

I contributi pubblicati nella rivista “Sacramentaria & Scienze religiose” sono sottoposti alla procedura di *peer review*, secondo il criterio del doppio cieco (*double blind*), che ne attesta la qualità e validità scientifica.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

RIVISTA SEMESTRALE

A cura di:

ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO

aggregato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

ISSR MARCHIGIANO “REDEMPTORIS MATER”

collegato alla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, Roma.

Direttore e responsabile scientifico

Mario Florio.

Consiglio di redazione

Massimo Regini, Roberto Cecconi, Davide Barazzoni, Mario Florio,
Giovanni Frulla, Leonardo Pelonara, Gaetano Tortorella, Giovanni
Varagona (docenti dell’ITM e dell’ISSR).

Comitato scientifico internazionale

Luigi Alici (Italia), Filosofia morale, Università di Macerata.

Christof Betschart (Svizzera), Pontificia Facoltà Teologica Teresianum.

Carla Canullo (Italia), Filosofia della religione, Università di Macerata.

Tarcisio Chiurchiù (Italia), Istituto Teologico Marchigiano.

Piero Coda (Italia), Istituto Universitario Sophia di Firenze.

Chiara Curzel (Italia), ISSR “Romano Guardini” di Trento.

Ioan Chirila (Romania), Facoltà Teologica Università Babeş Bolyai, Cluj Napoca.

Emmanuel Falque (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Paris.

Paolo Garuti (Italia), Pontificia Università S. Tommaso; École Biblique Jérusalem.

Sara Muzzi (Italia), Centro Italiano Lullismo, Pontificia Università Antonianum.

Jean Louis Ska (Belgio), Pontificio Istituto Biblico.

Philippe Soual (Francia), Facoltà di Filosofia, Institut Catholique de Toulouse.

S. E. Yannis Spiteris (Grecia), Pontificie Università Lateranense e Antonianum.

D. Marija Stančiene (Lituania), Department of Philosophy Klaipeda University.

Natalino Valentini e Giovanna Scarca (Italia-coniugi), ISSR “A. Marvelli” Rimini.

Lubomir Žák (Slovacchia), Facoltà di Teologia, Pontificia Università Lateranense.

Giorgio Zannoni (Italia), ISSR “A. Marvelli” di Rimini.

Consulente linguistica

Debora Carlacchiani.

Progetto grafico della copertina

Raffaele Marciano.

SACRAMENTARIA & SCIENZE RELIGIOSE

59

*Sacramento dell'Ordine.
Teologia e prassi in prospettiva ecumenica*

*Sacrament of Orders.
Theology and praxis from an ecumenical perspective*

ANNO XXXII / 2023 - N. 1

Cittadella Editrice - Assisi

Contatti: *Direzione generale, Redazione e Amministrazione*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
teologiamarche@gmail.com

Contatti: *Direzione editoriale*
Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università Lateranense
Via Monte Dago 87 - 60131 Ancona; Tel. e Fax 071-891851;
redazioneitm@gmail.com

Abbonamento annuo per l'Italia € 40 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate IBAN IT70 R010 3002 6100 0006 3228 884;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2023".

Abbonamento annuo per l'estero € 60 da versare tramite bonifico bancario a:
Istituto Teologico Marchigiano;
coordinate BIC-SWIFT: PASCITM1K03;
causale: "Sacramentaria & Scienze religiose anno 2023".

Volume singolo per l'Italia € 20. Volume singolo per l'estero € 30.

Numero pubblicato con il contributo del
Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose
della Conferenza Episcopale Italiana.

Immagine di copertina: *Moltiplicazione dei pani e dei pesci*,
Basilica di Sant'Apollinare Nuovo, Ravenna.
www.wikimedia.org. Elaborazione grafica di un dettaglio

Finito di stampare da
Grafiche VD srl - Città di Castello (PG)
info@grafichevd.com

EDITORIAL

The main task of the Church is to give birth into the life of faith. Being born into faith means knowingly participating in the life God Trinity gives us through his Word, celebrated unceasingly in the Liturgy and scrutinised in catechesis.

This birth to the life of faith particularly involves the priestly ministry in its service to the Church/*Communio*. The ministerial priesthood entails an intimate relationship between Christ, the Church and the *sensus fidei* of the entire community of the baptised.

In the perspective of *communio*, ministry most certainly constitutes a sacramental gift that harmoniously integrates within the baptism and the relationships between the multiple ecclesial charisms; however, it should be noted that it also represents a much deeper reality, as it manifests some specific traits linked to the constitution of the Church and its mission. As Pope Francis says:

The ministerial priesthood is one means employed by Jesus for the service of his people, yet our great dignity derives from baptism, which is accessible to all. The configuration of the priest to Christ the head - namely, as the principal source of grace - does not imply an exaltation which would set him above others. In the Church, functions “do not favour the superiority of some vis-à-vis the others”. Indeed, a woman, Mary, is more important than bishops. Even when the function of ministerial priesthood is considered “hierarchical” it must be remembered that “it is totally ordered to the holiness of Christ’s members”. Its key and axis is not power understood as domination, but the power to administer the sacrament of the Eucharist; this is the origin of its authority, which is always a service to God’s people¹.

In the light of what has just been said, the importance of working also for a new theological reflection on the priestly ministry emerges perhaps more profoundly in its dialogue with the ecumenical world and with modernity. Within the official international dialogue between Catholics and Orthodox, interesting reflections emerge regarding the priestly ministry:

¹ FRANCIS, apost. exhort. *Evangelii gaudium*, Rome (24 November 2013), no. 104.

Our Churches affirm that ministry in the Church makes actual that of Christ himself [...]. Since Christ is present in the Church, it is his ministry that is carried out in it. The ministry in the Church therefore does not substitute for the ministry of Christ. It has its source in him. Since the Spirit sent by Christ gives life to the Church, ministry is only fruitful by the grace of the Spirit².

Everyone, and especially Ministers, have the responsibility to penetrate deeply into the mystery of Christ, in the light of a true experience of faith and holiness that fixes its gaze on a life of communion and love originating from Triune God. A reflection on ministerial priesthood can only start from here.

This is what the first section of this issue, dedicated to “Sacramentaria”, aims to offer. Through the articles of Daniele Cogoni, Mario Florio, Giuseppe Fazio and Teofil Tia, an attempt is made to re-read the identity and the action of priestly ministry in relation to the Mystery of Trinity, to the ecclesial *communio*, to Faith and all the sacraments, but also from a purely ecumenical perspective, trying to identify, together with the richness of Eastern theology, a possible way out from structural clericalism, firstly denounced by Pope Benedict XVI, and then by Pope Francis.

The second section, dedicated to “Scienze religiose”, entirely edited by Giovanni Frulla, offers a highly relevant monographic study which extends the ecumenical horizon well introduced by the “Sacramentaria” section to the side of interreligious dialogue. In this issue, this monographic study focuses on a specific field, Hellenistic Judaism. With its literary production it shows several points of contact with biblical literature, but also specific and original aspects which sometimes deviate from canonical traditions, and form - as a whole - a valuable material to study the cultural context in which the transition from the Old to the New Testament takes place, and in which elements of Judaism, Hellenism and also of Christianity are skilfully blended. In this section the essays focus on the so-called Jewish-Hellenistic literature, a rather fluid term that includes the texts of this period of transition.

² JOINT INTERNATIONAL COMMISSION FOR THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE ORTHODOX CHURCH, *The sacrament of order in the sacramental structure of the Church*, Valamo, 26 June 1988, see <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/1988-documento-di-valamo-il-sacramento-dellordine-nella-strutt/testo-in-inglese.html>.

In the first article Massimo Gargiulo examines the genre of “questions and answers” between Greek tradition and rabbinic literature, thus showing an example of parallelism between the two cultures; in the second essay Caterina Moro focuses on the traditions about Moses and in particular on what historian Artapanus reports. Giovanni Frulla then dwells on the verses of Ezekiel the Tragedian, on their fragmentary nature and on the limited possibilities of interpretation, while Domenico Poli points out the relationship between Jewish-Hellenistic literature and the New Testament, studying the case of “perseverance”. The section closes with an article of Paolo Collini who offers some linguistic considerations on the concept of Logos, inserting them into a twenty-year research path which has the purpose to create a conceptual “index”, a useful tool to know the so-called Middle Judaism more deeply.

DANIELE COGONI
Scientific Manager

EDITORIALE

Il compito principale della Chiesa è quello di far nascere alla vita di fede. Nascere alla fede significa partecipare consapevolmente di quella vita che Dio Trinità dona per mezzo della sua Parola, celebrata incessantemente nella Liturgia e approfondita nella catechesi.

Questa nascita alla vita di fede coinvolge in particolare il ministero sacerdotale nel suo servizio alla Chiesa/*Communio*. Il sacerdozio ministeriale comporta un'intima relazione con Cristo con la Chiesa e il *sensus fidei* di tutta la comunità dei battezzati.

Certamente, nella prospettiva della *communio*, il ministero costituisce un dono sacramentale che si innesta armonicamente all'interno del battesimo e delle relazioni tra i molteplici carismi ecclesiali, tuttavia occorre rilevare che esso rappresenta anche una realtà che è molto più profonda, in quanto esprime dei tratti specifici legati alla costituzione stessa della Chiesa e alla sua missione. Come afferma papa Francesco:

Il sacerdozio ministeriale è uno dei mezzi che Gesù utilizza al servizio del suo popolo, ma la grande dignità viene dal Battesimo, che è accessibile a tutti. La configurazione del sacerdote con Cristo Capo - vale a dire, come fonte principale della grazia - non implica un'esaltazione che lo collochi in cima a tutto il resto. Nella Chiesa le funzioni "non danno luogo alla superiorità degli uni sugli altri". Di fatto, una donna, Maria, è più importante dei vescovi. Anche quando la funzione del sacerdozio ministeriale si considera "gerarchica", occorre tenere ben presente che "è ordinata *totalmente* alla santità delle membra di Cristo". Sua chiave e suo fulcro non è il potere inteso come dominio, ma la potestà di amministrare il sacramento dell'Eucaristia; da qui deriva la sua autorità, che è sempre un servizio al popolo¹.

Alla luce di quanto appena accennato emerge l'importanza di adoperarsi anche per una nuova riflessione teologica sul ministero sacerdotale, forse più approfondita nel suo dialogo con il mondo ecumenico e con la modernità. All'interno del dialogo internazionale ufficiale tra Cattolici e Ortodossi emergono interessanti riflessioni a riguardo del ministero sacerdotale:

¹ FRANCESCO, esort. apost. *Evangelii gaudium*, Roma (24 Novembre 2013), n. 104.

Le nostre Chiese affermano che il ministero attualizza nella Chiesa il ministero stesso di Cristo [...]. Poiché Cristo è presente nella Chiesa, in essa compie il suo ministero. Quindi, il ministero della Chiesa non sostituisce quello di Cristo, ma trova in lui la sua sorgente. Poiché lo Spirito, mandato da Cristo, vivifica la Chiesa, il ministero non porta frutti se non per la grazia dello Spirito Santo².

Tutti, e in particolare i ministri, hanno la responsabilità di penetrare con profondità nel mistero di Cristo, alla luce di una vera esperienza di fede e di santità che fissa lo sguardo in quella vita di comunione e di amore che ha in Dio Trinità la sua origine. Una riflessione sul sacerdozio ministeriale non può che partire da qui.

Questo è quanto intende offrire la prima sezione del presente fascicolo dedicata alla “Sacramentaria”. Attraverso i contributi di Daniele Cogoni, Mario Florio, Giuseppe Fazio e Teofil Tia, si cerca di rileggere l’identità e l’esercizio del ministero sacerdotale in rapporto al Mistero della Trinità, alla *communio ecclesiale*, alla fede e all’insieme dei sacramenti, ma anche in prospettiva squisitamente ecumenica, tentando di individuare, arricchiti anche dalla teologia orientale, una possibile via di uscita, dal clericalismo strutturale denunciato da papa Benedetto XVI prima, e poi da papa Francesco.

La seconda sezione, quella dedicata alle “Scienze religiose”, è stata curata integralmente da Giovanni Frulla il quale offre qui uno studio monografico di grande rilievo che estende sul versante del dialogo interreligioso l’orizzonte ecumenico ben introdotto dalla sezione “Sacramentaria”. Lo studio monografico si concentra in questo numero su un settore particolare, il Giudaismo ellenistico, che con la sua produzione letteraria mostra numerosi punti di contatto con la letteratura biblica, ma anche aspetti specifici e originali che a volte si discostano dalle tradizioni canoniche, e che nell’insieme compongono un materiale prezioso per lo studio del contesto culturale in cui si compie il passaggio dall’Antico al Nuovo Testamento, e nel quale elementi del Giudaismo, dell’Ellenismo e poi anche del Cristianesimo si fondono sapientemente. I saggi della sezione si concentrano sulla cosiddetta letteratura giudaico-ellenistica, termine piuttosto fluido che comprende i testi di questo periodo di transizione.

² COMMISSIONE MISTA INTERNAZIONALE PER IL DIALOGO TEOLOGICO TRA LA CHIESA CATTOLICA ROMANA E LA CHIESA ORTODOSSA, *Il sacramento dell’ordine nella struttura sacramentale della Chiesa*, Valamo, 26 giugno 1988, in «Il Regno documenti» 33 (1988), pp. 546-549 [qui p. 546].

Nel primo articolo Massimo Gargiulo prende in esame il genere delle “domande e risposte” tra tradizione greca e letteratura rabbinica, mostrando quindi un esempio di parallelismo tra le due culture, mentre nel secondo contributo Caterina Moro si concentra sulle tradizioni di Mosè e in particolare su quanto ci viene riferito dallo storico Artapano. Sui versi di Ezechiele il Tragico, sulla loro frammentarietà e sulle limitate possibilità di interpretazione si sofferma poi Giovanni Frulla, mentre Domenico Poli entra nello specifico del rapporto tra letteratura giudaico-ellenistica e Nuovo Testamento soffermandosi sul caso della “perseveranza”. Chiude la sezione un intervento di Paolo Collini che offre alcune considerazioni linguistiche sul concetto di Logos inserendole in un percorso di ricerca che da circa venti anni si pone l’obiettivo di costruire un “indice” concettuale che possa diventare un utile strumento per conoscere più a fondo il cosiddetto Medio Giudaismo.

DANIELE COGONI
Responsabile scientifico

SEZIONE “SACRAMENTARIA”

ARTICOLI

BRIEF CONSIDERATIONS ON ORDAINED MINISTRY IN AN ECUMENICAL PERSPECTIVE

BREVI CONSIDERAZIONI SUL MINISTERO ORDINATO IN PROSPETTIVA ECUMENICA

Daniele Cogoni*

Abstract

Il presente articolo analizza la questione del ministero ordinato nella Chiesa, alla luce della categoria della *communio*. Le riflessioni si concentrano sulla rilevanza ecclesiologica, comunionale e sacramentale del tema del ministero ordinato, evidenziando come la dimensione ecclesiale è essenziale per il presbitero tanto quanto quella cristologica.

This article analyses the subject of ordained ministry in the Church in relation to the category of *communio*. Our reflections focus on the ecclesiological, communal, and sacramental relevance of such theme while highlighting how the ecclesial dimension is as essential to priests as the Christological one.

1. Remarks on current situation

In recent times, especially in Europe, we have witnessed a *critical situation* in ordained ministry, which could be summarised into the following aspects: decrease in vocations and new ordinations; abandonment of priesthood; overburdened ministers; sectorial and superficial understanding of the ecclesiological contents centred on the people of God and communion with the consequent relativisation of the specific figure of the priest; application of democratic-type models to the Church; questioning the choice of celibacy in the Latin context without thoughtful and adequate reflection on the matter¹.

* Lecturer in dogmatic and sacramental theology at the Theological Institute of Marche and in trinitarian theology at the Pontifical Theological Faculty of Sardinia.

¹ On these issues see L. CASTIGLIONI, *Celibato e matrimonio dei preti* [Celibacy and

Faced with all this, *proposals geared towards resolving the problem have long since emerged*, especially in the Catholic sphere, *but they have nevertheless proved inadequate*.

These can be essentially synthesised into two orientations: pastoral reorganisation involving the transfer to lay ministers of tasks hitherto reserved only for ordained ministers (with the risk of a degree of “clericalisation” of the laity); modification of the access conditions to priestly ministry (but without an adequate reflection inherent to the value of celibacy, the positive correlation between the sacraments of order and marriage, as well as the value of a courageous discussion on the *viri probati* debate that would allow one to move away from an overly “one-sided” view of ministry).

We must in fact acknowledge that, although appearing innovative at first glance, the proposals attempting to find a response to the critical phase faced by the ministry «tend to substantially maintain the *status quo*, preventing a profound renewal of ecclesiology and of a concrete pastoral practice»²: such statement, expressed by Card. W. Kasper at the end of the last century, comes with further considerations:

What we are experiencing today can on the one hand be seen as a painful “death process”: there is a waning of that national type of church that had superseded at the beginning of the last century [...] the old imperial church. However, we are now witnessing the “labour pains” of a new era, that of a church heading towards the third millennium. Yet we should not approach the looming problems in merely apologetic terms, but rather seek a solution step by step while being guided by the creativity and constructiveness of the Spirit³.

Facing this critical situation and the unsatisfactory solutions proposed so far, it is therefore necessary to find avenues for reflection that lead to a new response. We feel that the highly topical issue of the *crisis in ordained ministry* perhaps calls for a reacquisition of the constitutive data of the ministry itself, data that can be grasped by resorting back to the source, i.e. to Sacred Scripture and the living Tradition of the Church: these certainly still find in the Second Vatican Council and in the official

marriage for priests], in «La Scuola Cattolica» 1 (2022), pp. 13-41.

² W. KASPER, *Teologia e Chiesa* [Theology and Church] vol. 2, Queriniana, Brescia 2001, p. 138, quote translated by D. Carlacchiani.

³ *Ibid.*

ecumenical dialogues a distinctive expression that is a harbinger of authentic renewal.

Without a return to the source, any solution may prove ineffective as it would not get to the heart of the problem; there would not be that prophetic thrust capable of making a decisive breakthrough that would repropose in new terms the role the ministry is called upon to play starting from Christ's mandate.

2. Comparison with the Second Vatican Council and the Ecumenical Council of Churches

A comparison with the Second Vatican Council, and with what we might call the "ecumenical magisterium", appears to be equally topical and indispensable: indeed, the change in the ecclesiological model of the last 100 years, which pivots on the category of *communio*, has been at the basis of a new understanding not only of the mystery of the Church but also of the ordained ministry; obviously, the latter needs to be expressed in a manner consistent with the founding principles of ecclesiology⁴. As E. Castellucci observes:

Ultimately, the reflection of the Second Vatican Council, both in the Constitution on the Church *Lumen Gentium* (no. 28) and in the decree *Presbyterorum Ordinis*, sought precisely to integrate the ecclesiological aspect of the ministry, which had passed into obscurity in the second millennium, with the Christological aspect, which had instead been so exalted as to give rise to the spirituality of the *sacerdos alter Christus* – an expression, not by chance, avoided by the Council [...]. Presbyteral identity [requires] a connection between two dimensions: the relationship with Christ and the vital inclusion in the particular Church [...]; two aspects that are far too often considered separately, even giving rise to contrasts between those who exalt the relationship with Christ to such an extent as to lead the ministry back to a "mediation between heaven and earth", and those who reject any Christological reference and propose a simple ecclesiastical leadership⁵.

⁴ For further study, see D. VITALI, *Le novità del Concilio Vaticano II sul ministero ordinato* [Second Vatican Council's innovations on ordained ministry] in «Seminarios» vol. 66, no. 228 (2021), pp. 97-116.

