDEZ COBIÁN (ed.), *Between Concept and Identity*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2014; I. SAINT-MARTIN, *Art chrétien/art sacré. Regards du catholicisme sur l'art (France, XIXe-XXe siècle)*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2014; G. DELLA LONGA, A. MARCHESI, *Architettura e liturgia nel Novecento. Esperienze europee a confronto. Atti del 4º Convegno internazionale (Venezia, 26-27 ottobre 2006)*, Stella, Rovereto 2008; M. CHALABI, *Les églises paroissiales construites dans la seconde moitié du XX^e siècle et leur devenir: l'exemple de Lyon (Rhône)*, «In Situ» [online] 11 (2009), DOI: 10.4000/insitu.5887 [consultato 23 gennaio 2020].

⁹ «Da troppo tempo oramai, come non ci si preoccupa di realizzare programmi del genere, così non ci si interessa di riflettere adeguatamente sull'argomento [del programma iconico]» C. VALENZIANO, *Programma iconico*, in L. CASTELFRANCHI, M.A. CRIPPA (dir.), *Iconografia e arte cristiana*, II, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 1096.

¹⁰ La liturgia come *epifania* e come *forma simbolica* sono argomenti sviluppati e diffusi da Romano Guardini, cfr. T.H. STARK, *Liturgie als symbolische Objektivation religiöser Glaubensinhalte. Guardinis richtungweisender Entwurf eines kulturtheoretischen Forschungsprogramms*, «Münchener Theologische Zeitschrift» 50/3 (1999) 243-257.

una ricca tradizione di repertori iconici che scaturiscono dalla stessa fonte che ha alimentato l'eucologia e l'innografia liturgica, cioè il mistero del Verbo incarnato.

All'importanza della dimensione *iconica* della liturgia si aggiunge oggi la sociologia religiosa delle nuove generazioni, sempre più lontana dai canoni diffusi nel secolo scorso.¹¹ La deriva iconica dei nativi digitali pone domande urgenti sull'educazione visuale poiché il paradigma culturale *nolens-volens* è cambiato. Fenomeni come lo sviluppo della rete come *luogo* di pratiche devozionali¹² o la fioritura di stili di cristianesimo che privilegiano forme artistiche *neo* (neo-bizantine, neo-preraffaellite, ecc.)¹³ interrogano la capacità che la Chiesa del XXI secolo avrà di generare una nuova cultura delle immagini per il culto e più specificamente per la liturgia.

Le cause del disinteresse per le immagini di culto da parte della committenza ecclesiastica nella seconda metà del secolo scorso sono varie, ma senz'altro vi hanno giocato un ruolo importante tre elementi che meritano un breve commento.

Un primo motivo sarebbe la precedenza data agli aspetti linguistici dell'esperienza rituale cristiana, soprattutto come conseguenza dell'impostazione generale con cui la scienza liturgica era abituata a lavorare al tempo della riforma voluta dal Concilio Vaticano II.¹⁴ Tale impostazione combaciava col rifiuto di ogni forma di sontuosità visuale "gotico-barocca" e con una nobile semplicità (cfr. *Sacrosanctum Concilium* n. 34) interpretata come un richiamo all'ascetismo estetico.¹⁵ Risul-

¹¹ Cfr. K. FLANAGAN, *Visual spirituality: an eye for religion*, in K. FLANAGAN, P.C. JUPP (eds.), *A sociology of spirituality*, Ashgate, Aldershot-Burlington 2010, 219-249.

¹² Per un'indagine sulle immagini di devozione nella rete, cfr. D. DOUYÈRE, *L'image de piété chrétienne, objet-support de la croyance? Communiquer la foi par l'image, de l'imprimé au numérique*, «Recherches en communication» 38 (2012) 29-46.

¹³ Sulla problematicità del *revival* iconico a partire degli anni novanta del XX secolo, cfr. A. GERHARDS, *Moderne Kunst und Liturgie. Versuch einer theologischen Sondierung*, «Liturgisches Jahrbuch» 52 (2002) 262-277. Sul problema del neo-bizantinismo, cfr. G. KORDIS, *The Return to Byzantine Painting Tradition: Fotis Kontoglou and the Aesthetical Problem of Twentieth-Century Orthodox Iconography*, in H. LAUGERUD, S. RYAN (eds.), *Devotional Cultures of European Christianity 1790-1960*, Four Courts Press, Dublin 2012, 122-130.

¹⁴ Cfr. B. KRANEMANN, *Kommunikation im Gottesdienst - Kommunikation über den Gottesdienst. Empirische Forschung in der katholischen Liturgiewissenschaft*, «Zeitschrift für Pastoraltheologie» 33 (2013) 137-141.

¹⁵ Il richiamo all'ascetismo come rimedio contro le ripetizioni e la sontuosità è frequente nei commenti a *Sacrosanctum Concilium* nn. 34 e 124 ed era già presente nelle proposte architettoniche della fine degli anni cinquanta. Un esempio, tra tantissimi, sono le nuove chiese nel contesto industriale di Belfort-Héricourt-Montbéliard, dove «tendent à disparaître les vitraux (qui font place à des puits de lumière ou des verrières), et aussi le décor intérieur, dans une recherche d'ascèse qui s'affirme simultanément» Y.-C. LEQUIN, *Églises et temples en bassins industriels: Belfort-Héricourt-Montbéliard (Franche-Comté) (1944-2008)*, «In Situ» [online] 12 (2009), DOI: 10.4000/insitu.5826 [consultato 27 gennaio 2020].

ta illustrativo il fatto che per non pochi autori attorno al movimento liturgico tedesco, il *gotico* avrebbe segnato l'inizio di uno stile di cristianesimo decadente connotato da un desiderio di *vedere* soggettivo e devozionale, da contrapporre alla potente sobrietà visuale e acustica del *romanico*.¹⁶ Sarebbe erroneo affermare che i lavori della riforma liturgica abbiano privilegiato esclusivamente i codici verbali, tuttavia oggi sembra pacifico riconoscere nella ricezione teologica e pastorale un certo *deficit* di comprensione dell'ampiezza e della complessità delle dinamiche antropologico-rituali in generale e del regime iconico in particolare.¹⁷

All'accentuazione degli aspetti testuali del rito cristiano si aggiunge un secondo fattore che riguarda una concezione di tipo dialettico nell'analisi del rapporto fra la liturgia e la preghiera "non-liturgica", vale a dire, la cosiddetta *pietà popolare*, i *pii esercizi* o le *devozioni*. L'analisi delle diverse forme di preghiera ecclesiale secondo una modalità di pensiero *aut-aut* ha portato a confinare le immagini culturali entro l'ambito delle forme della pietà popolare locale, ad esempio nel contesto delle processioni e dei pellegrinaggi. Da questo punto di vista le immagini devozionali dovevano essere escluse dal mondo *alto* e tendenzialmente *universale* dello spazio liturgico.¹⁸ Inoltre, la naturale reazione contro gli stereotipi della pietà ottocentesca e il desiderio di recuperare la centralità dello spazio liturgico negli anni sessanta-novanta ebbero come conseguenza una riduzione dell'identità dell'edificio "chiesa" alla sua funzione liturgica. Una volta che gli spazi delle chiese furono ridotti ad aule liturgiche, le altre forme di preghiera ecclesiale diventarono un *altro* che si presentava diverso e poco opportuno. Gli "spazi per la devozione" trovarono una certa ospitalità, ma circospetta nei documenti ufficiali e poco accogliente nelle realizzazioni concrete.

Questi due indirizzi teologico-pastorali hanno avuto un influsso non piccolo nelle decisioni della committenza ecclesiastica e non potevano non avere delle ricadute su una terza causa che riguarda il complesso rapporto tra gli architetti e gli artisti.¹⁹ La riduzione dell'edificio chiesa a un grande *spazio liturgico* giocava a favore dei primi, poiché essa rispondeva a non poche aspirazioni dei principali

¹⁶ Sulla la pietà visuale gotico-moderna considerata come decadenza in circoli come Maria Laach, cfr. G. TOUSSAINT, *Der gotische Mensch will sehen: die Schaufrömmigkeit und ihre Deutungen in der Zeit des Nationalsozialismus*, in M. STEINKAMP, B. REUDENBACH (edd.), *Mittelalterbilder im Nationalsozialismus*, Akademie, Berlin 2013, 31-47.

¹⁷ «Consideramos que es ésta [la dimensión estética] una tarea todavía pendiente en la renovación litúrgica», D. BOROBIO, *La dimensión estética de la liturgia*, Centre de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2008, 4.

¹⁸ Su questo dibattito, con particolare riferimento alle tesi di Romano Guardini, cfr. J. REGO, *Neo-devocionalismos. De la dialéctica a la sinergia*, «Phase» 344/58 (2018) 101-114.

¹⁹ Si veda, come esempio, l'appassionato racconto dell'esperienza artistica di Tito Amodèi (1926-2018) in IDEM, *L'immagine sacra nella riforma liturgica*, in R. TAGLIAFERRI (a cura di), *Liturgia e immagine*, Edizioni Messaggero, Abbazia di Santa Giustina, Padova 2008, 193-195.

linguaggi architettonici del XX secolo come sono, ad esempio, la sobrietà decorativa, l'espressività dei materiali, la funzione iconica dello spazio, la luce come principale elemento configurante, la concezione dell'architetto come artista e dell'edificio come opera d'arte totale.²⁰ Inoltre va ricordato il cosiddetto "divorzio" del mondo dell'arte dalla committenza ecclesiastica, sia per mutue incomprensioni, come nel dibattito sull'opportunità dell'arte astratta nelle chiese, sia per posizionamenti ideologici incompatibili.²¹ Non sorprende quindi che il lavoro iconico degli artisti abbia avuto un ruolo secondario nei progetti delle chiese più recenti, nonché nell'immaginario del grande pubblico, tranne in alcuni casi di scandali e di controversie mediatiche.

II. I CONTESTI

La ripresa degli studi sulle immagini *per* la liturgia ha come contesto più ampio le iniziative e le pubblicazioni che vogliono recuperare la dimensione estetica della fede. La promozione della *via pulchritudinis* e della dimensione *affettiva* dell'esperienza cristiana ne sono due note manifestazioni.²² Il loro successo rivela delle carenze formative che il mutato contesto culturale, parliamo soprattutto dell'occidente più sviluppato, ha fatto emergere. La complessità di questo processo non è riducibile a poche cause, ma quattro orientamenti possono offrirci valide coordinate di riferimento.

1. *La magia delle immagini*

L'attuale *Bildwissenschaft* si rivolge alle immagini per trovare in esse un paradigma epistemologico alternativo all'intellettualismo illuminista. La critica al razionalismo era presente un secolo fa in autori del movimento liturgico come Romano Guardini (1885-1968) e Odo Casel (1886-1948). Tuttavia, la loro fiducia nel *logos*

²⁰ Pur trattandosi di un caso particolare, l'intervista realizzata dall'*École nationale supérieure d'architecture de Grenoble* all'architetto André Wogenscky (1916-2004) esemplifica bene l'*esprit du temps*. Interrogato sul ruolo degli artisti nei suoi edifici, Wogenscky affermava di «appeler le sculpteur, parfois le peintre, pour qu'il continue à renforcer l'intensité essayé de donner par l'architecture», in F. DELORME, *Guillaume Gillet, 'la liaison de l'art monumental et des arts plastiques', principe ou réalité? Le cas des vitraux de l'église Notre-Dame à Royan*, «In Situ» [online] 32 (2017), DOI: 10.4000/insitu.14998 [consultato 23 gennaio 2020].

²¹ Cfr. R. VAN BÜHREN, *Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert. Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2008, 210-212, 388-394.

²² Per un'utile raccolta bibliografica, cfr. T. DI BLASIO, *La via della bellezza: rassegna bibliografica*, «Path» 4/2 (2005) 561-606. Per il suo impegno pratico e teorico è doveroso fare riferimento all'opera di Marko Ivan Rupnik e al Centro Aletti. Tra le sue opere, cfr. M.I. RUPNIK, *Il colore della luce*, Lipa, Roma 2003; IDEM, *La via della bellezza nell'arte contemporanea*, «Path» 4/2 (2005) 481-495.

e nella *parola* è l'atteggiamento che l'anti-razionalismo più recente sembra non condividere. Per quest'ultima linea di pensiero «la parola viene 'dopo' [...] più originari sono le immagini, i gesti e le azioni che sono direttamente connesse al corpo».²³ E in questo modo, là dove la parola è vista con sospetto, rientra la fiducia nella *magia* del rito. Per Roberto Tagliaferri l'origine dell'iconografia è da collegarsi con «la teoria dell'efficacia 'magica' della liturgia cristiana, che per la sua forza sacramentale è stata temuta e imbavagliata dalla prevalente preoccupazione dottrinale della chiesa».²⁴ In questo paradossale uso delle parole contro le parole, il *logos* non è più visto come *legame*, bensì come imposizione dottrinaria:

Sotto un profilo più epistemologico siamo [con la crisi iconoclasta] agli esordi del destino culturale dell'Occidente, che ha scelto la via essoterica della verità logica del principio di non-contraddizione garantito dalla razionalità concettuale della parola e della scrittura, piuttosto che la via esoterica dei linguaggi estetici che lasciando sussistere la metafora accettano l'incertezza della connotazione [...] Il destino del cristianismo in Occidente segue la parabola della cultura d'Occidente: tanto controllo, tanta ideologia, tanta dottrina, poca esperienza, poca emozione, quasi nessun presentimento del sacro.²⁵

Secondo questo punto di vista, prima che il linguaggio umano esprima il mondo vi è un'esperienza primaria del suo senso grazie al contatto sensibile. Se il linguaggio umano ha perso la nostra fiducia ed è visto come una sovra-struttura ideologica, allora l'accesso alla "presenza originaria" è affidato alle immagini in quanto portatrici di quella portata cognitiva che pur non esprimibile a parole è presente nelle emozioni. L'immagine sarebbe la modalità più originaria della conoscenza antipredicativa. La *magia* delle immagini consiste nella loro natura pre-linguistica che ha il potere di metterci in moto. La capacità di suscitare reazioni primarie colloca le immagini nell'ambito ergogenico del *rito*. L'immagine magica sarebbe l'espressione non contaminata, immediata, di una percezione che precede il giudizio e la riflessione. Infatti, a differenza del giudizio della ragione, che esige la capacità e il tempo necessario per tenere insieme mediante la copula due realtà diverse ($x \text{ è } y \mid x \text{ non è } y$), l'immagine è *una presenza immediata*. L'immagine, a differenza della proposizione discorsiva, non è capace d'esprimere il giudizio. Essa non giudica. Essa mette *in presenza*. E poiché non giudica, l'immagine non può essere né vera né falsa. L'immagine quindi non ha a che vedere con la verità, ma col *sensu* trasmesso nei sensi.

²³ R. TAGLIAFERRI, *Introduzione*, in IDEM (a cura di), *Liturgia e immagine*, Edizioni Messaggero, Abbazia di Santa Giustina, Padova 2008, 5-15, 15.

²⁴ R. TAGLIAFERRI, *Immagini, presenza e sacramento lungo la storia. Un approccio storico-fenomenologico*, in IDEM, *Liturgia e immagine*, 129-180.

²⁵ R. TAGLIAFERRI, *Immagini, presenza e sacramento lungo la storia*, 155.

La critica al logocentrismo, nonché la concezione magica dell'immagine si trovano alla base delle teorie dell'immagine di autori come Gottfried Boehm, Hans Belting, David Freedberg, e William J.T. Mitchell. Secondo Martin Büchsel, una caratteristica essenziale del loro pensiero è l'*animismo* iconico, ovvero, l'ipostatizzazione delle immagini.²⁶ Considerare l'immagine come *soggetto* implica superarne una visione che la vorrebbe ridurre a *medium* o, ancora, a *messaggio*. Considerare l'immagine come soggetto significa invertire il rapporto con l'autore, il quale diventa ora uno *sciamano* al servizio della *potenza dell'immagine*. La natura pre-logica dell'immagine garantirebbe la sua universalità poiché non condizionata da nessun sistema culturale. Soltanto coloro che rinunciano al controllo razionale riescono a sperimentare *chi* sia quell'immagine. Coloro che non si abbandonano al potere delle immagini-soggetto rimangono nondimeno sotto il loro potere, giacché esse agiscono attraverso le pulsioni e l'inconscio.

I limiti e le ragioni di questa concezione *mitologica* dell'immagine sono simili ai limiti e alle ragioni dei *miti*. La visione mitologica dell'immagine riesce ad illuminare alcuni fenomeni, senza logicamente volerli *spiegare*. Elementi positivi possono essere la critica a un razionalismo incapace di cogliere che il *logos* della realtà, e quindi di tante immagini, è più grande della ragione umana; oppure che, come segnala l'ermeneutica, le immagini in quanto prodotti culturali hanno un loro "mondo finzionale" più o meno indipendente dal momento creativo originario e che, quindi, sono in grado di continuare a "vivere", suscitando nuovi "effetti" lungo la storia e "imponendosi" al singolo come qualcosa che avviene dal di fuori della sua coscienza. In questo contesto, è interessante per la storia della cultura e del fenomeno religioso in particolare la rivalorizzazione delle immagini di culto non "artistiche" che però hanno avuto un'ampia ricezione popolare. Per quanto riguarda quest'ultimo caso, non va dimenticato che, visti dall'esterno, alcuni fenomeni riguardanti immagini culturali che parlano, piangono o sorridono, presentano dei parallelismi con forme *magiche*, in modo simile a come il potere di guarigione di Cristo era interpretato come un fenomeno di attività diabolica (cfr. Mc 3, 22-30).

Tuttavia, i problemi e le perplessità non sono pochi. Ad esempio, la sfiducia nella ragione e l'esaltazione della comunicazione *mantica* condanna il soggetto a una tragica divisione interna o a una irresponsabile schizofrenia. Non avrebbe senso parlare d'autore, giacché sono le immagini stesse che vivono e s'incarnano grazie alla collaborazione passiva dei soggetti umani. In questo senso, la dissociazione dell'immagine in quanto *archetipo* dalla *materialità* dell'immagine che interagisce con i sensi significa riproporre un neo-idealismo che paradossalmente sottovaluta

²⁶ M. BÜCHESEL, *Bildmacht und Deutungsmacht. Bildwissenschaft zwischen Mythologie und Aufklärung*, Wilhelm Fink, Paderborn 2019, 4-9.

la materialità dell'immagine e il processo creativo.²⁷ Ancora, il capovolgimento del rapporto artista-immagini e l'opinione secondo la quale esse precedono il soggetto e ne prendono il possesso fino al punto di imporre la loro verità con indipendenza dal suo giudizio, significa negare la libertà dell'atto artistico. Per ultimo, bandire dalle immagini qualsiasi intervento della ragione e qualsiasi pretesa di giudizio veritativo sulla realtà, come se fossero dimensioni incompatibili con l'evidenza della *presenza* e la rivelazione sensibile del *senso*, sembra far violenza alla realtà delle cose. È vero, o al meno così mi sembra, che la natura iconica dell'immagine visiva è più legata al *nous* dell'intelletto che al processo discorsivo della ragione (*logos*).²⁸ Da cui la differenza fra le arti visive che privilegiano lo sguardo puntuale più o meno prospettico (forme presentazionali) e le arti che lavorano col succedersi del tempo (forme discorsive). Tuttavia nelle ultime operazioni intellettuali non si va oltre la ragione né oltre il giudizio, bensì essi si trovano *incorporati*, integrati, nella semplicità dell'immagine finale. Proprio per questo motivo l'immagine *donne à penser*, come dimostrano i fiumi di parole prodotte dalla "teoria delle immagini".

In conclusione, una concezione animista dell'immagine fa divorziare semplicisticamente il linguaggio antipredicativo dal linguaggio predicativo, come se l'intervento del pensiero logico fosse una lama che interrompe dal di fuori qualsiasi comunicazione col senso donato nei sensi. In realtà i processi cognitivi sono più complessi e articolati. La funzione critica della ragione e del linguaggio socialmente condiviso non è una sovra-struttura, ma una tappa necessaria nel processo di apertura al senso e alla verità delle immagini.²⁹

²⁷ Cfr. M. BÜCHSEL, *Bildmacht und Deutungsmacht*, 87-92.

²⁸ Cfr. J.J. SANGUINETI, *El conocimiento humano. Una perspectiva filosófica*, Palabra, Madrid 2005, 281-284.

²⁹ Le conseguenze metodologiche di quest'impostazione teorica non sono indifferenti. Il volume di D. MORGAN, *The Sacred Gaze. Religious Visual Culture in Theory and Practice*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2005, ne è un buon esempio. Come ha segnalato M. Lezowski, «l'auteur prend le parti de privilégier la restitution psychologique des ressorts du pouvoir des images sacrées, plutôt que la lecture de textes doctrinaux et théologiques, avec la conviction de pouvoir dissocier la perception des images de l'intellection sur les images (préface, p. xviii) [...] Pour David Morgan, l'explication théologique intervient après la révélation [...] La 'manière de voir' est ce que le regard d'un individu devrait être, en vertu de lois psychologiques dominantes. La seconde question que soulève ce livre mérite encore plus d'approfondissements. Cohérent dans sa méthode, l'auteur propose une définition de la source des 'manières de voir', non à partir d'archives, au pluriel, mais de l'archive, au singulier, définie comme un répertoire d'images, à la fois collectif et intime, enseigné dans les premières années de la vie (p. 59)», M. LEZOWSKI, *David Morgan, The Embodied Eye. Religious Visual Culture and the Social Life of Feeling*, «Revue de l'histoire des religions» 1 (2015) 85-88, 87-88.

2. I processi cognitivi: intenzionalità iconica e immaginazione

Un resoconto delle principali teorie sui processi cognitivi e il ruolo che vi giocano le immagini va oltre l'interesse specifico di questo contributo. Tuttavia il problema della percezione visiva è un passaggio necessario per chi cerca di comprendere più a fondo il senso delle immagini nel contesto del rituale cristiano.

Le immagini, siano immagini verbali o immagini fisiche, suscitano immagini mentali associate a determinate emozioni che, a loro volta, possono essere rielaborate dal soggetto tramite la memoria e quindi generare nuove situazioni emotive. Quale rapporto esista fra la percezione sensibile e le immagini interne è uno dei centri di interesse dell'*Imagery-Debate*, nel quale il problema conoscitivo della percezione viene studiato da diversi punti di vista come le neuroscienze, l'epistemologia o la psicologia. Alcuni elementi del dibattito che possono aiutare a collocare il nostro oggetto di studio in un contesto più ampio sono i seguenti.³⁰

Uno degli esiti più importanti del dibattito sembra essere l'incoraggiamento a superare una divisione troppo riduttiva fra *pensiero per immagini* (visione diretta o pittorialista) e *pensiero per proposizioni* (visione inferenziale o proposizionalista). La nostra percezione non è un asettico immagazzinare stimoli-informazioni che saranno pensate e ordinate in un ulteriore momento cognitivo. Allo stesso tempo, la rappresentazione delle immagini attraverso i sensi, pur essendo qualcosa di originario, non sembra essere un'operazione né automatica né disinteressata, poiché in ogni atto percettivo umano esiste un soggetto, la cui biografia e volontà determinano la percezione entro certi limiti. Non esiste quindi un vedere puro o innocente. Tuttavia il grado di coinvolgimento del soggetto e la sua elaborazione della percezione ammettono livelli diversi. L'equilibrio difficile da conservare è proprio questa tensione fra alcune esperienze che si avvicinano di più alle esperienze pre-concettuali (rappresentazioni "originarie") e altre esperienze talmente dipendenti dal linguaggio che sembrano esclusivamente determinate da esso.

La complessità della percezione sembra indicare che «non c'è una netta divisione del lavoro tra il lavoro dei sensi e il lavoro della mente. Non ci sarebbe percezione sensibile e poi cognizione e memoria, ma vi è sempre un contesto globale di risposta a un intero percettivo/cognoscitivo».³¹ In questa risposta globale giocano un ruolo importante gli *schemi anticipatori*, i quali dispiegano un ventaglio di risposte adattative in base all'informazione esperienziale ed emotiva conservata nella nostra memoria. Grazie a queste anticipazioni possiamo dispiegare nella

³⁰ Riprendo con qualche sfumatura alcune idee dell'analisi di A.N. TERRIN, 'Religione visibile'. *La forza delle immagini nell'ambito della ritualità. Un contributo alla comprensione della liturgia*, in R. TAGLIAFERRI, *Liturgia e immagini*, 19-86; IDEM, *Religione visibile. La forza delle immagini nella ritualità e nella fede*, Morcelliana, Brescia 2011.

³¹ A.N. TERRIN, 'Religione visibile'. *La forza delle immagini nell'ambito della ritualità*, 72.

nostra immaginazione il “come se” delle immagini, vale a dire, quello *spazio intenzionale* dove una cosa vale per un'altra in un contesto determinato.³² Il “come se” dell'immaginazione è essenziale per gestire le immagini in generale e le immagini di culto in particolare, poiché è in questo spazio intenzionale dove il soggetto sviluppa la *percezione* di una presenza della divinità tramite un *medium* visivo.³³

La percezione di un referente divino in un *medium* visivo non dipende tanto dalla esattezza mimetica o dal grado di stilizzazione con cui i tratti della divinità sono raffigurati nell'immagine. Per quanto riguarda l'atto umano di *percezione* «che si tratti di un 'volto' di un dio, di una statua come il famoso Zeus di Fidia, o di un 'diagramma' come può essere un *mandala* fatto di un cerchio e di una geometria convergente verso il centro della circonferenza, o che si tratti di un'espressione linguistica come ad esempio la semplice espressione: 'È parola di Dio' non cambia molto per sé. *Tutto dipende dalla forza dell'immaginazione. Perciò è importante la messa a fuoco mentale e i tratti distintivi per cui si riconosce l'immagine*».³⁴ La messa a fuoco mentale e le caratteristiche proprie dell'immagine, le quali garantiscono un *minimo* di coerenza fra il referente e il *medium*, sono elementi decisivi per un'adeguata gestione delle immagini.