⁵ E. CASTELLUCCI, *La dimensione ecclesiale del presbitero diocesano* [The ecclesial dimension of diocesan presbyter] in «Seminarios» vol. 66, no. 229 (2021) pp. 179-195

We also find similar considerations within the broader horizon of the work conducted over the last 70 years by the Department of *Faith and Constitution* of the Ecumenical Council of Churches, well summarised by A. Malfatti:

The subject of ministry is one of the fundamental pivots of ecclesiology and ecumenism: faithfulness to the Gospel and communion with the early Church also depends on it. The theme of ministry is the most frequently treated and discussed in the documents of *Faith and Constitution*. In fact, ministry assures Christian communities of their apostolicity, and reflects the authority of Jesus transmitted to the Apostles. The documents show that divine will is embodied in the presence of the ministry, which is to be seen as a gift from Jesus to the Church in order to maintain ecclesial communion through preaching, sanctification and pastoral guidance [...]. There is no universal model of ministry in the Scriptures. Christian communities have always had different ways of presenting and exercising ordained ministry, depending on the times, places, and cultures. Certainly, the most widespread model is the tripartite ministry: bishop, presbyter and deacon. Despite divergences, it is evident that every Christian denomination has always considered the ordained ministry as a service of the Church, in the Church and for its communion⁶.

If the ordained minister is therefore no longer exclusively considered an *alter Christus* as in the past, in any case he acts by divine and ecclesial mandate as *repraesentatio Christi capitis Ecclesiae* in the context of *communio*⁷ and with reference to Christ.

[here p. 180], quote translated by D. Carlacchiani.

⁶ A. MALFATTI, *Il ministero ordinato, nel percorso di convergenza sulla Chiesa, del Dipartimento di Fede e Costituzione* [Ordained ministry in the converging journey on the Church, by the Department of Faith and Constitution] in «Parallelus» 9/21 (May-June 2018), pp. 415-430 [here 422-423], quote translated by D. Carlacchiani.

⁷ Concerning the meaning of the expression *communio*, the CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH gave its opinion in the *Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of the Church as Understood as Communion* issued in 1992. The document, signed by the then Prefect Card. J. Ratzinger, sheds light on how *communio* lies at the heart of the self-knowledge of the Church constituted in the image of the Trinity, implying a dual aspect: vertical (communion with God) and horizontal (communion among men): «It is essential to the Christian understanding of communion that it be recognised above all as a gift from God, as a fruit of God's initiative carried out in the paschal mystery. The new relationship between man and God, that has been established in Christ and is communicated through the sacraments, also extends to a new

Essentially, the minister exists not only *in* and *for* God but also *in* and *for* the Church. It is therefore fundamental to direct our considerations towards these aspects.

3. Representative feature of the apostolic ministry in an ecumenical perspective

In the perspective of *communio*, ministry most certainly constitutes a sacramental gift that harmoniously integrates within the relationships between the multiple ecclesial charisms; however, it should be noted that it also represents a much deeper reality, as it manifests some specific traits linked to the constitution of the Church.

It is no coincidence that ministry has existed as long as the Church has: this is due to the fact that Christ, in constituting it – from the saving act of his passion, death, and resurrection – simultaneously constituted the apostolic ministry. It cannot be denied that faith in Jesus Christ is closely linked to those who have been entrusted with proclaiming his Gospel. Jesus Christ is certainly the only Saviour, but he acts through the mediation of his ministers, who act on a sacramental level as *Persona Christi*.

We can undoubtedly affirm that all baptised Christians represent Christ, are clothed in Christ, live in Him and are therefore called to proclaim Him to the world through their words and deeds. The Church too, as a community of baptised people, constitutes the body of Christ and is therefore a sign and instrument of his presence in the world. Jesus himself said: «Whoever listens to you listens to me; whoever rejects you rejects me; but whoever rejects me rejects him who sent me» (Lk 10,16).

However, this living presence of Christ in ordained ministry is expressed in a very specific fashion which is that of being the *head* of his body. This is precisely why St Paul, speaking as a minister of Christ, states that the gift of salvation:

relationship among human beings. As a result, the concept of communion should be such as to express both the sacramental nature of the Church [...], and also the particular unity which makes the faithful into members of one and the same Body, the Mystical Body of Christ, an organically structured community, “a people brought into one by the unity of the Father and of the Son and of the Holy Spirit” (Dogmatic constitution *Lumen gentium*, no. 4)» (see https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communionis-notio_en.html).

is from God, who reconciled us to himself through Christ and gave us the ministry of reconciliation: that God was reconciling the world to himself in Christ, not counting people's sins against them. And he has committed to us the message of reconciliation. We are therefore Christ's ambassadors, as though God were making his appeal through us (2Cor 5,18-20).

In substance, through the ordained ministry Christ constitutes the Church as his living body by virtue of the reconciliation he brings, and through the ordained ministry He acts as the head of such body as one who reinvigorates it with energy and strength. In turn, the Church is called to «become in every respect the mature body» of Christ, since it is only from Him that, «joined and held together by every supporting ligament, [it] grows and builds itself up in love» (Eph 4,16). The same ecclesial charisms bestowed by the Holy Spirit on believers must be placed in close relation to ordained ministry, since it is precisely to the latter that their coordination and promotion pertains «so that the body of Christ may be built up» (Eph 4,12). The pronouncements of the Department of *Faith and Constitution* of the Ecumenical Council of Churches – although it is admitted that the various Christian denominations have different views on ordained ministry – reaffirm that the ministry springs from the divine will and is oriented towards the edification of the Church. Summarising the pronouncements, Malfatti states that:

[The ministry], instituted by Christ as a particular charism, is not a mere delegation of the community. It is a constituent part of the Church, it is within it, it is part of the universal priesthood of the faithful and it is part of the Church. Yet, by virtue of its own mission and specificity, it stands before the Church, as the authoritative call of Christ Himself who makes His presence tangible [...]. It is clear from the texts that the magisterial function in the Church is one of the main tasks of the ordained ministry by virtue of its service to the Word, its presiding over the Eucharist and its pastoral guidance. The magisterial function entails an intimate relationship and profound discernment between the ordained ministry and the *sensus fidei* of the entire community of the baptised⁸.

In order to understand the specific traits of the ministry, we cannot but refer to its constitutive dimension, which is that of being *repraesentatio Christi capitis* within the Christian community: in such

⁸ MALFATTI, *Il ministero ordinato*, op. cit., pp. 426-427.

dimension we reach the theological heart of the Catholic and also Orthodox conception of the sacrament of order, a heart that over the centuries has linked in a very special way the theology of ordained ministry to the Christological dimension, inseparable from the ecclesiological one.

Interesting reflections emerge within the official international dialogue between Catholics and Orthodox:

Our Churches affirm that ministry in the Church makes actual that of Christ himself [...]. Since Christ is present in the Church, it is his ministry that is carried out in it. The ministry in the Church therefore does not substitute for the ministry of Christ. It has its source in him. Since the Spirit sent by Christ gives life to the Church, ministry is only fruitful by the grace of the Spirit⁹.

Under this ecumenical conception dear to biblical and patristic texts, it is reaffirmed that through the apostolic ministry the risen Lord acts directly as the head in the present life of his Church: the latter is not an autonomous reality, but one that lives by the presence of Christ and the Holy Spirit. Hence, any attempt at a reinterpretation of the ministerial role in the Church must start from the realisation that

through ministry one renders a service both to individuals and to the whole Church, representing the service that Jesus Christ himself renders to his Church as its head vivifying, unifying, and keeping it cohesive. Ecclesial ministry means *repraesentatio Christi* not only in a general sense: it is *repraesentatio Christi capitis Ecclesiae*¹⁰.

4. Pastoral charity

Ministry testifies to the precedence of Christ, to his love and to his work of salvation: since it is precisely to these two realities – Christological and agapic – that ministry points for its very essence. A ministry without Christ and without love cannot exist. As the Second

⁹ JOINT INTERNATIONAL COMMISSION FOR THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN THE ROMAN CATHOLIC CHURCH AND THE ORTHODOX CHURCH, *The sacrament of order in the sacramental structure of the Church*, Valamo, 26 June 1988, see <http://www.christianunity.va/content/unitacrisciani/it/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-di-tradizione-bizantina/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/1988-documento-di-valamo-il-sacramento-dellordine-nella-strutt/testo-in-inglese.html>.

¹⁰ KASPER, *Teologia e Chiesa*, op. cit., p. 143, quote translated by D. Carlacchiani.

Vatican Council affirms, «priests are made in the likeness of Christ the Priest by the Sacrament of Orders, so that they may, in collaboration with their bishops, work for the building up and care of the Church which is the whole Body of Christ»¹¹: precisely, an edification indissociable from the exercise of love which finds its perfect model in Christ and its source in the Holy Spirit. The theme of *pastoral charity*, much extolled in current reflections on ministry, emerges in the light of such language: this is intended as the specific mode of love exercised by priests in conformity with Christ, through which they are all dedicated to the care of the ecclesial body. Castellucci further points out that

Pastoral charity refers in the first place to Christ the Shepherd, the origin, model and sap of priestly ministry. In this sense [it] highlights how the source of priesthood lies not in the human, moral, intellectual, spiritual qualities of a man, nor even simply in an ecclesial recognition, but in a call and empowerment coming from Christ. It is from this perspective that character must be reaffirmed as configuration to Christ the Priest so that one can act in the person of Christ the Head. The strength to effectively exercise the priestly ministry comes from God's faithfulness, sealed by the spiritual gift that rests on the priest in a permanent manner through the Sacrament of Orders [...]. As living signs of Christ the Shepherd, presbyters are called to re-propose his self-giving attitude "for" the Church and are empowered to be effective instruments for its edification through word, sacraments, and charity [...]. Secondly, pastoral charity recalls the objective relationships that the presbyter experiences "in" the Church. The ministry and the spiritual life of the presbyter find in Christ the Shepherd, head and spouse, their original and permanent source, and in the framework of ecclesial relationships the concrete place for their growth [...]. Priesthood is therefore for ecclesial ministry and not for personal dignity. The pastoral value of priestly charity, then, is not exhausted in the sacramental, intimate, and living relationship with Christ the Shepherd – a relationship that always remains at the basis – but is also and essentially innervated in ecclesial relationships; the adjective "pastoral" must therefore be understood not only in the subjective terms of a generous personal availability, but also in the objective terms of an interweaving of relationships among the people of God¹².

¹¹ SECOND VATICAN COUNCIL, *Presbyterorum Ordinis*, no. 12.

¹² CASTELLUCCI, *La dimensione ecclesiale*, op. cit., pp. 188-189, quote translated by D. Carlacchiani.

5. The ministry of *communio*

In the context of the whole creation, the Church expresses the image of Trinitarian Life. In the Church constituted by Christ, the Mystery of the Trinity becomes a revealed mystery: this is due to the fact that since the only-begotten Son of the Father came into the world, the saved man has been reintroduced into the Mystery of the Trinitarian *communio*. Christ, by his words and deeds, has clearly revealed to us the love of the Trinity and by his passion, death, and resurrection has introduced us to the life of communion of the Father, Son and Holy Spirit. This is why evangelist John states that «our fellowship is with the Father and with his Son, Jesus Christ» (1John 1,3), attesting it from the very words of Christ: «Father, just as you are in me and I am in you. May they also be in us» (John 17,21). The living Church is «a people made one with the unity of the Father, the Son and the Holy Spirit»¹³, and is called in its mission in the world to reflect the Mystery of “God Communion”, “God Relationship”, and “God Love”. It draws its origin from the “Triune God” manifested in Jesus Christ, who said: «they may be one as we are one – I in them and you in me – so that they may be brought to complete unity» (John 17,23). Essentially, «the Church is the image, fruit and sphere of the Trinitarian action insofar as it is the people of God, of the Father, who through Christ and the Holy Spirit brings mankind together making it his people»¹⁴. It is from this conception of the Church as being in the image of the Trinity that it is necessary to understand the ordained ministry, which is located within a triple dimension:

* First of all, the ordained minister places himself within the reality of the people of God the Father, with whom he constitutively shares his identity as an obedient son. Ministers are therefore not a separate part but, as living members of the Church, an integral part of the people of God the Father. What differentiates ordained ministers from other believers belonging to the people of God is the service they perform in relation to Christ and the Holy Spirit, so that the Father’s will may be done. The minister who lives in intimate communion with Christ is also the one whose nourishment is to do the Father’s will as Jesus stated (see John 4,34).

* With regard to the reference to Christ, we have already pointed out that the ministry is characterised by being a continuation of the mission of

¹³ SECOND VATICAN COUNCIL, *Lumen gentium*, no. 4.

¹⁴ G. GRESHAKE, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria* [The Triune God. Trinitarian theology], Queriniana, Brescia 2000, p. 431, quote translated by D. Carlacchiani.

Christ the Founder and institutor of the Church; the minister acts as *Persona Christi*. In this sense, the ministry cannot simply be understood as one charism among many, but as a charism that stands before the others in order to guide them towards what it represents, namely Christ Himself as the builder of the Church. Obviously, «ministry cannot claim exclusive or all-encompassing competence, but must also refer to the other charisms that complement and strengthen it»¹⁵. It is no coincidence that the Council overcame the clerical conception of understanding the Church and introduced a different one that values mutual collaboration between charisms, ultimately between ministerial and lay charisms. Such overcoming stems from «this familiar dialogue between the laity and their spiritual leaders [which fosters] in the laity a strengthened sense of personal responsibility; a renewed enthusiasm; a more ready application of their talents to the projects of their spiritual leaders»¹⁶.

* Finally, with regard to the Holy Spirit reference, the ministry is a representation of the Church as a community gathered by Christ in the Spirit, namely in the one who is the primary author of the agreement and unity of the believers living synodality among themselves.

We must emphasise here that not only is the minister *repraesentatio Christi*, but also the believing community in which he operates. The community is *repraesentatio* by virtue of the gift of the Spirit of unity. The heart of unity, and therefore also «the heart of synodality, at whatsoever level of ecclesial life, is to be found exactly in this *repraesentatio Christi* by virtue of the Spirit's action. That is the one creating the agreement»¹⁷ in which the minister is called to participate, not as if it were produced by him, but as a blooming of the very presence of the Spirit. Given the dual *repraesentatio Christi*, laity cease to be mere passive executors in an ecclesial life, whose reins are entrusted only to priests who, in certain cases, perceive themselves as the sole holders of the *potestas*. In the power of the Spirit that animates the life of the Church, ordained ministry and believing community are two synergetic components. In the grace of the Holy Spirit, it is a matter of «harmonising the prerogatives proper to the hierarchy with the rights of the Christian lay person who lives and works in their Church»¹⁸.

¹⁵ KASPER, *Teologia e Chiesa*, op. cit., p. 146.

¹⁶ *Lumen gentium*, no. 37.

¹⁷ See R. REPOLE, *Sinodalità. Il contributo della teologia* [Synodality. The contribution of theology] in «Teologia» 4 (2021), pp. 511-530 [here p. 518], quote translated by D. Carlacchiani.

¹⁸ P. A. CARNEMOLLA, *Una Chiesa per l'avvenire*, [A Church for the future] in «Quaderni Biblioteca Balestrieri» 2 (2021), pp. 25-40 [here p. 39], quote translated by D. Carlacchiani.

Conclusion

When Christology is understood in a Trinitarian and at the same time ecclesial perspective, and when reflection on ministry refers to it, the result is a rediscovery of both the priestly function in the community and its spirituality.

All ministers have the responsibility to penetrate deeply into the mystery of Christ, in the light of a true experience of faith and holiness that fixes its gaze on a life of communion and love originating from the Triune God. As the *Joint international commission for theological dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church* reiterates:

In the Church ministry should be lived in holiness, with a view towards the sanctification of the people of God [...]. This nature of ecclesial ministry is further shown in the fact that all ministries are intended to serve the world so as to lead it to its true goal, the Kingdom of God¹⁹.

However, this *living in holiness and leading the world* calls for a commitment to the inner life and the primacy of contemplation over action. As J. Ratzinger stated:

A ministry without spirituality and inner life becomes empty activism. Not a few priests [...] ultimately fail in their mission because of this. Having time for God, to be personally and intimately before him, is a pastoral priority of equal importance, or rather even greater than all other priorities²⁰.

Daniele Cogoni,
Eremo Madonna di Valcora,
62025 Fiuminata (MC)
daniele.cogoni71@gmail.com

¹⁹ JOINT INTERNATIONAL COMMISSION, *The sacrament of order*, op. cit., p. 547.

²⁰ J. RATZINGER, *Chiesa e sacerdozio ministeriale* [Church and ministerial priesthood] in AA.VV., *Il sacramento dell'Ordine: ministero di comunione. I fondamenti* [The sacrament of orders: ministry of communion. The fundamentals], Massimo, Milano 2003, p. 32, quote translated by D. Carlacchiani.

Keywords

Trinity, Church, *communio*, ordained ministry, pastoral charity.

Parole chiave

Trinità, Chiesa, *communio*, ministero ordinato, carità pastorale.

**LA RECIPROCIÀ TRA FEDE E SACRAMENTI.
I CANDIDATI AL PRESBITERATO**

**THE RECIPROCITY BETWEEN FAITH AND SACRAMENTS.
CANDIDATES FOR THE PRESBITERATE**

Mario Florio*

Abstract

A recent Document of the International Theological Commission in focusing on the relationship of reciprocity between faith and sacraments makes explicit its developments both in regard to the sacraments of Christian initiation as well as, in the last chapter, to the sacrament of marriage. The proposed essay takes up the theme of the Document by trying to verify its possible relevance with regard to the relationship between faith and the sacrament of order. What faith is required to access this sacrament? Limiting the reflection to the sphere of the diocesan presbyter, we ask what is the objective quality of faith to be postulated and verified for candidates to this degree of ordained ministry. The investigation is developed in two parts: the first recalls the path of introduction to the faith in the ordinary path of Christian initiation having as a model the Rite of Christian Initiation of Adults with its passages including the *traditio/redditio Symboli*, the second goes into the more specific educational itinerary of candidates to the presbyterate for the particular Churches showing how in this path specific steps are provided for the verification of the faith of the candidates up to the Profession of Faith and the Oath of Fidelity. Some implications and problems of this reciprocity are highlighted in this context.

Un recente Documento della Commissione Teologica Internazionale nel mettere a tema il rapporto di reciprocità tra fede e sacramenti ne esplicita gli sviluppi sia in ordine ai sacramenti dell'iniziazione cristiana come, nell'ultimo capitolo, al sacramento del matrimonio. Il saggio proposto riprende il tema del Documento provando a verificarne la

* Docente in teologia dogmatica e sacramentaria presso l'Istituto Teologico Marchigiano.

possibile pertinenza in relazione al rapporto tra fede e sacramento dell'ordine. Quale fede viene richiesta per accedere a questo sacramento? Limitando la riflessione all'ambito del presbitero diocesano ci chiediamo quale sia la qualità oggettiva della fede da postulare e verificare per i candidati a questo grado del ministero ordinato. L'indagine si sviluppa in due parti: la prima richiama il percorso di introduzione alla fede nel cammino ordinario di iniziazione cristiana avendo come modello il *Rito della Iniziazione Cristiana degli Adulti* con i suoi passaggi tra cui la *traditio/redditio Symboli*, la seconda si inoltra nel più specifico itinerario educativo dei candidati al presbiterato per le Chiese particolari mostrando come in tale percorso siano previsti degli specifici passaggi di verifica della fede dei candidati fino alla *Professione di fede* e al *Giuramento di fedeltà*. In tale contesto vengono messe in luce alcune implicazioni e problematiche di questa reciprocità.

1. Una reciprocità da verificare

Il recente documento della Commissione Teologica Internazionale *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*¹ propone in modo autorevole un percorso che partendo dalla natura sacramentale della rivelazione ne evidenzia la stretta attinenza con la logica della fede in essa implicata per verificare poi la rilevanza e pertinenza di questo rapporto di reciprocità in merito a due ambiti particolari della trama sacramentale della vita della Chiesa: l'iniziazione cristiana (cap. III), il matrimonio (cap. IV).

Senza entrare nel merito di un'analisi del testo nel suo insieme e nelle sue singole parti² è possibile e giustificato evidenziare che ciò che nel documento si presenta come ultimo *in executione* sia in realtà il *primum*

¹ La prima edizione ufficiale del Documento in varie lingue è stata pubblicata nel sito ufficiale del Vaticano il 3 marzo 2020 (12 ottobre in lingua italiana). La traduzione ufficiale in lingua italiana pubblicata in forma di fascicolo presso l'Ed. Vaticana nel 2021. Per una presentazione del testo e delle sue parti, cf.: M. FLORIO, *Guida alla lettura*, del documento COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, LEV, Città del Vaticano 2021, in «Sacramentaria & Scienze Religiose» 57/1 (2022), pp. 203-214. Per alcuni studi in chiave canonistica, cf.: AA.VV., *Reciprocità tra fede e sacramenti*, in «Quaderni di Diritto Ecclesiale» XXXIV/4 (2021).

² Cf. FLORIO, *Guida alla lettura*, cit.

in intentione: la reciprocità tra fede e matrimonio con tutti i corollari di questioni aperte sia in ambito dogmatico come anche canonistico³. Quello che ci interessa rilevare come importante dato strutturale della riflessione proposta è il capitolo di mezzo ovvero quello dedicato alla reciprocità tra fede e sacramenti della iniziazione cristiana. Ed è proprio a partire da qui che ci sentiamo sollecitati a proporre un itinerario che provi a svolgere un ulteriore passo che, pur assente nel documento, merita invece un adeguato approfondimento: *la reciprocità tra fede e sacramento dell'ordine*⁴. La somiglianza, differenza e interrelazione tra i due sacramenti - ordine e matrimonio - nel periodo postconciliare è stata oggetto di tutta una ricca e feconda riflessione sia teologica che magisteriale e pastorale. Non è di questo che vogliamo occuparci, tenendone tuttavia sullo sfondo alcune acquisizioni che ormai non sono più solo di scuola o scuole di teologia ma sono sintetizzate in modo autorevole a livello magisteriale nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (cf. §§ 1533-1535)⁵. Anzi, il salutare abbinamento in chiave unitaria dei due sacramenti proposto dal CCC ci spinge a fare il passo che abbiamo accennato sopra e che potrebbe essere descritto nei termini seguenti: quale fede è necessaria per accedere al sacramento dell'ordine? La domanda è analoga a quella posta per il sacramento del matrimonio e a nostro avviso risulta sensata non tanto per una sorta di *par condicio* tra i due sacramenti e i relativi candidati agli stessi ma proprio a partire dal rapporto riconosciuto come fondativo tanto per l'uno come per l'altro sacramento: il rapporto con l'iniziazione cristiana e con la fede ivi implicata, essendo questo rapporto il presupposto ordinariamente necessario per accedere ad entrambe i sacramenti e agli stati di vita che determinano sul piano ecclesiale e sul piano canonico.

³ Cf.: FLORIO, *Guida alla lettura*, cit., pp. 210-214; M. MINGARDI, *Si richiede la fede per la valida celebrazione del matrimonio sacramentale?*, in «Quaderni di Diritto Ecclesiale» XXXIV/4 (2021), pp. 444-468.

⁴ Per un primo approccio a questa pista di riflessione, cf.: A. TORRESIN, *La fede del prete. Un tema rimosso?*, in «La Rivista del Clero Italiano» XC/1 (2009), pp. 40-50; M. FLORIO, *Iniziazione cristiana e ministero ordinato*, in E. BRANCOZZI (a cura di), *Chiamati da chi? Chiamati a che cosa? Teologia della vocazione al ministero ordinato*, Atti del VI seminario specialistico in teologia sacramentaria, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2017, pp. 107-118; Fr. MICHAEL DAVIDE, *Preti senza Battesimo? Una provocazione non un giudizio*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2018.

⁵ A latere andrebbe approfondita la questione aperta della ministerialità dei coniugi non solo nel rito sacramentale ma nella loro vita ordinaria e nella partecipazione alla missione della Chiesa.

2. Di quale fede parliamo?

È buona prassi svolgere un discorso delineandone previamente i limiti o meglio i contorni anche per non suscitare attese che poi potrebbero rimanere deluse. Intendiamo occuparci della *qualità oggettiva della fede ecclesiale* richiesta e/o presupposta per i candidati al sacramento dell'ordine. In questa direzione l'analogia con i candidati al sacramento del matrimonio sembra ancora calzare. Escludiamo quindi di svolgere analisi che portino sul versante delle possibili configurazioni soggettive che può assumere la fede delle diverse tipologie di candidati. Così come evitiamo di introdurre il discorso, delicato e complesso, del discernimento di tale fede da parte di chi ne è incaricato sia in diocesi come nei luoghi di formazione (la comunità di provenienza e il seminario). Né tanto meno vogliamo azzardare un approccio di tipo culturale e/o sociologico relativo alla multiforme odierna fenomenologia dei profili vocazionali orientati al ministero ordinato. Che cosa rimane allora? Rimane appunto la ricognizione teologica in chiave sacramentale sulla fede oggettiva richiesta per accedere al sacramento dell'ordine con tutte le peculiarità che questo sacramento propone sia nella sua strutturazione gerarchica in tre gradi (episcopato, presbiterato e diaconato nella forma transeunte e a vita), sia nella sua comprensione teologica e dogmatica (il tema del carattere sacramentale, la specificità ministeriale legata alla successione apostolica). Non intendiamo neanche occuparci della *qualità oggettiva della fede ecclesiale* richiesta per il passaggio dal presbiterato all'episcopato, pur essendo anche questo un tema rilevante. Ci limitiamo pertanto al primo accesso: al presbiterato, e previamente al diaconato nella forma transeunte, per una Chiesa particolare (il presbitero diocesano). In questo contesto va comunque ribadita la consapevolezza che la candidatura al sacramento dell'ordine non implica solamente l'accesso al diaconato nella forma transeunte e poi al presbiterato ma anche al diaconato (uxorato o celibatario) a vita. Di questa seconda figura non ci occupiamo⁶.

Abbiamo così delimitato il campo della nostra ricerca? Non sembra. Cosa intendiamo con qualità oggettiva della fede ecclesiale prerequisita per un valido e fruttuoso percorso di accesso al ministero presbiterale? In altri termini, rispetto alla fede battesimale/crismale/eucaristica

⁶ Su questo si veda: G. FRAUSINI, *Contagiare di desiderio. Diaconato e riforma della Chiesa*, EDB, Bologna 2022.

determinata dal processo di iniziazione cristiana, cosa chiede o implica ancora questa fede sul piano oggettivo? È possibile delinearne i connotati, in analogia al matrimonio per il quale si richiede una specifica fede nel sacramento con i suoi contenuti oggettivi? Se uno dei nubendi escludesse ad es. il *bonum prolis* o l'indissolubilità il sacramento non sarebbe più tale e il matrimonio nullo.

Ci sembra chiaro con questa osservazione il dover affermare che la fede prerequisita (la fede battesimale/crismale/eucaristica) necessiti di un'ulteriore specificazione proprio in ragione della natura del ministero che con il sacramento dell'ordine si viene ad accogliere e assumere. Si dovrà quindi parlare di una *maturità* della fede adeguata al ministero presbiterale⁷, facendo così entrare in campo una necessaria specificazione soggettiva (la maturità) della fede? Non sembra si possa fare altrimenti con l'avvertenza che anche in questo caso si intende rimanere sul piano degli atteggiamenti cristiani (e umani) previsti non solo per un "buon" cristiano ma anche per un "buon" presbitero nella Chiesa di oggi⁸.

Proviamo quindi a muovere i nostri passi dapprima nella direzione della fede battesimale dei candidati e poi in quella della fede ecclesiale postulata per l'ammissione al ministero dell'ordine nel grado del presbiterato.

3. Percorsi di iniziazione cristiana e fede battesimale: alcuni aspetti

La fede, come virtù teologale, è dono di Dio (cf. *DH* § 1530) che chiama alla dignità filiale e così facendo pone in essere anche le condizioni perché abbia luogo non solo l'*initium fidei* ma, partendo da questo inizio, possa svilupparsi nel chiamato una fede formata e abituale⁹. Nella

⁷ Si veda: S. GUARINELLI, *Il prete immaturo. Un itinerario spirituale*, EDB, Bologna 2013.

⁸ Per il profilo globale del ministero del presbitero nella Chiesa di oggi, ci atteniamo alla nuova edizione della *Ratio* recentemente emanata: CONGREGAZIONE PER IL CLERO, *Il Dono della vocazione presbiterale. Ratio Fundamental Institutionis Sacerdotalis*, in *L'Osservatore Romano*, Città del Vaticano 2016 (d'ora in poi: *Ratio* seguito da n. di paragrafo). Per l'Italia, essendo ancora in corso la revisione e l'aggiornamento in base alla nuova *Ratio* degli *Orientamenti* del 2006, ci atteniamo a quest'ultimo testo: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La formazione dei presbiteri nella Chiesa italiana. Orientamenti e norme per i Seminari*, LEV, Città del Vaticano 2007³ (d'ora in poi: *Orientamenti* seguito da n. di paragrafo).

⁹ Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La reciprocità tra fede e sacramenti*

considerazione delle facoltà umane coinvolte in relazione alla fede un posto eminente spetta alla facoltà conoscitiva che, sotto l'influsso della grazia, rende la persona capace di conoscere la verità di se stesso, degli altri e di Dio stesso nella luce della rivelazione compiuta in Gesù Cristo. A questa incoativa conoscenza soprannaturale la facoltà conoscitiva è mossa dalla facoltà volitiva che, sotto l'influsso dalla stessa carità di Dio, sollecita la facoltà conoscitiva a fidarsi della Parola di Dio e affidarsi con tutto se stessi al Dio vivente¹⁰. È dunque l'amore nella sua determinazione fontale (*Caritas Trinitatis*) che qualifica non solo inizialmente il processo della fede ma ne rende possibile tutto il suo sviluppo fino al termine escatologico in cui la fede cessa, aprendosi al godimento eterno dell'Oggetto amato che è il Mistero del Dio Unitrino. Il Tridentino insegna che con il peccato mortale si perde la partecipazione alla carità di Dio pur potendo permanere ancora la fede come assenso alle verità rivelate (cf. *DH* § 1544)¹¹. Ma la fede in senso proprio è tale quando è formata dalla carità. Solo allora il Bene, che è la stessa vita trinitaria, non solo è conosciuto ma anche desiderato e voluto come proprio compimento e perfezione. La chiamata alla vita filiale contiene questo inizio, lo sviluppo storico che ne segue (segnato dal peccato e dalla grazia) e il compimento ultimo. La presa di coscienza di questa chiamata alla fede può avvenire nei modi più diversi quanto diverse possono essere le forme e vie di evangelizzazione. Queste tuttavia da se stesse non sono ancora tutto, occorre insieme ad esse una mozione interna dello Spirito Santo (cf. *DV* § 5) che operi nella persona del chiamato quella disponibilità di risposta all'iniziativa di Dio che, se accolta, pone in essere l'*initium fidei*¹².

Gli itinerari di iniziazione cristiana e i relativi percorsi catecumenali sono la forma strutturata (cf. *Rito della Iniziazione Cristiana degli Adulti*

nell'*economia sacramentale*, Cap. 3. Per una trattazione sistematica in chiave teologico morale sulla fede come virtù teologale, insieme alla speranza e alla carità, si veda: M. REGINI, *La fede, la speranza e la carità. Teologia e morale della vita cristiana*, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2021. Per un approccio in chiave teologico dogmatica, si veda: W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1981⁶.

¹⁰ Cf.: S. TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate*, Vol. II *La verità* (Questioni 10-20), Ed. Studio Domenicano, Bologna 1993: *La fede*, Questione 14, Art. 2, Resp. e Art. 5.

¹¹ Sui diversi aspetti della fede e in particolare il suo rapporto con la ragione: cf. *DH* §§ 3008-3020 (Costituzione dogmatica *Dei Filius*).

¹² Cf. S. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II q- 6 aa. 1 e 2. Cf. F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, pp. 550-592.

§§ 4-8) che la Chiesa ha posto e pone autorevolmente in essere per accompagnare l'*initium fidei* nel suo processo di discernimento (cf. *ibid.* §§ 9-13), maturazione sacramentale ed ecclesiale (cf. *ibid.* §§ 27-36) verso una fede formata e abituale. Da questo punto di vista il già citato *Rito della Iniziazione Cristiana degli Adulti (RICA)* assume, come già nel 1978 avvertivano i vescovi italiani nelle *Premesse* all'edizione ufficiale in lingua italiana dell'*Ordo Initiationis Christianae Adultorum*, «valore di forma tipica per la formazione cristiana» (*ibid.*, *Premesse* § 1). «L'*Ordo* fa emergere pertanto l'esigenza di un'azione pastorale che conduca alla riscoperta o alla consapevolezza progressiva e personale della propria fede, mediante una catechesi permanente o itinerario di tipo catecumenale, che segua gradualmente il cristiano dall'infanzia alle successive fasi della vita» (*ibid.*).

Nella Esortazione apostolica post sinodale *Pastores Dabo Vobis* (25 marzo 1992) il tema della *fede del presbitero* viene preso in considerazione più di una volta e da diverse angolature¹³. In particolare merita di essere ripreso un testo in cui si rinvia all'identità battesimale del sacerdote: «Il sacerdote deve crescere nella *consapevolezza che lo lega al popolo di Dio*: non è soltanto “davanti” alla chiesa, ma anzitutto “nella” chiesa. È fratello tra fratelli. Con il battesimo, insignito della dignità e della libertà dei figli di Dio nel Figlio unigenito, il sacerdote è membro dello stesso e unico corpo di Cristo (cf. Ef 4,16)» (§ 74). Non dovrebbe sfuggire l'utilizzo di un avverbio che rafforza il valore teologico del fondamento battesimale della vita del presbitero/sacerdote come di colui che *anzitutto* è nella Chiesa, fratello tra fratelli.

L'approdo ad una reale e compiuta iniziazione cristiana sembra dunque implicare l'accesso ad una fede formata in grado di assumere consapevolmente il dato oggettivo della rivelazione espresso nella consegna (*traditio Symboli*) e riconsegna (*redditio Symboli*) del Simbolo della fede (il Credo; cf. *RICA* §§ 183-187; 194-199). Le interrogazioni battesimali nel caso dell'eletto (prima catecumeno) vertono specificamente sul contenuto trinitario della rivelazione (credo in: *credo in unum Deum Patrem, in unum Dominum Jesum Christum, in Spiritum Sanctum ...*) e poi sulle condizioni oggettive di accesso e compimento di questa esperienza di fede (credo che: *credo Ecclesiam ...*). Nel caso

¹³ Per una indagine di tipo lessicale, si può cominciare con una ricerca relativa al lemma “fede”, osservando i costrutti e contesti in cui ricorre e tenendo conto di alcune variazioni lessicali (in particolare “fedeltà” e “fiducia”) che gravitano nella stessa area semantica.

prevalente del pedobattesimo questa fede viene professata dai genitori, dai padrini/ madrine e dalla assemblea liturgica, si viene battezzati nella fede della Chiesa che dovrà poi essere personalizzata nei passaggi successivi della stessa iniziazione cristiana articolata in modo diverso secondo le prassi previste dalle diverse Conferenze episcopali e le consuetudini delle Chiese particolari. La domanda è ora la seguente: avviene e, in caso affermativo, come avviene questa personalizzazione? Questa domanda delinea un compito fondamentale che riguarda sia i processi di catechesi che di iniziazione alla vita liturgica e di carità posti in essere da ogni Chiesa particolare per i neo battezzati. Nella prassi attuale, tranne il caso sempre più ricorrente anche in Italia del catecumenato degli adulti, tale personalizzazione si articola negli snodi fondamentali del percorso evolutivo della crescita umana del bambino/a fino alla prima adolescenza (attorno ai 12 anni). E dopo? Raramente si trovano percorsi ecclesiali offerti agli adolescenti e poi ai giovani per arrivare a personalizzare e professare pubblicamente la fede ricevuta. Questa omissione di *reddito* esplicita e consapevole è la condizione normale di un giovane o giovane-adulto, iniziato da bambino alla fede cristiana. Ed è in questo contesto che dovrebbe emergere una cultura vocazionale come atteggiamento esistenziale di risposta al Dio di Gesù Cristo che attraverso la Chiesa chiama alla fede e in essa al discernimento della propria vocazione, ivi compresa quella al ministero ordinato oppure alla vita coniugale nel sacramento delle nozze. Le autocandidature all'uno e all'altro stato di vita, in assenza o carenza della personalizzazione della integralità della fede trinitaria, dovrebbero sempre essere soppesate con grande discernimento. In questa prospettiva unitaria e basilare la questione della reciprocità tra fede e sacramenti emerge in tutta la sua rilevanza non solo per il sacramento del matrimonio ma anche per il sacramento dell'ordine da accogliere come nucleo portante della propria risposta vocazionale alla chiamata della Chiesa¹⁴.

Prima di entrare nella seconda parte dello sviluppo di questa riflessione - la reciprocità tra fede e sacramento dell'ordine con le sue specifiche implicazioni - ci soffermiamo a presentare alcuni tratti caratteristici della fede formata considerata dal punto di vista dei suoi

¹⁴ Sulla vocazione al ministero ordinato come chiamata da parte della Chiesa, si veda: G. FRAUSINI, *Il sacramento dell'ordine. Dacci oggi il nostro pane degli Apostoli*, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2017, pp. 59-112; E. BRANCOZZI (a cura di), *Chiamati da chi? Chiamati a che cosa?*, cit.

contenuti dogmatici e della loro rilevanza in ordine alla dinamica esistenziale del credente che scaturisce (o dovrebbe scaturire) dal processo di iniziazione cristiana. Si tratta fondamentalmente di tre tratti: l'aspetto personale, l'aspetto relazionale e l'aspetto comunitario.

L'aspetto personale è forse il più delicato anche perché concerne il credente nella sua realtà individuale, strettamente congiunta a quella relazionale. L'accento cade propriamente sulla natura individuale e dunque unica ed irripetibile non solo della persona ma anche della persona credente e della sua storia. Ci troviamo introdotti nell'ambito di *quella prima reciprocità* rappresentata dal binomio individualità-relazionalità. Non c'è individuo che non emerga come tale se non all'interno di relazioni che lo precedono, lo accompagnano e lo portano a compimento. Da un punto di vista dogmatico questo individuo è creato ad immagine e somiglianza del Dio Unitrino. Come soggetto credente egli è chiamato a prendere coscienza di questo suo originario e costitutivo fondamento ontologico. La persona umana nella sua individualità è già un "Noi" ancor prima che lo scopra nella concretezza delle relazioni storiche. Questo "Noi" sorgivo è il Mistero della Santissima Trinità con il suo mondo relazionale di natura agapica. L'individuo è già e da sempre costituito, come creatura ad immagine e somiglianza di Dio, a partire e in vista delle relazioni dell'Amore trinitario. Questo orizzonte creaturale di portata universale, presente in modo precategoriale e atematico in ogni persona, arriva al suo sviluppo compiuto quando la persona accogliendo il kerygma pasquale riconosce in Gesù Cristo la rivelazione escatologica di questo Mistero di Amore e lo accoglie come il centro fondativo, normativo e teleologico della propria libertà ed esistenza storica. Per un adeguato sviluppo della fede del soggetto questa peculiare determinazione individuale/personale richiede il tempo della narrazione della propria biografia analogamente alla natura narrativa del kerygma pasquale. Le due narrazioni dovrebbero trovare dei punti di intersezione per potersi mutuamente e significativamente intrecciare *dando luogo ad una seconda esplicitazione della reciprocità*: quello tra la storia della persona nella sua individualità e la narrazione della storia della salvezza compiuta nella Pasqua del Signore Gesù Cristo. All'interno della vicenda personale del credente le due narrazioni sono chiamate a confrontarsi quotidianamente in un cammino di conversione permanente.