Essere in grado di *incontrare* qualcuno *attraverso* o *nell'*immagine richiede quindi di far chiarezza sulle personali disposizioni dell'osservatore. La percezione di un oggetto come immagine di culto, o ancora meglio, la percezione della presenza di Dio attraverso una sua rappresentazione materiale, mette in gioco tutto il soggetto: il suo desiderio, la sua intelligenza immaginativa, ma anche la sua volontà di *voler vedere*. Stare al *gioco* delle immagini comporta la decisione libera di entrare nel loro mondo e di rispettare le regole che in ogni caso sono state stabilite per la trasposizione sensibile di realtà non visibili. Questa decisione presenta dei tratti molto simili a quelli della *fede umana* poiché è tutta imperniata sull'esperienza della *fiducia*.³⁵ Nel caso cristiano questa dimensione antropologica è fonamen-

³² Sull'intenzionalità dell'azione culturale, cfr. J. REGO, *El bosque simbólico. Itinerarios para una reflexión sobre la acción sacramental*, Centro Liturgico Vicenziano - Edizioni Liturgiche, Roma 2012, 260-267.

³³ Alla stregua di Michael Viktor Schwarz intendo *medium* come un artefatto che rende possibile una relazione-comunicazione interpersonale di senso/significato e che è capace di funzionare come catalizzatore (*Katalysator*) di scambio di forza emotiva potenzialmente soprannaturale, cfr. M.V. SCHWARZ, *Visuelle Medien im christlichen Kult. Fallstudien aus dem 13. bis 16. Jahrhundert*, Böhlau, Wien-Köln-Weimar 2002, 13-24.

³⁴ A.N. TERRIN, *Religione visibile*, 43. Corsivo dell'originale.

³⁵ Secondo Philipp Stoellger, la differenza fra un segno non-iconico e un'immagine non consiste nel fatto che l'immagine sia un fenomeno di *deixis* (atto di puntare verso un altro) e non di semplice *lexis* (di significato), bensì nel fatto che nell'immagine qualcosa/qualcuno ci viene incontro al di là dei nostri sforzi. Il mostrarsi dell'immagine richiede una certa intransitività e non-intenzionalità da parte del soggetto; essa appare come un paradosso non perfettamente controllabile, cfr. P. STO-

tale, ma non basta a garantire la percezione di Dio. La capacità di raggiungerlo è un dono divino gratuito che non deriva dallo sforzo del soggetto umano, per quanto “spirituale” o “ritualmente competente” sia il suo sguardo. Questo dono è chiamato *fede soprannaturale*. Come vedremo più avanti, la percezione della presenza di Dio attraverso una mediazione visuale richiede sia l’umanità dell’atto percettivo, sia l’esercizio di uno *sguardo di fede* in modo da garantire l’*eccedenza* divina, che come ripete l’esperienza biblica, si mostra a chi vuole e quando vuole.

In questo senso, ci sembra opportuno ricordare un altro elemento dell’atto percettivo messo a fuoco nel dibattito, poiché né l’immaginazione del soggetto, né la fede soprannaturale sono sufficienti per *incontrare* le immagini come immagini. Rispettare il *mondo interno* delle immagini significa non sbagliare sulla *finalità* con cui esse sono state realizzate. Una mancanza di sintonia su questo punto comporta numerosi cortocircuiti nel circolo ermeneutico. Non tutte le immagini dicono Dio nello stesso modo e non tutte le immagini presenti nell’edificio chiesa hanno la stessa finalità. Albert Gerhards distingue fino a cinque funzioni delle immagini: funzione catechetica, rappresentativa, anamnetica, doxologica e critica.³⁶ Queste categorie non si escludono fra di loro e si rivelano categorie utili per identificare l’orizzonte di comprensione e le aspettative entro cui le immagini dispiegano il loro mondo. Sottovalutare queste esigenze *delle* immagini significa rinunciare unilateralmente al *patto di lettura* e rende molto difficile l’incontro con la realtà che le immagini di culto mediano.³⁷

3. *L’immagine nella cultura virtuale*

Dal diffondersi del *social web* o Web 2.0 a partire dal duemila è constatabile un ulteriore sviluppo della società dell’immagine, dove il flusso quasi ossessivo di scatti, *selfies*, *memes* ed *emoji* ha modificato profondamente la comunicazione interpersonale. Il passaggio successivo, il Web 3.0 si prospetta come una rielaborazione del nostro accesso al senso del reale che porterà fino all’esaurimento la tendenza tipica dell’io moderno che “pone-dinanzi” l’oggetto per avere l’illusione di dominarlo.

Dal punto di vista sociologico siamo passati dall’euforia per il trionfo degli *schermi* al rammarico sociale per la perdita delle capacità critiche e linguistiche delle ultime generazioni. Chi vede la situazione in un modo più drammatico parla d’implosione, dove l’uso sociale delle immagini ha incorporato la *(ri-)produzione*

ELLGER, *Das Bild als unbewegter Bewegter? Zur effektiven und affektiven Dimension des Bildes als Performanz seiner ikonischen Energie*, in G. BOEHM, B. MERSMANN, Chr. SPIES (edd.), *Movens Bild. Zwischen Evidenz und Affekt*, Wilhelm Fink, München 2008, 183-217, 212.

³⁶ Cfr. A. GERHARDS, *Wo Gott und Welt sich begegnen. Kirchenräume verstehen*, Butzon & Bercker, Kevelar 2011, 153-156.

³⁷ Cfr. M.V. SCHWARZ, *Visuelle Medien im christlichen Kult*, 20-21.

virtuale della realtà nell'orizzonte stesso del reale. Il fatto che oggi parliamo di tecnologia "realtà aumentata" dimostra che nell'immaginario collettivo il *virtuale* è diventato un *continuum* col (vecchio) *sensu* della realtà. Anzi, grazie all'arricchimento della percezione che questa tecnologia permette, il virtuale è chiamato a diventare più affidabile, e quindi più "reale" che l'*off-line*.

Il risultato è un senso del reale più ambiguo e fluido dove l'oggettività dell'esperienza corporea e l'unità del soggetto senziente sono frammentate. Il perfezionamento delle esperienze virtuali rende sempre più nebulosi i contorni della nozione stessa di "esperienza".³⁸ Il virtuale focalizza l'attenzione su alcuni codici (principalmente quello visivo) e cerca di compensare con il sovraccarico di alcuni stimoli sensoriali la mancanza di *fatticità* delle cose (ra-)presentate. Il paradosso di questa situazione è che là dove l'immagine virtuale è diventata parte *essenziale* della percezione della realtà, l'immagine in quanto immagine scompare. Proprio là dove tutto mira provocare un'esperienza di *presenza immediata*, senza *distanza* né *rimando*, l'immagine muore. Il *medium* dei *media* rischia di non mediare più poiché si decide che è più soddisfacente vivere *dentro* l'immagine, cioè vivere dentro *Matrix*.

La (con-)fusione dei livelli di realtà interpella la prassi liturgica dal momento in cui gli schermi sembrano essere entrati a formar parte dell'esperienza celebrativa di non poche comunità.³⁹ Ma soprattutto è stato il dibattito sui sacramenti in *internet* ad accendere la discussione su cosa sia il corpo e la materia per la liturgia cristiana.⁴⁰ Infatti, come gestire le differenze tra l'*illusione rituale* e la *realtà virtuale*? Quale rapporto esiste tra il corpo fisico e il corpo virtuale del mio *Avatar*?

³⁸ Ad esempio, nelle esperienze di *vita virtuale* (Second Life, Alpha World e altre forme di *role playing*) ci viene detto che «non importa se il mondo in cui si trovano [coloro che partecipano a *Second Life*] sia virtuale o 'reale'. Reale è ciò che esiste nella mente» M. RYMASZEWSKI, W. JAMES AU, M. WALLACE (et al.), *Second life. La guida ufficiale*, La biblioteca di Repubblica-L'Espresso, Roma 2007, ix. Da sottolineare la ricaduta animistica/mitologica: «Dal vostro punto di vista, SL [Second Life] funziona come se nella vita reale foste un dio. Magari non un dio onnipotente, piuttosto uno di quegli dèi mitologici minori che tendevano a specializzarsi in certi ambiti», *ibidem*, 7.

³⁹ Durante la redazione di quest'articolo è scoppiata l'emergenza del Covid-19. Alla luce di questi dolorosi eventi si è visto che il problema della partecipazione massiva alle azioni liturgiche tramite i *media* non è un problema teorico. Abbiamo bisogno di più distanza critica per valutare le conseguenze di questi mesi di confinamento dal punto di vista della normativa ufficiale e della sua ricezione pastorale. Per una storia delle prime trasmissioni nei mezzi di comunicazioni di azioni liturgiche, cfr. B. GILLES, *Durch das Auge der Kamera. Eine liturgietheologische Untersuchung zur Übertragung von Gottesdiensten im Fernsehen*, Lit, Münster 2000, 57-69.

⁴⁰ Fra l'abbondante bibliografia, cfr. S. BÖNTER, *Liturgical Migration into Cyberspace: Theological Reflections*, in T. BERGER (ed.), *Liturgy in Migration: From the Upper Room to Cyberspace*, Pastoral Press, Collegeville 2012, 279-29; P. POST, S. VAN DER BEEK, *Doing Ritual Criticism in a Network Society. Offline and Online Explorations, Pilgrimage and Sacred Place*, Peeters, Leuven, Paris, Bristol, CT 2016; T. BERGER, *@ Worship. Liturgical Practices in Digital Worlds*, Routledge, New York [2017] 2018.

Che cosa significa essere *presente e partecipare* in un'azione liturgica tramite la rete? La risposta a queste domande esige una riflessione antropologica e teologica che vede nella "densità" e "concretezza" della materia corporea quel limite che il virtuale non riesce a mediare. In questo senso il coinvolgimento sempre parziale del corpo nell'esperienza virtuale va interpretato come un limite strutturale di fronte a quel coinvolgimento *multimediale*, vale a dire di tutti i sensi del corpo senziente, che la liturgia esige.⁴¹

Nel sottolineare i limiti dell'esperienza virtuale questo dibattito offre degli spunti interessanti alla discussione sulle immagini per la liturgia, ad esempio quando si discute se l'assenza di immagini fisiche aiuti davvero alla purificazione del nostro immaginario liturgico. Il rischio di chi anni fa voleva investire troppo nella capacità immaginativa dei partecipanti alla liturgia e troppo poco nella fisicità degli oggetti artistici chiamati a mediare una realtà presente ma non visibile (si pensi a tanti luoghi di culto disegnati come spazi di "silenzio") è un rischio simile a quello di chi trasforma il virtuale nell'orizzonte del reale a scapito della materia. Il rischio quindi è che il soggetto resti ingabbiato nella sua immaginazione virtuale e finisca nudo come il re della fiaba davanti a chi lo vede dal di fuori. Prendersi cura della materia, prendersi cura della quantità e della qualità dei corpi delle immagini è uno dei migliori rimedi per evitare il ridicolo o l'infertilità.

L'importanza della materia porta inoltre a privilegiare le immagini *simboliche* nell'ambito liturgico, cioè quelle immagini che sono capaci di mediare la *presenza* di qualcuno poiché integrano la materia nel processo di espressione, a differenza di quelle meramente didattiche o informative, in cui l'affanno per il *significato* rende quasi inessenziale la loro densità materica.⁴²

III. DALLA PRASSI ALLA TEORIA: ALCUNE LEZIONI DELLA STORIA

Il recupero delle immagini *per* la liturgia come espressione della dimensione estetica della fede ha portato con sé un rinnovato confronto con le prassi artistiche del passato e con le teologie delle immagini di culto. Gli ambiti di ricerca implicati sono numerosi. In questa sezione ci limiteremo all'ambito biblico, in quanto obbligato punto di partenza, e poi alla nascita delle immagini cristiane per il

⁴¹ Non sorprende quindi il tono del documento della Santa Sede più esplicito a questo riguardo fino a pochi mesi fa: «La realtà virtuale non può sostituire la reale presenza di Cristo nell'Eucaristia, la realtà sacramentale degli altri Sacramenti e il culto partecipato in seno a una comunità umana in carne e ossa. Su Internet non ci sono Sacramenti. Anche le esperienze religiose che vi sono possibili per grazia di Dio, sono insufficienti se separate dall'interazione del mondo reale con altri fedeli» PONTIFICIO CONSIGLIO DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI, *La Chiesa e Internet*, 22.2.2002, LEV, Città del Vaticano, n. 9.

⁴² Cfr. J. REGO, *El bosque simbólico*, 401-402.

culto, giacché l'argomento delle origini è stato frequentemente considerato come normativo nella storiografia del XX secolo. Esigenze di tempo e di spazio ci obbligano a tralasciare altri periodi della storia.

1. *Dal primo al nuovo Testamento*

Il divieto biblico delle immagini in Es 20,4 e Dt 5,8 ha come sfondo il problema dell'idolatria e dell'identità del Dio di Israele. La difesa del monoteismo e della trascendenza del Dio d'Israele è il frutto di un lungo processo storico e le immagini legate al culto vi giocheranno un ruolo importante. Negli ultimi anni la ricerca biblica è tornata più volte sull'argomento.

Il pregiudizio riportato da Félicien de Saulcy (1807-1880) secondo il quale l'arte giudaica non era mai esistita è stato ampiamente superato.⁴³ L'approccio storico allo sviluppo della religione di Israele parte da un contesto culturale politeista dove le immagini degli dèi si trovavano al centro dell'esperienza religiosa.⁴⁴ Prendersi cura delle immagini era prendersi cura del proprio rapporto con la divinità. Le immagini cultuali, che alcuni autori distinguono dalle immagini votive per l'uso personale o domestico, erano parte integrante di alcune azioni rituali. Le immagini erano vestite, lavate, ornate, bacciate, portate in processione, e talvolta ai loro piedi erano deposte le offerte o celebrati i sacrifici. Più che rappresentazioni della figura esterna degli dèi queste immagini erano viste come un *medium* che rappresentava simbolicamente le loro principali caratteristiche divine, un *medium* attraverso il quale la loro potenza si rendeva presente.⁴⁵ Inoltre, la natura materiale di questi oggetti facilitava ai fedeli l'espressione sensibile della loro *religio*. Una religione senza rappresentazioni della divinità sembra, quindi, fuori dall'orizzonte dove è nata e si è sviluppata la fede nel Dio di Israele.

Partire dal contesto religioso a cui appartenevano i patriarchi e poi i membri del popolo scelto da Dio comporta capovolgere il punto di partenza. Il presupposto non è più l'affermazione secondo la quale nella religione d'Israele non c'erano immagini, bensì il presupposto è che, come recita la monografia di Silvia Schoer, in Israele c'erano delle immagini.⁴⁶ Ciò che rende Israele diverso da altre popolazioni

⁴³ «L'art judaïque n'existe pas; il n'a jamais existé» F. DE SAULCY, *Histoire de l'art judaïque tirée des textes sacrés et profanes*, Didier et Cie., Paris 1858, 1.

⁴⁴ Cfr. O. KEEL, C. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Bibel+Orient Museum, Academic Press, Fribourg 2010.

⁴⁵ Cfr. A. BERLEJUNG, *Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1998, 414-416.

⁴⁶ S. SCHOER, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, Universitätsverlag, Vandenhoeck Ruprecht, Fribourg, Göttingen 1987. Si veda anche H. NIEHR,

è l'uso e la gestione che ne farà, poiché ogni proibizione o regolamentazione delle immagini è già di per sé un programma iconico alternativo.⁴⁷

Una delle domande principali in questo ambito riguarda le strategie di auto-rappresentazione di Jhwh.⁴⁸ La pedagogia divina sembra aver conosciuto diverse fasi lungo la travagliata storia di Israele. In questo senso, le ricerche sul santuario di Bethel, il luogo di culto che ricorre più volte nelle Scritture dopo Gerusalemme, hanno una particolare importanza.⁴⁹

Per quanto riguarda una rappresentazione figurativa di Jhwh a Bethel è decisiva la politica religiosa di Geroboamo, il quale per evitare il possibile ritorno del regno del nord alla casa di Davide, decise di collocare due vitelli d'oro, uno a Bethel e un altro a Dan (cfr. 1Re 12, 26-30). Interessa notare che queste immagini volevano essere delle rappresentazioni dell'unico Dio di Israele, e quindi giustificavano il culto a Bethel e a Dan come autorevoli alternative al tempio di Gerusalemme.⁵⁰ Da qui l'ipotesi che pure a Gerusalemme potrebbe esser esistita qualche rappresentazione di Jhwh.⁵¹

Einblicke in die Konfliktgeschichte des Bildes im antiken Syrien-Palästina, in R. HOEPS (ed.), *Handbuch der Bildtheologie*, I: *Bild-Konflikte*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2007, 25-52.

⁴⁷ «Es werden Bilder immer im Lichte anderer Bilder kritisiert. Bildkritik und Bilderstreite sind daher immer Formen der Interikonizität: Es geht um kritische oder polemische Verhältnisse zwischen Bildern, nicht aber um die Frage völliger Bildlosigkeit» P. STOELLGER, *Wie mit Bildern um Bilder gestritten wird. Zum Bild des Jenseits oder zum Jenseits des Bildes*, «Theologische Zeitschrift» 67 (2011) 122.

⁴⁸ Cfr. G. SAVRAN, *Encountering the Divine. Theophany in Biblical Narrative*, A&C Black, London, New York 2005, 49-89.

⁴⁹ Originariamente dedicato al dio siro-palestinese El, Beth-el è legato alla teologia della presenza del Signore in un luogo santo dall'episodio di Gn 28,10-22 in poi. La pietra unta ed eretta come una stele (Gn 28,18.22) e l'altare ivi costruito dopo la vendetta contro i sichemiti (Gn 35,1-15) sono due episodi che giustificano l'importanza che avrà il santuario nell'immaginario di Israele come «casa di Dio» e «porta del cielo» (Gn 28,17).

⁵⁰ I vitelli di Geroboamo non potevano essere interpretati come dei «veicoli» sopra cui si spostavano gli dèi, bensì come una rappresentazione del Signore di Israele. A differenza delle immagini ugaritiche del dio El, la raffigurazione tauomorfa di Jhwh è poco frequente nella Scrittura. Tuttavia, la figura di questo animale e l'abbaglio dell'oro servivano come *medium* espressivo della forza e dello splendore del Signore, fino al punto che il popolo fu convinto che qui c'era «il tuo dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto» (1Re 12, 28). L'eco di quest'espressione in Es 32,4 ha fatto ipotizzare che gli eventi storici del Sinai sono stati rielaborati alla luce di 1Re 12 con una finalità eziologica. La politica religiosa di Geroboamo che portò alla caduta del regno del nord nel 722 a.C., e alla successiva distruzione del santuario con Giosia (2Re 23, 15), sarebbe stata già annunciata nell'incapacità del popolo, e del suo capo Aronne, di sopportare il silenzio iconico di Jhwh sul Sinai (cfr. Es 19, 16ss; 33, 20). Cfr. H. NIEHR, *Götterbild und Bilderverbot*, in M. OEMING, K. SCHMID (edd.), *Der eine Gott und die Gotter: Polytheismus und Monotheismus im antiken Israel*, Theologischer Verlag Zurich, Zürich 2003, 231.

⁵¹ Su quest'ipotesi, cfr. M. BAUKS, *Bilderverbot (AT)* (3.3. Ein JHWH-Bild in Jerusalem?), in *Wi-*

Grazie a diverse strategie narrative e normative, Israele imparò che gli adoratori degli idoli attirano su di sé la propria rovina, sia che si tratti di individui concreti, sia che si tratti d'interi popolazioni. La progressiva purificazione di qualsiasi immagine che potesse indurre all'idolatria – l'esempio più noto è la distruzione del serpente di bronzo di Mosè conservato nel tempio (cfr. Nm 21, 4-9; 2Re 18, 4) – è frutto dell'approfondimento del rapporto stabilito fra Israele e il Signore e, più a monte, della natura stessa di Dio.

Per quanto riguarda il primo aspetto, la storia dell'alleanza richiederà il divieto delle immagini cultuali. Poiché Jhwh si è dimostrato l'unico Dio capace di salvare Israele, Egli esige la rinuncia al culto degli altri dèi. La rinuncia al culto di altri dèi comportava la rinuncia alle loro immagini. La proibizione delle immagini vuole superare una prima fase storica della rivelazione caratterizzata da un ambiguo politeismo, di cui la presenza della *Asherah* nel tempio di Gerusalemme ne era un chiaro esempio.⁵² La salvaguardia del monoteismo era quindi uno degli scopi principali della proibizione delle immagini di culto. La polemica contro gli idoli dei profeti e della letteratura sapienziale ne è una chiara manifestazione.

Oltre all'affermazione del monoteismo, l'assenza di immagini di culto nel rapporto con Yhwh trova la sua giustificazione nella natura stessa di Dio. Israele è chiamato a rinunciare non solo alle immagini degli altri dèi, ma anche deve rinunciare a qualsiasi pretesa di poter tradurre sensibilmente – e quindi, in un certo modo, controllare – l'identità del Signore. Il modo in cui Dio stesso ha voluto insegnare a Israele la serietà della sua trascendenza è stato quello della rinuncia alle auto-rappresentazioni *figurative*, soprattutto in ambito rituale, nonché una costante purificazione del suo immaginario religioso. È vero che per la tradizione biblica gli esseri umani sono in se stessi la principale immagine di Dio in questo mondo (cfr. Gn 1, 26), e che esiste una certa rappresentazione antropomorfa del Signore tramite la sua identificazione con il suo Angelo (cfr. in modo paradigmatico l'episodio di Mamre in Gn 18). Ciononostante, Israele conosce oggetti-immagini come il rovetto ardente (Es 3, 1-6), l'arca, i cherubini o la nube (cfr. Es 25, 10-21; 33, 10) che funzionano come *indicatori* della presenza di Dio piuttosto che come una sua rappresentazione.⁵³

BiLex (2019) <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/15357/> [consultato 15 febbraio 2020].

⁵² L'immagine fu infine distrutta durante la riforma culturale di Ezechia (cfr. 2Re 18, 1-8).

⁵³ Tra gli oggetti che Dio ha stabilito per indicare la sua presenza ha una particolare importanza la *menorah* (cfr. Es 25, 31-40). La presenza di quest'oggetto sia nel tempio sia nella sinagoga è significativa per il rapporto fra questi due luoghi di culto. La ricerca sull'origine, il senso e lo sviluppo delle sinagoghe è un ambito di ricerca ancora aperto. La scoperta nel XX secolo della sinagoga di Dura Europos (ca. 230 a.C.) ha significato un passo in avanti nella comprensione del ruolo e della presenza delle immagini nei luoghi di culto ebraico. Finora i reperti archeologici offrono il seguente quadro. La distruzione del tempio e l'insuccesso delle rivolte del secondo secolo sembrano aver convinto le comunità ebraiche dell'impossibilità di ristabilire il culto del tempio a

A differenza del primo Testamento, la ricerca biblica sulle immagini di culto in ambito neotestamentario è stata meno sviluppata. Mancano anzitutto i reperti archeologici.⁵⁴ Dobbiamo aspettare il terzo secolo per trovare le prime immagini che possano essere attribuite con sicurezza a un contesto cristiano. Malgrado i dibattiti sulle reliquie della Passione di Cristo, le *vere-icone*, queste non sembrano aver contribuito alla cultura visuale cristiana dei primi tre secoli. Il fatto che non ci sia arrivato nessun ritratto contemporaneo di Gesù è coerente con i racconti evangelici secondo i quali Egli avrebbe affidato la sua *memoria* e la sua *figurazione* ad altri linguaggi, cioè al linguaggio rituale (es. «Fate questo in memoria di me», Lc 22,19), al linguaggio dell'*altro* (es. «Chi accoglie voi accoglie me», Mt 10, 40), e alla proclamazione autorevole, orale e per iscritto, del suo insegnamento («Andate in tutto il mondo e proclamate il Vangelo a ogni creatura» Mc 10, 15). La cultura iconica cristiana dei primi due secoli è assai ridotta per quanto riguarda le immagini di culto. Per adesso possiamo ricostruirla in parte grazie alle testimonianze scritte e alla memoria storica legata a luoghi particolari.