In questa ottica l'aspetto relazionale emerge nella sua giusta posizione. Non si tratta di un tratto aggiuntivo che verrebbe ad implementare la persona che tale sarebbe solo perché autosufficiente e

autocentrata. Questa dotazione di essere che sostiene l'autonomia della persona è già e da sempre orientata alla *relazione con*. Lo svolgersi storico delle relazioni è dunque in questa prospettiva l'accadere concreto e fenomenico di questa ontologia che giustamente può essere definita relazionale. La persona è chiamata alla relazione con le altre persone. Questa vocazione rivela anche in questo caso la sua portata universale (atematica e precategoriale) essendo propria di ogni uomo/donna. La reciprocità io/tu precede e accompagna il compimento di ogni persona nella sua struttura ontologica e nella sua dinamica esistenziale. Da un punto di vista cristiano questa apertura creaturale trova il suo compimento quando la persona accoglie nella fede il kerygma pasquale e si apre alla dignità/vocazione filiale in/per/con il Figlio Gesù crocifisso, risorto e vivente. L'accoglienza credente di questo annuncio viene a delineare il profilo etico del darsi concreto e salvifico dell'intero impianto relazionale della storia della singola persona. Per una vita buona occorrerà che la vita del credente si lasci orientare e anche determinare dallo stile filiale e relazionale di Gesù di Nazaret. Per una vita buona e salvata (dal male e dal peccato) questo stesso stile richiede di essere accolto nella forma prossima e attuale della fraternità ecclesiale e sostenuto dalla potenza salvifica dei sacramenti celebrati dalla Chiesa. In merito a questo secondo tratto sottolineiamo come sia promettente e feconda una nuova ontologia relazionale in chiave trinitaria in grado di superare le secche e le aporie a cui ha invece portato una ontologia metafisica troppo centrata o sulla sostanza o sul soggetto individuale¹⁵.

L'aspetto comunitario esprime la socialità della fede nei contesti ordinari di vita del credente a cominciare dall'inserimento *per ritus et preces* in quel tessuto ecclesiale concreto che è la Chiesa particolare e così in e mediante questa nel Mistero della Chiesa, Corpo di Cristo e Popolo di Dio.

Un primo nucleo di partenza è normalmente la famiglia di provenienza. Al presente essa è tuttavia raramente luogo ordinario di

¹⁵ Sulla ontologia relazionale alla luce della ontologia trinitaria, si veda: P. CODA, M. B. CURI, M. DONÁ, G. MASPERO, *Dizionario Dinamico di Ontologia Trinitaria*, vol. 1: *Manifesto*, Città Nuova, Roma 2021. Per una rilettura del pensiero ontologico della tradizione metafisica classica sulla persona alla luce della ontologia della relazione duale maschio e femmina, si veda: V. MELCHIORRE, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987. Per il passaggio da una ontologia della persona basata sulla categoria di sostanza ad una ontologia della persona in chiave relazionale, si veda: Y. RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, *Verso una visione relazionale della persona*, in «Gregorianum» 103/1 (2022), pp. 119-134.

iniziazione alla fede, come lo è stato invece in altre epoche della storia della Chiesa.

Un secondo ambito è la comunità parrocchiale e/o aggregazione ecclesiale in cui si sviluppa il processo di maturazione della fede battesimale/crismale/eucaristica.

Un terzo contesto dovrebbe essere la Chiesa particolare presieduta dal vescovo insieme al presbiterio e ai diaconi e caratterizzata da una varietà di carismi e ministeri.

Queste forme ecclesiali di fraternità sono costitutivamente chiamate ad esprimere la diaconia di Cristo nei confronti del mondo secondo la triplice articolazione dei *munera* battesimali e crismali (sacerdotale, profetico e regale; cf. *LG* §§ 34-36). Prende forma in questo modo il volto testimoniale e missionario della Chiesa particolare in un determinato contesto sociale e culturale in cui la persona credente, inserita in questa dinamica storica ed ecclesiale, matura la sua esperienza di discernimento della propria specifica vocazione. La polarità comunitaria mette in evidenza, nei diversi contesti, come la fede possa e debba progressivamente e gradatamente divenire una fede formata, in grado cioè di articolare esistenzialmente non solo il *credere in Deum* del simbolo della fede ma anche il *credere Ecclesiam* contenuto nell'ultima parte dello stesso simbolo. A buon diritto fa parte di questo ambito anche l'iniziazione del credente alla natura e pratica sinodale della Chiesa nel suo insieme. Questa fraternità evangelica ed ecclesiale solo in quanto avvertita come pertinente e affidabile per la propria vita può allora essere integrata con le altre due polarità (personale e relazionale) dell'esistenza del credente cattolico.

Concludiamo questa analisi del processo che dall'*initium fidei* porta alla fede formata nella sua forma evangelica ed ecclesiale sottolineando due beni importanti e decisivi del suo costituirsi e svilupparsi: il bene della persona colta nella sua individualità unitamente al bene relazionale della stessa colta nel suo divenire storico. Avere cura di questi due beni è il primo segnale oggettivo della buona salute della fede della persona credente. Questo duplice bene non è rilevabile e verificabile con criteri esclusivamente mondani ma si lascia determinare alla luce della rivelazione dell'Amore trinitario nella persona e opera salvifica di Gesù di Nazaret. Appartiene intrinsecamente alla missione della Chiesa avere a cuore questi due beni mediante l'esercizio della sua missione di evangelizzazione e cura pastorale per ciascun membro del popolo di Dio.

4. Fede e sacramento dell'ordine. Una reciprocità scontata?

I percorsi di discernimento e formazione dei candidati al ministero ordinato nella Chiesa cattolica, in particolare nel nostro caso al presbiterato e previamente al diaconato nella sua forma transeunte, hanno conosciuto dopo il Concilio Vaticano II varie forme di strutturazione con successive revisioni fino ad arrivare alla recente *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*¹⁶. Il dato portante e stabile che ha ispirato e continua ad ispirare l'elaborazione di questi processi educativi è rappresentato dalla ecclesiologia del Vaticano II autorevolmente proposta a partire dai documenti (Costituzioni e Decreti) che ne fondano e determinano la visione dottrinale sia generale (per la Chiesa), sia specifica (per il ministero ordinato e la formazione sacerdotale)¹⁷. Unitamente a questo luogo teologico costituito dal magistero ecclesiastico del Vaticano II occorre poi tenere conto della *lex orandi* anch'essa autorevolmente espressa nei nuovi libri liturgici promulgati in base ai principi e norme della riforma liturgica emanati dallo stesso Concilio¹⁸. A questi due eminenti luoghi teologici occorre poi unire il contributo dottrinale e pastorale contenuto in diversi documenti del magistero ecclesiastico ordinario¹⁹ e la normativa giuridica

¹⁶ Vedi più sopra nota 8. Per l'attuale discussione sui percorsi formativi degli aspiranti al presbiterato, si veda: E. BRANCOZZI, *Rifare i preti. Come ripensare i Seminari*, Saggio introduttivo di E. Castellucci, EDB, Bologna 2021.

¹⁷ Le Costituzioni conciliari e i Decreti, in particolare per il nostro tema i Decreti *Presbiterorum Ordinis* e *Optatam Totius*, vanno considerati nella loro circolarità ermeneutica.

¹⁸ In particolare: CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Pontificale Romano. Riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI riveduto da Giovanni Paolo II, Rito dell'Ordinazione del Vescovo, dei Presbiteri e dei Diaconi*, LEV, Città del Vaticano 1992. Per una considerazione del presbitero e del diacono alla luce della teologia liturgica e dei nuovi libri liturgici, cf.: G. FRAUSINI, *Il Presbiterio. Non è bene che il Vescovo sia solo*, Cittadella Editrice, Assisi (PG) 2007; ID., *Contagiare di desiderio. Diaconato e riforma della Chiesa*, EDB, Bologna 2022; L. GIRARDI, *Presbiteri e diaconi. Identità e ministero liturgico*, CLV, Roma 2021.

¹⁹ In particolare per il nostro tema cf. il testo della *Professione di Fede e del Giuramento di fedeltà nell'assumere un ufficio da esercitare a nome della Chiesa*, pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, il 9 gennaio 1989 (AAS 81 [1989] pp. 104-106) e il testo della Lettera Apostolica in forma di *Motu proprio* di Giovanni Paolo II, *Ad tuendam fidem*, pubblicata su *L'Osservatore Romano* del 30 giugno - 1 luglio 1998, con la quale vengono inserite alcune norme nel *Codice di Diritto Canonico* e nel *Codice dei Canonici delle Chiese orientali*, al fine di adeguare la normativa e le sanzioni canoniche a

dei due nuovi Codici di Diritto Canonico (*CIC* e *CCOE*)²⁰. Una categoria teologica ci sembra essere fondamentale e capace di unificare questi diversi apporti: la categoria di *ministero* e relativamente a questa la specificazione di *ministero ordinato*²¹. La chiamata alla santità comune a tutto i membri del popolo di Dio trova nel caso del ministero ordinato una sua nuova configurazione rispetto alla dottrina precedente il Concilio: il ministro ordinato si santifica *in e mediante* l'esercizio del proprio ministero²². Il tratto portante di questa prospettiva è rappresentato dalla vita di Cristo e dalla sua *proesistenza* per il Padre a favore degli uomini, a cominciare da coloro che versavano in condizione di più urgente bisogno di salvezza (i poveri, i malati, i peccatori). È in questo contesto che prende forma il principio cardine dello stile del ministro ordinato: *la carità pastorale e, aggiungo, diaconale*. È questa che conferisce la forma concreta di vita alla natura proesistente del ministero. La carità pastorale si esplica poi in forma comunionale secondo lo stile di vita comune di Cristo con i dodici. Questa natura specificamente comunionale del ministero ordinato è determinata storicamente dall'appartenenza affettiva ed effettiva ad un presbiterio presieduto dal vescovo e coadiuvato dai diaconi e dall'incardinazione in una specifica Chiesa particolare al cui servizio è chiamato il presbitero²³.

In ragione di questa premessa il credente che si apre al discernimento per il ministero presbiterale è chiamato a verificare la sua fede

quanto stabilito e prescritto dalla suddetta Formula della *Professione di Fede*, specialmente in relazione al dovere di aderire alle verità proposte dal magistero della Chiesa in modo definitivo. Cf. infine il testo della *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della Professione di Fede*, resa pubblica dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e comparsa su *L'Osservatore Romano* del 30 giugno -1 luglio 1998, allo scopo di spiegare il significato e il valore dottrinale dei tre commi conclusivi, che si riferiscono alla qualificazione teologica delle dottrine e al tipo di assenso richiesto ai fedeli. Per i testi di questi documenti abbiamo seguito l'edizione ufficiale disponibile nel sito web del Vaticano, si veda: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_1998_professio-fidei_it.html

²⁰ Per il *CIC* si veda in particolare il Titolo VI del Libro IV. Per il *CCEO* si veda in particolare il Titolo X e il Cap VI del Titolo XVI. Per alcune modifiche in materia liturgica di alcuni Canoni del *CIC*, relativamente al nostro tema, intervenute dopo il 1983, si veda: J. I. ARRIETA, *Variazioni e precisazioni di rilevanza liturgica introdotte nel Codice del 1983*, in «Rivista Liturgica» CVIII/4 (2021), pp. 119-134.

²¹ Cf. E. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, Queriniana, Brescia 2006².

²² Su questo punto centrale della nuova visione del ministero ordinato a partire dal Concilio Ecumenico Vaticano II; cf. *ibid.*, pp. 310-325.

²³ Cf. *ibid.*, pp. 325-338.

considerando esplicitamente tre aspetti fondamentali: 1) è chiamato da una Chiesa particolare per un ministero (= servizio, diaconia) a vita a servizio del popolo di Dio; 2) il ministero in quanto ordinato è comunicato mediante un sacramento (= ordinazione diaconale e poi presbiterale) che conferisce una specifica consacrazione ontologica significata dal carattere sacramentale; 3) il sacramento dell'ordine costituisce il presbitero in una relazione comunione e gerarchica con il vescovo e con il presbitero e i diaconi. A questi tre aspetti si unisce, in forma vincolante per la sola Chiesa latina, la promessa e l'impegno del celibato a vita. L'itinerario verso questa meta sacramentale è preceduto da alcuni passaggi che gradualmente introducono il candidato nella direzione definitiva della vita presbiterale attraverso un percorso di discernimento in cui sono coinvolti diversi soggetti (educatori del seminario, realtà ecclesiali di provenienza quali la o le parrocchie e la diocesi, altre figure di accompagnatori) e di formazione umana, spirituale e teologica che vedono coinvolti anche altri soggetti, istituzionali e non. I diversi passaggi in sequenza sono: l'ammissione tra i candidati, il conferimento dei ministeri istituiti (prima il lettorato e poi l'accollato), l'ordinazione diaconale e, a distanza di un tempo congruo, l'ordinazione presbiterale²⁴.

Prima di verificare come la fede del candidato si lasci interpellare e formare ulteriormente a partire dalle esigenze di un percorso così strutturato, riteniamo utile mettere in evidenza alcune dimensioni chiave con cui il candidato deve confrontare la sua fede non tanto e non solo per la sua vita personale ma per la sua vita donata al servizio del ministero ordinato. Ci riferiamo a tre dimensioni che, seguendo il teologo L. Girardi, denominiamo *nuclei genetici della comunità di fede*: la parola, la grazia e la carità²⁵. Perché questa premessa? Innanzitutto perché questi sono i tre nuclei genetici che hanno generato anche la vita del credente e nel cui contesto si è sviluppata la sua vicenda vocazionale. In secondo luogo perché si tratta dei tre nuclei portanti al cui servizio dovrà collocarsi la fede del futuro diacono e poi presbitero²⁶. Il primo, relativo alla parola, richiama il compito della evangelizzazione, il secondo, relativo alla grazia, rinvia alla celebrazione dei sacramenti e sacramentali, il terzo, relativo alla carità, rimanda alla guida e animazione pastorale e diaconale della comunità di

²⁴ Vedi *Orientamenti*, nn. 107-117 (*L'itinerario*).

²⁵ Cf. GIRARDI, *Presbiteri e diaconi. Identità e ministero liturgico*, cit., p. 25.

²⁶ Cf. *Orientamenti*, n. 107. Il CIC al Canone 1029, presentando i requisiti negli ordinandi, specifica tra questi *la fede integra*.

fede. La fede del presbitero sarà non solo continuamente sollecitata e alimentata da questi tre nuclei genetici in ordine alla sua vita personale ma lo sarà anche e contestualmente per la vita di quella comunità diocesana concreta dalla quale proviene e alla quale, normalmente, è destinato. Nella concretezza di queste dinamiche storiche la stessa fede è chiamata ad acquisire e fare propria nel suo esercizio l'interezza della sua forma cattolica aprendosi alla comunione con la vita e la missione della Chiesa nella sua universalità²⁷.

Solo nell'orizzonte vitale di questi tre nuclei genetici si possono ora considerare alcune specifiche puntualizzazioni sul cammino di fede del candidato tendendo conto dell'itinerario ufficiale proposto per l'Italia negli *Orientamenti* (2006). Dopo il percorso propedeutico²⁸ nel primo anno, «*portale d'ingresso del seminario maggiore*»²⁹, l'aspirante è chiamato ad inserirsi in modo nuovo nella comunità cristiana «offrendo la sua testimonianza di fede»³⁰ mentre il secondo anno è caratterizzato da una serie di aspetti tra cui «un'esperienza di fede profonda, motivata e personalizzata»³¹. Dopo i vari passaggi previsti (ammissione tra i candidati, lettorato e accolitato) con i loro peculiari obiettivi formativi³², al quinto anno l'iter formativo è specificamente orientato a preparare i candidati all'ordinazione diaconale³³. In questo tempo si colloca tra gli altri obiettivi anche quello della sintesi scolastica³⁴. Pervenuto al sesto anno l'itinerario volge in modo più diretto a preparare i diaconi all'ordinazione e alla vita presbiterale. Anche in questa fase del cammino torna in modo specifico un obiettivo che concerne la fede: dare testimonianza di «una fede vissuta in intima unione con Gesù Pastore, nel pieno abbandono al Padre e nella docilità allo Spirito, attraverso il ministero dell'orazione e la gioia della verginità per il Regno, in un

²⁷ Cf. CASTELLUCCI, *Il ministero ordinato*, cit., pp. 321-324. Per una rivisitazione in chiave critica delle dimensioni pastorali ordinarie del ministero ordinato (presbiterale in particolare) nel tempo presente, cf. A. REN, *Quels lieux d'Eglise pour le temps présent? Penser avec Christoph Theobald*, in «Gregorianum» 103/1 (2022), pp. 25-44.

²⁸ Cf. *Orientamenti*, nn. 27-56.

²⁹ *Ibid.*, n. 110.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, n. 111.

³² Cf. *ibid.*, nn. 113-114.

³³ Cf. *ibid.*, n. 116.

³⁴ Cf. *ibid.*, e nn. 141-144. Sugli studi teologici e la centralità del kerygma, si veda: FRANCESCO, Costituzione Apostolica *Veritatis Gaudium* circa le università e le facoltà ecclesiastiche, Proemio § 4. a.

cammino di costante conversione»³⁵. Per quanto concerne la fede si dovrà notare come l'itinerario viene a specificarne alcune caratteristiche: si parte da un primo livello rappresentato dalla *testimonianza* di fede che possiamo attribuire all'aspirante al ministero ordinato in quanto battezzato e membro della Chiesa. Nel secondo anno uno dei requisiti è il manifestarsi di una fede *profonda, motivata e personalizzata*, supponendo così un consolidamento e radicamento della fede battesimale/crismale/eucaristica. Il pervenire al conseguimento della *sintesi scolastica* (al tempo del diaconato) sembra indicare l'integrazione nella fede personale del dato dogmatico e magisteriale (*fides quae*: il *credere che* = contenuto oggettivo) in stretto raccordo e dialogo con la cultura contemporanea e in grado di rendere ragione di se stessa. L'ultima precisazione punta nuovamente sul *carattere testimoniale della fede* sviluppandone alcuni tratti salienti sul piano esistenziale e teologale (*fides qua*: il *credere in* = atteggiamento personale) in un continuo processo di conversione.

Prima del conferimento del diaconato e del presbiterato il candidato viene inoltre interpellato ad esprimere la *Professione di fede* (nella forma niceno-costantinopolitana comprensiva del *Filioque*) e il giuramento di fedeltà, preferibilmente in forma pubblica³⁶. La professione di fede prevede uno specifico ampliamento:

Credo pure con ferma fede tutto ciò che è contenuto nella Parola di Dio scritta o trasmessa e che la Chiesa, sia con giudizio solenne sia con magistero ordinario e universale, propone a credere come divinamente rivelato.

Fermamente accolgo e ritengo anche tutte e singole le verità circa la dottrina che riguarda la fede o i costumi proposte dalla Chiesa in modo definitivo.

Aderisco inoltre con religioso ossequio della volontà e dell'intelletto agli insegnamenti che il Romano Pontefice o il Collegio dei Vescovi propongono quando esercitano il loro magistero autentico, sebbene non intendano proclamarli con atto definitivo³⁷.

³⁵ *Orientamenti*, n. 117.

³⁶ Cf. *Ratio*, n. 206 (nota 315); *Orientamenti*, n. 116 (nota 243). Sulla importanza della conoscenza integrale della dottrina della fede mediante gli studi, cf. *Ratio*, n. 156. Si veda inoltre: GIOVANNI PAOLO II, Lettera Apostolica in forma di *motu proprio*, *Ad tuendam fidem*, § 3.