Per quanto riguarda i racconti dei Vangeli i riferimenti alle immagini cultuali sono praticamente inesistenti. Pur vivendo in un contesto greco-romano i racconti su Gesù non registrano una sola scena in cui il Rabbi di Nazareth si sia confrontato con le immagini di culto dei pagani. In Lc 21, 5 il riferimento al tempio «che era ornato [κεκόσμηται] di belle pietre [λίθοις καλοῖς] e di doni votivi [ἀναθήμασιν]» collega l'esperienza di Gesù alla tradizione veterotestamentaria (cfr. κοσμεῖν ἀναθήμασι in 2Mac 3, 2) e all'esperienza religiosa in generale (cfr. ἀναθήμασι τέ κεκοσμήκαμεν τὰ ἱερά αὐτῶν, Herodotus 1, 183). Il riferimento ai farisei che costruiscono tombe e adornano i sepolcri (οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους /

Gerusalemme. Da questo momento in poi inizia un'assimilazione della sinagoga al tempio. In questo processo, alcuni oggetti come la *menorah* e lo scrigno della Torah giocheranno un ruolo di grande importanza. L'arricchimento iconico delle sinagoghe coincide con un dialogo più intenso con il mondo greco e romano, un dialogo che ebbe come conseguenza l'assimilazione di forme di rappresentazione religiosa nelle facciate e all'interno delle sinagoghe. Quest'arricchimento avrà un termine con le tendenze iconoclaste della seconda metà del VI secolo, ma sarà ripreso durante il medioevo. Cfr. P. PRIGENT, *Le Judaïsme et l'image*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990, 32-35; G. KOCH, *Jüdische Sarkophage der kaiserzeit und der Spätantike*, in L. RUTGERS (ed.), *What Athens has to do with Jerusalem*, Peeters, Louvain 2002, 189-210; L.I. LEVINE, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, Yale University Press, New Haven 2005; Z. WEISS, *Decorating the Sacred Realm: Biblical Depictions in Synagogues and Churches of Ancient Palestine*, in U. LEIBNER, C. HEZSER (edd.), *Jewish Art in Its Late Antique Context*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 121-137; M. AVIAM, *The Ancient Synagogues in Galilee*, «Early Christianity» 10 (2019) 307-309.

⁵⁴ Per una presentazione dei contributi più recenti sul nuovo Testamento alla luce della sua cultura visuale materiale, cfr. V.K. ROBBINS, *New Testament Texts, Visual Material Culture, and Earliest Christian Art*, in IDEM, W.S. MELION, R.R. JEAL (eds.), *The art of visual exegesis: rhetoric, texts, images*, SBL Press, Atlanta 2017, 13-54.

κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα, Mt 23, 29; cfr. Lc 11, 48) è importante per capire la continuità con la prassi cristiana di venerazione dei martiri. Ciononostante, il dato più importante da ritenere è che la stessa figura di Gesù presenta delle caratteristiche molto simili a quelle delle immagini di culto, sia per la capacità di raffigurare qualcosa di Dio («chi ha visto me, ha visto il Padre», Gv 14, 9), sia per la presenza di una potenza divina che agisce attraverso questa “immagine” («tutta la folla cercava di toccarlo, perché da lui usciva una forza che sanava tutti» Lc 6, 19).

Per quanto riguarda gli altri testi del nuovo Testamento, Gesù è confessato *immagine, carattere* del Padre (cfr. 2 Cor 4, 4; Col 1, 15; Eb 1, 3).⁵⁵ A differenza degli idoli dei pagani, quest’*immagine* non è frutto dell’attività degli uomini o dei demoni, bensì dell’iniziativa divina.⁵⁶ L’umanità del Logos è ἀχειροποίητον, proviene dall’intervento del Padre che in Maria scrive o disegna la sua immagine grazie all’azione dello Spirito. Poiché Gesù si era rivelato come Signore di Israele, cioè lo stesso Signore dell’Antico Testamento, la teologia della trascendenza divina non poteva non subire qualche sviluppo. Gesù non è semplicemente un uomo che ha avuto il privilegio di vedere il Dio invisibile. Nell’umanità del Verbo, il Padre dona agli uomini una sua immagine *autorevole*. E tuttavia la trascendenza divina nei confronti degli occhi umani non è banalizzata. Infatti, nel racconto del martirio di Stefano, egli afferma di vedere «il cielo aperto» per indicare l’inizio di una nuova tappa nel rapporto fra il Dio trascendente e la creatura umana. In questa visione Stefano non dice di vedere il Padre, bensì «la gloria di Dio». Accanto a Lui però si trova «Gesù [...] il Figlio dell’uomo» (cfr. At 7, 55-56).

⁵⁵ Per il contesto visuale dell’attività di Paolo, cfr. C.K. ROWE, *New Testament Iconography? Situating Paul in the Absence of Material Evidence*, in A. WEISSENRIEDER, F.F. WENDT, P. VON GEMÜNDEN (eds.), *Picturing the New Testament: Studies in Ancient Visual Images*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, 289-312; N. ELLIOTT, M. REASONER (eds.), *Documents and Images for the Study of Paul*, Fortress Press, Minneapolis 2011.

⁵⁶ In Rm 1, 18-25 e in At 17 e 19, Paolo si colloca alla stregua della critica sapienziale e profetica secondo la quale ciò che proviene dall’iniziativa degli uomini, vale a dire, dalle loro mani non può essere abitato dalla potenza della vita divina (cfr. Sap 13, 10-19; Ger 10, 3-5). In ultima istanza però il problema è un altro poiché anche gli stessi devoti della grande Artemide confessano che la sua statua è διοπτηής, cioè «caduta dal cielo». Il vero problema per Paolo, come per i profeti, è la questione del vero Dio, del Dio che veramente salva e che di conseguenza è capace di rivelare il suo vero Nome (Es 3,13-15) o di costruirsi la sua vera casa (cfr. 2Sam 7,1-14). In questo senso è importante il rapporto fra 1Cor 10, 19 e Ap 13, 15-18 dove gli oggetti idolatrici sono messi in rapporto con una *vita* che proviene dai demoni. Secondo Rm 1, 18-20 una radicale dicotomia fra la percezione sensibile e quella dell’intelletto è impensabile. Il problema per Paolo non è la radicale alterità di Dio, bensì il rifiuto della glorificazione e del ringraziamento che ha come conseguenza l’ottenebrarsi della mente e una condotta sessuale disordinata (Rm 1, 21-25). Per uno studio della nozione di *immagine* a partire del contesto scritturistico, filosofico e teologico, cfr. S. LORENZEN, *Das paulinische Eikon-Konzept: semantische Analysen zur Sapientia Salomonis, zu Philo und den Paulusbriefen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

L'autore degli *Atti degli Apostoli* sottolinea che Stefano può vedere la Gloria di Dio e il Cristo glorificato perché «pieno dello Spirito Santo» (At 7, 55).

La risurrezione e glorificazione di Cristo dimostrano fino a che punto la carne degli uomini è stata resa capace di sostenere lo sguardo davanti al Dio di Mosè. Questa capacità è stata donata in parte durante il periodo del nostro soggiorno su questa terra (cfr. Col 3, 9-10).⁵⁷ Essa sarà donata in pienezza dopo la risurrezione della carne alla fine dei tempi (cfr. 1Cor 15, 49). Durante il tempo intermedio i cristiani sono chiamati a fissare lo sguardo sul mistero di Cristo con la fede, la speranza e la carità (cfr. 2Cor 4, 6; Eb 12, 2). Si tratta dunque di un'esperienza paradossale poiché, da un punto di vista strutturale, gli occhi di questo mondo non possono vedere Dio (cfr. 1Pe 1,3-12); e poiché la fede permette un contatto caratterizzato da una *non evidenza* visiva: «la fede è fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede» (Eb 11, 1). Tuttavia, la grande novità del cristianesimo consiste nel dono dello Spirito che rende possibile uno sguardo pneumatico e una progressiva trasformazione nel Cristo-Immagine: «E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2Cor 3, 18).

In conclusione, i testi del nuovo Testamento condividono con la loro matrice ebraica la convinzione che l'indisponibilità del Signore di Israele comporta dei limiti a qualsiasi tentativo di *dire* Dio. Per poter accedere al *vero* Dio occorre purificare tutte le immagini, interne e fisiche, che la nostra immaginazione fa di Lui. Tuttavia, il primo e il nuovo Testamento sono d'accordo nel riconoscere che l'iniziativa di un Dio che parla nella storia e che stabilisce forme indirette di auto-presentazione è incompatibile con una posizione apofatica radicale, sia nel linguaggio discorsivo sia nel linguaggio iconico. In questo senso la ricerca sulla cultura iconica nel primo Testamento ha aiutato a ridimensionare un caposaldo dell'approccio tradizionale secondo il quale il cristianesimo sarebbe stato un movimento iconofobico e aniconico.⁵⁸ Dal punto di vista teologico il motivo di tale incompatibilità risiede nel fatto che Dio ha deciso di auto-rivelarsi attraverso il coinvolgimento delle strutture e delle dinamiche cosmiche e antropologiche. Questa modalità di rivelazione *attraverso il cosmo e attraverso l'umano*, che nel-

⁵⁷ Interessanti sono le tre ricorrenze del termine ἀχειροποίητον nel nuovo Testamento giacché anodano la teologia del corpo di Cristo e dei cristiani come vero tempio in prospettiva escatologica: Mc 14, 5; 2 Cor 5, 1; Col 2, 11.

⁵⁸ Nel 1993 Paul C. Finney affermava che «early Christianity as a fundamentally and irrevocably aniconic form of religiosity [...] is a picture of early Christianity created by Byzantine and Reformation polemicists, and a picture carried forth into the modern period by Ritschlian Liberals. This picture no longer serves any useful historical purpose» P.C. FINNEY, *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, Oxford University Press, New York 1994, xii.

l'umanità del Verbo trova il suo vertice, non esclude, anzi include positivamente i diversi tipi di linguaggi umani, soprattutto il linguaggio orale, visuale e tattile. Una delle peculiarità della fede nel Dio d'Israele, che è lo stesso Dio cristiano, consiste nell'accettare la tensione esistente fra la positiva rivelazione del Signore e la fragilità della sua mediazione umana.

2. *La nascita di una nuova prassi: contesto e senso*

La prassi cristiana riguardante le immagini ha come matrice principale la prassi ebraica. Ciononostante la vocazione universalistica dei seguaci di Gesù portò con sé una maggiore apertura al mondo greco e romano. La scoperta degli affreschi nella chiesa cristiana di Dura Europos, il cubicolo A₃ dei Sacramenti nell'area I di s. Callisto, e la decorazione degli spazi sotto la chiesa dei ss. Giovanni e Paolo a Roma, tutti datati prima del IV secolo, sembrano confermare l'ipotesi.

Alcune di queste immagini risalgono alla metà del III secolo. La loro complessità fa pensare a una tradizione previa di cui però non abbiamo nessuna traccia materiale. Le testimonianze scritte sono pure assai ridotte. Infatti, i cosiddetti *padri apostolici* e *apologisti*, con eccezione di qualche passo di Clemente Alessandrino, sembrano ignorare il fenomeno delle immagini già presenti negli oggetti di uso quotidiano, forse perché giudicato irrilevante per la vita cristiana.⁵⁹ Invece, questi autori elaborano una critica di tipo filosofico contro tutte le immagini potenzialmente idolatriche. La loro critica è stata interpretata nel passato come una conferma dell'aniconismo radicale del primo cristianesimo. Tuttavia, una lettura attenta dei testi rivela che il bersaglio non sono le immagini in generale, nemmeno quelle a contenuto religioso, bensì quelle immagini che possono portare a pratiche idolatriche. Gli scritti di Aristide (*Apologia* 13,1-3; 15), Giustino (*Prima Apologia* 9, 1-5; 26, 2), Taziano (*Discorso ai greci* 33-34), Atenagora (*Supplica in favore dei Cristiani* 14-18; 23-26), Teofilo (*Ad Autolico* I, 14-16, 51; II, 5, 47, 51), Lettera a Digeneto (2, 1-10), Minucio Felice (*Dialogo Ottavio* 22,9; 24, 1; 27, 1; 29, 6; 32, 1), Tertulliano (*De idolatria* 1-12; *Apologeticum* 10-13), Clemente Alessandrino (*Protreptico* 1, 4; *Pedagogo* III, 59, 2-60), Origene (*Contro Celso* 7, 42) cercavano di guadagnarsi il consenso degli intellettuali dell'epoca facendo ricorso, come già fece il libro della Sapienza, agli argomenti dei filosofi epicurei, scettici e cinici che biasimavano il culto delle statue e l'immoralità delle rappresentazioni degli dèi.⁶⁰ Alla luce di questa critica le immagini cultuali erano semplicemente degli strumenti simbolici al servizio della memoria, della contemplazione o dell'e-

⁵⁹ Cfr. J. SPIER, *Late Antique and Early Christian Gems*, Reichert, Wiesbaden 2007, 30-80.

⁶⁰ Cfr. A. STOCK, *Frühchristliche Bildpolemik. Das Neue Testament und die Apologetik des 2. Jahrhunderts*, in R. HOEPS (ed.), *Handbuch der Bildtheologie*, vol. 1: *Bild-Konflikte*, 135-138. Questi argomenti erano presenti nel giudaismo di tradizione greca come, ad es., Sap 13, 10-14.

ducazione. La loro *potenza* era di origine diabolico-psicologica. Questo tipo di immagini era incompatibile con la fede cristiana.

L'ipotesi che il linguaggio visuale cristiano sia nato prima del terzo secolo resta quindi un'ipotesi ragionevole che richiede due precisazioni. La prima precisazione è che le prime immagini cristiane non sono *immagini di culto* nel senso di oggetti che mediano il contatto con la presenza della divinità e con la sua potenza. Come vedremo la loro funzione sembra essere stata un'altra. La seconda precisazione fa notare che la questione delle immagini negli scrittori ecclesiastici non è ancora un problema *crisologico*, bensì apologetico-morale. Forse il dato più rilevante è costatare che la dimensione crisologica delle immagini cristiane non rientra nell'orizzonte speculativo della polemica contro gli idoli pagani. La domanda sulle immagini diventerà una domanda crisologica più tardi, quando lo sviluppo della dottrina trinitaria e crisologica fornirà nuovi argomenti a favore o contro una prassi già preesistente e multiforme.

Il fatto che la prassi delle immagini cristiane preceda la riflessione teologica non è tanto sorprendente se viene considerato l'atteggiamento dei cristiani rispetto alla cultura del loro tempo. La nuova fede portava a un suo inserimento nelle strutture civili e alla loro purificazione dal di dentro. In un contesto sociale che aveva sviluppato una raffinata cultura visuale, le prime immagini cristiane, conservate spesso in un contesto domestico e funerario, derivano dai modelli romani e greci, sia dal punto di vista dello stile che dal punto di vista di alcuni temi iconografici (cfr. le immagini dei *fossore*, dei conviti funerari, delle scene di viaggio o di vita campestre).⁶¹ In questo senso, i calici con la figura del buon Pastore citati da Tertulliano (*De Pudicitia* 7, 1; 10, 12) e il dispositivo iconico di Dura Europos restano fino ad ora un'eccezione.⁶² Tale assenza di reperti archeologici è da deplorare poiché in questi due casi si tratta di oggetti e di immagini strettamente legati ad azioni liturgiche.

È interessante notare che nelle prime immagini cristiane esiste una selezione del repertorio visuale, nonché una sua trasformazione grazie all'inserimento dell'iconografia tradizionale in un nuovo contesto religioso (cfr. le immagini del-

⁶¹ Cfr. J. SPIER, *Late Antique and Early Christian Gems: Some Unpublished Examples*, in C. ENTWISTLE, N. ADAMS (eds.), "Gems of Heaven": *Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity, c. A.D. 200-600*, Trustees of the British Museum, London 2011, 193-213; G. CANTINO WATAGHIN, *The early Christians, between imagines, historiae and pictura*, «Antiquité Tardive» 19 (2011) 13-34; N. ZIMMERMANN, *Verstorbene im Bild: Zur Intention römischer Katakombenmalerei*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 50 (2007) 154-179.

⁶² «Pastor, quem in calice depingis», TERTULLIANUS, *De Pudicitia*, 10, 12 (ed. Charles Munier, Sources Chrétiennes 394, 1993: 200). Sull'iconografia della *domus ecclesiae* di Dura-Europos, cfr. D.E. SERRA, *The Baptistery at Dura-Europos: The Wall Paintings in the Context of Syrian Baptismal Theology*, «Ephemerides Liturgicae» 120 (2006) 67-78; M. PEPPARD, *The World's Oldest Church: Bible, Art, and Ritual at Dura-Europos, Syria*, Yale University Press, New Haven 2016.

l'orante, del pastore o di Orfeo).⁶³ Presto però gli artisti e i committenti cristiani hanno sviluppato un linguaggio iconico basato sulla Scrittura. La complessità di questo linguaggio rende molto improbabile che queste immagini siano state pensate come una *biblia pauperum*.⁶⁴ Il contesto in cui si trovano esclude una finalità decorativa di tipo mimetico-naturalistica. Più giusto sarebbe dire che queste immagini sfruttano l'*ambiguità* di alcuni modelli contemporanei di matrice ebraica o greco-romana per raccontare un'altra religione.⁶⁵ Si pensi, ad esempio, alla rappresentazione della salvezza cristiana annunciata nel mistero di Giona, la cui concreta raffigurazione fa spesso una rilettura delle immagini di Endimione o di Dionisio; si pensi anche alla rilettura di Asclepio come Cristo medico; o si pensi ancora alla sovversione dell'apofatismo biblico quando il Dio creatore appare rappresentato antropomorficamente secondo la tradizione greco-romana.⁶⁶ In tutti questi casi si osserva la fatica e la creatività della nuova religione per esprimere la propria identità senza una rottura radicale con le tradizioni che costituiscono il grembo iconico del suo immaginario.

In questa dinamica di continuità e discontinuità è osservabile un cambiamento dei motivi iconografici nel passaggio dal III al IV secolo, laddove i temi veterotestamentari condivisi col fondo ebraico (cfr. Giona, Daniele, i tre Ebrei nella fornace, Susanna, Adamo ed Eva, il sacrificio di Abramo, etc.) saranno progressivamente ridotti in favore di una figurazione che pone più chiaramente al centro il mistero di Cristo (cfr. adorazione dei magi, guarigioni del paralitico, del cieco nato, dell'emorroissa, risurrezione di Lazzaro, del figlio della vedova, etc.).⁶⁷ Tuttavia, resta ancora incerto il motivo per il quale alcuni modelli iconografici

⁶³ Come introduzione, si legga J. DRESKEN-WEILAND, *Bild, Grab und Wört. Untersuchungen zu Jenseitsvorstellungen von Christen des 3. und 4. Jahrhunderts*, Schnell & Steiner, Regensburg 2010; B. MAZZEI, *La pittura e la scultura funerarie: Tangenze e divergenze nel processo di formazione del repertorio paleocristiano*, «Antiquité Tardive» 19 (2011) 79-94.

⁶⁴ Cfr. G. CANTINO WATAGHIN, *Biblia pauperum? A proposito dell'arte dei primi cristiani*, «Antiquité Tardive» 9 (2001) 259-274.

⁶⁵ Per il ricorso all'ambiguità e all'adattamento come strategie iconografiche, si veda M. CHARLES-MURRAY, *The emergence of Christian art*, in J. SPIER (ed.), *Picturing the Bible. The earliest Christian art*, Yale University Press, New Haven 2007, 51-63, 61-62.

⁶⁶ Secondo Jean-Michel Spieser l'assenza di voci critiche nei confronti di una tale rottura con la tradizione biblica è un segno dell'indifferenza con cui queste immagini erano interpretate in ambito cristiano, cfr. J.-M. SPIESER, *Die Anfänge der christlichen Ikonographie*, in R. HOEPS (ed.), *Handbuch der Bildtheologie*, vol. 1: *Bild-Konflikte*, 138-170, 155-158.

⁶⁷ Le ricerche più recenti sul materiale iconico condiviso nelle catacombe ebraiche e in quelle cristiane tendono ad evitare la polarizzazione fra "arte giudaica" e "arte cristiana" e sottolineano l'ambiguità del fondo comune, cfr. J. ELSNER, *Archeologies and Agendas: Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art*, «The Journal of Roman Studies» 93 (2003) 114-128. Per una visione d'insieme delle pratiche iconiche nella diaspora, si veda K.B. STERN, *Death and Burial in the Jewish Diaspora*, in D.M. MASTER, A. FAUST, B.A. NAKHAI, L.M. WHITE,

sono stati scelti a scapito degli altri. È possibile stabilire un rapporto fra queste scene e l'immaginario presente nelle preghiere liturgiche? O si tratta piuttosto dello sviluppo della lettura *tipologica* della Scrittura?

Malgrado i tentativi fatti, non sembra possibile determinare, a partire dalle fonti finora a disposizione, una correlazione diretta fra la scelta dei motivi biblici nella decorazione funeraria e i personaggi evocati nelle preghiere liturgiche. Neppure concludente è l'ipotesi di autori come Odo Casel (1886-1948), secondo la quale il movimento sarebbe stato il contrario, cioè le immagini dipinte avrebbero ispirato la scelta dei temi biblici delle preghiere liturgiche.⁶⁸ In ogni caso, la domanda ultima riguarda il senso di questa selezione. Nella stragrande maggioranza dei casi le immagini sembrano pensate per mediare una *confessio fidei* del committente o per esprimere una *supplica* a favore del defunto. Gli eventi della storia della salvezza sarebbero stati scelti come *anamnesi* di questa *confessio* o di questa supplica: "così come Dio ha salvato alcuni personaggi nel passato, così potrà salvare anche noi". Più importante della *narrazione cronologica* degli eventi è la loro presentazione come *paradigmi* di salvezza nella storia (*exempla salutis*).⁶⁹ È importante notare a questo punto la dimensione soteriologica dei programmi iconografici, la quale sembra giustificare la continuità di queste scene prima nei sarcofaghi e nei cubicoli catacombali e poi nei battisteri.⁷⁰

In conclusione, la presenza delle immagini negli spazi paleocristiani sembra essere un'espressione della *fede nella salvezza* in un contesto multireligioso, nonché un catalizzatore della *preghiera* ecclesiale in senso molto ampio. Il rapporto fra le immagini e la preghiera è particolare poiché le raffigurazioni di Cristo o degli apostoli non sono ancora *immagini culturali* nel senso di *medium di presenza e potenza*. Esse sono piuttosto espressioni visuali della fede nella salvezza cristiana. Da non sottovalutare è lo sforzo culturale dell'*ibridazione* che portò a esprimere la propria identità in un dialogo critico con le forme culturali e religiose imperanti. Tuttavia, si tratta di una prassi che non è stata ancora pensata sistematicamente.

J. ZANGENBERG (eds.), *The Oxford Encyclopedia of the Bible and Archeology*, vol. 1, Oxford University Press, New York 2013, 270-280.

⁶⁸ Per una presentazione di questo secolare dibattito, J.-M. SPIESER, *Die Anfänge der christlichen Ikonographie*, 138-170, 149-151. Per ulteriori informazioni sul piatto vitreo di Podgorica, cfr. S. NAGEL, *Die Schale von Podgorica. Bemerkungen zu einem außergewöhnlichen christlichen Glas der Spätantike*, «Bonner Jahrbücher» 213 (2014) 165-198.

⁶⁹ Sulla funzione degli *exempla* nella retorica classica, cfr. A. BARCHIESI, *Exemplarity: Between Practice And Text*, in Y. MAES, J. PAPY, W. VERBAAL (eds.), *Latinitas Perennis, II: Appropriation and Latin Literature*, Brill, Leiden 2009, 41-62.

⁷⁰ Cfr. F. BISCONTI, *Immagini cristiane della tarda antichità*, in F. BISCONTI, O. BRANDT (a cura di), *Lezioni di archeologia cristiana*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2014, 510, 515-516. Cfr. R.M. JENSEN, *Living Water: Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*, Brill, Leiden 2011, 5-41.

3. Lo sviluppo della prassi: immagini dialogiche e immagini energetiche

A partire dal secondo quarto del IV secolo la cultura iconica della Chiesa ha conosciuto uno sviluppo veloce e sorprendente. Il riconoscimento pubblico della nuova religione, fino ad allora tante volte assimilata alla religione ebraica da parte dello stato, portò con sé nuove strategie per esprimere la propria identità. Dal punto di vista teologico queste strategie sono state interpretate a partire da diversi paradigmi, paradigmi di solito più attenti alle giustificazioni teoriche che a quelle storiche. Per quanto riguarda gli studi liturgici, il modello di Romano Guardini (1885-1968) è quello che ha avuto una più ampia ricezione.

Guardini distingueva tra l'immagine di culto (*Kultbild*) e l'immagini di devozione (*Andachtsbild*). Nel primo caso abbiamo a che fare con un'espressione numinosa oggettiva regolata dal culto comunitario. L'esempio paradigmatico sarebbe il Cristo dell'abside di Monreale. Nel secondo caso, l'immagine sarebbe l'espressione di un'esperienza soggettiva del sacro, e un suo esempio paradigmatico sarebbe il Cristo di Michelangelo nel Giudizio finale.⁷¹ Come spesso capita con le grandi classificazioni teoriche, la storia della prassi cristiana si dimostra più ricca e sfumata. Tuttavia, queste categorie sono utili come primo approccio e possono restare valide in quanto strumenti ermeneutici a disposizione di chi cerca d'interpretare alcuni fenomeni concreti.

Lo stato attuale della storia dell'arte cristiana e della storia della liturgia presenta un quadro diverso da quello che si aveva negli anni trenta e quaranta del secolo scorso. Questo fatto ci offre la possibilità di arricchire il paradigma interpretativo. In questo senso, vorrei soffermarmi su due fenomeni che, a mio avviso, si trovano al centro dei legami fra le immagini e il culto rituale cristiano. Una prima formulazione di questi fenomeni potrebbe enunciarli come *immagini dialogiche e immagini energetiche*. È importante sottolineare fin dall'inizio che non si tratta di categorie né dialettiche né polari, bensì di due formulazioni che a tentoni cercano di dire quello che ritengo più importante, e cioè l'*origine* e la *finalità* delle *prassi storiche* in cui le immagini culturali cristiane hanno trovato un senso.