³⁷ Testo della «*Professione di Fede e del Giuramento di fedeltà nell'assumere un ufficio da esercitare a nome della Chiesa*», pubblicata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, il 9 gennaio 1989 (AAS 81 [1989] 104-106). Per le note integrative della *Professione*

Rientra implicitamente nelle verità di fede accolte e credute dal candidato anche il contenuto relativo al ministero ordinato nei suoi dati essenziali e fondativi ritenuti vincolanti dalla Chiesa Cattolica e alla natura sacramentale specifica di questo ministero.

Non accogliere integralmente l'insieme di questi contenuti escludendone qualcuno renderebbe imperfetta la professione di fede e dunque non valida con il prevedibile impedimento a proseguire l'itinerario verso l'ordinazione. Si palesa in questo caso qualche analogia con alcune tipologie di candidati al sacramento del matrimonio presentate dal documento della CTI³⁸.

Il *Giuramento di fedeltà* segue la formulazione ufficiale determinata dall'autorità ecclesiastica:

(Formula da usarsi da tutti i fedeli indicati nel can. 833 nn. 5-8).

Io N.N. nell'assumere l'ufficio di... prometto di conservare sempre la comunione con la Chiesa cattolica, sia nelle mie parole che nel mio modo di agire.

Adempirò con grande diligenza e fedeltà i doveri ai quali sono tenuto verso la Chiesa, sia universale che particolare, nella quale, secondo le norme del diritto, sono stato chiamato a esercitare il mio servizio.

Nell'esercitare l'ufficio, che mi è stato affidato a nome della Chiesa, conserverò integro e trasmetterò e illustrerò fedelmente il deposito della fede, respingendo quindi qualsiasi dottrina ad esso contraria.

Seguirò e sosterrò la disciplina comune a tutta la Chiesa e curerò l'osservanza di tutte le leggi ecclesiastiche, in particolare di quelle contenute nel Codice di Diritto Canonico.

Osserverò con cristiana obbedienza ciò che i sacri Pastori dichiarano come autentici dottori e maestri della fede o stabiliscono come capi della Chiesa, e presterò fedelmente aiuto ai Vescovi diocesani, perché l'azione apostolica, da esercitare in nome e per mandato della Chiesa, sia compiuta in comunione con la Chiesa stessa.

Così Dio mi aiuti e questi santi Vangeli che tocco con le mie mani.

(Variazioni del paragrafo quarto e quinto della formula di giuramento da usarsi dai fedeli indicati nel can. 833 n. 8).

di fede, cf. *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della Professione di Fede*, resa pubblica dalla Congregazione per la Dottrina della Fede e comparsa su *L'Osservatore Romano* del 30 giugno - 1 luglio 1998, allo scopo di spiegare il significato e il valore dottrinale dei tre commi conclusivi, che si riferiscono alla qualificazione teologica delle dottrine e al tipo di assenso richiesto ai fedeli, §§ 5-11.

³⁸ Cf. FLORIO, *Guida alla lettura*, cit., pp. 212-214.

Sosterrò la disciplina comune a tutta la Chiesa e promuoverò l'osservanza di tutte le leggi ecclesiastiche, in particolare di quelle contenute nel Codice di Diritto Canonico.

Osserverò con cristiana obbedienza ciò che i sacri Pastori dichiarano come autentici dottori e maestri della fede o stabiliscono come capi della Chiesa, e in unione con i Vescovi diocesani, fatti salvi l'indole e il fine del mio Istituto, presterò volentieri la mia opera perché l'azione apostolica, da esercitare in nome e per mandato della Chiesa, sia compiuta in comunione con la Chiesa stessa³⁹.

Proprio in vista del ministero nel contesto contemporaneo l'iter formativo deve aiutare i candidati non solo a conoscere e accogliere nella fede l'integrità della dottrina cattolica ma anche a saperla proporre alle persone che non condividono pienamente la fede cattolica o anche che non la conoscono. Questa capacità critica e dialogica del futuro ministro ordinato risulta essere un dato portante di cui sia gli studi che i formatori devono prendersi cura.

I formatori, pertanto, insegnino ai futuri pastori come creare "spazi" e nuove opportunità pastorali, per andare incontro a coloro che non condividono pienamente la fede cattolica, ma cercano, con buona volontà, una risposta esauriente e autentica ai loro interrogativi più profondi⁴⁰.

In questa prospettiva la cura per la formazione alla integralità della fede del candidato al ministero ordinato concorre alla promozione dell'autentica trasmissione della fede apostolica. Il conferimento del sacramento dell'ordine costituirà il ministro quale custode e garante, secondo il proprio grado (vescovo, presbitero, diacono), della stessa fede apostolica dotandolo di un carisma proprio per questa funzione, carisma chiesto con fede e donato dallo Spirito Santo nella celebrazione dello stesso sacramento.

Questo carisma va accolto e vissuto dal presbitero nell'unità comunionale dello stesso ministero ordinato: con il vescovo e sotto la sua autorità, con gli altri presbiteri del presbiterio diocesano e con i diaconi, al servizio del popolo di Dio.

³⁹ Per l'indicazione bibliografica relativa al *Giuramento di fedeltà* cf. sopra nota 36.

⁴⁰ *Ratio*, n. 121. Cf. anche *ibid.*, n. 186.

5. Per proseguire la riflessione: alcune prospettive

L'esperienza della fede cristiana si iscrive sempre in un contesto determinato sia sul piano sociale che linguistico e culturale. Solo questo inserimento vitale rende possibile, attraverso un lungo e faticoso percorso storico, il radicamento della fede nelle diverse culture seguendo il metodo indicato dal Concilio Vaticano II: assumere, purificare ed elevare. Papa Francesco nell'Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* propone un ulteriore sviluppo di questo metodo elaborando un nuovo paradigma ancorato sui noti quattro principi: il tempo è superiore allo spazio, l'unità prevale sul conflitto, la realtà è più importante dell'idea, il tutto è superiore alla parte (cf. *EG* §§ 217-237). Ci sembra che l'enucleazione del quarto di questi principi, il tutto è superiore alla parte, possa dire qualche cosa anche in ordine alla questione trattata in questo saggio.

A noi cristiani questo principio parla anche della totalità o integrità del Vangelo che la Chiesa ci trasmette e ci invia a predicare. La sua ricchezza piena incorpora gli accademici e gli operai, gli imprenditori e gli artisti, tutti. La "mistica popolare" accoglie a suo modo il Vangelo intero e lo incarna in espressioni di preghiera, di fraternità, di giustizia, di lotta e di festa. La Buona Notizia è la gioia di un Padre che non vuole che si perda nessuno dei suoi piccoli. Così sboccia la gioia nel Buon Pastore che incontra la pecora perduta e la riporta nel suo ovile. Il Vangelo è lievito che fermenta tutta la massa e città che brilla sull'alto del monte illuminando tutti i popoli. Il Vangelo possiede un criterio di totalità che gli è intrinseco: non cessa di essere Buona Notizia finché non è annunciato a tutti, finché non feconda e risana tutte le dimensioni dell'uomo, e finché non unisce tutti gli uomini nella mensa del Regno. Il tutto è superiore alla parte (*EG* § 237).

È noto anche, proprio in merito al contenuto della fede, un altro assioma: il tutto è nel frammento⁴¹. L'autorivelazione che Dio fa di sé all'uomo (cf. *DV* § 2) è una rivelazione trinitaria che poi si articola in tutta una serie organica di verità che la fede del singolo è chiamata ad accogliere (cf. *DV* § 5). In ognuna di queste verità circola ed è presente la stessa verità che è Dio stesso nel suo mistero di Amore. Proprio per questa articolazione interna e organica delle diverse verità della fede vanno tuttavia tenuti

⁴¹ Cf. H. U. von BALTHASAR, *Il tutto è nel frammento. Per una teologia della storia: ecco l'uomo*, Jaca Book, Milano 1972.

presenti due principi ermeneutici che la Chiesa autorevolmente propone ed insegna in particolare nel Decreto sull'ecumenismo *Unitatis Redintegratio*: la gerarchia delle verità (cf. UR § 11) e il rapporto tra la forma espressiva e il contenuto di fede (cf. UR § 11). Il cammino di fede del neofita dovrà essere strutturato secondo questa duplice attenzione ermeneutica. Di fatto lo è e lo sarà se si riconosce il primato al kerigma nel suo nucleo cristico-pasquale e trinitario. La strategia dell'itinerario catecumenale con la pratica della *traditio/redditio* della professione di fede andrebbe ripresa con cura e creatività negli spazi della vita ordinaria delle comunità cristiane, specialmente nel mondo dei giovanissimi e dei giovani. In questi contesti l'esperienza della fede nella sua interezza (il "tutto") seguirà per lo più la linea dell'assioma *il tutto è nel frammento* ovvero nelle esperienze limitate e parziali di vita cristiana è presente il "tutto" del kerygma.

Tuttavia man mano che si attua la personalizzazione del contenuto della fede emergerà, nella catechesi e nelle esperienze ecclesiali, che questo "tutto" si espande vitalmente in una ricca e articolata mappa di verità di fede che riguardano la vita ecclesiale, la vita morale, la dottrina sociale e l'escatologia. In questa seconda fase il processo di integrazione personale delle verità della fede dovrà abbracciare anche l'altro principio che afferma essere il "tutto" superiore alla parte con una visione poliedrica (e non sferica) della interezza della fede cattolica. In questo "tutto" può così trovare spazio ed essere accolta la propria originale esperienza di fede senza tuttavia ridurre il "tutto" alla propria parzialità soggettiva. «Il modello è il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità» (EG § 236).

Per un cammino vocazionale verso il sacerdozio ministeriale del presbitero diocesano grande parte del lavoro educativo dovrebbe essere svolto prima del percorso più specifico di discernimento vocazionale. Stringere i tempi e bruciare le tappe di un itinerario che non è stato previamente svolto può condurre ad esiti ambigui: prendere per vocazione al ministero ordinato la vocazione che fino a quel momento era rimasta come silente, quella alla vita cristiana. Sarebbe comunque un grande guadagno per quel credente.

Ma la Chiesa ha bisogno prima di cristiani credenti e, poi, anche di presbiteri che siano però cristiani credenti, consapevoli della bellezza della integralità della fede cattolica da vivere e testimoniare con gioia. Ci sono dei luoghi ecclesiali preparati a questo lavoro di accompagnamento alla vita cristiana, alla personalizzazione della professione di fede battesimale

nei giovanissimi e nei giovani? Nel Documento della CTI il capitolo terzo, dedicato alla reciprocità tra fede e sacramenti della iniziazione cristiana si rivela essere, a nostro avviso, il più decisivo e strategico non solo per il sacramento delle nozze ma anche per il sacramento dell'ordine.

Mario Florio,
Via Lubjana 2
61122 Pesaro (PU)
meteoflor@tin.it

Parole chiave

Sacramenti, fede, ministero ordinato, iniziazione cristiana, relazione, comunità, kerygma, *traditio/redditio Symboli*.

Keywords

Sacraments, faith, ordained ministry, Christian initiation, relationship, community, kerygma, *traditio/redditio Symboli*.

**LA TEOLOGIA DEL SACERDOZIO MINISTERIALE
NEL PENSIERO DI J. RATZINGER.
UNA POSSIBILE VIA DI USCITA DAL *CLERICALISMO STRUTTURALE***

**THE THEOLOGY OF THE MINISTERIAL PRIESTHOOD
IN THE THOUGHT OF J. RATZINGER.
A POSSIBLE WAY OUT OF STRUCTURAL CLERICALISM**

Giuseppe Fazio*

Abstract

Can we still speak about of ordained priests today? Is it possible to understand the ministerial priesthood in a relational framework and, thus, rethink some categories such as character, ontological transformation and *munera*? Finally, could clericalism be a structural fact, produced by a certain type of theology? Through some insights detected in J. Ratzinger's writings, along with the following considerations, we will try to offer some inputs in order to animate the theological debate concerning the ministerial priesthood. To the two classic readings of the New Testament priesthood, the Christological and the ecclesiological, the eschatological alternative is proposed as a "synthetic" alternative. The priest as an eschatological witness understood no longer as a power to be ordained, but as a sign of and for the community, so that man does not get lost in the things of the earth, but might guide his life to the living God.

Si può parlare ancora oggi di sacerdoti ordinati? È possibile comprendere il sacerdozio ministeriale in una cornice *relazionale* e così ripensare alcune categorie come quelle di *carattere*, *trasformazione ontologica* e *munera*? Infine, il clericalismo può essere un dato strutturale, frutto di un certo tipo di teologia? Attraverso alcune intuizioni individuate negli scritti di J. Ratzinger, nelle seguenti riflessioni si vuole tentare di offrire alcune provocazioni per animare il dibattito teologico

* Docente Incaricato di teologia Sacramentaria presso l'Istituto Teologico Calabro di Catanzaro.

sul sacerdozio ministeriale. Alle due classiche letture del sacerdozio neotestamentario, quella cristologica e quella ecclesiologica, viene proposta come alternativa “sintetica” quella escatologica. Il sacerdote ordinato quale testimone escatologico viene compreso non più come *potere* da esercitare, bensì quale *segno* della e per la comunità, affinché l’uomo non si perda nelle cose della terra, ma orienti la propria vita al Dio vivente.

Introduzione

Nel Proemio di *Optatam Totius* i padri conciliari hanno espresso la consapevolezza che «l’auspicato rinnovamento di tutta la Chiesa dipende in gran parte dal ministero sacerdotale animato dallo Spirito di Cristo». In effetti la discussione teologica sul sacerdozio nei decenni immediatamente successivi all’evento conciliare fu fortemente animata. Di fatto, si scontrarono prevalentemente due posizioni: quella che voleva spiegare l’identità sacerdotale a partire da Cristo e dal suo sacerdozio e quella che vedeva necessario spiegare il sacerdozio ministeriale a partire dalla realtà della comunità ecclesiale.

Tra le voci più autorevoli si è certamente distinta quella del teologo Joseph Ratzinger, attuale papa emerito Benedetto XVI. I suoi contributi, raccolti nel XII volume della sua *Opera Omnia*, attestano una grande attenzione per il tema del sacerdozio, trattato a diversi livelli: articoli, conferenze, meditazioni. Da questo grande patrimonio il dibattito teologico sulla realtà del sacerdozio, attualmente in lenta ripresa, può – a nostro parere – prendere linfa vitale per individuare nuove prospettive di riflessione.

In queste pagine, pertanto, vorremmo provare ad illustrare i punti cardini del pensiero ratzingeriano¹ per offrire, nelle ultime battute, alcune provocazioni che chiedono di essere prese in considerazioni affinché le speranze e le attese dei padri conciliari trovino, in un tempo complesso come il nostro, spazio e risposte.

¹ Quanto segue nelle prossime pagine si può trovare in modo più esteso in G. FAZIO, *Il sacerdozio ministeriale segno escatologico. Una riflessione a partire dalla teologia di E. Schillebeeckx e J. Ratzinger*, Cittadella Editrice, Assisi 2021.

1. La parola “sacerdote”

Intanto bisogna partire dalla parola *sacerdote*. Una parola che dalla riforma luterana in poi è stata sempre più messa in discussione. Il continuo rimando all'unico sacerdozio di Cristo, fondato sull'esegesi della Lettera agli Ebrei, e la costante paura di un ritorno all'Antico Testamento, ha convinto molti ad abbandonare questa dicitura. Pertanto, ci sembra necessario domandarci: è ancora utile alla teologia il linguaggio sacerdotale o piuttosto bisogna abbandonarlo in favore di un ritorno al Nuovo Testamento che, quando parla dei ministeri, preferisce ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι e διάκονοι? Di sacerdoti nel Nuovo Testamento, infatti, si parla prevalentemente quando si devono menzionare i sacerdoti dell'Antica Alleanza (per esempio nel processo a Gesù) oppure nella già citata Lettera agli Ebrei con riferimento a Gesù di Nazaret.

Il nostro autore è ben consapevole che nel Nuovo Testamento «non ci sono più *hiereîs*, non ci sono più *sacerdotes* nella Chiesa di Gesù Cristo. [...] Dopo di Lui ci sono soltanto *apóstoloi*, *presbyteroi*, *episcópoi*, *diakonói*. Questi sono i termini più importanti che vengono usati per i nuovi ministeri»²; e tuttavia non rinuncia ad usare la terminologia sacerdotale. Secondo Ratzinger, infatti, «la frattura terminologica e contenutistica fra i vecchi e nuovi ministeri non è completa»³. Questo è comprensibile se si guarda con attenzione alle lettere paoline nelle quali l'Apostolo delle genti usa, anche se non in modo esplicito e diretto, la terminologia veterotestamentaria, pur dandole un senso nuovo.

Paolo indica sé stesso come “ministro di Dio perché i pagani divengano un'offerta gradita, santificata dallo Spirito Santo” (Rm 15,16). I pagani stessi sono l'offerta che viene preparata attraverso la parola della buona novella e che viene consacrata nello Spirito Santo, ed è questo il servizio sacerdotale di Paolo, il preparare per Dio la vittima vivente dell'umanità. [...] La liturgia cristiana è liturgia cosmica, essa vuole trasformare l'umanità e con essa il mondo in un canto di lode alla gloria di Dio (cf. l'immagine della liturgia cosmica in Ap 5)⁴.

² J. RATZINGER, *Il senso del ministero sacerdotale*, in ID., *Opera omnia*, XII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 388.

³ *Ibid.*, nota 3, p. 388.

⁴ J. RATZINGER, *Sentire Ecclesiam*, in ID., *Opera omnia*, VII/1, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, p. 331.

Da ciò ne consegue che in qualche modo l'idea dei ministri quali sacerdoti non solo si prolunga nel Nuovo Testamento, ma viene illuminata da un'altra prospettiva. Gli apostoli, dopo Gesù Cristo, non sono chiamati più a preparare e offrire nel tempio fatto da mani di uomo i sacrifici espiatori, ma piuttosto nella liturgia cosmica sono al servizio degli uomini perché ognuno, unendosi a Cristo, offra la propria vita al Padre. E così possiamo ben concordare con Colson nel dire che

l'apostolato non sia un'equivalenza del sacerdozio o che riceva il carattere sacerdotale. L'apostolato rimpiazza il sacerdozio, e senza "sucedergli". Esso non è un adattamento ai valori giudaici, ma è una bella e buona reazione contro di esso. Questa reazione riguarda tutti i sacerdoti contemporanei, ma soprattutto il sacerdozio giudaico, ufficiale o riformista. Una prova di ciò sta nel fatto che i leviti convertiti, come Barnaba, sono entrati nella Chiesa, come semplici fedeli (cf. At 4,36-37)⁵.

Il sacerdozio della Nuova Alleanza, compiuto in Gesù Cristo e trasmesso alla Chiesa in gradi diversi, mostra cosa il sacerdozio dell'Antica Alleanza semplicemente annunciava e così a buon ragione Ratzinger può concludere dicendo che

chi vuol sapere che cosa sia il culto non deve entrare nel tempio dell'Antico Testamento per comprendere Cristo a partire da lì. Costui deve piuttosto venire a Cristo per comprendere a partire da qui il significato più profondo dei riti dell'Antico Testamento e vedere così allora in modo nuovo e più profondo anche Cristo stesso⁶.

Qui c'è in ballo non semplicemente una parola, ma la comprensione dell'unità della storia della salvezza che Lutero non riusciva a cogliere per paura di ritornare dalla Grazia alla Legge. Il culto dei padri anticipava quella realtà che oggi la Chiesa vive e celebra anzitutto nel Battesimo e, in modo diverso, ma non meno reale, nel sacerdozio ministeriale. Di ciò

⁵ «Non pas que l'apostolat soit une équivalence du sacerdoce ou reçoive le caractère sacerdotal. L'apostolat remplace le sacerdoce, et sans lui "succéder". Il n'y a pas adaptation aux valeurs juives, mais bel et bien réaction contre elles. Cette réaction atteint tous les sacerdoce contemporains, mais surtout le sacerdoce juif, officiel ou réformiste. Une preuve en est que les lévites convertis, tel Barnabé, ont à leur entrée dans l'Église la condition de simples fidèles (cf. Act., IV, 36-37)» (J. COLSON, *Ministre de Jésus ou le sacerdoce de l'Évangile*, Beauchesne, Paris 1966, p. 10).

⁶ J. RATZINGER, *Paulinisches Christentum?*, in ID., *Opera omnia*, VI/2, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, p. 480.

troviamo una prova anche nella tradizione della Chiesa. La stessa *Lex Orandi*, infatti, ci consegna un linguaggio sacerdotale propriamente nella liturgia eucaristica quando afferma:

«ti rendiamo grazie per averci ammesso alla tua presenza a compiere il servizio sacerdotale» [...]. Se la Chiesa delle origini ha assunto queste parole nella preghiera eucaristica, lo ha fatto perché intendeva dichiarare in questo modo l'unità della storia di Dio, la profonda unità di Antica e Nuova Alleanza, ma anche la novità del sacerdozio che ora viene dalla comunione con Cristo, dal suo stare faccia a faccia col Padre e dalla donazione di sé, dalla celebrazione della sua vita, della sua passione e della sua risurrezione⁷.

Per tale ragione probabilmente anche il magistero della Chiesa non ha mai rinunciato a parlare di sacerdoti della Nuova Alleanza; neppure dopo il Concilio Vaticano II. Questo dovrebbe rendere noi teologi molto più cauti nell'avanzare pretese in merito. Basti pensare che nel 1968 Paolo VI scrive un messaggio dedicato a tutti i sacerdoti della Chiesa Cattolica; per intervenire sulla questione del celibato scrive la *Sacerdotalis Caelibatus*. Giovanni Paolo II (1920-2005) utilizza la medesima terminologia in *Pastores dabo vobis*, oltre ad indirizzare, per diversi anni, delle lettere ai sacerdoti in occasione del Giovedì Santo; Benedetto XVI ha addirittura indetto un anno sacerdotale all'interno del quale ha tenuto delle catechesi proprio rivolte alla comprensione del sacerdozio ministeriale; infine, anche Papa Francesco fa ampio utilizzo della categoria di sacerdozio come si evince dai suoi interventi; si vedano, tra gli altri, per esempio, le esortazioni post sinodali *Evangelii Gaudium*⁸ e *Querida Amazonia*⁹ nelle quali il pontefice si riferisce ai ministri chiamandoli quasi sempre, quando non distingue tra vescovi e presbiteri, sacerdoti.

A noi sembra che la paura di molti tradisca una superficiale comprensione del termine come esclusivamente riferito all'ambito culturale. A tal proposito bisogna ricordare che già nel popolo di Israele il sacerdote non era prevalentemente dedicato alla vita culturale del tempio. Già da un punto di vista terminologico, infatti, bisogna segnalare che

⁷ J. RATZINGER, *Il servizio episcopale*, in ID., *Opera omnia*, XII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 868.

⁸ Si vedano i numeri: 103-104; 107, 159; 164; 169.

⁹ Si vedano i numeri: 18; 87-90; 99.

l'etimologia di *kōhēn* è incerta, benché la parola in ugaritico, fenicio, aramaico e nabateo sia attestata per "sacerdote". L'aramaico *kāhin* "veggente", "vate" è uno sviluppo autonomo del concetto di base generale, e indica una componente della funzione sacerdotale. Sono state proposte le seguenti radici: 1) Accadico *Kānu*, che nella forma Š significa "inchinarsi, rendere omaggio"; 2) Siriaco *Kahhen* che, accanto a "essere sacerdote", ha anche il valore di "portare abbondanza, rendere felice"; Ebraico *kûn* "stare (davanti a Dio)", "servire", cf. Dt 10,8, o anche il transitivo "mettere, deporre (sacrificio)", cf. Gb 31,15¹⁰.

Anche nella Scrittura si può poi notare senza troppa difficoltà che la mansione principale del sacerdote in origine

non è il sacrificio, bensì l'oracolo. L'oracolo mediante estrazione a sorte si trova già al tempo di Mosè e dei giudici: Es 17,9; 22,7-11; Gdc 17,5ss; 18,30; 1Sam 14,41; 28,6. In Dt 33,8-11; In Dt 33,8-11 compito di Levi è anzitutto il maneggio degli Urim e Tummim (cf. l'oracolo della freccia, Ez 21,26); in secondo luogo viene l'ammaestramento nel diritto e nella legge di JHWH; all'ultimo posto soltanto troviamo il sacrificio. [...] Il sacrificio può essere offerto da ogni *pater familias*¹¹.

Da queste prime note introduttive di carattere linguistico ci sembra di poter ricavare il primo dato importante che fa, a nostro avviso, da criterio ermeneutico della teologia sacerdotale di J. Ratzinger: lo sforzo della attuale teologia non deve essere quello di trovare termini nuovi, quanto più rendere chiaro che il vero sacerdozio, compiuto da Cristo e affidato a noi oggi in modo sacramentale, riguarda la vita, le relazioni e, solo in questo senso, anche i compiti liturgici. Si tratta di condurre il sacerdozio ministeriale fuori da una comprensione primariamente ed esclusivamente culturale, senza farlo scadere ad un livello funzionale.

2. Gesù: Il sacerdote della Nuova Alleanza

Da dove partire? Per Ratzinger non ci sono dubbi:

¹⁰ W. DOMMERSHAUSEN, *Kōhēn*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, IV, Paideia, Brescia 2004, p. 237.

¹¹ G. SCHRENK, *ἱερέως*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IV, Paideia, Brescia 1968, pp. 845-846.

se ci interroghiamo sul nucleo centrale del Nuovo Testamento, ci imbattiamo in Cristo stesso. La novità in esso non sono propriamente idee; la novità è una persona: Dio che si fa uomo e che attira l'uomo a sé. È pertanto nella cristologia che va individuato il punto di partenza del nostro interrogarci¹².

Se l'unico testo del Nuovo Testamento che ci parla esplicitamente di sacerdozio ci parla di Gesù Cristo, per comprendere cosa sia il sacerdozio ministeriale non si può non guardare alla sua persona, alla sua identità, alla sua autocomprensione. Solo a partire dalla sua persona possiamo dire una parola che non sia ideologica e autoreferenziale, succube delle proprie personali sensibilità. È proprio per tale ragione che il teologo bavarese

fa suo il cristocentrismo, riscoperto da diversi teologi dogmatici (Guardini, De Lubac, von Balthasar) prima del Vaticano II e poi confluito nella teologia del Concilio: in questo orizzonte cristocentrico, il primo compito della teologia consiste nell'esibire l'affidabilità dell'evento di Gesù Cristo in conformità al significato che a esso è riconosciuto nella libertà e nell'intelligenza della fede, così nella luce dell'evento cristologico si mostra il significato del rapporto tra Dio e l'uomo¹³.

A partire da questa affermazione certamente si potrebbe obiettare che la Chiesa, soprattutto in quanto corpo di Cristo, potrebbe essere un valido punto di partenza per la riflessione teologica sui ministeri nella Chiesa e in particolare su quello sacerdotale. E, tuttavia, «se il concetto di “ufficio” ovviamente ha una dimensione ecclesiologica, se esiste nella e per la Chiesa e può essere esercitato soltanto in collaborazione con tutti gli altri carismi e doni che lo Spirito fa ai credenti, esso stesso può essere compreso soltanto in relazione a Cristo»¹⁴ perché sono il prolungamento della sua stessa missione, ed egli ne è il punto di origine. Per origine – vale la pena specificarlo – non intendiamo che nella vicenda storica di Gesù

¹² J. RATZINGER, *Sulla natura del sacerdozio*, in ID., *Opera omnia*, XII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 23.

¹³ U. CASALE, *Introduzione* in J. RATZINGER, *Fede, ragione, verità e amore: la teologia di J. Ratzinger-Benedetto XVI*, Lindau, Torino 2009, p. 28.

¹⁴ «His starting point is Christological. If the concept of “office” obviously has an ecclesiological dimension, if it exists in and for the church and can only be exercised in collaboration with all the carious charisms and gifts that the Spirit has given to believers, it itself can only be understood in relation to Christ» (D. DONOVAN, *What are they saying about the Ministerial Priesthood?*, Paulist Press, New York 1992, p. 65).

Cristo si possa trovare tutto lo sviluppo del sacerdozio per come avvenuto nei secoli, bensì che in lui si trovi la radice fondamentale sviluppata nel tempo e nella tradizione dalla comunità ecclesiale.

Ci sono in modo particolare due elementi della persona di Gesù che ci aiutano a capire fino in fondo che cosa voglia dire che Cristo, e noi in lui, siamo sacerdoti.

2.1. *Cristo: il Figlio Inviato*

In primo luogo, Cristo si presenta come Figlio di Dio. Questo sta a significare che «secondo la testimonianza della Sacra Scrittura il centro della vita e della persona di Gesù si trova nella sua permanente comunicazione con il Padre»¹⁵. Questo Figlio che è dottrina, Parola del Padre, è «soltanto quello che riceve dal Padre, non ha un'identità separata dalla relatività al Padre. Si potrebbe definire la persona del Figlio, la seconda persona, come l'azione di essere grato e di esprimere pienamente la conoscenza e l'amore ricevuto»¹⁶. Proprio in quanto tale egli è anche il Figlio inviato che è giunto sulla terra per compiere la volontà del Padre (cf. Gv 4,34); è, dunque, in una profonda, ontologica, dipendenza dal Padre a tal punto che

nella sua dottrina è lui stesso in gioco, e perciò dice che perfino ciò che ha di più proprio, il suo io, non gli appartiene affatto. Il suo è il non-suo, non c'è nulla oltre il Padre, tutto è interamente da lui e per lui. Ma proprio per il fatto che è espropriato di sé stesso, egli è in tutto e per tutto una cosa sola col Padre. Il disinteresse per sé stesso è ciò che davvero lo accredita e gli conferisce ultimamente potere, perché risulta pura trasparenza e presenza di Dio stesso¹⁷.

Dunque, Gesù è il Figlio inviato dal Padre perché chi veda lui veda il Padre (Gv 12,45). Questo elemento da solo, però, non può bastare, infatti, anche se tutto il ministero di Gesù si spiega alla luce del rapporto con la prima persona della Trinità, ciò che a noi interessa è che il Figlio

¹⁵ J. RATZINGER, *Punti di orientamento cristologico*, in ID., *Opera omnia*, VI/2, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 75. Cf. anche ID., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2010, pp. 177-178.

¹⁶ P. SCARAFONI, *La persona nel pensiero teologico di J. Ratzinger*, in «Path», 6 (2007), p. 146.

¹⁷ RATZINGER, *Sulla natura del sacerdozio*, cit., p. 25.

non si presenta soltanto quale inviato, ma anche come colui che ha da inviare i suoi discepoli, i suoi *apostoli* che ha scelto personalmente, ribaltando la consuetudine del tempo. Infatti, generalmente

lo scolaro, che iniziava i suoi studi, si presentava di sua iniziativa ad un rabbino per essere accettato alla sua scuola [...]. Diverso è il caso di Gesù. Egli non ha atteso che giungessero a lui dei discepoli, ma egli stesso li ha chiamati e solo quelli chiamati potevano seguirlo¹⁸.

Pertanto, come Gesù è inviato dal Padre in modo tale che la sua stessa identità dipenda dalla sua relazione con lui, così egli invia i suoi discepoli intendendo che la loro missione debba dipendere totalmente dal rapporto con lui. Non si diventa apostoli per una propria iniziativa, per delle attitudini o capacità particolari, ma perché il Cristo inserisce, certamente attraverso l'opera della Chiesa, nella sua missione, in modo particolare, alcuni uomini a vantaggio del mondo. Proprio a partire da questo intreccio di relazioni tra Padre – Figlio – Apostoli, Ratzinger riesce a delineare i primi tratti del sacerdozio. Scorgendo un parallelismo tra Gv 5,19.30 e Gv 15,5 egli afferma:

questo “nulla”, che i discepoli condividono con Gesù, esprime in pari tempo forza e debolezza del ministero apostolico. Da sé, con le sole forze della ragione, della conoscenza e della volontà essi non possono fare nulla di ciò che in quanto apostoli sono tenuti a fare¹⁹.

Compare così il primo tratto interessante del sacerdozio ministeriale: in Cristo colui che è chiamato deve dare qualcosa che non gli appartiene. Se, dunque, il sacerdote cristiano, «diversamente dal sacerdote giudaico e ancor più dal sacerdote pagano, non è propriamente e primariamente un servitore del culto della comunità, ma un “mandato” che continua la missione di Cristo»²⁰; se egli cioè è chiamato a dare ciò che non risiede in sé, è già chiaro, fin dall'inizio, che la sua stessa identità non risiede nella propria persona, in quello che fa o che dice. D'altronde questo meccanismo è insito nella definizione stessa di sacramento che troviamo nei testi di Ratzinger: «sacramento vuol dire: io do ciò che io stesso non posso dare;

¹⁸ K. H. SCHEKLE, *Discepoli e apostolato*, Editrice Ancora, Roma 1966, p. 17.

¹⁹ J. RATZINGER, *Sulla natura del sacerdozio*, cit., p. 26.

²⁰ Z. GACZYNSKI, *L'ecclesiologia eucaristica di Y. Congar, di J. Ratzinger e di B. Forte*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988, p. 125.

faccio qualcosa che non dipende da me; sono in una missione e sono divenuto portatore di ciò che un Altro mi ha trasmesso»²¹.

Come il Padre agisce nel Figlio, così il sacerdote ordinato, nell'esercizio del suo ministero, non compie un'opera propria che possa risiedere nelle sue capacità, nella sua intelligenza o nelle sue intuizioni personali; infatti, come potrebbe una persona umana avere la presunzione di attestare che nelle proprie opere parla e agisce Dio stesso? Di fatto – tocca constatarlo con amarezza – una certa visione clericale della Chiesa e ideologica del sacerdozio, sullo sfondo di questa presunzione infondata, ha prodotto tante piaghe in diverse membra del corpo di Cristo. Una certa teologia del ministro quale *alter Christus*, purtroppo ancora molto presente, ha indotto a rivestire degli uomini di un potere di cui nella Scrittura non abbiamo menzione, se è vero che Gesù ha mostrato al mondo il servizio quale vero potere.

Il ministero del sacerdote nella prospettiva ratzingeriana è un continuo fare spazio a Dio il quale può decidere di rendersi presente, di operare nella quotidianità, di trasformare la vita delle persone.

È in questa “espropriazione” di sé al fine dell'immedesimazione con Cristo che si rivela il vero e proprio *carattere sacramentale* del sacerdozio della Nuova Alleanza e che lo configura come “ufficio” totalmente nuovo, non derivato dall'Antico Testamento, ma spiegabile unicamente sul piano cristologico²².

Possiamo allora esporre una prima proposizione di fondo: il sacerdozio della Nuova Alleanza è un sacerdozio relazionale che ha come sua relazione costitutiva quella con Cristo. Pertanto, forse più che un *mutamento ontologico*, con il sacramento dell'ordine avviene qualcosa simile ad un mutamento *relazionale-personale* che, per come lo intende Ratzinger,

in senso cristiano, è più del cambiamento di alcune opinioni e atteggiamenti. È morte e nuova nascita. È un cambiamento di soggetto. L'io cessa di essere autonomo e soggetto in sé sussistente. Viene strappato a sé stesso e immerso in un nuovo soggetto. L'io non scompare affatto, ma deve in pratica rinunciare a sé stesso una volta per tutte, per poi ricevere di nuovo sé stesso in un io più grande e insieme con esso²³.

²¹ RATZINGER, *Sulla natura del sacerdozio*, cit., p. 26.

²² A. BELLANDI, *Riflessioni sul ministero sacerdotale in J. Ratzinger-Benedetto XVI*, AA.VV., *Amore e verità*, a cura di C. Dotolo e G. Pasquale, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, p. 471.

²³ J. RATZINGER, *Il vescovo maestro e custode della fede*, in ID., *Opera omnia*, XII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, pp. 367-368.

Che Gesù non appartenga alla tribù dei figli di Levi significa proprio questo: la missione sacerdotale del Figlio di Dio non è legata ad una discendenza, ma ad una *relazione* diretta con il Padre.

Il punto decisivo per noi consiste nel fatto che Gesù pretende di avere una missione diretta da parte di Dio e quindi di rappresentare l'autorità stessa di Dio nella propria persona. In tutti i vangeli egli ci appare come il portatore di un potere proveniente da Dio (Mt 7,29; 21,23; Mc 1,27; 11,28; Lc 20,2; 24,19)²⁴.

Dunque, per la nostra riflessione ciò che è «essenziale è che egli sia sacerdote: ma lo è attraverso l'insediamento personale per iniziativa di Dio, e non per eredità o delegazione»²⁵. Il Cristo, infatti, non s'immette semplicemente in una storia, in una religione, come potrebbe fare un qualsiasi fedele o profeta, ma porta qualcosa di nuovo: la sua stessa persona che era raffigurata nel culto e nel sacerdozio del Tempio (cf. Eb 9).

In parole molto semplici: il ministero apostolico della Chiesa è nuovo come è nuovo Cristo; esso partecipa della novità di Cristo, dalla quale trae la propria origine. Ma come Cristo fa tutto nuovo, anzi è egli stesso il nuovo agire di Dio e nondimeno accoglie in sé tutte le promesse nelle quali la storia intera si approssimava a lui, così il nuovo sacerdozio degli inviati di Gesù Cristo reca in sé l'intero contenuto profetico dell'Antica Alleanza²⁶.

2.2. Cristo: il Mediatore

Per comprendere meglio il sacerdozio di Cristo dobbiamo adesso guardare ad un secondo elemento. Nella Lettera agli Ebrei il sacerdozio di Cristo è inteso come l'unico e vero sacerdozio di mediazione, capace di raggiungere il cielo. La Legge, infatti, era insufficiente in quanto aveva bisogno di tanti mediatori che, di fatto, poi non potevano mai compiere ciò che in figura promettevano. In Cristo, però, secondo quanto Paolo mostra, è restaurata

²⁴ RATZINGER, *Sulla natura del sacerdozio*, cit., p. 24.

²⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Esistenza sacerdotale*, in ID., *Opere*, XII, Jaka Book, Milano 1985, p. 343.

²⁶ RATZINGER, *Sulla natura del sacerdozio*, cit., p. 35.

l'immediatezza di Dio, la restaurazione del rapporto diretto con Dio, e quindi la fine della mediazione, che sembra un aiuto, ma in verità allontana sempre più dal punto d'arrivo»²⁷.

Con l'avvento del Figlio di Dio

tutto ciò che sta frammezzo è soppresso. Una certa affinità con questa idea si manifesta nella Lettera agli Efesini (cf. Ef 2,14-16) che vede la salvezza nel fatto che il muro di separazione tra ebrei e pagani è stato abbattuto e che tutti sono stati fatti uno nel suo corpo disteso sulla croce²⁸.

Cristo è il vero mediatore che non allontana da Dio, ma lo unisce all'uomo in quanto egli stesso è Dio e uomo, e per questo è immediatezza della restaurazione della comunione persa a causa dell'antico peccato. La mediazione sacerdotale di Gesù

raggiunge la qualità più elevata, poiché è quella di un uomo a livello dell'essere del Padre. Questa qualità gli permette d'unire la terra al cielo e il cielo alla terra. Infatti, il sacrificio compiuto da Gesù inizia sulla terra e si conclude in cielo, come il suo stesso sacerdozio. [...] Il suo gesto imita, per superarlo sovranamente, quello del sommo sacerdote che nella festa dell'espiazione entrava nel Santo dei Santi per aspergere di sangue il propiziatorio; egli otteneva la riconciliazione del popolo con Dio e il rinnovamento dell'alleanza. Con l'effusione del suo sangue Gesù penetra nel santuario celeste e diviene principio di salvezza per l'umanità (cf. Eb 9,11-12)²⁹.