Va precisato, inoltre, che queste categorie non hanno la pretesa di dar ragione di tutte le forme storiche di presenza delle immagini nella grande pluralità di *spazi di culto*. Ad esempio, non è difficile trovare nelle chiese un terzo dinamismo in rapporto con le *immagini commemorative*, la cui finalità è quella di suscitare il ricordo

⁷¹ Cfr. R. GUARDINI, *Kultbild und Andachtsbild. Brief an einen Kunsthistoriker* [1937], in IDEM, *Wurzeln eines großen Lebenswerks. Aufsätze und kleine Schriften*, III, Grünewald, Schöningh, Mainz, Paderborn 2002, 135-149. Per una contestualizzazione, cfr. H.-B. GERL-FALKOVITZ, *Kultbild oder Andachtsbild? Zu einer bedeutenden Unterscheidung Romano Guardinis*, «Ikon» 8 (2015) 7-16.

di personaggi o di eventi della storia a finalità catechetica o di memoria storica.⁷² Un altro esempio è lo sviluppo delle immagini legate a *forme individuali di culto* in spazi semi-pubblici, come gli oratori e le cappelle, o in spazi privati.⁷³ Le due categorie di cui ci occuperemo di seguito si limitano ad esplorare le immagini presenti negli spazi pubblici di culto in quanto integrate nelle azioni rituali ecclesiali.

a) Il dinamismo delle immagini dialogiche

Il fatto che i cristiani abbiano promosso il linguaggio delle immagini a partire dal IV secolo è di per sé qualcosa di significativo e fa pensare al progressivo inserimento della nuova fede nelle dinamiche culturali dell'impero romano. L'assimilazione delle strategie di comunicazione sociale e religiosa dell'impero aveva portato alla tesi secondo la quale lo sviluppo iconografico delle prime absidi cristiane sarebbe stato una tattica politico-religiosa di simbiosi fra la figura dell'imperatore e quella di Cristo. Il caso più paradigmatico è il successo della cosiddetta *traditio legis*.⁷⁴ Per contro, gli studi più recenti, pur riaffermando l'ambiguità politico-religiosa della committenza imperiale, si muovono in un'altra direzione. La *traditio* non avrebbe a che vedere col Cristo imperatore, bensì con uno dei primi tentativi di raffigurare il farsi visibile del Dio trascendente nell'immagine che Egli si era dato, cioè l'umanità di Cristo. Il modello iconografico della cosiddetta *traditio* ha l'interesse di servire come ponte fra i sarcofagi, la cui produzione in massa cessa alla fine del V secolo, e i primi programmi iconografici monumentali. Questo passaggio coincide con lo spostamento da un'iconografia narrativa in terza persona del Cristo taumaturgo, all'immagine interpellante del Cristo che

⁷² Si pensi, ad esempio, alle immagini commemorative dei concili presenti a Roma nell'VIII secolo provenienti dall'Oriente, cfr. M. GIANANDREA, *Politica delle immagini al tempo di papa Costantino (708-715): Roma versus Bisanzio?*, in G. BORDI, I. CARLETTINI, M.L. FOBELLI, M.R. MENNA, P. POGLIANI (a cura di), *L'officina dello sguardo. Scritti in onore di Maria Andaloro*, I: *I luoghi dell'arte*, Gangemi, Roma 2014, 337-338.

⁷³ Come esempio della diversità di forme di preghiera legate a immagini e il loro ruolo nello sviluppo del sentimento religioso moderno in Francia e Germania, si veda O. CHRISTIN, D. GAMBONI (eds.), *Crises de l'image religieuse, de Nicée II à Vatican II / Krisen religiöser Kunst. Vom 2. Nicaenum bis zum 2. Vatikanischen Konzil*, Maison des sciences de l'homme, Paris 1999. Come esempio di una prassi iconica che tocca la vita quotidiana, si vedano le *paperoles* o cofanetti reliquiari in E. GEUNA (a cura di), *Meraviglie di carta: devozioni creative dai monasteri di clausura, Pinacoteca Giovanni e Marella Agnelli al Lingotto, 5 aprile-2 settembre 2012*, Corraini, Mantova 2012. Per le immaginette e la pietà popolare in ambito italiano, E. GULLI GRIGIONI, *Tra immaginette, santini, reliquie: vedere e toccare il sacro*, «Studia patavina» 64 (2017) 75-83.

⁷⁴ Cfr. I. FOLETTI, I. QUADRI, *Roma, l'Oriente e il mito della Traditio Legis*, «Byzantium, Russia and Europe. Opuscula Historiae Artium» 62 (2013) 16-37; A.F. BERGMEIER, *The Traditio Legis in Late Antiquity and Its Afterlives in the Middle Ages*, «Gesta» 56 (2017) 27-52.

dall'abside si impone all'attenzione di un "tu" figurato, cioè lo spettatore.⁷⁵ Fra questi due estremi si collocano le immagini deittico-ostensive di Cristo o del suo monogramma nei clipei, come se osserva nei sarcofagi e nei reliquiari della fine del IV secolo.⁷⁶

Negli ultimi anni abbondano le pubblicazioni che approfondiscono la funzione e il senso delle immagini presenti nelle navate e nelle prime absidi monumentali.⁷⁷ Dal punto di vista stilistico queste ultime si distinguono dai programmi narrativi delle navate grazie alla riduzione del numero di figure, all'incremento delle loro dimensioni, alla disposizione deittico-ostensiva e alla presenza di materiali più pregiati. Se le navate tendono a *raccontare tipologicamente* la storia della salvezza e il suo culmine nel regno di Dio (cfr. ciclo dell'Antico Testamento, ciclo cristologico, ciclo ecclesiologico-apocalittico), le immagini delle absidi sembrano voler tradurre sensibilmente quella Gloria di Dio che risplende nel Cristo Risorto.⁷⁸

Al di là dello stupore provocato dalla *magnificenza* e dall'*abbondanza*, soprattutto di colonne, tipiche delle grandi committenze imperiali e papali, la *retorica* delle navate sviluppa strategie diverse da quelle delle absidi. L'applicazione dell'*estetica della ricezione* all'ambito dei programmi iconici delle basiliche cristiane ha rilevato la difficoltà di lettura dei pannelli narrativi dal punto di vista del normale osservatore, diverso da quello di colui che analizza con dettaglio riproduzioni ingrandite.⁷⁹ Una delle intenzioni principali dei committenti, confermata dal-

⁷⁵ Prendo la terminologia da P. LIVERANI, *Il monumento e la voce*, in O. BRANDT, V. FIOCCHI (a cura di), *Costantino e i Costantinidi: l'innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi. Atti del XIV Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana, Roma 22-28.9.2013*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2016, 1393-1405; IDEM, *Chi parla a chi? Epigrafia monumentale e immagine pubblica in epoca tardoantica*, in S. BIRK, T.M. KRISTENSEN, B. POULSEN (eds.), *Using Images in Late Antiquity*, Oxbow Book, Oxford, Philadelphia 2014, 3-32.

⁷⁶ Cfr. G. SENA CHIESA, *Argenti d'uso liturgico fra IV e V secolo d.C.*, in G. CUSCITO (ed.), *La cristianizzazione dell'adriatico. Atti della XXXVIII Settimana di Studi Aquileiesi, 3-5 maggio 2007*, Editreg, Trieste 2008, 553-596, 571-577.

⁷⁷ Cfr., ad es., B. BRENK, *The Apse, the Image and the Icon*, Ludwig Reichert, Wiesbaden 2010, da leggersi alla luce delle osservazioni di D. ANGELOVA in «Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik» 61 (2011) 244-247; D. APOSTOLOS-CAPPADONA, *'...decorated with luminous mosaics': Image and Liturgy in 5th/6th-Century Roman Church Apse Mosaics*, «Studia Patristica» 71 (2014) 93-110; E. THUNØ, *The Apse Mosaic in Early Medieval Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

⁷⁸ Cfr. R. WARLAND, *Die Gegenwart des Heils. Strategien der Vergegenwärtigung in der frühbyzantinischen Kunst*, in IDEM (ed.), *Bildlichkeit und Bildorte von Liturgie. Schauplätze in Spätantike, Byzanz und Mittelalter*, Reichert, Wiesbaden 2002, 51-74, 56-62.

⁷⁹ Cfr. P. LIVERANI, *Progetto architettonico e percezione comune in età tardoantica*, «Babesch» 78 (2003) 205-219; B. BRENK, *Visibility and (Partial) Invisibility of Early Christian Images*, in G. DE NIE, K.F. MORRISON, M. MOSTERT (eds.), *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Brepols, Turnhout 2005, 139-183.

le iscrizioni e testimonianze di coloro che hanno descritto questi ambienti nel passato, è quella di suscitare un effetto globale di identità e di splendore.⁸⁰ Per essere toccati da questa forza e da quest'appartenenza non c'è bisogno di leggere tutti i dettagli. Più che un *testo da decifrare*, l'insieme funziona come *medium* di una *atmosfera* che racconta la *storia della famiglia*. Basta che lo spettatore riconosca degli episodi a lui già noti in alcuni frammenti per poter dare fiducia alla plausibilità dell'insieme. Di conseguenza, per quanto riguarda il rapporto delle azioni liturgiche con il programma delle navate sembra prudente parlare di un riferimento indiretto e di largo respiro alla storia della salvezza, storia che ciononostante è proclamata e attualizzata nelle liturgie, non a caso dall'ambone solitamente posizionato nella navata.⁸¹

A differenza delle immagini della navata, le grandi dimensioni delle figure principali nelle absidi, la loro disposizione centrale e frontale, nonché lo sguardo rivolto verso lo spettatore sono mezzi adatti per suscitare un appello, una *convocazione* che vuole suscitare un *dialogo*. In questo senso, le absidi non sembrano essere state pensate *esclusivamente* per le azioni liturgiche, bensì più in generale per un *evento comunicativo* che nella tradizione biblico-patristica riceve il nome di *preghiera cristiana*.⁸² Questi spazi si presentano come teofanie del Risorto e dei suoi santi che stanno davanti al *tu* dei fedeli. Più che memoria della storia di

⁸⁰ Cfr., ad es., il panegirico di Eusebio di Cesarea a Tiro, cfr. J.M. SCHOTT, *Eusebius' Panegyric on The Building of Churches (HE 10.4.2-72): Aesthetics and The Politics of Christian Architecture*, in S. INOWLOCKI, C. ZAMAGNI (eds.), *Reconsidering Eusebius. Collected papers on literary, historical, and theological issues*, Brill, Leiden 2011, 177-197. Sul nesso fra *pietas* e potere nelle committenze imperiali, cfr. D.N. ANGELOVA, *Sacred Founders. Women, Men, and Gods in the Discourse of Imperial Founding. Rome through Early Byzantium*, University of California Press, Oakland 2015, 205-233. Sulle committenze papali nel V secolo, cfr. M. GIANANDREA, *Il V secolo: da Innocenzo I (401-417) ad Anastasio II (496-498)*, in M. D'ONOFRIO (a cura di), *La committenza artistica dei papi a Roma nel Medioevo*, Viella, Roma 2016, 73-108.

⁸¹ Secondo Uta Verstegen l'analisi delle pluralità locali e regionali delle prime basiliche cristiane porta a concludere che non esiste un rapporto univoco fra la prassi liturgica e la distribuzione interna degli spazi, cfr. U. VERSTEGEN, *Die symbolische Raumordnung frühchristlicher Basiliken des 4. bis 6. Jahrhunderts. Zur Interdependenz von Architektur, Liturgie und Raumausstattung*, «Rivista di archeologia cristiana» 85 (2009) 567-600, 570. Cfr. D. PEIRANO, *Some Observations about the Form and Settings of the Basilica of Bargala*, «Macedonian Historical Review» 3 (2012) 65-84; IDEM, *Internal Arrangements in some Early Christian Basilicas of the Eastern Mediterranean*, «Hortus Artium Medievalium» 24 (2018) 162-170.

⁸² Le immagini sono al servizio del carattere dialogico della preghiera cristiana in quanto facilitano il senso di presenza e il coinvolgimento affettivo dei fedeli. Sui tre movimenti fondamentali della preghiera nei testi patristici, si veda C. STERCAL, «Domanda», «colloquio», «elevazione»? *Frammenti per una teologia della preghiera*, in H. ALPHONSO (a cura di), *Esperienza e spiritualità. Miscellanea in onore del R.P. Charles André Bernard, S.J.*, Editrice Pomel, Roma 1995, 39-357. Sulle conseguenze per l'orientamento della preghiera si veda specialmente S. HEID, *Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit*, «Rivista di Archeologia Cristiana» 82 (2006) 347-404.

questo mondo, questi spazi manifestano l'irruzione della nuova creazione, come si vede nei frequenti riferimenti al giardino escatologico.⁸³ Più che sottolineare la verità storica della salvezza cristiana, le immagini dell'abside garantiscono proiettivamente il compimento delle promesse di Dio Padre e la presenza dello Sposo che parla con la Sposa e accoglie la sua intercessione. Da qui deriva la comprensione dello spazio dell'altare come *soglia* di comunicazione con l'aldilà che la struttura absidale permette negli edifici di tradizione romana e siriana.⁸⁴

Per quanto riguarda il rapporto della navata e l'abside con le azioni liturgiche è doveroso citare almeno brevemente i mosaici di Ravenna. In questo caso, i richiami fra la preghiera eucaristica e i personaggi dell'Antico Testamento, fra le processioni rituali e quelle raffigurate sono più un'eccezione che un programma iconografico diffuso fra il V e il VII secolo. Tuttavia, anche in questo caso la mancanza di fonti richiede di evitare collegamenti troppo stretti fra i mosaici e la liturgia ariana oppure quella celebrata da Massimiano.⁸⁵ Un caso diverso è la decorazione di edifici determinati esclusivamente dall'azione liturgica come sono i battisteri. In essi il gioco *tipologico* fra evento salvifico originario, rito e immagine artistica è più immediato.⁸⁶

Un altro ambiente iconico presente nelle prime basiliche sono i mosaici pavimentali.⁸⁷ A differenza dei templi greci e romani, i luoghi di culto cristiano presentano a partire dal IV-V secolo un'iconografia pavimentale. Questa discontinuità può essere spiegata se consideriamo che, in conformità con la prassi sinagogale, l'assemblea cristiana si radunava all'interno dell'edificio e non all'esterno. Allo

⁸³ Cfr. H.L. KESSLER, *Big Gardens of Paradise*, in J. SPIER (ed.), *Picturing the Bible. The earliest Christian art*, Yale University Press, New Haven 2007, 111-139.

⁸⁴ Invece, per la funzione dell'abside senza la presenza dell'altare, si veda B. BRENNK, *Apsismosaiken ohne Altar: Schiffbruch des Funktionalismus?*, in M. DE GIORGI, A. HOFFMANN, N. SUTHOR (eds.), *Synergies in Visual Culture / Bildkulturen im Dialog. Festschrift für Gerhard Wolf*, Wilhelm Fink, München 2013, 97-109.

⁸⁵ Tra gli studi più recenti, cfr. A. MICHAEL, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe: seine Deutung im Kontext der Liturgie*, Lang, Frankfurt a.M. 2005; R. ZANOTTO, *Liturgia ariana: tracce nei monumenti e mosaici di Ravenna*, «Studia Patristica» 45 (2010) 125-130. Per una valutazione critica delle diverse ipotesi proposte sul rapporto fra le immagini e le azioni rituali, si veda D.M. DELIYANNIS, *Ravenna in Late Antiquity*, Cambridge University Press, New York 2010, 142, 156-158, 242-243, 269-270.

⁸⁶ Cfr. F. BISCONTI, *L'iconografia dei battisteri paleocristiani in Italia*, in D. GANDOLFI (ed.), *L'edificio battesimale in Italia: Aspetti e problemi*, Edizioni All'Insigna del Giglio, Bordighera-Firenze 2001, 405-440; O. BRANDT, *Deer, Lambs and Water in the Lateran Baptistry*, «Rivista di archeologia cristiana» 81 (2005) 131-156; R.M. JENSEN, *Living Water: Images, Symbols, and Settings of Early Christian Baptism*, Brill, Leiden 2011.

⁸⁷ Per una presentazione generale, cfr. R. TALGAM, *Christian floor mosaics. Modes of study and potential meanings*, in R.M. JENSEN, M.D. ELLISON (eds.), *The Routledge Handbook of Early Christian Art*, Routledge, New York 2018, 104-123.

stesso tempo, lo sviluppo concomitante dei mosaici pavimentali nelle sinagoghe fa pensare a una opzione estetica condivisa, forse poiché i pavimenti non offrivano il fianco a un'interpretazione idolatrica delle immagini. Pur essendo debitrice dalla grande tradizione musiva romana africana per quanto riguarda l'organizzazione dei pannelli e, in parte, il programma iconografico, le committenze cristiane ebbero cura di reinterpretare i motivi della cultura classica in chiave cristiana. Dopo una prima fase più sobria, le scene di animali di caccia, i pesci, i fiori, le personificazioni delle stagioni dell'anno, dei lavori del campo, o dell'accoglienza (*xenia*) cominciarono a popolare i pavimenti. La raffigurazione di scene bibliche con figurazione umana sono poco abituali, malgrado importanti eccezioni come le chiese di Aquileia, Mopsuestia, Beth Guvrin, o Pitsound. La proibizione della raffigurazione del *segno di Cristo* sui pavimenti da parte di Teodosio II nell'anno 427 (cfr. Codex Justinianus 1, 8, 1) rivela un processo di discernimento sui temi iconografici visibili e "calpestabili". Pur avendo una grande varietà di soluzioni concrete, il repertorio iconografico è tutto sommato abbastanza uniforme. Questo repertorio va oltre l'importante funzione di divisione gerarchica degli spazi, per la quale la decorazione geometrica è sufficiente, e apre la lettura di questi spazi a una dimensione simbolica che interpreta lo spazio come microcosmo (cfr. animali terrestri e marini), come *topografia sacra* (comunione teologico-spaziale con i luoghi santi, anzitutto Gerusalemme), e come presenza del culto escatologico (cfr. rilettura cristiana di motivi legati al Tempio e al giardino).⁸⁸

La diffusione del culto delle immagini *miracolose* o delle immagini legate alle reliquie e alla vita dei santi accentuerà, soprattutto in medioevo occidentale, altre dimensioni degli spazi absidali. La loro collocazione centrale accentuerà la funzione di *memoria* o d'*intercessione* di questi spazi. In questo modo la tensione escatologica verrà "spostata" verso gli spazi superiori della calotta absidale, alla cupola del transetto o al soffitto della navata.⁸⁹ Lo spostamento fisico andrà di pari passo con uno spostamento concettuale, giacché la lettura medievale e moderna di questi spazi trasformerà la dinamicità della tensione escatologica longitudinale della *historia salutis* in una tensione *terra-cielo* più consona ad interpretazioni

⁸⁸ Cfr. S. DE BLAAUW, *Kultgebäude, Reallexikon für Antike und Christentum* 22 (2008) 227-393, 281-282.

⁸⁹ Per la difficoltà d'interpretazione delle prime cupole cristiane a noi pervenute, si veda A. ARBEITER, *Kuppel II (Bedeutung), Reallexikon für Antike und Christentum* 22 (2008) 488-517. Per lo sviluppo posteriore, cfr. R. VAN BÜHREN, *Kirchenbau in Renaissance und Barock. Liturgiereformen und ihre Folgen für Raumordnung, liturgische Disposition und Bildausstattung nach dem Trienter Konzil*, in S. HEID (ed.), *Operation am lebenden Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II*, Be.bra Wissenschaft, Berlin 2014, 93-119; W. TELESKO, *In Bildern denken: Die Typologie in der bildenden Kunst der Vormoderne*, Böhlau, Wien-Köln-Weimar 2016, 93-130.

d'ispirazione neo-platonica.⁹⁰ Nei casi degli spazi centralizzati questa tensione verticale sarà ancora più accentuata.

Questa breve analisi delle navate, delle absidi, dei pavimenti e dei soffitti dovrebbe essere completata con quella delle porte, dei paramenti, dei vasi sacri, dei libri liturgici, degli strumenti musicali, ecc.⁹¹ Nell'impossibilità di passare in rassegna tutti gli studi recenti, vorrei semplicemente sottolineare che il dinamismo epifanico-dialogico fin qui accennato sarà spesso accompagnato da logiche provenienti dalla devozione personale o dal ricordo istituzionale. In questo senso, la funzione liturgica di queste immagini passa ad essere uno strato in più all'interno di quella rete complessa di relazioni presente negli edifici di culto.

b) Il dinamismo delle immagini energetiche

La storia degli spazi di culto cristiano mostra che essi non sono nati *esclusivamente* per lo svolgimento di quelle che oggi vengono identificate come azioni liturgiche. Il motivo è semplice: oltre alla funzione di rappresentazione identitaria, gli edifici per il culto prendono forma dallo svolgersi della preghiera cristiana, e questa non si è mai ridotta alla sua forma rituale comunitaria. In continuità con le forme di culto ebraiche, i cristiani hanno dato grande importanza a fenomeni come il pellegrinaggio o la venerazione delle tombe degli *eroi* della storia della salvezza. Tali fenomeni attestano la dimensione storica della rivelazione e il suo radicamento in luoghi concreti.

Nel caso cristiano, inoltre, la salvezza divina passa attraverso il contatto con l'umanità di Cristo. Questo fatto spiega perché i cristiani abbiano bisogno dell'esperienza del *contatto* con il suo Corpo. L'umanità di Cristo è il *medium* di quella *energia salvifica* legata alla donazione dello Spirito, cioè di quella *virtus* che in occidente verrà denominata *gratia*. Tale contatto non è né esclusivamente fisico, né esclusivamente spirituale. Non si riduce al contatto che le azioni rituali permettono, né si avvera in totale indipendenza da esse. Al di là di ogni riduzioni-

⁹⁰ Per lo sviluppo dei programmi iconografici delle chiese bizantine, si veda J.-C. LARCHET, *La symbolique spirituelle de l'église selon la Mystagogie de Saint Maxime le Confesseur*, in C. BRAGA (a cura di), *L'espace liturgique: ses éléments constitutifs et leur sens. Conférences saint-Serge, LII semaine d'études liturgiques, Paris 27-30 juin 2005*, Centro Liturgico Vincenziano - Edizioni Liturgiche, Roma 2006, 33-47; C. JOLIVET-LÉVY, *Images et espace culturel à Byzance: l'exemple d'une église de Cappadoce (Karşı kilise, 1212)*, in M. KAPLAN (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en occident*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2001, 163-181; C. BORTOLI-DOUCET, *L'iconostase et l'espace sacré dans l'église russe aux XIV^e et XV^e siècles: d'où provient le développement en hauteur de cette iconostase?*, in *ibidem*, 43-60; F. KLUGER, *Der byzantinische Kirchenraum. Anmerkungen zu Geschichte, Struktur und Theologie*, «Heiliger Dienst» 70 (2016) 287-302.

⁹¹ B. KIILLERICH, *The State of Early Christian Iconography in the Twenty-First Century*, «Studies in Iconography» 36 (2015) 99-134.

smo, dietro a tante prassi che hanno generato una parte non piccola dei luoghi di culto cristiano troviamo il desiderio d'andare incontro al Corpo vivificante di Cristo là dove esso si lascia *toccare* e, preme ora sottolinearlo, non soltanto vedere. La domanda quindi sui luoghi di culto o per meglio dire, sui luoghi di contatto salvifico è quindi una domanda sui luoghi della mediazione della salvezza.⁹²

Fin dall'inizio i cristiani hanno riconosciuto una pluralità di forme di mediazione di tale contatto. Il battesimo e la celebrazione eucaristica si trovano fra le prime e le più eminenti. Ma esistono anche forme di preghiera individuale e comunitaria; forme di predicazione e di assimilazione della Parola non necessariamente legate a incontri rituali; ed esistono, soprattutto, forme di contatto con la potenza dello Spirito che abita e agisce nei corpi e attraverso i corpi dei cristiani.

Da questo punto di vista è difficile esagerare il ruolo che i corpi dei santi hanno avuto nello sviluppo degli spazi di culto cristiano e più concretamente nello sviluppo delle immagini ad essi legate. La logica dell'incarnazione e della glorificazione della carne ha portato al desiderio di entrare a contatto diretto con tali corpi, o almeno con le loro impronte.

La logica degli spazi di culto legati alle "reliquie" della Passione di Cristo, anzitutto la Croce, o alla tomba dei martiri è diversa e complementare a quella degli spazi sacri privi di queste sorgenti di "potenza". Nel primo caso, gli spazi nascono come espressione dell'incontro fra i fedeli e la Trinità e le immagini servono a dare visibilità a quell'incontro. Nel secondo caso, gli spazi e le immagini nascono a partire da e al servizio del contatto dei fedeli con specifiche sorgenti di energia divina.

Ciò non significa che le immagini dialogiche non abbiano un posto in questi spazi. Significa semplicemente che siamo davanti a logiche complementari la cui differenza può essere resa con la distinzione fra "spazi sacri" (*sacred spaces*) e "luoghi santi" (*holy places*).⁹³ Il punto che ci preme sottolineare è che tra tutte le immagini presenti in uno spazio di culto, soltanto alcune rispondono alla logica

⁹² Anche la tardo antichità non cristiana conosce il fenomeno delle immagini *cadute dal cielo* che mediano la *dynamis* degli dèi senza la pretesa di raffigurarli. In questi oggetti conta anzitutto la presenza del dio e della sua potenza nella materialità dell'oggetto, cfr. F. GNIFFKE, *Bilder und Götterstatuen im Neuplatonismus*, in R. HOEPS (ed.), *Handbuch der Bildtheologie*, vol. I: *Bild-Konflikte*, 81-119, 105-108.

⁹³ Il termine "spazio" viene qui usato come espressione della dimensione culturale e antropologica con cui gli esseri umani abitano i luoghi. I "luoghi" invece sottolineano la dimensione non riducibile al controllo umano sia perché appartiene al cosmo, sia perché è frutto di un intervento divino. Tra gli esempi più significativi di queste due logiche diverse abbiamo la costruzione delle basiliche al Laterano e a san Pietro da parte di Costantino. Per lo studio di queste due tipologie complementari, cfr. S. DE BLAAUW, *Liturgical features of Roman churches: Manifestations of the Church of Rome?*, in *Chiese locali e chiese regionali nell'alto medioevo: Spoleto, 4-9 aprile 2013*, II, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2014, 324-330.

delle immagini energetiche. La differenza non radica nella capacità di mediare un dialogo con il *prototipo* (sia Cristo o i suoi santi), ma nella possibilità di mediare una energia salvifica che protegge, guarisce e solleva.

La specificità di questo secondo dinamismo darà luogo a tipologie architettoniche proprie, come sono gli spazi martiriali. Il loro prestigio, si pensi anzitutto a Gerusalemme, farà sì che fin dal IV secolo si moltiplichino le repliche della *loca sancta* nei nuovi *spazi sacri* (cfr. *topografia sacra*) e piccoli frammenti insieme alle reliquie (*eulogie*) viaggino lungo la cristianità per rendere possibile il contatto con la loro potenza salvifica.⁹⁴ Al servizio di questi spostamenti appariranno i reliquiari, il cui sviluppo si trova alla base di alcune *icone* e poi delle prime *statue* di culto in occidente (cfr. statue reliquiari a Conques, Colonia, ecc.). Attorno a queste reliquie e come al loro servizio si svilupperanno nuove azioni rituali e nasceranno nuovi edifici o soluzioni architettoniche che integrano il culto delle immagini energetiche con spazi e riti nati al servizio di altre logiche ecclesiali.⁹⁵

Christopher R. Sweeny ha sottolineato la comune appartenenza delle reliquie e delle icone alla peculiare concezione della materia nella fede cristiana.⁹⁶ Il fatto è che certe immagini attraggono l'attenzione dei fedeli non perché rappresentino più fedelmente il *volto storico* di Cristo o dei santi, ma perché da esse scaturisce *una forza di guarigione* che alle volte si materializza in secrezioni di olio, di profumo, di rugiada, ecc.

A differenza delle immagini dialogiche, questi fenomeni sono quelli che hanno obbligato i pastori e i teologi a superare una quasi connaturale *indifferenza* nei confronti delle immagini, e li hanno obbligati a confrontarsi con questa dimensione della *vita* ecclesiale che pone al primo piano l'intervento divino nella storia al di là del controllo e della previsione umana. Infatti, da un punto di vista esterno, questi fenomeni di venerazione di "oggetti materiali" non sono molto diversi

⁹⁴ Per i primi reliquiari, cfr. D. KRUEGER, *The Religion of Relics in Late Antiquity and Byzantium*, in M. BAGNOLI, H.A. KLEIN, C.G. MANN, J. ROBINSON (eds.), *Treasures of Heaven. Saints, relics and devotion in medieval Europe*, The British Museum Press, London 2011, 5-17; E. THUNØ, *Reliquaries and the Cult of Relics in Late Antiquity*, in JENSEN, ELLISON (eds.), *The Routledge Handbook of Early Christian Art*, 150-168.

⁹⁵ Non sempre le reliquie daranno luogo a programmi iconografici e ciononostante la loro presenza è richiesta fin dal V-VI secolo per la dedizione delle chiese. Per la triade reliquie, croce, preghiera e il suo ruolo nella fondazione delle chiese, cfr. V. RUGGIERI, *Fondazione di una chiesa* (Codex Theodosianus XVI, 10, 24 e Iustiniani Corpus Iuris Civilis): *problematiche storico-giuridiche e liturgiche*, «Orientalia Christiana Periodica» 81 (2015) 425-427. Per il rapporto con le icone, cfr. J. ELSNER, *Relic, Icon, and Architecture. The Material Articulation of the Holy in East Christian Art*, in C. HAHN, H. KLEIN (eds.), *Saints and sacred Matter: The Cult of Relics in Byzantium and Beyond*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C. 2015, 13-40.

⁹⁶ C.R. SWEENEY, *Holy Images and Holy Matter: Images in the Performance of Miracles in the Age before Iconoclasm*, «Journal of Early Christian Studies» 26 (2018) 111-138.

da quelli legati all'idolatria che gli apologisti dei primi secoli avevano criticato. La qualifica di pratiche pagane e superstiziose proprie di soggetti dottrinalmente immaturi ha fatto cadere un velo di forte sospetto su queste pratiche.⁹⁷ Nel primo millennio due momenti saranno particolarmente sensibili a questa "ripaganizzazione" del cristianesimo: dopo Giustiniano e durante la crisi iconoclasta. A questi momenti di correzione teologica di una prassi giudicata eccessiva ed erronea se ne aggiungerà un altro in occidente nel XVI. Senza poter entrare adesso nel merito, l'ambiguità delle soluzioni disciplinari e delle dottrine ufficiali può essere meglio capita se si considera che non è sempre chiaro a quale dei due fenomeni, immagini energetiche o immagini dialogiche, si faccia riferimento.⁹⁸

All'imbarazzo del discorso teologico che si vede sopraffatto dalla presenza di *fatti* che vanno oltre il suo potere di controllo, la vita della chiesa ha risposto con tre giustificazioni dell'"efficacia" delle immagini energetiche. Alcune immagini sono potenti perché sono immagini legate a una reliquia. Altre immagini lo sono perché attraverso di esse agisce la potenza di Dio («δυνάμει Κυρίου»).⁹⁹ Un terzo gruppo giustifica le proprie prerogative nel fatto di essere state fatte e donate direttamente da Dio (cfr. immagini acheropite). Già nel VII-VIII secolo, cioè prima ancora della controversia iconoclasta, abbiamo dei racconti di miracoli operate da queste immagini. In tutti e tre casi è da sottolineare che all'origine della loro efficacia non si trova il genio di nessun artista, bensì la gratuità divina, la cooperazione di chi *scrive* queste immagini, appunto come *preghiere*, e la mediazione ecclesiale che riconosce la loro autenticità attraverso diverse strategie come, ad esempio, l'esposizione dell'immagine in edifici ufficiali, l'imposizione di un *nome* e la sua incorporazione nelle azioni rituali ufficiali (es. acclamazioni e processioni), l'istituzione di una festa, la benedizione, ecc.¹⁰⁰

⁹⁷ Judith Herrin ha studiato il *topos letterario* dell'attaccamento femminile alle immagini nelle fonti bizantine e il ruolo delle donne nella conservazione e promozione della fede nelle icone, cfr. J. HERRIN, *Unrivalled Influence. Women and Empire in Byzantium*, Princeton University Press, Princeton N.J. 2013, 38-79.

⁹⁸ La giustificazione delle immagini all'interno degli spazi di culto come strumento didattico sarebbe un *compromesso* da parti di chi, in fedeltà alla parola biblica, deve rifiutare qualsiasi forma d'idolatria e allo stesso tempo sperimenta l'impossibilità di rinunciare a un dinamismo antropologico che richiede di "vedere" quello che si ama, cfr. N. DELIERNEUX, *Pratiques et vénération orientales et occidentales des images chrétiennes dans l'Antiquité tardive: à propos de quelques ambiguïtés*, «Revue belge de philologie et d'histoire» 79/2 (2001) 412-413. In questo senso, le giustificazioni didattiche delle immagini richiedono d'essere completate alla luce delle prassi iconiche che altre fonti ci offrono e che gli approcci di taglio sociologico hanno messo in risalto, cfr. A.-B. DANIELE, *Une foi en deux ou trois dimensions? Images et objets du faire croire à l'usage des laïcs*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales» 53/6 (1998) 1155-1160.

⁹⁹ *Quaestiones ad Antiochum Ducem*, Quaestio 39 (PG 28: 621).

¹⁰⁰ Cfr. R. WARLAND, *Die Valenz der Bilder in byzantinischen Liturgien*, in C. JUWIG, C. KOST (eds.), *Bilder in der Archäologie – eine Archäologie der Bilder?*, Waxmann, Münster 2010, 223-234.

Per quanto riguarda il rapporto con le azioni liturgiche ci preme sottolineare che queste immagini funzionano in modo diverso da quelle *dialogiche*. Nella logica delle immagini energetiche le immagini stesse sono oggetto di un atto di venerazione che non cerca di dialogare con la persona rappresentata o semplicemente di riconoscerla presente, ma di sperimentare attraverso quel contatto una “scarica” di energia salvifica.¹⁰¹ Per questo motivo Nancy P. Ševčenko aveva già segnalato che la manipolazione delle icone acheropite o miracolose all’interno di azioni rituali comunitarie ecclesiali, e non semplici atti di venerazione personale o collettiva, è alquanto raro nelle fonti liturgiche bizantine monastiche fino al XII secolo.¹⁰² E altrettanto succede in occidente.

Questo fatto spiega perché il dinamismo delle immagini energetiche tocchi in modo collaterale lo svolgimento della stragrande maggioranza delle azioni liturgiche e tuttavia esso sia un fattore determinante nella configurazione degli spazi di culto e nello sviluppo di particolari azioni rituali (es. processioni). Per buona parte degli studi liturgici occidentali del XX secolo questi spazi e queste azioni non rientrano nella categoria di spazi e azioni *liturgiche ufficiali*, bensì cadono in quella categoria di profili poco definiti chiamata *pietà popolare o devozioni*.¹⁰³

IV. LA TEORIA IN ATTESA DI UNA NUOVA PRASSI: CONCLUSIONI APERTE

L’interesse del precedente *excursus* storico non è quello di offrire un programma normativo per il futuro. La storia è rilevante per capire e per imparare modelli di risposta al dono della salvezza cristiana affinché sia possibile discernere meglio la situazione presente.

Il percorso fatto, pur breve e frammentario, ci insegna in primo luogo che la fede cristiana non è una religione aniconica che per decadenza e compromesso con il potere imperiale ha ospitato le immagini. In secondo luogo, esso mostra che una esclusiva finalità liturgica non è sufficiente per giustificare l’esistenza né degli edifici di culto né del loro programma iconico. Le motivazioni liturgiche si rivelano complementari rispetto all’effetto globale che si vuole trasmettere alla società civile,

¹⁰¹ Per una presentazione della diversità di usi liturgici e non liturgici delle immagini-icona all’interno della tradizione bizantina, cfr. V. MARINIS, *Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople. Ninth to Fifteenth Centuries*, Cambridge University Press, New York 2014, 43-48, 53-58, 100-113.

¹⁰² Cfr. N.P. ŠEVČENKO, *Icons in the Liturgy*, «Dumbarton Oaks Papers» 45 (1991) 45-57, 53-54. Ševčenko sottolinea che l’integrazione della venerazione delle icone nelle azioni rituali liturgiche non è avvenuta principalmente nella liturgia dei monasteri, bensì nella tradizione cattedrale.

¹⁰³ Da questo punto di vista, la venerazione delle immagini è un concetto più ampio dell’uso liturgico delle immagini. La venerazione in quanto movimento dell’affettività, della volontà o dell’intelletto non ha necessariamente una forma rituale determinata dalla Chiesa. Non tutti gli atti di culto sono azioni liturgiche.

rispetto al *decorum* nella distribuzione degli spazi e rispetto alle diverse strategie di trasmissione della propria identità. In questo senso è da chiedersi se l'espressione "spazio liturgico" riesca a dire l'intrinseca plurifunzionalità di alcune tipologie di chiese come la cattedrale o la parrocchia, giacché esse, a differenza di cappelle o chiese monastiche, sono chiamate ad ospitare non soltanto le diverse tipologie di preghiera cristiana, ma anche a trasmettere l'identità di una famiglia che prolunga la storia della salvezza nell'oggi della società civile.

D'altro canto, l'estetica della ricezione ci avverte del pericolo di trasformare le chiese in *allegorie* dimenticando che esse funzionano anzitutto come "atmosfera simboliche" dove la retorica dell'ammirazione e del senso di presenza di Cristo e del suo Corpo sono più importanti che l'erudita decodificazione di singole figure ridotte a geroglifici.

Nella creazione di queste atmosfere le immagini hanno giocato almeno due funzioni. Da una parte, abbiamo costatato la presenza di *immagini dialogiche*, immagini capaci di toccare la dimensione affettiva (sentimenti e passioni), di elevare lo spirito alla contemplazione della verità salvifica storica (memoria e intellesione della *historia salutis*) e di muovere la volontà a un atto di affidamento umano e di fede soprannaturale. Dall'altra parte, la presenza delle *immagini energetiche* è al servizio di un intervento di grazia straordinario. Se nelle immagini dialogiche, il *medium* è il messaggio della presenza di realtà e di soggetti presenti ma non visibili, nelle immagini energetiche, il *medium* è anche il *proxy* della *virtus* divina.

Per ultimo, il percorso fatto ci insegna che il progressivo apparire delle immagini negli spazi di culto non è stato un frutto della deduzione dei teologi o dei pastori, bensì frutto di una necessità radicata nelle strutture antropologiche. In questo senso, la modificazione e l'adattamento più o meno violento delle recenti *chiese d'autore* da parte delle comunità che vi celebrano è un segno del disagio della situazione attuale, una situazione che è ancora alla ricerca del senso della presenza delle immagini per una liturgia secondo il Concilio Vaticano.¹⁰⁴

Questo malessere contrasta col dettato conciliare.¹⁰⁵ Il Concilio non soltanto aveva dedicato una sezione del capitolo V della costituzione *Sacrosanctum concilium* alle immagini e al lavoro degli artisti (nn. 125-130), ma aveva parlato delle im-

¹⁰⁴ Uno dei casi più noti a Roma è lo sviluppo iconico fra il 2003 e il 2019 della chiesa di Dio Padre Misericordioso, conosciuta come Chiesa del Giubileo, costruita da Richard Meier. Altri racconti in A. LONGHI, *Storie di chiese. Storie di comunità. Progetti, cantieri, architetture*, Gangemi, Roma 2017.

¹⁰⁵ Non abbiamo spazio per analizzare i documenti ufficiali che riguardano le immagini di culto emanati dalle conferenze episcopali. Segnalo che soltanto la conferenza episcopale tedesca si è confrontata direttamente con l'argomento, logicamente a partire dalla propria sensibilità teologica e culturale. Cfr. *Liturgie und Bild – eine Orientierungshilfe*. Handreichung der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz, 23. April 1996 (Arbeitshilfen 132), Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1996.

magini nel contesto dell'anno liturgico (n. 111). Altri documenti, come *Gaudium et Spes* n. 62/4-5 e *Lumen Gentium* nn. 51 e 67, prevedono una presenza esplicita e attiva delle immagini nello spazio "chiesa", sia per la loro finalità liturgica, sia per altre esigenze della preghiera ecclesiale. Un'eco autorevole di questo insegnamento è il *Catechismo della Chiesa Cattolica* che colloca la sezione *Le immagini sacre* (nn. 1159-1162) all'interno della sezione dedicata al *Come celebrare* la liturgia.¹⁰⁶

Inoltre sono orientative le indicazioni del *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti* del 2002 (cfr. nn. 18, 238-244) che deplora «la tendenza a eliminare le immagini dai luoghi sacri, con grave detrimento per la pietà dei fedeli» (n. 243). Riferimenti più brevi si trovano nel *Codex Iuris Canonici*, can. 1188 e nell'*Institutio generalis Missalis Romani*, nn. 117, 308 e 318.¹⁰⁷ Il n. 318 dell'*Institutio* ha il pregio di giustificare la presenza e il senso delle immagini nell'aula liturgica a partire dalla comunione fra la liturgia celeste e la liturgia terrestre, così come descritta in *Sacrosanctum Concilium* n. 8. I numeri 117 e 308 dell'*Institutio* prescrivono la presenza della croce sopra l'altare o accanto ad esso.¹⁰⁸

Altri riferimenti alle immagini sacre come parte integrante di un'azione rituale sono presenti nei nn. 68, 92 e 79 del *Caerimoniale episcoporum*.¹⁰⁹ Il *De Benedictionibus* contiene fino a tre *ordines* che riguardano esplicitamente le immagini¹¹⁰. Il

¹⁰⁶ Da ricordare sono ugualmente, tra altri documenti ufficiali, le indicazioni della *Lettera apostolica Duodecimum saeculum* (1987) di Giovanni Paolo II a motivo del XII centenario del II concilio di Nicea, secondo le quali, la «riscoperta dell'icona cristiana aiuterà anche a far prendere coscienza dell'urgenza di reagire contro gli effetti spersonalizzanti, e talvolta degradanti, delle molteplici immagini che condizionano la nostra vita nella pubblicità e nei mass-media; essa infatti è una immagine che porta su di noi lo sguardo di un Altro invisibile, e ci dà accesso alla realtà del mondo spirituale ed escatologico», GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Duodecimum saeculum*, 4.12.1987, AAS 80 (1988) 241-252.

¹⁰⁷ J.A. ARRIETA (ed.), *Codice di Diritto Canonico e leggi complementari commentato*, Coletti a San Pietro, Roma 2004; *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Œumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum. Institutio generalis Missalis Romani*, editio typica tertia, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2002, reimpresso emendata, 2008.

¹⁰⁸ La lettera circolare sulla preparazione e celebrazione delle feste pasquali *Paschalis sollemnitatis*, pubblicata il 16 gennaio 1988, ricorda al n. 26 l'uso di coprire le croci e le immagini a partire dalla V domenica di quaresima, secondo il giudizio delle conferenze episcopali. La lettera dedica i nn. 68-69 alla venerazione della Croce il venerdì santo, e il n. 74 ad altre pratiche di venerazione delle immagini, cfr. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Lettera Circolare sulla preparazione e celebrazione delle feste pasquali Paschalis sollemnitatis*, «Notitiæ» 24 (1988) 81-107.

¹⁰⁹ *Caerimoniale Episcoporum ex decreto Sacrosancti Œumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatum*, editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis (TPV), Città del Vaticano 1985, nn. 79, 92, 95, 864, 1010, 1033, 1096, 1100, 1142.

¹¹⁰ *Rituale romanum ex decreto Sacrosancti Œumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum. De Benedictionibus*, editio typica, TPV, Città del Vaticano

rito dell'ammissione al catecumenato, primo grado dell'iniziazione cristiana, prevede la consegna di un crocifisso prima dell'ingresso nella chiesa o dopo la consegna dei Vangeli.¹¹¹ L'*ordo* per il battesimo dei bambini ricorda la possibilità di concludere il rito all'«altare beatæ Virginis».¹¹² Il rito per la dedizione di una chiesa loda la consuetudine di collocare, in corrispondenza del luogo delle unzioni, croci di pietra, di bronzo o di altra materia adatta o di scolpire tali croci sulle pareti stesse della chiesa.¹¹³ Alla fine della celebrazione penitenziale durante la Quaresima può essere opportuno un atto di adorazione della croce o l'esercizio della Via Crucis.¹¹⁴ Durante l'esorcismo il sacerdote mostra una croce prima della formula deprecativa poiché essa «fons est omnis benedictionis ac gratiæ».¹¹⁵ Infine, la presenza del crocifisso o di una croce è consigliata per l'indulgenza plenaria *in articulo mortis*.¹¹⁶

Una lettura di tutti questi testi alla luce della storia porta a due conclusioni finali. Il primo esito è che una liturgia secondo il Concilio Vaticano II richiede una presenza chiara e discreta delle immagini come parte integrante delle azioni celebrative, immagini che accompagneranno i cristiani dal processo d'iniziazione fino alla morte. La seconda conclusione afferma che lo spazio chiesa richiede l'integrazione delle immagini *per la liturgia* con le immagini *per altre forme di preghiera cristiana* nonché con altre immagini al servizio dell'*identità ecclesiale*. In questo modo oltre ad essere *aule liturgiche* questi spazi saranno artefatti al servizio della *memoria*, della *dimensione pubblica* della fede nella società civile, e anzitutto della *gioia* della vita cristiana.

1984, *Ordo benedictionis novæ Crucis publicae venerationi exhibendæ* (Caput XXVIII), *Ordo ad benedicendas imagines quae fidelium venerationi publicae exhibentur* (Caput XIX), *Ordo benedicendi stationes "Viæ Crucis"* (Caput XXXIV).

¹¹¹ *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Œumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo initiationis christianæ adultorum*, editio typica, TPV, Città del Vaticano 1972, nn. 89, 93.

¹¹² *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Œumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Baptismi parvulorum*, editio typica altera, LEV, Città del Vaticano 1986, *Ordo baptismi pro pluribus parvulis*, n. 71.

¹¹³ *Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Œumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo dedicationis ecclesiæ et altaris*, editio typica, TPV, Città del Vaticano 1977, *Ordo dedicationis Ecclesiæ*, n. 22.

¹¹⁴ Cfr. *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Œumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo paenitentiae*, editio typica reimpressio emendata, TPV, Città del Vaticano 1974, Appendix II. *Celebrationes Pænitentiales. Tempore Quadragesimæ*, n. 19.

¹¹⁵ *Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Œumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli II promulgatum. De exorcismis et supplicationibus quibusdam*, editio typica, TPV, Città del Vaticano 1999, Prænotanda, n. 27. Per il gesto rituale, cfr. *ibidem*, *Ritus exorcismi maioris*, n. 58.

¹¹⁶ Cfr. PÆNITENTIARIA APOSTOLICA, *Enchiridion Indulgentiarum. Normæ et concessiones*, 16.VII.1999, Città del Vaticano 1999, conc. 12 § 3.

A differenza delle prescrizioni iconografiche di tradizioni come quella bizantina, il rito romano affida il desiderabile, ma assai difficile, equilibrio fra queste dimensioni alla responsabilità e al discernimento della committenza ecclesiastica in dialogo con gli artisti, con gli architetti e anzitutto con la sensibilità estetica e culturale di ogni chiesa locale. A loro aspetta l'*onus* e l'*honor* di dare forma concreta a questa necessità antropologica e teologica del Popolo di Dio.

ABSTRACT

Le pubblicazioni che studiano il rapporto fra le immagini e la liturgia hanno visto un notevole incremento negli ultimi anni. Il presente contributo vuole offrire una rassegna di alcune voci e metodologie che si sono confrontate con questa specifica tematica negli ultimi due decenni. Dopo aver individuato alcune difficoltà nel rapporto fra le immagini e la liturgia nel XX secolo e i contesti in cui si sviluppa attualmente la ripresa, l'ampiezza della produzione accademica sarà esemplificata analizzando alcuni aspetti dell'uso delle immagini culturali nella Scrittura e nel primo millennio. Le riflessioni conclusive vogliono aiutare a prendere coscienza dell'importanza delle immagini per una liturgia secondo il Concilio Vaticano II.

The literature studying the relationship between images and liturgy has increased in recent years. This article aims to offer a review of some of the voices and methodologies that addressed this relationship in the last two decades. After identifying some difficulties that have challenged the presence of images in the liturgy and the contexts of recent discussion, current academic research will be exemplified by analyzing some aspects of the use of images in Scripture and the first millennium. The concluding remarks are intended to help raise awareness of the importance of images for a liturgy after Vatican Council II.

RECENSIONI

F.M. AROCENA, *Teología litúrgica. Una introducción*, Palabra, Madrid 2017, pp. 317.

EN este libro nos encontramos con una explicación teológica de la liturgia, profunda y sencilla a la vez, óptima para un manual. El autor divide su obra en tres partes: *el misterio; la celebración; la vida*; a los que sigue una extensa sección de apéndices sobre temas que el autor prefiere no explicar en los capítulos precedentes para no romper el hilo del discurso, y concluye con un útil glosario de términos, seguido de diversos índices y de la bibliografía. En relación con el resto de sus obras sobre liturgia nos parece sin duda la más conseguida, la más madura.

En el primer capítulo, «Hacia una comprensión “teológica” de la liturgia», se introduce al lector en la moderna noción de *Historia de la salvación*, a la luz del magisterio del Concilio Vaticano II. El capítulo segundo, basado en las explicaciones del primer capítulo, aborda la noción del misterio del culto cristiano pasando por el *misterio de Dios* y por el *misterio de Cristo*, basándose en la *doctrina de los misterios* de Odo Casel y en *Mediator Dei* de Pío XII. El autor expone de un modo cercano y sencillo el recorrido místico, desde el misterio más profundo de Dios, en el seno íntimo de la Trinidad, pasando por el *mystêrion* de Cristo y llegando a los *mysteria* o *sacramenta* de la Iglesia. Termina el capítulo con la sección *liturgia y sacerdocio de Cristo* en la que se explica –quizá demasiado brevemente– la relación entre esos dos conceptos a la luz de *Mediator Dei* y de *Sacrosanctum Concilium*. Con el segundo capítulo se cierra la primera parte de este libro.

La segunda parte, *La celebración*, arranca con el capítulo 3: *La celebración litúrgica*, con el que el teólogo donostiarra quiere responder a la pregunta ¿qué es celebrar? Y lo hará explicando sucesivamente los siguientes conceptos, que dan título a su vez a las diferentes secciones: 1. *La actio litúrgica*; 2. *Estructura y sujeto de la celebración*; 3. *El Ars celebrandi*.

La primera sección arranca con la siguiente afirmación: «la acción de celebrar está subordinada a lo que se celebra» (p. 64); y es que la conciencia de estar celebrando verdaderamente el misterio de Cristo trae como fruto un modo acorde de «celebrar», que Arocena define como «entrar en comunión con los misterios de Cristo por mediación de los símbolos cristianos, que velan –a la vez que desvelan– el misterio».