Da qui la domanda: se con il sacrificio di Cristo è stato compiuto qualcosa che nessun uomo poteva mai compiere, se egli è il mediatore o piuttosto l'immediatezza di Dio, tale che mentre si compie il sacrificio sulla croce il velo del tempio si squarcia, abbiamo ancora bisogno di un sacerdozio dopo di lui?

Avere delle persone che celebrano dei sacramenti per altri non sono di fatto dei nuovi *mediatori* che finiscono per interporsi nella relazione personale con Dio, finendo così per tornare all'Antica Legge ed eliminare

²⁷ J. RATZINGER, *Il sacerdote come mediatore e servo di Gesù Cristo*, in ID., *Opera omnia*, XII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 109.

²⁸ Ivi.

²⁹ J. GALOT, *La teologia del sacerdozio*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1981, p. 51.

quell'immediatezza di Dio portata nella carne dell'Emmanuele? Perché il Signore invia degli Apostoli *come* il Padre ha inviato lui?

Nella vita dell'uomo, costituito da *spirito, intelligenza e corpo*, ogni immediatezza relazionale deve poter passare dal corpo e dall'intelligenza per giungere nella parte più intima del nostro io. Certo, Dio può toccare direttamente uno *spirito umano*, ma in modo tale che tutta la sua umanità risulti coinvolta nell'esperienza di salvezza. Questo è quanto Tertulliano ha inteso esprimere consegnandoci la celeberrima espressione *Caro cardo salutis*³⁰. La Risurrezione di Cristo nel suo vero corpo ci attesta che l'uomo ha bisogno di un incontro nel corpo, affinché l'*immediatezza* di Dio lo raggiunga e lo coinvolga pienamente. Qui trovano la loro ragione di essere i sacramenti e, tra questi, anche il sacramento dell'Ordine.

Concretamente ciò vuol dire che il sacerdote realizza la sua piena essenza sacerdotale

solo nella misura in cui accetta di essere senza importanza [...] perché egli sarà la porta d'ingresso del Signore in questo mondo. Di colui che è il vero mediatore del nostro ingresso nell'immediatezza dell'amore eterno³¹.

La mediazione che offre il sacerdozio ministeriale non si compie nel ministro, ma il ministro è soltanto uno strumento fisico per poter accedere alla mediazione di Cristo nella Chiesa. Non è la persona del sacerdote, come invece lo è per Gesù, ad essere il luogo dell'immediatezza di Dio, bensì essa è porta verso Cristo. E così rimane vero che Cristo è l'unico mediatore. Il sacerdozio neotestamentario non si presenta come sacerdozio di mediazione, ma di *ri-presentazione*, in quanto nel ministro un altro si rende ora presente. Ed è proprio per questo che è diverso dal sacerdozio veterotestamentario che era, invece, sacerdozio di *rappresentazione* volto cioè ad attestare che un giorno Dio avrebbe compiuto ciò che nel culto del tempio veniva reso presente solo in forma di annuncio. Pertanto, possiamo affermare con von Balthasar che «la designazione originaria di ciò che può ancora valere come “sacerdotale” dopo Cristo e in direzione di lui, è semplicemente “servizio”, *διακονία*, *ministerium*. Servizio all'ufficio di mediatore di Cristo»³².

³⁰ TERTULLIANO, *De carnis resurrectione*, 8,3 (PL 2,806).

³¹ J. RATZINGER, *Il sacerdote come mediatore e servo di Gesù Cristo*, in ID., *Opera omnia*, XII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 130.

³² VON BALTHASAR, *Esistenza sacerdotale*, cit., p. 347.

La Nuova Alleanza ha, dunque, realmente bisogno di uomini che, inviati da Cristo e dalla Chiesa, quale suo corpo, rendano presente sacramentalmente, fisicamente, l'invito ad entrare nella comunione con Dio. Forse, proprio per tale ragione, Cristo nel momento decisivo del saluto ai suoi apostoli indica la loro missione, sintetizzando tutto quanto nel suo ministero aveva loro insegnato e comandato, quale servizio di testimonianza (cf. At 1,8). Il testimone, infatti, è uno che non trova la propria identità in sé stesso, ma è un uomo che parla di un altro; che trova il senso di quello che dice e che fa a partire da un altro di cui è appunto testimone.

3. Carattere indelebile, ma quale?

Questo modo di parlare ci porta inevitabilmente fuori da un contesto *ontologico* che spesso, pur avendo avuto il merito di sistematizzare la teologia e l'insegnamento della Chiesa, in tempi recenti, ha impedito il sorgere di una rinnovata riflessione teologica sul ministero sacerdotale. Di fronte alla domanda se il sacerdozio fosse un servizio o un sacramento che muta ontologicamente la persona che lo riceve, infatti, ci si è impantanati.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica ci ricorda che

come nel caso del Battesimo e della Confermazione, questa partecipazione alla funzione di Cristo è accordata una volta per tutte. Il sacramento dell'Ordine conferisce, anch'esso, un *carattere spirituale* indelebile e non può essere ripetuto né essere conferito per un tempo limitato (CCC, 1582).

La questione del carattere viene, dunque, collegata ad una non ripetibilità del sacramento o all'impossibilità di essere cancellato, e non piuttosto alla questione di un presunto *mutamento ontologico*, né viene inserito in un contesto di *servizi temporanei*, come altri ministeri nella Chiesa. Questo è il dato dogmaticamente rilevante che chiede di essere interrogato alla luce di quel che abbiamo esposto nelle precedenti riflessioni.

Per essere testimoni di Cristo, stando alle Scritture, e dunque per esercitare quel che viene definito sacerdozio neotestamentario³³, bisogna

³³ Per una più approfondita disamina del tema dal punto di vista biblico rimando al mio studio: G. FAZIO, *Il sacerdozio ministeriale segno escatologico*, cit., pp. 303-368. Lì mostriamo come il sacerdozio neotestamentario, compiendo il sacerdozio

aver compiuto un cammino composto da tre tappe: a) essere testimoni oculari della vita e della Risurrezione di Cristo (cf. At 1,12-26); b) non basta, tuttavia, raccontare dei fatti per essere testimoni, bisogna che il Cristo abbia aperto la mente di questi testimoni all'intelligenza delle Scritture (cf. Lc 24,44-48); c) infine, serve il dono dello Spirito perché solo Dio può rendere testimonianza a se stesso attraverso altri uomini (cf. Lc 24,49); infatti, solo se Dio opera nei testimoni allora non si ricade in una mediazione umana, ma si entra nell'unica mediazione di Cristo.

Tale percorso nel quale un uomo è costituito come sacerdote/testimone implica l'assunzione in modo definitivo e irrevocabile di una relazione specifica. Dunque,

si potrebbe dire che "carattere" significa appartenenza impressa nell'esistenza stessa. In questo senso l'immagine del carattere esprime ancora una volta quell' "essere in relazione a", quel "rinviare a", di cui abbiamo appena parlato³⁴.

Non si tratta, quindi, di una *trasformazione ontologica* come la si può intendere per il pane e il vino o per il Battesimo nel quale una creatura diviene realmente figlio di Dio, bensì, come già anticipato, di una *trasformazione personale-relazionale*. La persona che diviene testimone, infatti, non ha più nulla per sé stesso, non trova più la sua ragione d'essere in sé stesso, nei suoi desideri, nella sua professione di vita personale, ma nell'essere al servizio di Dio affinché Egli stesso dischiuda sempre e di nuovo la porta della salvezza a tutti. Ciò certamente può avvenire nella vita di ogni uomo (*sacerdozio battesimale*), ma in modo *sacramentale*, "oggettivato" (in quanto non legato alla santità personale del sacerdote) e *ministeriale* avviene attraverso i primi due gradi dell'Ordine.

Giustamente fa notare Kasper a questo proposito:

veterotestamentario, si presenta quale testimonianza. Cosa che può essere ben applicata anche al sacerdozio battesimale. Sono tre, infatti, le testimonianze che noi cogliamo in tutta la Scrittura: a) Dio, dopo l'accusa del serpente, rende testimonianza a sé stesso perché l'uomo si converta con tutto il cuore ed esca dall'inganno del serpente; b) alcuni uomini vengono chiamati perché, attraverso di loro, Dio continui a dare testimonianza a se stesso; c) il popolo che accoglie la testimonianza di Dio diventa egli stesso testimone presso gli altri popoli della presenza di un Dio in Israele. Queste tre prospettive si possono ritrovare sia nell'Antica che nella Nuova Alleanza.

³⁴ J. RATZINGER, *Il decreto sul ministero e la vita dei presbiteri*, in ID., *Opera omnia*, VII/2, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, p. 318.

anche una funzione è, in ultima analisi, qualcosa di ontologico. Nel campo creaturale le relazioni interumane rappresentano addirittura ciò che vi è di ontologicamente più alto; esse determinano l'uomo non soltanto in ciò che egli fa, ma in ciò che egli è nel profondo come uomo. [...] Perciò il ministero sacerdotale non è mai soltanto una occupazione; più ancora di altre professioni sta sul piano del progetto di vita³⁵.

Mutuando le categorie della teologia trinitaria, potremmo dire che con il sacramento dell'Ordine presbiteri e vescovi entrano in una *relazione sussistente* con Dio che non ha a che fare con qualcosa di accidentale, ma che tocca tutta la loro esistenza.

Questa prospettiva ci permette di abbandonare una lettura cosificante del ministero, fondata sul criterio del *potere sacerdotale*. Il sacerdozio ministeriale, infatti, non è un potere indelebile, ma è destinato a terminare in cielo, quando Dio finalmente sarà tutto in tutti (cf. 1Cor 15,28). Con Schillebeeckx, dunque, possiamo concludere dicendo che abbiamo due tipi di *carattere*:

quello *ontologico* del battesimo nello Spirito, che ci rende creature nuove, e quello *funzionale ecclesiastico* del ministero; una *funzione*, nondimeno su base veramente sacramentale. Questo secondo livello, per poter essere ciò che è in realtà, presuppone quel primo livello, posto più profondamente, del battesimo nello Spirito. La rappresentanza di Cristo nella Chiesa avviene anche su base non puramente ministeriale; ciò è soltanto un acuirsi e una cristallizzazione tipologica e diaconale dell'universale carisma dello Spirito, ossia una specializzazione a livello funzionale ecclesiastico dei ministri, inviati e incaricati dalla Chiesa e chiamati dallo Spirito che abita in essa³⁶.

Il carattere che il magistero ci attesta è il segno che il sacramento imprime nella storia e nelle relazioni di una persona ed è un carattere indelebile relativamente a questa vita perché si configura come segno/segnale, affinché gli altri accolgano la testimonianza di Dio e orientino la loro esistenza verso la vita eterna. Qui sta tutta la grandezza e la povertà del ministero sacerdotale: la grandezza di un dono offerto da Dio all'uomo e la povertà dell'uomo che riceve questo dono dal quale si

³⁵ W. KASPER, *Nuovi accenti nella concezione dogmatica del ministero sacerdotale*, in «Concilium» 5/3 (1969), p. 47.

³⁶ E. SCHILLEBEECKX, *I ministeri nella Chiesa dei poveri*, in «Concilium», 20/6 (1984), p. 178.

sente infinitamente superato. «Nell'*ethos* del prete domina fino all'ultimo la contrapposizione di ufficio e persona, uno statico dualismo che nessuno sforzo esistenziale può superare e nemmeno smorzare. La sua dedizione conserva primariamente la forma dell'umiltà»³⁷ perché umilmente egli è chiamato a far aderire tutta la sua vita al ministero che esercita.

4. Il sacerdozio ministeriale segno escatologico: quale ricaduta pastorale?

Con quanto fin qui affermato possiamo concludere che la natura del sacerdozio ministeriale sia escatologica. Infatti, un testimone in sé stesso è uno che indica una verità che si configura come *meta* della sua attività testimoniale. Egli, infatti, è soprattutto il testimone di Cristo che è via al Padre; è un segno rivolto a qualcosa o qualcuno che è oltre sé stesso. In tal modo egli ha il ministero di *guida* della comunità, non tanto perché sceglie le strade da percorrere, ma perché indica la meta. Le strade, infatti, devono essere concordate in una riflessione che possa coinvolgere tutta la comunità in uno stile realmente *sinodale*. Il ministero di presidenza è il ministero di chi si accerta che la comunità, presa dalle esigenze terrene, non dimentichi che il nostro punto di arrivo è il Padre celeste. Per ricordare questo all'uomo di ogni tempo il sacerdote non si avvarrà di propri strumenti, ma della Parola di Dio e delle sue stesse azioni (sacramenti); infatti, «l'annuncio del Regno di Dio non è mai solo parola, mai solo insegnamento. È avvenimento, così come Gesù stesso è avvenimento, Parola di Dio in persona. Annunciandolo, conducono a lui»³⁸. Il sacerdote, dunque,

resta in ogni cosa il testimone di un altro mondo, ossia il mondo religioso. Mancare in ciò, anche nelle relazioni private, mutila la sua forza di testimonianza quando egli si trova sul pulpito o all'altare, o si intrattiene a colloquio spirituale con i suoi simili³⁹.

Comprendere la facoltà di governo del sacerdote al di fuori di questo contesto escatologico-testimoniale facilmente conduce alla riduzione in

³⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaka Book, Milano 1985, p. 233.

³⁸ J. RATZINGER, *Dal Battesimo al Giordano fino alla Trasfigurazione*, in ID., *Opera omnia*, VI/1, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 281. Cf. anche ID., *Il decreto sul ministero e la vita dei presbiteri*, cit., p. 314.

³⁹ E. SCHILLEBEECKX, *La missione della Chiesa*, San Paolo, Roma 1976, p. 483.

uno sfondo orizzontale che, senza troppi problemi, finisce o per aprire ad una comprensione politica del ministero e della Chiesa, o per svalutare la vocazione ricevuta dal Signore in un attivismo fine a stesso, o per isolare il culto svuotandolo di tutto il suo senso più profondo. È per questo che la terminologia dei *munera* andrebbe forse rivista a vantaggio di una comprensione più unitaria del ministero sacerdotale.

Possiamo a questo punto domandarci: dove conduce questa lettura del sacerdozio ministeriale? Quali sono le possibili ricadute nella prassi?

Se il sacerdozio ordinato è «un prezioso indicatore di direzione: trascendere dal soggetto/testimone [...] alla verità stessa»⁴⁰, questo significa che chi lo esercita non possiede poteri autonomi rispetto al resto della comunità. Pensare, infatti, la figura del presbitero e del vescovo in una posizione di rilievo, rispetto alle responsabilità della comunità, significa alimentare il triste fenomeno del clericalismo non solo nella prassi, ma anche a livello teologico.

Di fatto, dobbiamo ammettere che nella norma canonica vigente, in qualche modo, il clericalismo sia un dato *strutturale*. Questo fenomeno, infatti, a proposito del quale Papa Francesco ha messo in guardia diverse volte⁴¹, non è un problema che riguarda alcuni singoli, ma il modo attuale di organizzare alcuni rapporti gerarchici. La gerarchia, infatti, essendo fondata nei sacramenti (Battesimo, Cresima e Ordine), produce rapporti di carattere sacramentale e non semplicemente giuridici.

Mentre, dunque, nella Scrittura, nel magistero e nella teologia abbiamo una comprensione dei ministeri quali servizi che rendono presente Cristo in mezzo a noi, e quindi volti alla crescita della comunità perché tutti insieme possiamo sentirci responsabili della comunione, l'attuale norma canonica, invece, prevede la possibilità che un vescovo o un presbitero eserciti le sue potestà autonomamente, senza neppure l'obbligo di ascoltare il presbiterio o i fedeli laici. Menzioniamo soltanto qualche esempio:

⁴⁰ F. GIAFFI, *La filosofia contemporanea e la testimonianza*, in AA.VV., *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, a cura di P. Ciardella, M. Gronchi, San Paolo, Roma 2000, p. 48.

⁴¹ Cf. FRANCESCO, Discorso su: *Papa Francisci ad Populum Dei*, in *Acta Apostolicae Sedis*, 110/2 (2018), pp. 1284-1288; ID., Discorso su: *Sovranità del popolo di Dio*, in *La Civiltà Cattolica*, 4 (2019), pp. 8-11; ID., Discorso su: *Quando la gente ha fame*, *L'osservatore Romano*, 72 (2020), p. 9.

- a) nelle nomine dei parroci o dei vescovi le comunità non sono interpellate neppure per aiutare il discernimento ecclesiale a definire il profilo del successore;
- b) nella consacrazione dei presbiteri e dei diaconi le pubblicazioni possono essere derogate e lo stesso accade per le indagini prelieve sui candidati all'episcopato. Si deve poi ammettere che, quando vengono messe in atto, generalmente non hanno una grande incisività nel processo di discernimento;
- c) alcune diocesi - lo stiamo vedendo ora in Italia - possono trovarsi accorpate (eliminando una storia, una sensibilità, una cultura, un'idea di appartenenza) senza che i singoli fedeli siano anche solo informati previamente;
- d) nelle diocesi, come nelle parrocchie, secondo la vigente norma, mentre il consiglio di affari economici viene presentato come obbligatorio (can. 492; 537), il consiglio pastorale è definito consultivo e facoltativo (can. 514; 536 §1-2)⁴² di modo che un presbitero o un vescovo possano tranquillamente farne a meno;
- e) i sinodi diocesani sono eventi straordinari e rari, mentre forse dovrebbero diventare, insieme ai consigli presbiterali e i consigli pastorali, gli strumenti ordinari dell'esercizio del *munus regendi* del vescovo.

Con questi esempi in nessun modo vogliamo prospettare una democratizzazione della Chiesa, questo andrebbe contro il dato sacramentale che fin qui abbiamo cercato di tratteggiare quale *ingresso* nella missione del Figlio di cui nessun uomo, neppure a maggioranza, può disporre. Si tratta piuttosto di approfondire la consapevolezza che il sacerdozio neotestamentario, per come mostrato da Cristo, non può essere più considerato un *potere*, ma l'assumere una relazione che implica un morire perché l'altro giunga alla meta della salvezza eterna. Questo processo pasquale rimane bloccato tutte quelle volte in cui si parla troppo di sinodalità, collegialità, comunione e poi, per contro, si assiste a rapporti tra ministri e laici che, tutelati dalla legge canonica, parlano più di asservimento e sottomissione.

⁴² «Appare in tal senso necessario rivedere la normativa canonica che attualmente soltanto suggerisce la costituzione del Consiglio pastorale parrocchiale rendendola obbligatoria, come ha fatto l'ultimo Sinodo della Diocesi di Roma» (COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, n° 84).

Pertanto, sulla scia delle riflessioni offerte da J. Ratzinger, ci sembra sia davvero urgente recuperare la consapevolezza che il ministero sacerdotale in quanto tale è definito dalla sua origine (Cristo), dal suo destinatario (comunità), ma anche e soprattutto dalla sua meta che sintetizza e unisce (*sunballo*) origine e destinatario, definendo lo stile dell'esercizio del ministero sacerdotale.

Giuseppe Fazio
Via Orsomarso, 112
87020 Santa Maria del Cedro (Cs)
gfazio92@gmail.com

Parole chiave

Cristo, Nuova Alleanza, Chiesa, sacerdozio ministeriale, carattere.

Keywords

Christ, New Alliance, Church, ministerial priesthood, character.

SEZIONE “SCIENZE RELIGIOSE”

ARTICOLI

**IL GENERE DELLE “DOMANDE E RISPOSTE”
TRA LETTERATURA GIUDAICO-ELLENISTICA E RABBINICA**

**THE GENRE OF “QUESTIONS AND ANSWERS”
BETWEEN JEWISH-HELLENISTIC AND RABBINIC LITERATURE**

Massimo Gargiulo*

Abstract

With Jewish-Hellenistic literature we can designate a corpus identified either by the language or by the historical period, according to the value given to the term Hellenistic. This paper, moving from the hypothesis that language is not necessarily a distinctive element between literary traditions which share many other features in a systematic manner, examines the Greek genre of *erotapokriseis* in order to verify its diffusion into rabbinic Judaism, first of all through the medium of educational system. Such research hypotheses are useful to pave the way for new studies about possible Greek influences also on the first centuries of rabbinic Judaism.