La segunda sección comienza exponiendo los elementos de la celebración: *anámnesis, epiclesis y doxología*. La anámnesis la pone en relación con el concepto de *memorial* y con el *hoy litúrgico*. El concepto de epiclesis, que define como

«*implorar la presencia divina santificadora en las acciones sagradas de la Iglesia*» (p. 75), lo explica bellamente a partir del análisis de las anáforas romanas y de la plegaria de consagración del santo Crisma. Por último, define la doxología como «homenaje de alabanza, adoración y acción de gracias a Dios» (pp. 80-81).

Arocena termina la sección explicando el concepto de asamblea litúrgica. Primero sobre su sujeto, y después sintetizando de manera admirable el origen de este término, su historia, su recuperación en el siglo XX y la importancia que se le ha de dar actualmente teniendo en cuenta el cuerpo sacerdotal jerarquizado y cómo ha de ser la participación de los fieles: consciente, activa y fructuosa.

La tercera y última sección de este capítulo trata del *Ars celebrandi*. Introduce su explicación con una comparación magnífica, la interpretación musical de una partitura; y a continuación define el arte de celebrar como «arte que consiste en la *maestría* de gestionar la tensión entre *expresividad e invisibilidad* del evento puesta al servicio de la celebración» (p. 90). A la vez, este *ars* no puede no contener y mostrar la belleza del culto, «para manifestar sensiblemente, de una manera auténtica y fiel, la verdad última de cuanto en ella acontece: la presencia de la gloria de Dios sacramentalmente dada en comunión a los hombres» (p. 94).

Para terminar este tercer capítulo, el autor, de un modo muy didáctico, expone algunos corolarios que se desprenden de lo hasta ahora explicado: *sin liturgia, el cristianismo sería ideología* (afirmación del Cardenal Lustiger cuya cita se echa en falta); *las celebraciones no agotan la liturgia*; *hay una distancia semántica entre celebración y ceremonia*; *la liturgia es primeramente para celebrarla, no para explicarla*.

El capítulo cuarto, *La sacramentalidad de la liturgia*, arranca con una primera sección dedicada a ilustrar *El lenguaje simbólico de la liturgia*. Primero explica «¿por qué el símbolo?» Y se responde: «el símbolo muestra su capacidad de unir lo sensible y lo ultrasensible sin diluir la diferencia, capaz –por eso mismo– de dar significado a lo que vivimos» (p. 103). Después, tras una breve explicación de qué es un símbolo, en clave antropológica, Arocena pasa a explicar los símbolos cristianos, que son «puente que une lo humano y lo divino, sin confundirlos, en el acontecer sacramental» (p. 105).

La segunda sección, titulada *Per ritus et preces*, comienza explicando un poco más profundamente qué es el rito, para pasar a ilustrar tres elementos rituales: el gesto, la palabra y el canto, y aprovecha para relacionarlos entre sí y para hablar de otros elementos relacionados como el silencio, el canto gregoriano, la causalidad de los gestos sacramentales *ex opere operato* y *ex opere operantis*, etc.

El capítulo cierra con una última sección sobre *La índole escatológica de la liturgia* en la que explica cómo «el culto terrestre es el mismo que realiza el *Kyrios* en el Cielo: un mismo culto que está también presente en la tierra de un modo sacramental» (p. 130).

«El memorial del misterio de Cristo» es el título que abre el capítulo 5. La primera sección trata sobre *Zikkārōn y anámnesis en la Biblia*. En el Antiguo testamento, *zikkārōn* significa «una actualización del pasado que no se queda simplemente en pasado, sino que se hace eficazmente presente» (p. 139), especialmente presente en el memorial de la Pascua judía y después en el memorial de la Eucaristía cristiana. En la segunda sección Arocena analiza algunas expresiones litúrgicas del memorial, y lo hace con maestría partiendo de algunas anáforas eucarísticas.

El capítulo 6 trata sobre *La Palabra de Dios en la Liturgia* y se compone de dos secciones: 1. *La celebración litúrgica de la Palabra de Dios* y 2. *La Palabra de Dios en el marco celebrativo*. La primera sección arranca considerando la importancia de la Palabra de Dios en el pueblo de Israel. A continuación, señala la relación de necesaria reciprocidad entre Biblia y liturgia y de ahí que sea «fácil explicar el porqué de la proclamación de la Escritura en la celebración de los ritos cristianos» (p. 167). De aquí, pasa a las consideraciones rituales de la proclamación de la Palabra, primero en el Pueblo judío y después en las primeras comunidades cristianas. Junto a este carácter ritual, se han recogido a lo largo de la historia de la Iglesia expresiones que afirman lo que ya afirmaban los judíos sobre la Palabra de Dios, que «en esta liturgia de la Palabra está presente su divino *Proclamador*» (p. 170), afirmación que procede de Padres de la Iglesia y muchos otros escritores santos, y ha sido recogida también en *Sacrosanctum Concilium*. Arocena termina la sección con algunas consideraciones acerca de los signos de veneración hacia la Palabra, sobre la acción del Espíritu Santo y de Cristo en la celebración de la Palabra y sobre la *novedad* del acontecimiento generado por la Palabra.

En la segunda sección, *La Palabra de Dios en el marco celebrativo*, se analizan algunos aspectos esenciales de la Liturgia de la Palabra de Dios: *El Evangelio es el vértice de las lecturas; el ensamblaje de las lecturas; la afinidad de los libros inspirados con el año litúrgico; la importancia de cada salmo responsorial; la homilía; la Oración universal; el lector; el Evangelionario; el ambón, etc.* y, sobre todo, que el «factor más importante de la actualización de la Palabra en la liturgia viene dado sobre todo por el sacramento mismo y, de modo culminante, por la Eucaristía, hacia el que se orienta toda la celebración de la Palabra» (p. 186).

La tercera parte, *La vida*, comienza con el capítulo 7, titulado *Liturgia y vida*, que está dividido en dos secciones: 1. *La trilogía "Misterio-celebración-vida"*; 2. *La proyección "Celebración - vida"*; 3. *Culto espiritual y celebración litúrgica*.

La primera de ellas la sintetiza de modo acertado con el conocido triplete –basado en el axioma latino ya citado anteriormente– *Lex credendi, lex orandi, lex vivendi*.

La segunda sección sobre «la vida» después de «la celebración» se puede resumir con las siguientes palabras del mismo autor: «La liturgia no es un paréntesis en la vida del cristiano, un momento aislado que se reserva para unas

ceremonias, mientras el mundo y la historia discurren por otros senderos. El *más allá de la celebración* consiste en testimoniar la fecundidad de la Pascua de Cristo, una realidad que el magisterio eclesial sintetiza con estas palabras: *traducir en la vida el misterio pascual*, es decir, hacer realidad en la propia vida el misterio de Cristo celebrado en la liturgia» (p. 210).

La tercera sección, *Culto espiritual y celebración litúrgica*, como acertadamente señala y explica Félix María Arocena, tienen como marco ineludible la *logiké latreia* de las palabras de San Pablo en la Carta a los Romanos, que todos los bautizados están llamados a hacer realidad en sus vidas, ofreciéndose como sacrificios espirituales.

El octavo y último capítulo, «continuación y complemento del anterior» (p. 225), se titula «En el horizonte de la teología espiritual». La primera sección, *Teología de los tres altares* ilustra tres altares distintos: el altar del cielo, el altar del santuario, el altar del corazón. «El creyente, al inmolar los *sacrificios espirituales* en el altar de su corazón, realiza la acción propia de quien ha sido constituido sacerdote de su propia existencia por el bautismo. Su vida entera asume esta intrínseca valencia cultural» (p. 228). A su vez, esos sacrificios en el altar del corazón están estrechamente unidos al altar del santuario, pues son realizados a imitación de la «oblación sacrificial de Cristo al Padre en el Espíritu» (p. 229). Estos sacrificios «son llevados hasta el altar del Cielo por manos de los Ángeles y presentados como ofrenda de suave fragancia al Padre (p. 230).

La segunda sección, *Hacia una caracterización de la vida litúrgica* trata de perfilar «algunos trazos que perfilan el *estilo sacramental* de la existencia cristiana» (p. 232). El autor enumera diez y los explica brevemente:

1. La estima por la gratuidad del don de Dios, que nos ha amado primero.
2. La conciencia de tener acceso libre y confiado al Padre por medio de Jesucristo.
3. La gratuidad por el don de ser hechos partícipes de la vida trinitaria en la celebración de la liturgia.
4. El reconocimiento de la liturgia como escenario privilegiado de la acción del Espíritu Santo.
5. La asunción del carácter central y culminante del misterio pascual de Cristo.
6. El aprecio por la misteriosa contemporaneidad entre los acontecimientos redentores del Triduo pascual y el *hoy litúrgico* de la asamblea.
7. La experiencia de las celebraciones sacramentales como puntos de inserción en el misterio de Cristo.
8. El ejercicio de la lectura tipológica del Antiguo Testamento en tensión hacia su acabado cumplimiento en Cristo.
9. La comprensión de la propia biografía como *microhistoria de la salvación* en el contexto de la *gran historia de la salvación*.

10. La coerenza che proviene de entender la propia vida como lugar donde vivir el misterio celebrado.

De los apéndices solo queda constatar su legitimidad, en cuanto que son temas muy variados que supondrían digresiones demasiado extensas para ser insertadas en los capítulos precedentes. Se explican aspectos interesantes como *Los términos liturgia y celebración* (Apéndice 1); El caminar histórico de la celebración litúrgica (Ap. 2); La presencia de Cristo en la Palabra (Ap. 3) y Los libros litúrgicos del rito romano (Ap. 4).

En suma, este libro de Arocena, concebido como manual de introducción a la Liturgia, se presenta como una obra apta para un estudiante de Teología litúrgica y también para todo teólogo y liturgista que quiera disfrutar de una síntesis lograda acerca de qué es la Teología litúrgica. Ayudará a aprender cómo la Teología y la Liturgia se relacionan, cómo se hablan, cómo se miran, cómo beben y se nutren una de la otra.

J. FERNÁNDEZ VICENTE

M. BORGHESI, *Romano Guardini. Antinomia della vita e conoscenza affettiva*, Jaca Book, Milano 2018, pp. 217.

IL recente volume di Massimo Borghesi, ordinario di Filosofia morale presso l'Università di Perugia, accompagna il lettore lungo le linee portanti del pensiero di Romano Guardini a cinquant'anni dalla scomparsa del filosofo e teologo italo-tedesco.

Borghesi riesce a condensare in poche pagine, in maniera convincente e suggestiva, un'organica rilettura dell'opera di Guardini alla luce della recente pubblicazione degli scritti inediti, in corso di pubblicazione con Morcelliana. Tra questi scritti sono degni di nota, ad esempio, le lezioni berlinesi degli anni '30 sull'antropologia cristiana, l'epistolario con l'amico Josef Weiger, la traduzione delle due tesi bonaventuriane, gli scritti di filosofia della religione, di etica e di politica.

All'interno di questo *corpus*, le lettere di Guardini all'amico Josef Weiger (*Lettere a Josef Weiger: 1908-1962*, Morcelliana, Brescia 2010) meritano una menzione particolare: si tratta di un ricco epistolario curato da H.-B. Gerl-Falkovitz che abbraccia il periodo 1908-1962, ovvero da quando Guardini era un giovane ventitreenne fino a sei anni prima della morte. L'epistolario a Weiger, sottolinea Borghesi, dischiude al lettore l'accesso al cuore dell'*opposizione polare*, svelandone il profondo radicamento nella biografia di Guardini. Ed è forse questo uno degli elementi di pregio del volume: la profonda unità tra biografia, vita intellettuale ed

esistenza concreta di uno straordinario pensatore vissuto in un contesto storico dilaniato da forze opposte.

Nel ricordo di Weiger, Guardini da giovane era solito dire che *la verità è polifonica*: «Questo potrebbe essere il motto dell'opera della sua vita». Borghesi, glossando Weiger, afferma che «la polifonia dell'unica verità è il modo concreto con cui si attua la visione polare del mondo» (p. 10). Questa visione, esposta nel celebre saggio *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto-vivente* (1925), è la risposta teorica che Guardini offre ai problemi del suo tempo ma, come Borghesi suggerisce, «il risultato è un modello che trascende il contesto storico di allora» (*ibidem*). È bene ricordare che in Guardini l'*opposizione* (*Gegensatz*) è cosa ben diversa dalla *contraddizione* (*Widerspruch*): l'opposto, infatti, esige unità e permette l'analogia; al contrario, la contraddizione, si risolve in una antitesi insanabile, come avviene ad esempio tra "bene" e "male". «La teoria degli opposti – scrive Guardini a Jacob Laubach nel 1967 – è la teoria del confronto, che non avviene come lotta contro un nemico, ma come sintesi di una tensione feconda, cioè come costruzione dell'unità concreta» (*ibidem*). Ne risulta una visione del mondo (*Weltanschauung*) cristiana, dialogante ma allo stesso tempo "non liberale" quanto all'assolutezza della verità. Questo atteggiamento gli permise di recuperare criticamente le istanze del modernismo, posizione censurata dall'enciclica *Pascendi*, e di meritare il titolo di "precursore del Concilio Vaticano II" (A. KRIEG, *Romano Guardini: A Precursor of Vatican II*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1997).

Il saggio di Borghesi è diviso in due parti che corrispondono ai due "pilastri" dell'edificio guardiniano anticipati dal sottotitolo del volume.

La prima parte ("Antinomia e riconciliazione", circa metà del libro) descrive le linee strutturanti del pensiero antinomico di Guardini, esposto nel saggio *L'opposizione polare* (1925), frutto di vent'anni di riflessioni documentate dall'intensa corrispondenza con Weiger.

Gli argomenti di Borghesi si snodano in tre capitoli, il primo dei quali si sofferma sugli aspetti biografici di Guardini che rivelano un'esistenza segnata da una feconda malinconia. Dice Borghesi: «Il cuore, inizialmente, diviene passione intellettuale. Solo successivamente Guardini, consapevole di finire nell'astratto, farà della conciliazione tra cuore e intelletto, ragione e sentimento, il fulcro della sua gnoseologia del concreto» (p. 25). Questo atteggiamento vitale, che tanto fece soffrire Guardini, si rivelerà fecondo perché porterà il pensatore ad elaborare una «concezione del cattolicesimo come *coincidentia oppositorum*, il disegno di una antropologia integrale che unisca affettività e razionalità, la speranza di offrire un contributo dialogico nel mondo post-bellico segnato da dilacerazioni profonde» (p. 53), quanto di più lontano da visioni dualiste o gnosticheggianti. È così che a partire da una teoria, quella degli opposti, nata quasi con propositi

terapeutici personali, Guardini giunge a un “principio strutturale” della realtà (p. 10), una tensione unitiva che Borghesi esprime come “nuova sintesi tra verità e libertà” (pp. 85-126). Questa sintesi passa attraverso il «portare a conciliazione il comunitarismo religioso medievale con la soggettività moderna al fine di realizzare una nuova unità “critica” e non semplicemente “precritica” com’era quella medievale» (p. 85). La *Weltanschauung* cristiana proposta da Guardini porta a riconsiderare l’antropologia su cui si basa anche l’ecclesiologia: «La comunità della Chiesa – scrive Guardini in *Il senso della Chiesa* (1922) – è essenzialmente relazionata alla personalità; e la personalità cristiana è essenzialmente orientata alla comunità. Insieme costituiscono la Nuova Vita» (p. 88). E ancora: «l’essere cristiano è creato simultaneamente come persona e come comunità. Le due cose non stanno separate l’una accanto all’altra, ma la comunità è già vitalmente e costitutivamente nella personalità, come questa è implicita nella comunità, *senza che con ciò la relativa indipendenza delle due forme originarie della vita venga meno*» (*ibidem*). Perciò non può esservi cattolico “individuale” che non si riconosce nella Chiesa, e allo stesso tempo – ricorda Borghesi glossando Guardini – «la Chiesa non può essere una “polizia spirituale”. Dev’essere la Vita Nuova di Dio, deve essere madre. Solo “allora la posso amare”» (p. 89).

Il dialogo col Medioevo conduce Guardini al confronto con l’Agostino dei primi cinque capitoli delle *Confessioni*, ma soprattutto con Bonaventura e Tommaso. Il recupero dell’istanza “moderna”, come avevano fatto altri pensatori contemporanei a Guardini (es. E. Gilson, G. Marcel, J. Maritain, L. Pareyson, C. Fabro, etc.) «avviene sul terreno *esistenziale*» (p. 89). È così che Guardini si avvicina alle posizioni personaliste di M. Scheler e M. Buber, viene affascinato dall’esistenzialismo di S. Kierkegaard e M. Heidegger, si interessa al pensiero di F. Rosenzweig ed E. Przywara. Anche se Guardini concorda con Pascal sulle *raisons du coeur*, lo ritiene invece “inavvicinabile” (p. 90), di una serietà priva di umorismo (p. 121), lamentoso al punto da renderlo una voce inadeguata a reggere il confronto con Nietzsche: «La natura, la musica, l’umorismo: in verità a Pascal mancò tutto ciò che in un particolare senso rende “umano” lo spirito: ciò che libera, placa, aiuta» (R. GUARDINI, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992, 287-288).

La seconda parte del saggio (“Conoscere e amare. Un pensiero affettivo”) è dedicata alla gnoseologia teologica di Guardini. Si tratta di una *philosophia-theologia cordis* che, proseguendo una traiettoria di oltre duemilacinquecento anni, unisce Platone, Paolo, Ignazio di Antiochia, Agostino, lo Pseudo-Dionigi, Bernardo di Chiaravalle, Francesco d’Assisi, Bonaventura, Teresa d’Ávila, Francesco di Sales, J. H. Newman, A. Rosmini, V.S. Solov’ëv, A. S. Chomjakov, P. Florenskij, S. Kierkegaard (pp. 138-139).

Borghesi dedica il quarto capitolo al rapporto di Guardini con Bonaventura, il quinto ai rapporti con Agostino, e il sesto alla conoscenza religiosa alla luce dei

guadagni guardiniani dalla lettura di Scheler. Guardini manifesta con chiarezza un'opzione preferenziale per la teologia del dottore serafico con l'intento di creare un ponte fra conoscenza affettiva e conoscenza intellettuale. È così comprensibile quanto il pensiero di Scheler fosse per Guardini un riferimento davvero importante, e quanto invece per questa impresa gli fosse di minor aiuto il riferimento agli autori della neoscolastica. Sui motivi di questa opzione, Borghesi riporta un commento di Guardini risalente al 1930, in cui ricorda che accanto ai grandi intellettualisti del basso medioevo (Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Duns Scoto), vi è «la corrente agostiniano-platonica, meno acuta teoricamente, ma, in compenso, pervasa da una più profonda pienezza del cuore: è filosofia e teologia, il cui baricentro risiede nell'amore» (p. 132).

L'amore diviene così uno dei cardini dell'opera intellettuale, pastorale e pedagogica di Guardini. A proposito della predicazione, Guardini affermerà in una lettera a Weiger del 1910: «se l'intelletto è convinto, si è raggiunto ancora poco. La cosa principale e più d'ogni altra cosa non è "muovere", convincere, bensì "modellare", formare, educare. Esso si rivolge soprattutto alla volontà e al sentimento... [L'intelletto] è preceduto dall'interiore brama della conoscenza, o perlomeno essa lo sorregge, la "volontà", come forza vitale, calma brama vitale. Sceglie di operare *dall'interno*» (p. 133). Guardini, dice Borghesi, «è condotto a Bonaventura proprio perché in lui l'atto della conoscenza non è disgiunto dal momento affettivo-esperienziale» (p. 135). Dalla lezione di Scheler, Guardini apprende a guardare al «primato dell'amore» in Agostino, in un modo che sia Ratzinger che Borghesi ricordano essere non appropriato. Ratzinger sostiene che il vero padre di tale primato «non è Agostino, ma lo Pseudo-Dionigi» (citato a p. 140).

Ciò non toglie che, secondo Borghesi, quello di Guardini sia in fin dei conti un «*tomismo riletto agostinianamente*, o, a parti rovesciate, *un agostinismo dopo il tomismo*» (p. 134) dove con la seconda espressione Borghesi intende un agostinismo depurato dalle dipendenze neoplatoniche.

Nelle due tesi, di laurea (1915) e di abilitazione all'insegnamento universitario (1922), entrambe su Bonaventura, Guardini matura una teologia *pratico-affettiva* come principale guadagno dallo studio del dottore serafico. Vi si intravede l'interesse nell'approfondire il rapporto tra conoscenza e volontà (p. 137) alla luce di un principio personalista dell'amore che viene ispirato dal pensiero di Scheler ("vedere con gli occhi dell'amore", p. 136. Cfr. anche p. 154 sul parallelo che Guardini stabilisce tra *scientia saporativa*, *affettiva* di Bonaventura e il concetto psicologico di *conoscenza emozionale*). Questo rapporto aggiunge alla teologia l'aspetto pratico affettivo che complementa la verità in sede teorica con la validità nella vita pratico-religiosa (p. 154).

La questione dei “modelli di redenzione” in Guardini, cui Borghesi dedica parte del quarto capitolo, non è solo una questione di interesse storico in cui Bonaventura viene interpretato come il fautore di un *argumentum ex pietate*, in contrapposizione a un Anselmo che invece propone un *argumentum convenientiae*. Se fosse solo una questione di scelta volontaria tra ipotesi, saremmo davanti a un volontarismo. Siamo invece davanti, secondo Guardini, alla modalità con cui Dio stesso si comunica nella Rivelazione: la certezza è perciò ottenuta per via positiva, e non speculativa. Se è così, riflette Borghesi, «l’opzione bonaventuriana per l’*argumentum ex pietate* non sarebbe solo una opzione psicologica ma la presa d’atto del come Dio si è rivelato. *Sarebbe l’eco, il riverbero conoscitivo-affettivo, nell’io, di una relazione con un Altro che lo precede*» (p. 158).

Rendendosi conto di toccare un punto problematico, Borghesi dedica il quinto capitolo a indagare la «linea agostiniana del rapporto tra essere e valore, amore e conoscenza» in Guardini, che – come abbiamo accennato – risente profondamente della lezione di Scheler, il quale conferisce il primato all’amore sulla conoscenza da sviluppare in una prospettiva non platonica. Nell’*Eterno nell’uomo*, Scheler scrive che questo compito «sarà attuato solo quando il nucleo dell’agostinismo sarà liberato del suo involucro storico e ripensato ed approfondito per mezzo della fenomenologia [...]. Allora sarà sempre meglio mostrato quell’immediato contatto dell’anima con Dio, che Agostino ha rintracciato nell’esperienza del suo grande cuore e ha cercato di esprimere per mezzo del pensiero neoplatonico. Solo una *teologia dell’esperienza del divino* può ancora aprire gli occhi per le verità di Agostino, ora perdute» (citato a p. 164).

Nel sesto capitolo Borghesi discute il rapporto tra sensi e conoscenza religiosa in Guardini, in particolare a partire dagli scritti *Mondo e Persona* (1939) e nelle lezioni berlinesi di antropologia raccolte nel volume *L’uomo* (1939). Giungiamo a un *cul-de-sac* nella teologia guardiniana degli anni ’30, in cui al dualismo tra natura e sopra-natura, tra senso religioso e fede, corrispondono difficoltà teoriche che impediscono l’analogia, il punto d’incontro e il passaggio da ragione a fede: si tratta di una circolarità in cui «la credibilità della fede è affidata alla fede medesima» (p. 184). Guardini, afferma Borghesi, sembra in questo periodo non dare «alcun valore al concetto di “esperienza”, né a quello di “senso religioso” come modalità attraverso le quali la natura può intuire la verità del soprannaturale, la sua “corrispondenza” al cuore e alla mente dell’uomo» (*ibidem*). Si tratta di un problema che portava a disattendere il «programma dell’unità “polare” tra essere e valore, un programma che il filone bonaventuriano-agostiniano della *philosophia-theologia cordis* prolungava nella direzione dell’incontro tra amore e conoscenza» (*ibidem*). Occorreva perciò ritornare a quanto Guardini aveva elaborato nel quarto capitolo de *L’opposizione polare*, dedicato proprio al “Problema gnoseologico del concreto”, ritorno che avverrà negli scritti di filosofia della

religione degli anni '40 e che lo porteranno a riflettere sulla possibilità di elaborare una "estetica teologica". La rilevanza di questa riflessione, ricorda Borghesi, non sfuggi a H. U. von Balthasar (p. 185). L'unità "polare" del conoscere avviene nel punto di convergenza tra intelletto e intuizione, dando origine a quell'atto peculiare del conoscere che Guardini chiama "visione" (*Anschauung*). È questo l'atto che permette l'esperienza religiosa e che consente il possibile accordo tra tradizione tomista e agostiniana, tra *amore e conoscenza* (*ibidem*). Il "vedere" una cosa è ben più che l'atto di un occhio che cattura una realtà fisica esterna che gli "appare". Scheler insegnava che l'occhio vede anche l'essenza e il significato della realtà: il "vedere" comprende la visione simbolica del mondo, non solo quella materiale. Per Guardini «"vedere" è incontro con la realtà; l'occhio è semplicemente l'uomo in quanto è suscettibile di essere colpito dalle forme della realtà che hanno rapporto con la luce. Vedere è la risposta dell'occhio e, nell'occhio, dell'uomo al reale luminoso. Detto più precisamente: quell'unità significativa che si costituisce, in rapporto alla luce, fra la realtà e l'occhio in cui si attua l'esistenza» (citato a p. 188). L'atto di vedere, come sottolinea Borghesi, non è dunque una forma a priori che, come in Kant, predetermina l'oggetto ma, dal punto di vista fenomenologico, è la risposta dell'uomo all'automanifestazione del fenomeno. Siamo davanti non solo al superamento di una visione empirista, ma al «tentativo di una fondazione autonoma dell'esperienza religiosa unitamente alla preoccupazione di sottrarla a ogni determinazione soggettivistica; [...] Per Scheler, come per Guardini, l'atto religioso, pur essendo del soggetto, non è però meramente soggettivo. Esso ha un proprio oggetto di conoscenza, disvela un aspetto della realtà altrimenti inconoscibile» (p. 196). L'occhio dell'intelligenza è per Guardini non solo un puro indagare e concludere, ma è vero e proprio "vedere". E la prima cosa che vede l'uomo, in maniera immediata, è la manifestazione di Dio nelle sue opere. Ricorda Borghesi: «L'apprensione della creaturalità del mondo è data con il mondo stesso, con la percezione del mondo. Essa, anzi, è *la prima cosa che viene percepita nell'impatto con la realtà*» (p. 198). È da questo punto che Guardini parte per riflettere sulla conoscenza di Dio, tra esperienza religiosa e ragione, riflessione cui Borghesi dedica le ultime e suggestive pagine del saggio.

In conclusione, il volume di Borghesi costituisce un prezioso contributo destinato sia a chi si sta avvicinando a Guardini, a cui il libro può servire da iniziazione, sia a chi ha già familiarità con il suo pensiero e cerca una rilettura aggiornata rispetto al noto lavoro di Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, *Romano Guardini. La vita e l'opera* (Morcelliana, Brescia 2018, seconda ed.).

C. TAGLIAPIETRA

E. GONZÁLEZ MARTÍNEZ, *La salvación escatológica de Israel en Romanos 11,25-27*, (tesis y monografías de la ABE 72), Verbo Divino, Estella (Navarra) 2019, pp. 437.

EL autor de la obra que reseñamos, licenciado en Filología Clásica por la Universidad de Valladolid, en Derecho por la UNED y en Teología por la Universidad de Navarra, nos ofrece ahora la publicación de su tesis doctoral en Teología bíblica por el *Studium Biblicum Franciscanum* de Jerusalén (vinculado a la Pontificia Universidad *Antoniana*), completando así un *curriculum* que, junto a su pertenencia a algunas asociaciones bíblicas y la publicación de diversos estudios de su especialidad, lo avalan ampliamente en su docencia como profesor de Teología Bíblica de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma).

El volumen, que lleva como subtítulo «Estudio de la cita de Isaías 59,20-21+27,9 en la literatura bíblica y parabíblica», sigue un recorrido estructurado en una breve introducción y cuatro capítulos que exponen, respectivamente: el *status quaestionis* y la metodología (pp. 23-61), el análisis exegético de Rm 11,25-27 (pp. 63-118), de Is 59,20-21 (pp. 116-183) y de Is 27,9c en el contexto del texto hebreo (pp. 185-232) y, por último, el recurso a los textos isaianos en los LXX, los *targumim*, la literatura qumránica, intertestamentaria y rabínica (pp. 223-343). Completan el trabajo las conclusiones finales, una amplia bibliografía y los índices de abreviaturas, de autores y de citas bíblicas y extrabíblicas (pp. 345-437). Estos dos últimos índices, de 52 y 36 páginas respectivamente, ofrecen una idea de la magnitud del trabajo realizado, pues, como se advierte en las notas a pie de página, toda la bibliografía se ha tenido presente a lo largo del estudio. El autor, por otra parte, además de las conclusiones finales ha querido ofrecer unas síntesis más o menos breves al final de cada capítulo, sumando un total de nueve, y ha diseminado a lo largo de toda la obra numerosos esquemas recopilatorios que ponen de manifiesto, no solo el continuo esfuerzo esclarecedor y pedagógico del trabajo, sino también la capacidad comunicativa del autor.

La breve introducción expone cómo surgió la idea generadora de la tesis doctoral. Tres motivos influyeron especialmente: el curso sobre hermenéutica judía del profesor del *Studium Biblicum Franciscanum* Frédéric Manns relator de la tesis; el interés despertado por Rm 11,25-27 debido a su anuncio sobre la salvación final de Israel; y el hecho de que Pablo, para dilucidar el misterio de salvación del pueblo elegido, hubiera acudido a dos textos de Isaías distantes entre sí (59,20-21a y 27,9c) en preferencia a otros. En este cuadro de ideas, el autor ha querido subrayar en su voluminosa obra, a través de una exégesis cuidadosa del texto bíblico, que si bien el tema principal de Rm 11,25-27 hace referencia a la salvación de Israel, por otra parte, se trata de una salvación de índole ontológica, es decir, no meramente

formal o institucional, sino «a través del perdón de los pecados» (p. 345). La doble cita isaiana en Rm 11,26c-27 habría sido introducida por Pablo precisamente por este motivo, especialmente el breve pero explícito inciso Is 27,9c («cuando quitaré su pecado»), un fragmento central en el texto paulino en estudio, pues precisa que la acción liberadora anunciada en Is 59,20-21 («Vendrá a favor de Sion como libertador y en favor de los que vuelven de la transgresión en Jacob, oráculo del Señor») se encuentra orientada en una dimensión ampliamente soteriológica. Conviene señalar que en su denodado esfuerzo investigativo, el autor encontró un ensamblaje de los dos textos isaianos cercanos a los de Rm 11,26c-27 en un texto de Qumrán (CD 5,13-16 = 4Q 266 3 ii 1-4), llegando por eso a la conclusión que Pablo no fue el único ni tal vez el primero en considerar que los capítulos 59 y 27 de Isaías se reclamaban mutuamente por lo que se refiere a la existencia del pecado en Israel y la promesa de salvación por parte de Yhwh (p. 316). De modo análogo pudo concluir además que el sintagma $\text{בְּיָמֵינוּ יִפְּדֶנּוּ}$ (59,20: «en favor de los que vuelven de la transgresión»), de gran relieve en Qumrán, probablemente depende de Is 59,20, lo que permite considerar que ya era conocido en tiempos de san Pablo como expresión de la conversión del pecado.

Siguiendo el orden redaccional del libro, el primer capítulo, «*status quaestionis* y metodología», expone algunos aspectos generales sobre el uso del AT en Pablo, como son la frecuencia y su modo de utilización, la fijación del texto bíblico isaiano en tiempos del Apóstol, el uso paulino del texto griego de los LXX, la metodología adoptada en la interpretación del AT, la lectura histórica, tipológica y teológica del AT en Pablo y, por último, la perspectiva cristológica, eclesiológica y escatológica del texto bíblico veterotestamentario en estudio. En el segundo capítulo, el autor emprende directamente la exégesis de Rm 11,25-27, texto bíblico central sobre la interrelación entre judíos y gentiles en orden a la salvación. Como conclusión importante se señala que, así como en la primera etapa de la economía salvífica (la del Antiguo Testamento), en el ámbito general de las naciones, todas alejadas de Dios, Israel fue elegido como pueblo Suyo, en la nueva economía salvífica, debido al rechazo de Israel, los gentiles han venido a constituir el pueblo fiel. El texto de Rm 11 describe dicho momento de la historia salvífica, es decir, la interdependencia entre el endurecimiento de Israel y el ingreso de los gentiles en la vía de la salvación, señalándose que, así como a la incredulidad de Israel siguió el ingreso de los gentiles en los caminos de salvación, dicha incorporación es lo que a su vez está destinada a provocar, a través del celo y del arrepentimiento, la salvación de Israel.

Los capítulos III e IV consideran por su parte, respectivamente, los dos textos de Isaías ya mencionados Is 59,20-21 e Is 27,9c. A través de una detallada crítica textual, literaria e histórica, el autor precisa las diferencias existentes con las respectivas citas paulinas en Rm 11,26c. El análisis exegetico conduce, entre

otras cosas, a las siguientes conclusiones (cf pp. 182-183): *a*) en todos los casos, el protagonista de la salvación es siempre Yhwh, que asiste a Israel; *b*) el hecho de que se haga referencia a “Sion” en v. 20 se debe a la presentación de Yhwh como un guerrero triunfante; *c*) la designación como *gô’el* subraya su condición de “pariente” cercano de Israel y su derecho a reconstituirlo a la situación originaria de fidelidad; *d*) el título de “redentor” resalta a su vez su carácter de “pariente”, por tanto, su acción encaminada al bien de la nación; en fin, *d*) la alianza de la que se habla en Is 59,21a consiste en el don que Yhwh está dispuesto a otorgar a Israel para que pueda cumplir las exigencias de su palabra. El capítulo cuarto aborda el análisis de Is 27,9c en el texto hebreo (pp. 182-232). El autor señala la presencia de la *gezerah shawah* (argumento *a fortiori* o por analogía) a través de la palabra de unión “Jacob”, usada también en 59,20. Yhwh aparece como protagonista que invita a la expiación; dispuesto a perdonar la culpa siempre que Israel expíe su pecado. La idolatría en la que Israel ha caído es descrita metafóricamente con las siguientes palabras: «que deje todas las piedras del altar como piedras calcinadas, para que no se levanten más estelas y altares de incienso». El fruto inmediato que Dios espera del apartamiento del pecado consiste en la destrucción de los altares, símbolo del reconocimiento de la culpa y de retorno a Yhwh.

En el capítulo V, en fin, se profundiza en la peculiaridad de los textos isaianos referidos en Rm a través del modo en que se encuentran dichos textos en otros documentos bíblicos y extrabíblicos, concretamente, los LXX, los *targumim*, los *textos qumránicos* y *algunas obras de la literatura intertestamentaria y rabínica*. Respecto a los LXX (pp. 233-272), aunque resulta patente la preeminencia divina en las acciones de salvación de Is 59,20 y 27,9, tanto porque el agente único de salvación sigue siendo el mismo Dios como porque el uso de *diathêkê* subraya el carácter unilateral de la alianza como disposición divina, sin embargo, señala el autor, el texto de los LXX se caracteriza por matizar favorablemente la apertura universalista hacia los gentiles presente en el texto hebreo de Isaías. En los LXX, en efecto, hay una referencia única a Israel, del que Dios «apartará las impiedades», a diferencia del texto hebreo donde se menciona que Dios vendrá sólo a favor «de los que vuelven de la transgresión», por ello Is 59,20 «refuerza la idea nacionalista del pueblo como una unidad compacta» (p. 271). En el caso del *Targum* de Isaías (TgIs), las diferencias son notables, pues se caracteriza por un fuerte nacionalismo, posición que está en las antípodas del mensaje paulino favorable a los gentiles. Por lo que se refiere a Qumrán, el autor señala el hecho singular que en un texto de Qumrán, CD 5,13-16, se ensamblan dos citas de Isaías cercanas a los textos citados en Rm 11,26-27, lo que hace suponer que el sintagma era conocido en tiempos de Pablo como expresión de la conversión del pecado (p. 316). Existe sin embargo una diferencia radical entre Rm 11,25-27 y el texto qumránico CD 5,13-16, el sectarismo de la secta esenia, que no prevé la salvación del que está

fuera de la comunidad, al contrario de Rm que se dirige contrariamente al Israel incrédulo. Respecto a la literatura intertestamentaria, los contactos con Rm 11, además de no ser numerosos, carecen de la idea de que haya un Salvador que saliendo de Sion vaya en busca de los gentiles para provocar el celo de Israel y su arrepentimiento final. En fin, en relación a las fuentes rabínicas tannaíticas que citan Is 59,20-21 y 27,9, se puede afirmar que éstas corroboran la dimensión escatológica de los textos con que san Pablo usa la citación, es decir, como promesa futura de salvación tras la injusticia actuada por Israel. El texto de Sam 10, por su parte, muestra una esperanza en la salvación final de Israel muy semejante al modo en que se expresa Pablo en Rm 11,26a («y así todo Israel se salvará»).

En definitiva, es necesario reconocer que nos encontramos, sobre un tema bastante complejo, ante un trabajo muy cuidado, con una información bibliográfica insuperable, orgánicamente estructurado, pedagógico sin perder la necesaria altura científica. Muy cuidado en su aspecto formal, presentando solo aisladas erratas. Si se quisiera señalar alguna mejora, solo cabría decir, a mi entender, que la lectura de la obra, por el esfuerzo puesto por el autor de atar todos los cabos propio de una tesis doctoral, puede resultar para un lector menos interesado en la materia un libro poco ameno, más de investigación puntual que de lectura reposada. Pero no todo se puede lograr, especialmente armonizar el deleite de la lectura con la rigurosidad que exige una tesis doctoral.

M. TÁBET

M. LEVERING, *Did Jesus Rise from the Dead? Historical and Theological Reflections*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 272.

EN este libro el teólogo laico estadounidense Matthew Levering ofrece una exposición de las principales cuestiones relacionadas con la credibilidad de la resurrección de Cristo. La obra consta de siete capítulos coronados por una conclusión. En el primero el A. considera el tema desde la perspectiva de la crítica histórica, y se adhiere a la posición de N. T. Wright, quien en su libro *The Resurrection of the Son of God* (Fortress Press, Minneapolis (MN) 2003), afirmó que la resurrección de Cristo explica mejor que ninguna otra hipótesis (habitualmente centradas en la psicología de los discípulos) el conjunto de datos que poseemos sobre lo sucedido: las narraciones del Nuevo Testamento, sus peculiaridades, la difusión del cristianismo a partir de ese momento y el entero fenómeno cristiano. Levering subraya justamente la importancia de la tumba vacía, sin la cual una verdadera predicación de la resurrección de Jesús habría sido imposible. El capítulo siguiente

se centra en el recuerdo de la resurrección de Jesús en la comunidad cristiana de los orígenes. El teólogo americano se apoya aquí en estudios que, como el de R. Bauckham (*Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, W.B. Eerdmans, Grand Rapids (MI) : Cambridge (UK) 2006), sostienen con buenos argumentos que la predicación inicial de la Iglesia se basó en testigos oculares de los acontecimientos. Además, la celebración dominical de la Eucaristía indica también la temprana comprensión de la Iglesia del sentido de la Pascua de Jesús, mediante la cual Dios había cumplido sus promesas e instaurado el Reino. Un capítulo que se encuentra con menor frecuencia en estudios semejantes es el dedicado al papel del Antiguo Testamento a la hora de valorar la historicidad de la resurrección de Cristo. El objetivo aquí es doble: por una parte se trata de mostrar la íntima coherencia de las enseñanzas veterotestamentarias sobre Dios Creador y Redentor con el acto potente de la *anástasis* pascual; por otra, se muestra que se aprecia mejor la sorprendente originalidad de la predicación de los primeros discípulos cuando ésta se coloca en el contexto de la teología del judaísmo del tiempo de Jesús (y, más en general, de la teología del “Segundo Templo”). Efectivamente, la predicación contenía algo inaudito: que Jesús, el crucificado, se aparecía vivo en una carne tangible pero gloriosa. A este último aspecto se dedica el cuarto capítulo, para señalar que, si las apariciones hubieran consistido en fenómenos psicológicos de tipo visionario, o si no estuviera implicado en ellas un cuerpo material, no habrían podido ser codificadas bajo una forma narrativa tan ajena a los esquemas comunes del judaísmo de la época.

Estos cuatro primeros capítulos giran en torno a la historicidad de la resurrección. En cambio, los siguientes se centran más en temas epistemológicos: ¿qué relación tiene el juicio de credibilidad de la resurrección de Jesús con la fe en ella? Tras plantearse esta pregunta en el quinto capítulo y valorar las propuestas de autores como Fenton, Rousselot y Lonergan, el A. opta por la posición clásica, que considera la plausibilidad histórica de la resurrección de Jesús como un presupuesto moralmente necesario para el acto de fe (de la Iglesia), el cual, de por sí, es un don de Dios. De aquí se pasa en el sexto capítulo a la relación entre la argumentación histórica y la inclinación del hombre al amor y a la belleza. Tras presentar algunas ideas de Santo Tomás de Aquino y de J. Ratzinger/Benedicto XVI, el A. trae a colación uno de los títulos más conocidos de la obra escrita de Urs von Balthasar: “sólo el amor es creíble”. En definitiva, sólo el encuentro con el inconmensurable amor de Dios ofrece al hombre una garantía adecuada al acto de fe. Por último, el capítulo séptimo adopta una perspectiva que está a caballo entre lo teológico y lo pastoral. El profesor americano se pregunta por qué Jesús ha limitado la manifestación de su resurrección sólo a algunos testigos de la primera generación cristiana. Su respuesta va en la línea del significado de la Ascensión y de la *sessio ad dexteram Patris*. Jesús nos precede y nos gobierna,

pero su Iglesia debe cumplir en el mundo la travesía pascual que Él mismo realizó, pues nuestro destino está más allá, con Cristo junto al Padre.

El libro se lee con facilidad, aunque requiere una cierta familiaridad con el tema. Quizá su principal mérito consiste en el equilibrio y la ponderación que el A. mantiene en las distintas controversias y, junto a eso, en los interesantes *dossiers* teológicos que presenta y en las numerosas cuestiones que aborda. A la vez, el lector tiene a veces la sensación de estar ante un material no del todo elaborado e integrado en la exposición, lo que da lugar a alguna que otra perplejidad. Puede, por ejemplo, quedar desconcertado ante la aceptación del A. de la posición balthasariana de la credibilidad, la cual, a primera vista, parece implicar que el estudio histórico tiene un papel menor en la génesis de la fe. La dinámica del libro camina, sin embargo, en la dirección opuesta. Aunque, tal vez, todo se pueda componer con explicaciones más detalladas y dando mayor espacio a cada tema. Personalmente me habría gustado un tratamiento más amplio de la cuestión hermenéutica: cuánto nuestro horizonte de comprensión (de sentido) influye en la aceptación del dato histórico. Ciertamente el problema está presente de modo trasversal a lo largo del libro, pero un tratamiento más directo habría sido de gran utilidad.

En definitiva, Levering nos ofrece este interesante estudio, actual y rico de ideas y sugerencias, que ayudará, sin duda, a profundizar en los argumentos en favor de la resurrección de Jesús, a confirmar la propia fe en el Señor resucitado y a agradecer a Dios el don de la vida nueva que esa resurrección ha introducido en el mundo.

A. DUCAY

F. LÓPEZ ARIAS, *Proyectar el espacio sagrado. Qué es y cómo se construye una iglesia*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 2018, pp. 302.

EL Autor, arquitecto y doctor en Teología litúrgica, desarrolla su actividad docente en Roma, en el Instituto de Liturgia de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, donde se graduó de doctor, y en la Pontificia Universidad Gregoriana.

El libro está claramente dividido en dos partes, además de la introducción y la bibliografía: la primera (capítulo I: Un espacio para la liturgia romana, pp. 23-94) se dirige especialmente a los arquitectos que trabajan en proyectos de construcción de iglesias; la segunda, sobre la dedicación de la iglesia (capítulo II introductorio, pp. 95-123) y su celebración (capítulo III, pp. 125-263), interesa especialmente a los que intervienen activamente en este rito.

En el capítulo I se muestra en primer lugar que el espacio litúrgico de la iglesia está determinado en buena parte por las exigencias de la celebración de la Eucaristía (pp. 25-68): espacios requeridos para los distintos participantes (ministros sagrados, ayudantes, lectores, cantores y demás fieles presentes) con particular atención a sus movimientos a lo largo de la celebración (pp. 25-55); particularidades, al respecto, de celebraciones en fechas especiales del año –2 de febrero, Cuaresma, Domingo de Ramos, Triduo pascual– (pp. 56-63); el espacio de la Comunión y la adoración (pp. 64-68). A continuación se presentan las exigencias del espacio en otras celebraciones litúrgicas: la iniciación cristiana (pp. 69-79); los otros sacramentos (pp. 79-85); los sacramentales (pp. 86-91); la Liturgia de las Horas (pp. 91-92).

El Autor ha tenido presente ante todo el proyecto de construcción de iglesias parroquiales y también catedrales. Otras comunidades, con necesidades menos variadas, aunque sirvan a un número de fieles tan amplio como el de las parroquias, presentarán de suyo menos variedad de exigencias.

El texto del capítulo está acompañado por 30 fotografías en color: 12 de dos páginas, 17 de una, y otra muy pequeña; 8 externas, 2 de conjunto, 4 de fachada, 1 bautisterio aislado y 1 campanario; 22 del interno, 2 casi completas y 20 de aspectos parciales. La mayoría, 17, son de iglesias italianas; 5 de Francia, 3 de Alemania, 2 de España, 2 de Inglaterra y 1 de Estados Unidos.

El capítulo II introduce el estudio de la dedicación de una iglesia, cuyo centro y punto culminante es la celebración eucarística. Lo que ofrece el Autor es un estudio teológico-litúrgico, que introduce con una breve historia de la dedicación de la iglesia (pp. 100-108). Ésta «hunde sus raíces más profundas en la teología veterotestamentaria» (p. 101). La presencia consoladora de Dios se manifestaba en el Templo de Jerusalén. En el Nuevo Testamento, «Jesús será ahora el nuevo, verdadero y definitivo templo, lugar del encuentro con Dios y su morada entre los hombres» (p. 102). La libertad religiosa que introdujo el emperador Constantino en el siglo IV favoreció la construcción de iglesias y con ellas la expresividad del culto. Desde sus orígenes, una vez construido el templo cristiano, el comienzo de su uso se celebraba con un amplio rito, cuyo centro era el de la Eucaristía, al que se añadían otros particularmente expresivos: colocación de reliquias; unciones con el crisma, abluciones purificadoras, inscripción de los alfabetos griego y latino en la ceniza esparcida sobre el pavimento del templo (p.103).

Los libros litúrgicos, desde los más antiguos que se conservan, nos dan a conocer de modo generalmente parcial, a veces completo, la liturgia de la dedicación de la iglesia. En occidente, las primeras descripciones detalladas del rito de dedicación se encuentran en los *Ordines romani* del siglo VIII (p. 104). El Pontifical Romano Germánico del siglo X contiene dos ritos de dedicación. El segundo, no muy diverso del primero, pero más elaborado, con pocos retoques fue adoptado por el

Pontifical Romano del siglo XII, que posteriormente sufrió pocas variaciones y así se mantuvo hasta el Pontifical Romano de 1961, en el que «se efectuó una drástica reforma del *ordo* de dedicación de la iglesia, llamada a facilitar la participación del pueblo» (p. 106). En él se distinguió netamente entre dedicación y consagración, a la vez que aparece con más nitidez que con la Misa culmina el rito.

El actual *Ordo dedicationis ecclesiae et altaris* se promulgó en 1977, en él se generaliza el uso del vocablo *dedicatio*, reservando el de *consecratio* a la transformación de las especies eucarísticas (pp. 107-108). A continuación, en este capítulo introductorio, se ofrecen unas breves notas sobre el método de estudio que se empleará en él –*per ritus et preces* (pp. 108-110)–; seguidamente se analiza la definición sintética del templo como espacio litúrgico cristiano, tal como la presenta el primer párrafo del decreto de promulgación de dicho *Ordo* (pp. 111-116); después, se tratan la naturaleza y dignidad de las iglesias y se describen escuetamente los ritos, usos y lugares simbólicos esenciales del espacio litúrgico cristiano (pp. 116-122); finalmente se presenta la celebración de la Misa de dedicación como la parte específica y más antigua de todo el rito (pp. 122-123).

El capítulo III y último presenta la celebración de la dedicación (pp. 125-263). El estudio se hace siguiendo el orden de la celebración: ritos iniciales; liturgia de la Palabra; oración de dedicación y unciones; liturgia eucarística; ritos de conclusión; conclusiones. Pero antes de la dedicación, «antes incluso de comenzar la construcción, puede celebrarse el rito de *Colocación de la piedra fundamental o del comienzo de los trabajos de una iglesia*. En esta celebración, que incluye la bendición del área de la iglesia y la bendición y colocación de su primera piedra, se manifiesta ya el valor que posee el espacio que ocupará en el futuro el propio edificio litúrgico. [...] En el lugar donde se dispondrá el futuro altar se situará una cruz de altura suficiente» (pp. 125-126).

Los ritos iniciales comprenden la procesion de entrada, el ingreso en la iglesia, la bendición del agua con aspersion, el himno *Gloria in excelsis*, la oración colecta (cfr. pp. 127-166). Estos ritos ponen eficazmente de relieve el valor de la iglesia en cuanto espacio litúrgico; y esto ya desde la procesion de entrada, pues ese valor no sólo se muestra de puertas adentro, sino también de modo muy significativo «a través de la fachada, y el espacio público que se extiende ante el ingreso» (p. 130). Justamente el autor subraya que «la vocación testimonial de la iglesia dentro del tejido urbano es imagen de la vocación evangelizadora de la Iglesia en el mundo» (p. 131). El autor pone de relieve el valor incisivo de los batientes de la Iglesia como elemento simbólico (cfr. p.141). «El modo en el que se distribuyen los componentes de la asamblea litúrgica nos habla simbólicamente de la estructura orgánica de orden sacerdotal–pueblo de Dios» (p. 143). Luego se bendice el agua para que la asamblea litúrgica sea aspergida en señal de penitencia y en recuerdo del bautismo y para purificar la paredes y el altar (cfr. p.146).

«La conversión para los fieles incorporados a Cristo tras el Bautismo tiene su forma ritual en el sacramento de la Reconciliación» (p. 157). Así vemos que «el confesionario integrado en el espacio litúrgico es el lugar idóneo para la administración del sacramento de la Reconciliación desde el punto de vista simbólico, pastoral y práctico» (p. 159).

La oración colecta que concluye los ritos iniciales proviene de una oración presente en el Sacramentario Gelasiano antiguo (s. VII) y es tradicional para el rito de la dedicación de la iglesia (cfr. pp. 164-166).

Después de los ritos iniciales, la liturgia de la Palabra comprende tres lecturas con un salmo responsorial entre la primera y la segunda, la homilía y el Credo. Esta primera celebración de la liturgia de la Palabra pone de manifiesto «su íntima conexión con la celebración sacramental, a la que prepara y conduce como a su fin, sin poder separarse una de otra» (p. 168). El recorrido procesional que conduce desde la sede al ambón sirve a este fin. La liturgia de la Palabra se completa con la homilía y el rezo o canto del Credo (pp. 184-185).

Con la oración de dedicación y las unciones se llega al centro y culmen de los ritos de la dedicación. El centro de la atención se desplaza progresivamente hacia el altar. La oración se prepara con las letanías de los santos y la colocación de las reliquias en el sepulcro bajo el ara (pp. 187-193). Es una larga oración que se compone de una serie de enunciados de carácter declarativo, laudativo-anamnético, performativo-epiclético y optativo, y concluye con la doxología trinitaria (cfr. pp. 193-208). «El conjunto de actividades, lugares y relaciones simbólicas a los que alude la oración de dedicación dibujan un rico programa para la iglesia» (p. 208). Siguen las unciones con el crisma, en primer lugar del altar y a continuación de las doce cruces distribuidas por las paredes de la nave (pp. 208-213). El rito de las unciones se completa con la incensación del altar, que realiza el obispo; a continuación él mismo es incensado por los ministros, que luego recorriendo la iglesia inciensan las paredes y el pueblo (pp. 213-218). Sigue después la velación del altar y sobre él se colocan los candeleros, que se encienden, y la cruz. A la iluminación del altar, sigue la de toda la iglesia (pp. 218-221).

Se llega así al momento culminante de la celebración, que es la liturgia eucarística. «Una adecuada elevación del presbiterio respecto al plano de la nave contribuye a la participación activa de los fieles, dada la mayor visibilidad de buena parte de la acción celebrativa. (...) transmite también la diferente participación sacramental en el sacerdocio de Cristo» (pp. 223-225). De modo particularmente evidente se percibe la unidad del presbiterio en torno a su obispo (cfr. p. 228).

El prefacio «realiza una anámnesis del misterio del Templo en la historia de la salvación, desde el Antiguo Testamento hasta el tiempo de la Iglesia»; alcanza su culmen al proclamar: «te consagraste como templo sagrado, en el que habitara la divinidad, el Cuerpo de tu Hijo nacido de la Virgen inmaculada» (p. 229). Además

de templo sagrado es “casa de oración”. En la plegaria eucarística III, que tiene una parte propia para la Misa de la dedicación de la iglesia, «el templo edificado (imagen de la Iglesia) aparece como espacio donde Cristo realiza su designio de amor hacia los hombres a través de su obra salvífica» (p. 232), «morada de salvación y palacio (*aula*) de los sacramentos celestes» (p. 235).

«A lo largo de las secuencias rituales de toda la celebración hemos contemplado un continuo movimiento desde el prebiterio hacia la nave, que manifestaba en diversos modos el flujo de las gracias que viene desde Dios hasta su pueblo. Ahora contemplamos la principal de todas ellas: el alimento eucarístico. El segundo momento donde las especies sacramentales abandonarán el espacio del altar será la reserva del Santísimo» (p. 239).

Después de los ritos de comunión, el obispo, acompañado procesionalmente por los miembros de la asamblea litúrgica, llevará la píxide cubierta con el velo humeral al sagrario donde se reserve el Santísimo. «La lámpara que se consumirá perpetuamente ante el tabernáculo es signo de la adoración y oración continua de la comunidad cristiana, pues el sagrario hace de la iglesia un espacio litúrgico permanente, “siempre en función”» (p. 248); posee el lugar principal que le corresponde en el espacio litúrgico (cfr. p. 250).

A modo de conclusión, en seis páginas (pp. 258-263), el Autor presenta en síntesis las características fundamentales del espacio sagrado de una iglesia, en el rito romano, tal como se deducen del análisis litúrgico del rito de dedicación de una iglesia. Los datos del capítulo primero completan ese cuadro.

Como se ha dicho al comienzo de la recensión, la primera parte del libro es útil a los arquitectos que trabajan en proyectos de construcción de iglesias; los capítulos segundo y tercero interesan especialmente a los que intervienen activamente en este rito.

A. MIRALLES

S.M. MANELLI, *Maria Santissima nella vita spirituale. Trattato di Spiritualità mariana*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2017, pp. 784.

L'AMPIO volume del Padre Manelli si innesta in quella corrente di rinascita mariologica che, dopo un periodo di stasi più o meno lungo, si prefigge lo scopo di riprendere e approfondire il discorso teologico su Maria Santissima nel suo aspetto trinitario, cristologico, ecclesiale. Il *Trattato di Spiritualità mariana* si impone non solo per la sua ampiezza (quasi 800 pagine), ma ancor più per la completezza

con cui vengono trattati gli argomenti e, in particolare, per l'eshaustività del tema, scandagliato fin nei minimi dettagli.

In continuità con l'opera del padre francescano conventuale, Severino Razzini, *Maria vita dell'anima. Itinerario mariano alla Santissima Trinità* (Casa Mariana Editrice, Frigento 1984²), l'opera è impostata «secondo lo schema classico di un completo itinerario basato sui fondamenti della Mariologia spirituale e dogmatica, colta in tutti i suoi aspetti costitutivi» (*Presentazione*, p. 16). Si compone di quindici capitoli che si presentano come un crescendo che parte dalle radici bibliche della spiritualità mariana per giungere alla vetta della mistica mariana costituita dal *Voto mariano*, un *dono nuovo* per la Chiesa attuale, strumento eletto di grazia e di santificazione.

Dopo una introduzione in cui l'Autore sottolinea, *clare et breviter*, gli aspetti costitutivi della spiritualità mariana (pp. 39-67), il primo e il secondo capitolo si possono considerare come una piccola *Summa* delle fonti – bibliche, patristiche, magisteriali – della spiritualità mariana: Sacra Scrittura e Tradizione, custodite dal Magistero della Chiesa, sono le fonti perenni della Rivelazione, che trovano la loro espressione teologica nella sacra liturgia e nella vita e negli insegnamenti di santi e sante (p. 71). L'Autore, dunque, parte dall'Antico Testamento, presentando le tre grandi profezie bibliche mariane (pp. 72-75), le figure e i simboli mariani (pp. 77-85), prosegue con il Nuovo Testamento (pp. 85-96), per passare alla *Spiritualità mariana nella storia*, una carrellata che dai Padri della Chiesa (partendo da sant'Ignazio e san Giustino), giunge sino all'età contemporanea, con il notevole apporto mariologico di san Giovanni Paolo II (pp. 104-148). Il Padre Manelli non teme di fare una constatazione che egli stesso definisce "dolorosa" ma realistica che ha caratterizzato il post-concilio fino ai giorni d'oggi, parlando – citando studiosi rinomati e di un certo spessore teologico – di una «sterilità nel campo della pietà e della spiritualità mariana» con conseguenti «perdite rovinose e spaventose che hanno fatto seguito, inevitabilmente, anche in campo morale e sociale, oltre che in quello spirituale e dottrinale» (p. 144), assistendo ad un vertiginoso calo di vocazioni sacerdotali e religiose (p. 145).

Con il III capitolo si apre una sezione dedicata all'Ascetica e Mistica della spiritualità mariana: si tratta di un itinerario spirituale verso la cristificazione, compiuto con la Madonna, che ne costituisce la radice e la matrice (pp. 155-160). Qui l'autore, in parte, si fa alla teologia spirituale classica, ribadendo i principi dell'ascetica spirituale fondati sulla mortificazione e il rinnegamento per ottenere la purificazione dei sensi esterni e interni, e così progredire nel cammino di perfezione, arricchendo la sezione con numerosi esempi di santi (cap. IV). Dal cammino ascetico si passa a quello mistico, passando per le purificazioni passive (cap. V): in questa fase la Madonna è presente in modo speciale, unita allo Spirito Santo suo Sposo (p. 226), per accompagnare l'anima nella notte del

senso e nella notte dello spirito. Segue un capitolo dedicato alla *contemplazione mistica mariana*, «la parte più alta della vita spirituale», la vetta del cammino ascetico-mistico che porta alla perfezione dell'unione con Dio (pp. 253-310). Seguono i capitoli VII e VIII dedicati alla “presenza” dell'Immacolata nella vita spirituale. Sezione di grande interesse soprattutto per l'approfondimento del tema della presenza reale-mistica della Madonna, specialmente all'altare del sacrificio (pp. 328-411). Dalla “presenza” si passa alla vita di unione con Maria (cap. IX-XI): sono capitoli preziosi anche dal punto di vista pratico in quanto offre un metodo efficace per realizzare nella vita quotidiana un'unione piena e duratura con la Madonna, suggerendo forme di devozione e venerazione a Lei valide e consistenti, che conducono l'anima a consacrarsi alla Madonna per arrivare in modo più veloce a Gesù (pp. 441-506). Un capitolo (XII) è dedicato interamente all'«esperienza mistica “mariano-eucaristica”» (pp. 507-558): l'Autore, come in altri casi, basandosi sempre sulla teologia classica, si fa ardito nella sua esposizione, affrontando il tema dell'*Eucaristia in Paradiso* e della *Santa Messa in Paradiso*, riportando numerosi insegnamenti ed esperienze dei Santi.

Gli ultimi tre capitoli (XIII-XV: pp. 559-710) sviluppano in modo esauriente e magistrale il rapporto tra Maria Santissima e la Santissima Trinità. Il capitolo XII riguarda strettamente la teologia trinitaria e Maria Santissima, passando dai concetti generali (rapporto Battesimo-Trinità), per passare alla vita intratrinitaria della Madonna in particolare nel mistero dell'Annunciazione. La teologia sviluppata in questo capitolo è confermata e consolidata dagli insegnamenti dei santi (cap. XIV), modelli perenni di vita cristiana perfetta, in particolare di quei santi che hanno raggiunto un amore/identificazione con la Madonna davvero sublime.

L'ultimo capitolo è il completamento di tutta l'opera e riguarda una *novitas* in campo mariologico teologico-spirituale: il *Voto mariano* di consacrazione illimitata all'Immacolata «espressione più alta dell'appartenenza all'Immacolata fino alla mistica identificazione con Lei» (p. 679), realizzando, «in chi lo possiede una sorte di reale *investitura*, potrebbe dirsi, del mistero di Maria, Madre di Dio, Madre di Gesù» (p. 688). Si è ai vertici della mistica mariana, che è tutta immersa nell'«area infinita della Trinità» (p. 691) e che dalla *transustanziazione all'Immacolata* fa giungere alla *transustanziazione nell'Eucaristia*, che è l'espressione massima della cristiformità (p. 705-706).

Il pregio del volume è dato dall'aver delineato molto chiaramente l'itinerario mariano spirituale necessario per raggiungere la più perfetta cristificazione, meta di ogni figlio di Dio. Oltre all'apparato teologico ben curato e documentato, l'opera è corredata da numerosi esempi ed insegnamenti dei Santi, di grande aiuto per coloro che cercano uno riscontro di vita pratico ed imitabile. Si può considerare, inoltre, un'opera coraggiosa che offre una soluzione eccellente per questi tempi difficili per la Chiesa intera: il *Voto Mariano* – approvato ufficialmente come primo

voto dei Francescani dell'Immacolata nel 1998 – è un dono che si estende ad ogni singolo uomo che vuole intraprendere e portare a compimento un itinerario di vita spirituale «più genuinamente *cristiana e mariana*» (p. 717).

SR. M.C.P. MANELLI

M. MONTERO, *En vanguardia. Guadalupe Ortiz de Landázuri (1916-1975)*, Rialp, Madrid 2019, pp.310.

TRES han sido, hasta el momento, las semblanzas publicadas sobre Guadalupe Ortiz de Landázuri, la primera laica del Opus Dei beatificada en Madrid el pasado 18 de mayo de 2019. Todas ellas han sido escritas por periodistas, es decir, por profesionales de la información y de la palabra ágil.

Desde el punto de vista cronológico, una primera aproximación biográfica se debe a la pluma de Mercedes Eguibar, veterana directiva de la editorial Magisterio Español, quien, además, conoció de cerca y trató a Guadalupe. Su biografía apareció en 2001, año de inicio de la causa de beatificación y aporta prácticamente un volumen de fuentes documentales semejante y, con frecuencia, coincidente con el libro de Mercedes Montero. Eguibar refleja, además, un contexto próximo a los hechos narrados, quizá porque los conoció de primera mano.

A finales de 2018, Cristina Abad presentó su breve semblanza, de carácter divulgativo, titulada *La libertad de amar*, en la que destaca cómo Guadalupe se esforzó por asumir ámbitos diversos de la vida (familia, profesión, amistades, etc.) desde el amor a Dios y a los demás. En este sentido, Abad califica a Ortiz de Landázuri como una mujer que santificó la *conciliación*.

Mercedes Montero, doctora en Ciencias de la Información y en Historia, profesora en la Universidad de Navarra, es una voz autorizada para escribir un perfil biográfico sobre Ortiz de Landázuri por varios motivos: en primer lugar, conoce bien el contexto histórico, especialmente el español y europeo, en que se desarrolló su existencia; en segundo lugar, ha estudiado la presencia de las mujeres en la Universidad, como medio de conquista de espacio público; en tercer lugar, ha publicado dos artículos en *Studia et Documenta* sobre la Residencia Universitaria Zurbarán y la Editorial Minerva, proyectos en los que participó Guadalupe; en cuarto lugar, ha consultado un notable volumen de fuentes primarias e investigado sobre el ambiente universitario y rural de México, donde ella vivió unos años.

En la introducción, Montero traza un esbozo sobre la personalidad humana y cristiana de Ortiz de Landázuri, que justifica el título (*En vanguardia*) de esta

semblanza, también glosado en el apartado de conclusión: Guadalupe ha sido una pionera por su nivel educativo poco convencional en su época, su afición a deportes considerados entonces poco femeninos, por ser una de las primeras mujeres del Opus Dei e iniciadora de su difusión en España y México; por su dedicación a la docencia y la investigación, por su capacidad para afrontar retos y *reinventarse*. A la vez, al ser declarada beata, se propone su ejemplo de virtudes cristianas vividas en grado heroico, como una mujer laica, cercana a nosotros en el tiempo, que se santificó en su trabajo profesional y en los quehaceres ordinarios, con una alegría contagiosa y sentido del humor, que recuerdan bien sus conocidos.

Montero articula cuerpo del libro en siete capítulos; algunos de sus títulos son especialmente sugestivos: por ejemplo, *Nacer y vivir en tiempos revueltos*, referido a la España de los años anteriores a la Guerra Civil, *México cada vez más querido*, sobre sus últimos años al otro lado del charco, o bien, *Corazón en fuga*, que relata su última enfermedad y muerte.

La extensión de los capítulos no es proporcional al lapso de tiempo al que se refieren: así, la autora dedica a la etapa de infancia y juventud (1916-1944), quince páginas; a sus primeros años en el Opus Dei (1944-50) cuarenta páginas; en cambio, su corta e intensa etapa en México (1950-1956), ocupa ciento tres páginas; la vuelta a Madrid-Roma y Madrid-Pamplona (1959-1975) se narra en ochenta y dos páginas. Quizá pueda deberse a que Montero ha realizado un esfuerzo notable por documentar los años mexicanos y explicar a los lectores su contexto, sin poder consultar algunas fuentes primarias, como los diarios de la Residencia Universitaria Copenhague o el Centro de Formación Montefalco.

La autora narra el contexto espacio-temporal y familiar en que nació y creció Ortiz de Landázuri, con referencia a su carácter y aficiones, en un país en el que se estaba librando una batalla intelectual y fáctica por la educación media y superior de las mujeres. Después aborda su *inesperado* encuentro con el fundador del Opus Dei y su admisión en esta joven realidad eclesial, cuando Guadalupe contaba veintisiete años y tenía planes personales y profesionales de futuro. Tras una etapa de formación inicial, Montero explica su dedicación temporal a la atención doméstica de una Residencia Universitaria en Bilbao, a sus viajes por diversas ciudades españolas para dar a conocer el Opus Dei, su participación en una iniciativa editorial y dirección de la Residencia Universitaria Zurbarán (1947-49), además de su trabajo en tareas de gobierno, colaborando con san Josemaría: «durante todo aquel periodo, hizo compatible la atención a Zurbarán, el inicio del doctorado en el CSIC (dirigida por Enrique Gutiérrez Ríos) y sus deberes como miembro de la Asesoría» (p. 78).

Los seis intensos años de México marcan un antes y un después en la vida de Guadalupe, según refleja la profesora Montero. En el país azteca, conoce y se adapta a nuevas realidades, usos y costumbres, modificando incluso su modo de

vestir y arreglarse, adoptando algunos giros lingüísticos. Cultiva un alto sentido de la amistad y del servicio. Se relaciona con universitarias y campesinas, con sus familias, con exiliados republicanos españoles, para acercarlos a la fe de la Iglesia y al espíritu del Opus Dei. Se vuelca en ayudar a los demás, pero no se cree imprescindible. En 1959, escribía al fundador de la Obra: «De mí quiero contarle algo bueno. Que estoy contenta, que pongo lo que soy en todo, cada día con más ilusión, pero nada me ata. Pienso que si en el momento que fuera me dijese que dejara... algo o todo, no me costaría nada» (pp. 112-113).

A lo largo de la semblanza, la autora da cuenta de la enorme vitalidad y arrojo de Ortiz de Landázuri, relatando anécdotas significativas. Sin embargo, algunos problemas de salud que tuvo en la niñez, se manifestaron de nuevo a partir de su etapa mexicana, y posteriormente, requirieron dos intervenciones quirúrgicas de corazón. Destaca además alguno de los sufrimientos morales de su existencia: por ejemplo, el encarcelamiento y ejecución de su padre, militar de profesión, en septiembre de 1936, al inicio de la Guerra Civil.

Montero subraya la capacidad de Guadalupe para rehacer su vida profesional a su vuelta a Madrid a partir de 1959, siguiendo tenazmente su vocación a la docencia e investigación: obtiene la cátedra de Física y Química en la Escuela Industrial Femenina y defiende su tesis doctoral en 1965, con casi cincuenta años; además de impulsar la creación del Centro de Estudios e Investigación en Ciencias Domésticas (CEICID), mientras acerca a Dios con su ejemplo y palabra a quienes le rodean, hasta que falleció el 16 de julio de 1975.

Tres parecen ser los planos o niveles narrativos que emplea Montero en su relato de modo desigual: uno amplio, de carácter histórico-sociológico para describir la presencia femenina oficial en la Universidad española a partir de 1910; otro, más circunscrito a la trayectoria vital de Ortiz de Landázuri, pleno de variadas facetas y, un tercero, también personal, que trata de mostrar algo sobre su vida en el Opus Dei.

La aportación de la profesora Montero es notable especialmente en el primer nivel narrativo, que conoce bien y le sirve para acercar al lector al segundo nivel: la diversidad de ocupaciones a las que la biografiada se dedicó en su corta e intensa vida, con frecuencia como mujer pionera y adelantada a su tiempo. Para afrontar el tercer nivel narrativo, Montero «deja hablar a los documentos» y, en especial, utiliza sus cartas a san Josemaría Escrivá, testimonios de personas que la conocieron, además de los Diarios de los centros del Opus Dei en España, donde vivió. Respecto a la vida de Guadalupe en el contexto del Opus Dei, por una parte, la autora hace un esfuerzo por aclarar cuestiones al lector poco avezado, por ejemplo, la organización del gobierno o la administración doméstica de los centros; sin embargo, el libro parece más adecuado para quienes conozcan relativamente bien la naturaleza y organización de lo que hoy es dicha Prelatura. Por otra parte,

aunque narra hechos que reflejan la intensa vida interior de Ortiz de Landázuri, con sus oscilaciones y vaivenes, en ocasiones la autora, se refiere textualmente *a la acción del Espíritu Santo en su alma*, sin referencias testimoniales o documentales (pp. 14, 42, 57, 92, 113, 201), una tarea pendiente de afrontar en una biografía amplia y definitiva, desde la perspectiva de la teología espiritual.

En definitiva, nos encontramos ante la biografía correctamente contextualizada de una mujer excepcional, tanto en su vertiente humana como cristiana. Un modelo atractivo y, a la vez, cercano.

B. COMELLA GUTIÉRREZ

R. SCRUTON, *On Human Nature*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2017, pp. 151.

RARELY, nowadays, do books make an impression on me comparable to those by Joseph Pieper and C.S. Lewis. This one by Roger Scruton did produce just such an effect. It is a defense of the uniqueness of human nature based on relationships between persons. Scruton addresses the reductionism of evolutionism, neuroscience, consequentialism and other contemporary currents of thought, bringing his book in line with Aristotle, Aquinas, Kant, and Hegel.

The author goes beyond the dispute between libertarians and communitarians, and roots the concept of person in the I-You encounter. He speaks of the first-person knowledge that creates relations between us and shows us who and what we are. Personal relationships are a “calling to account.” In Hegel’s language, relations between persons are relations between subjects, not objects. “My freedom is not an uncaused eruption into the world of human events; it is a product of my social condition, and it brings with it the full burden of responsibility to the other and the recognition that the other’s voice has just as much authority as mine.” (pp. 110-111) This approach allows him to link freedom and accountability to and in a community as coextensive dimensions of the human agent.

The first chapter is a presentation and refutation of modern genetic and evolutionary attempts to negate the uniqueness of human nature and reduce humankind to materialism. In a review it is not possible to summarize the contents of the book. However, it is a brilliant philosophical refresher to rethink old metaphysical truths about the human person in a modern, witty language that is up to the task of analyzing modern materialism and proving it false. Laughter and blame are singled out as specifically human. Person and subject are presented as realities that emerge from the human being, similar to the face of a person that emerges

from the colors of a portrait on canvas. Materialism can explain the characteristics of the paint, without understanding the meaning of their combination.

The second chapter is devoted to human relations. Scruton's thinking rotates around the modern centrality of the self, or the "I". What he underscores, however, is the I-You relation. Our self is located on the horizon of becoming aware of itself only in the experience of other. The truthfulness of the reasons of our encounters with others demands of us to center our passions. Without this effort others would not be able to relate with "I" but merely with the "it" that incarnates us.

The third chapter, in logical sequence, deals with the moral life. While rejecting consequentialism, Scruton's form of deontology does not deny the need to weigh and consider consequences. He gives due importance to notions of pollution and taboo but does not build his system on them. Rights, deserts, and duties are not to be had through "moral arithmetic" but through the insight "that we need the virtues that transfer our motives from the animal to the personal center of being... These virtues are not available outside a tightly woven social context." (p. 111) Virtues belong "at the center of personal life." (p. 112)

The fourth chapter is a reference to the importance of religion and the sacred for human nature. Religion "is both a product of the moral life and the thing that sustains it. By understanding the world as the gift of a transcendental person, whose real presence is displayed in sacred moments and who cleanses those who pray, we plan out moral thinking in the fertile soil of religious practice." (p. 143)

I am aware that this review has done a poor service in rendering the depth and beauty of this short book. However, I do hope that it has encouraged some readers to open it and enjoy not only its thoughts but also the beauty of its prose.

M. SCHLAG

LIBRI RICEVUTI

- I. ANGULO ORDORIKA, *No habeis leído esta escritura? (Mc 12,10). El trasfondo veterotestamentario como clave hermeneutica de Mc 12,1-12*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2019, pp. 389.
- F.M. AROCENA, *Teología litúrgica. Una introducción*, Palabra, Madrid 2017, pp. 317.
- P. CARLOTTI, *Confessori e penitenti oggi. Elementi di teologia morale e pastorale*, Elementi di teologia morale e pastorale, LAS, Roma 2019, pp. 154.
- E. GONZÁLEZ MARTÍNEZ, *La salvación escatológica de Israel en Romanos 11,25-27*, (tesis y monografías de la ABE 72), Verbo Divino, Estella, (Navarra) 2019, pp. 437.
- M. LEVERING, *Did Jesus rise from the dead? Historical and theological reflections*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 272.
- F. LÓPEZ ARIAS, *Proyectar el espacio sagrado. Qué es y cómo se construye una iglesia*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona 2018, pp. 302.
- M. MONTERO, *En vanguardia. Guadalupe Ortiz de Landáuzuri (1916-1975)*, Rialp, Madrid 2019, pp. 310.
- R. SCRUTON, *On Human Nature*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2017, pp. 151.
- G. SOLARI, *John Henry Newman. L'argument de la sainteté*, Ad Solem, Paris 2019, pp. 78.
- G. VERGANO, *Ragione e fede, dalla distinzione all'armonia*, Cantagalli, Siena 2019, pp. 312.

ISTRUZIONI PER AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma
Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600
Email: annales@pusc.it

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse « » per le citazioni, le virgolette alte “ ” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata "barocca", conteneva in realtà...); vanno, invece, in *corsivo* quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il *corsivo*. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4, 46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio ('el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscolo), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

N.B.:

- a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) Non impiegare "cit.", "op. cit." o espressioni analoghe.

- d) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- e) “confronta” va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.
- g) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.
- h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