Nella definizione di letteratura giudaico-ellenistica si può marcare maggiormente il valore di fase storica o quello linguistico. Il presente contributo, partendo dall'ipotesi che il secondo non sia necessariamente un elemento distintivo tra letterature accomunate da altri aspetti in forma sistematica, prende in esame il genere greco delle *erotapokriseis* e ne ipotizza la diffusione, innanzitutto per il tramite della scuola, nell'ambito del giudaismo rabbinico. Ipotesi di lavoro come questa sono utili ad aprire la ricerca ai possibili influssi della cultura greca su una fase dell'ebraismo rimasta fin qui poco esplorata in questa direzione.

* Docente incaricato e Vice Direttore del Centro “Cardinal Bea” per gli studi giudaici della Pontificia Università Gregoriana.

Introduzione: una questione di metodo

«Vides ut alta stet nive candidum / Soracte, nec iam sustineant onus / silvae laborantes, geluque / flumina constiterint acuto».

Questi notissimi versi costituiscono la prima strofa dell'ode I,9 di Orazio. In essa il poeta attua quella che Giorgio Pasquali definì arte allusiva, vale a dire alludere a un modello senza nominarlo esplicitamente, confidando ovviamente su lettori in grado di cogliere l'allusione stessa, per poi ingaggiare con quel modello un rapporto di *aemulatio*, un'imitazione animata da uno spirito di competizione e volta a produrre un'opera comunque nuova e originale.

Altrove invece Orazio si fa più esplicito, come, ad esempio, in *Epistulae* I, 19,23, dove afferma orgogliosamente: «Io per primo i giambi di Paro / mostrai nel Lazio, seguendo il metro e lo spirito / di Archiloco». Luigi Enrico Rossi, nelle lezioni di letteratura greca tenute alla Sapienza, come anche nelle sue pubblicazioni, affermava spesso che Orazio era l'ultimo lirico greco. Da un lato si trattava ovviamente di un'affermazione in certo modo provocatoria, ma dall'altro rispondeva invece a un'idea storico-letteraria ben precisa, quella che tra la Grecia e Roma, o almeno tra alcuni autori greci e i loro epigoni romani, esistesse un *continuum* rispetto al quale la naturale differenza linguistica non costituiva né una soluzione, né un ostacolo. Significa che gli elementi comuni, in termini di metro, stile, contenuti, idee e pubblico, erano maggiori e più significativi di quelli distintivi, quali la lingua e, in parte, le modalità della pubblicazione. Rossi intendeva dire che la *Graecia capta*, nel momento in cui *ferum victorem cepit*, creò un comune ambiente culturale transnazionale i cui esponenti potevano esprimere in latino contenuti greci, o greco-romani. Quintiliano, come si sa, avrebbe riassunto tale vastità di influenza limitando al solo genere della satira la totale provenienza romana: *satura quidem tota nostra est*. Tutto ciò, peraltro, non esclude affatto l'originalità complessiva della letteratura latina, che non può certo essere ridotta al rango di copia, sia per il suo valore intrinseco e i prodotti effettivamente originali legati a una vicenda storica assolutamente unica, sia perché l'ambiente multiculturale ellenistico non implicava l'annullamento delle identità che lo condivisero, quanto piuttosto, generalmente, un loro arricchimento.

Se si passa alla letteratura cosiddetta giudaico-ellenistica, la situazione è ben descritta dalla Kraus Reggiani:

Il termine composito di letteratura giudaico-ellenistica può avere accezione ampia o ristretta a seconda della valenza cronologica o linguistica che si intende annettere alla seconda componente del binomio aggettivale. Nel primo caso si fa riferimento, con criterio storico, all'intera produzione letteraria di autori ebrei di età ellenistica e della prima età romana (III sec. a.C. – I sec. d.C.) in Palestina e nella diaspora, a prescindere dalla lingua originaria (ebraico, aramaico o greco). Nel secondo caso, con l'adozione di un criterio insieme linguistico e culturale – entrato nell'uso corrente – il campo viene circoscritto alla produzione letteraria di autori ebrei del periodo ellenistico che scrissero soltanto in greco, con netta prevalenza della diaspora e in particolare di quella di Alessandria di Egitto¹.

Messa così, la questione sembrerebbe piuttosto netta, trattandosi di scegliere tra due ben distinte impostazioni, per ciascuna delle quali la studiosa subito dopo propone le opere di riferimento fondamentali. Adottando tali schemi, per semplificare, con il primo inseriremmo Orazio nella letteratura greco-romana, con il secondo no, avendo egli scritto esclusivamente in latino. Tuttavia mi sembra che vi siano almeno due problemi.

Innanzitutto, seguendo il primo criterio, vale a dire quello storico, parrebbe di avere di fronte maglie più larghe: più o meno quattro secoli di letteratura scritta in tre (o più?) lingue. Ma la questione è quanto poi effettivamente sia estesa, all'interno di questo *corpus*, la ricerca di influenze reciproche e quanto invece, data una griglia cronologica piuttosto ampia, le opere siano studiate in maniera indipendente ciascuna nel suo contesto immediato, riducendo poi di nuovo in sostanza la letteratura giudaico-ellenistica intesa come commistione culturale a quella individuabile in base al solo criterio linguistico.

Vi è poi un secondo problema, a mio avviso più complesso. Una volta adottato il criterio storico e i suoi limiti cronologici, si pone il tema della datazione: se per alcune opere essa è nella sostanza un dato acquisito – e sono quindi quelle sempre comprese nelle trattazioni che adottano quel criterio – per altre non è affatto così e mi riferisco qui in particolare alla questione più spinosa, quella della datazione di alcune parti della Bibbia ebraica, o di suoi libri interi, o addirittura della sua redazione complessiva.

¹ C. KRAUS REGGIANI, *Storia della letteratura giudaico-ellenistica*, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 19.

Naturalmente non è questa la sede per potersi addentrare nella discussione e vorrei perciò fare soltanto un paio di esempi.

Della figura di Saul, di cui mi sono anche personalmente occupato, da tempo si sono evidenziati i caratteri tragici.

Nel recente e, a mio avviso, più completo articolo sull'argomento, Adam² ha proposto, almeno per *ISam.* 14,24-46, una diretta influenza della tragedia greca quale essa veniva reimpiegata in età ellenistica, in base ad argomenti interni formali come la presenza del coro e del dialogo, o contenutistici come l'idea della colpa di matrice aristotelica, ed esterni, legati alla presenza della cultura ellenistica anche in territorio palestinese. Per la letteratura sapienziale, d'altro canto, spesso si sono notati punti di contatto con le filosofie ellenistiche, ma anche con la letteratura: basti citare l'edizione del Cantico dei cantici di Garbini³ e l'individuazione di rimandi agli Idilli di Teocrito. Qualora i rapporti di dipendenza individuati da questi studi, come molti altri esempi che si potrebbero fare, venissero accettati e dati per dimostrati – fatto che ovviamente difficilmente si verifica negli studi biblici – come dovremmo classificare queste opere?

A mio avviso sarebbe necessario attuare una distinzione. Se i contatti con il mondo ellenistico si riducono a elementi singoli, è chiaro che anche una datazione bassa li farebbe rientrare nel novero della letteratura giudaico-ellenistica soltanto secondo il primo criterio, quello cronologico. Se invece, come nel caso della pericope su Saul, la dipendenza è nella struttura e nel contenuto in maniera organica, allora li si dovrebbe considerare letteratura giudaico-ellenistica nel senso del secondo criterio, introducendo però l'innovazione metodologica di liberare quel settore della storia letteraria dal discrimine linguistico. Ciò estenderebbe la letteratura giudaico-ellenistica anche ad alcuni testi della Bibbia ebraica e

² Cf. P. K. ADAM, *Saul as a Tragic Hero*, in A. G. AULD – E. EYNIKEL (ed.), *For and Against David. Story and History in the Books of Samuel*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole, MA 2010, pp. 123-183; personalmente ho trattato l'argomento in *La violenza tragica di Saul: il racconto biblico e l'interpretazione rabbinica*, in *Cristianesimo e violenza: gli autori cristiani di fronte a testi biblici 'scomodi'*. XLIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 5-7 Maggio 2016), SEA 151, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2018, pp. 31-139 e in *Samuele. Introduzione, traduzione e commento*, NVBTA, San Paolo, Milano 2016, in particolare pp. 276-277, segnalando gli elementi di tragica ironia presenti nelle vicende di Saul e la sua vicinanza all'eroe greco Aiace.

³ Cf. G. GARBINI, *Cantico dei cantici. Testo, traduzione, note e commento*, Paideia, Brescia 1992. Partendo da questo testo, ho ipotizzato una influenza greca anche per *Prov* 1-9, in M. GARGIULO, *L'uso di modelli ellenistici in Proverbi I-IX*, in «Rivista degli studi orientali» 74 (2000), pp. 9-23.

naturalmente anche a testi in ebraico non biblici nei quali sia ravvisabile quel tipo di influenza.

Ma voglio andare oltre. Entrambi i criteri su esposti hanno un limite cronologico condiviso, che è in sostanza la morte degli autori assegnati alla letteratura giudaico-ellenistica. Così, a partire dal I sec. d.C., avremmo per parte greca la letteratura di età imperiale e per parte ebraica, insieme alla fissazione del canone biblico, una progressiva divisione tra letteratura rabbinica, espressione della corrente giudaica affermata in seguito alla distruzione del tempio, e letteratura cristiana. Naturalmente non mancano studi che investigano le reciproche forme di influenza, ma essi si concentrano soprattutto sui rapporti tra cristianesimo e grecità. Meno di frequente si trovano autori che ricerchino punti di contatto tra ellenismo e cultura rabbinica, con l'eccezione, forse, degli aspetti linguistici. Eppure anche in questo caso, mi sembra, un ruolo rilevante ha proprio il discrimine della lingua, trattandosi di testi redatti per lo più in ebraico e aramaico; oltre a ciò agisce senz'altro anche quella che appare come una distanza netta tra le forme *halakiche* della *Mishnah* e del *Talmud* e la coeva letteratura in lingua greca, insieme al dato di una apparente progressiva chiusura del mondo ebraico all'interno della propria tradizione – non per nulla i testi rabbinici (originariamente orali) si autodefiniscono “siepe della Torah” – e dello sfaldamento della cultura classica sotto le rovine dell'impero romano, con la definitiva affermazione della grecità bizantina. Ritengo tuttavia che la permanenza diffusa della grecità come collante culturale della parte orientale dell'impero almeno fino alla data simbolica del 529, debba portare la ricerca a verificare se quegli elementi di distinzione – come la lingua, le forme e i contesti – lascino tuttavia alcuni spazi in cui abbiano continuato ad agire contatti tali da permettere di individuare anche in questa fase espressioni di letteratura giudaico-ellenistica, o almeno di letteratura ebraica con rilevanti eredità greche. Da questo punto di vista in Italia è molto importante uno studio di Zonta in apertura del quale l'autore afferma:

Nonostante questa implicita condanna della cultura greca...il mondo ebraico tardoantico e medievale risulta profondamente impregnato di elementi della filosofia, della scienza, e persino della lingua e della letteratura greca... Senza i Greci, insomma, la cultura ebraica, così

come si è formata nei primi quindici secoli della nostra era, sarebbe profondamente diversa da come ci appare oggi⁴.

Proprio partendo da uno degli spunti presenti in questo saggio, proporrò ora un esempio di ricerca che si ispira a tali linee metodologiche fondate su una nozione più ampia di letteratura giudaico-ellenistica. Zonta prosegue:

la tipica struttura della lezione rabbinica, che si presenta sotto forma di soluzione di una serie di questioni poste dal pubblico (in ebraico, *she'elot u-teshuvot*, “domande e risposte”), sembra rispecchiare il sistema delle ἀπορίαι καὶ λύσεις “problemi e soluzioni”, che era tra l'altro impiegato nella sessione pomeridiana della scuola filosofica greca di Alessandria⁵.

1. La letteratura dei “problemi e soluzioni”

Ebbene, all'interno del mondo della *paideia* greca si colloca una produzione letteraria, diretta o risalente alle rielaborazioni delle lezioni approntate dagli studenti, di assoluto rilievo e che ha una vita e un riuso lunghissimi: si tratta di un genere che, costituito da domande e relative risposte circa un determinato problema o argomento, imita l'andamento orale tipico di una lezione o di una seduta esegetica. In particolare, la prassi filosofica greca da sempre aveva trovato nella forma dialogica, che riproduceva l'insegnamento orale dei maestri, un formidabile strumento di indagine della verità. Tale prassi è documentata sia in fonti letterarie, che in papiri di scuola, dai quali si può vedere come i maestri ne facessero veri e propri test per verificare, ad esempio, se gli allievi avessero memorizzato gli elementi fondamentali dell'*Iliade*. In effetti una caratteristica costante è l'attitudine pedagogica che tale genere rivela: lo si nota sia nella forma della domanda, che spesso inizia proprio con un imperativo “insegnami” o “spiegami”, sia nel fatto che essa riproduce piuttosto fedelmente l'ambiente di una classe, con le modalità in cui in tale ambito si affrontano gli argomenti e, spesso, essi vengono anche variati.

⁴ M. ZONTA, *Sapienza straniera: la cultura greca nella tradizione ebraica*, in S. SETTIS (a cura di), *I Greci. Storia cultura arte società*, vol. 3 *I Greci oltre la Grecia*, Einaudi, Torino 2001, pp. 673-704.

⁵ *Ibid.* p. 683.

Da questo uso, che aveva luogo non solo nelle scuole, ma, ad esempio, anche durante i simposi come momento ludico assimilabile ai nostri indovinelli⁶, era nato un vero e proprio genere letterario. Esso conobbe una grande fortuna nel periodo tardo-antico nella Grecia romana e bizantina, nella forma di un tipo di letteratura variamente definito ἀπορίαι καὶ λύσεις “problemi e soluzioni”, ἐρωταποκρίσεις “domande e risposte”, προβλήματα “problemi”, ζητήματα “ricerche”.

Le origini si possono individuare⁷ già nei *Problemata* o *Quaestiones Homericae* pseudo-aristotelici⁸ e raccolte appartenenti al medesimo genere erano attribuite anche a Democrito, Teofrasto, Crisippo. Un testo fondamentale per capire la genesi di queste opere è la sezione della *Poetica* in cui Aristotele, partendo dall’esegesi omerica, fa una classificazione dei diversi tipi di problemi (*Poetica* 1460b - 1461b 25) e le rispettive soluzioni. Ma anche in altri settori del sapere si mostra fondamentale la tradizione aristotelica per questo genere letterario. Assai rappresentativi sono i *Problemi di fisica*⁹; in essi c’è una costante formale: il problema è posto in forma interrogativa da formule come διὰ τί...; Πότερον...; ἢ καί...; “Perché...? Forse...Oppure anche...?”, con risposte che, come si vede dalla proposizione stessa del quesito, sono anch’esse presentate come possibilità alternative. È pertanto una forma aperta al giudizio del lettore e nel quale l’oggettività garantisce che neanche l’autore imponga la propria autorevolezza. Ciò ne favorì la stratificazione, producendo testi che hanno alle spalle una tradizione prima ancora che un autore.

Fondamentalmente il padre del metodo era Socrate; basti citare Platone, *Crit.* 50c, in cui a parlare con lo stesso Socrate sono le leggi personificate: «Non ti meravigliare di ciò che si è detto, ma rispondi, visto

⁶ Cf. C. JACOB, *Questions sur les questions: archéologie d’une pratique intellectuelle et d’une forme discursive*, in A. VOLGERS – C. ZAMAGNI (ed.), *Erotapokriseis. Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, MA 2004, pp. 25-54, in particolare 31.

⁷ Cf. Y. PAPADOYANNAKIS, *Instruction by Question and Answer: The Case of Late Antique and Byzantine Erotapokriseis*, in S. F. JOHNSON (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism*, Ashgate, Aldershot 2006, pp. 91-105.

⁸ La notizia viene da Diogene Laerzio che in *Vite dei filosofi* V 26, nell’elenco delle opere aristoteliche, inserisce anche 6 libri di *Aporie omeriche*. Al cap. 88 egli attribuisce un trattato *Su Omero* a Megacleide e uno *Sulle soluzioni omeriche* a Eraclide Pontico, un membro dell’Accademia.

⁹ Cf. JACOB, *Questions sur les questions*, cit., pp. 41 e sg.

che sei abituato a servirti del domandare e rispondere»¹⁰, dove i verbi greci sono appunto ἐρωτάω e ἀποκρίνω. Platone d'altro canto è un acuto teorizzatore, con idee che sono di primissimo rilievo per il confronto con il mondo ebraico, della superiorità della trasmissione orale rispetto a quella scritta. Si può citare a titolo di esempio un brano del *Protagora* (329a):

Se si rivolgesse loro una seconda domanda, come libri non hanno nulla da rispondere, né da chiedere essi stessi, ma qualora qualcuno chiedesse anche una piccola tra le cose dette, danno solo un gran rimbombo come i vasi di bronzi percossi.

A parlare è Socrate, che afferma che a Protagora si possono rivolgere domande, perché lui è diverso dagli altri oratori i quali, dopo aver fatto un discorso, come i libri non sono in grado di rispondere o chiedere. I libri, come dice altrove il filosofo (e.g. *Fedro* 275d 9), ripetono sempre la stessa cosa. La critica di Platone è proprio alla rigidità del libro, una rigidità che impedisce l'approfondimento della conoscenza quale esso si può verificare solo attraverso l'indagine dialettica. Arriva però un momento in cui, come abbiamo visto, si sente la necessità di trasporre la ricchezza del discorso orale in forma scritta, con una letteratura mimetica delle lezioni e delle discussioni¹¹.

La prassi del genere della domanda e risposta, come detto, in tal modo si sviluppò e proseguì, tanto che se ne hanno importanti testimonianze in età imperiale. Ad esempio, Aulo Gellio (*Noct. Act.* I, 26, 1-2), nel riportare una domanda fatta a un tale Tauro, probabilmente un filosofo, racconta: «Gli domandai durante una diatriba se il saggio si adirasse. Spesso infatti dopo le lezioni quotidiane egli dava la possibilità a ciascuno di chiedere ciò che voleva»¹². Ancora più chiara una splendida testimonianza, sempre riportata quando si affrontino questi argomenti, del filosofo neoplatonico Porfirio (233-305 d.C.), anch'egli autore di *Quaestiones Homericae* e *Summeikta Zetemata*, relativa al suo maestro Plotino (*Vita Plot.* 13):

¹⁰ Tutte le traduzioni presenti in questo articolo sono mie.

¹¹ Non abbiamo purtroppo qui lo spazio di indagare il tema dell'avversione per la scrittura da parte di Platone e i testi nei quali egli afferma che il cuore del suo insegnamento, quello esoterico, è orale, con gli spunti che ciò offre rispetto all'oralità e ai precetti esoterici nella letteratura ebraica e neotestamentaria.

¹² Cf. C. JACOB, *Questions sur les questions*, cit., p. 30.

Quando stava insieme agli allievi egli era abile a parlare e straordinario nel trovare e pensare ciò che era conveniente, anche se a volte si inceppava nella pronuncia... Ma quando parlava l'evidenza della sua mente arrivava fino al viso che gli si illuminava. Già gradevole alla vista, in quel momento diventava ancora più bello, che più non si poteva. Gli correva qualche goccia di sudore e la sua dolcezza si faceva splendente, mentre si rivelavano il suo essere aperto alle domande e la sua tensione. Ebbene, quando una volta lo interrogai per tre giorni su come l'anima si unisca al corpo, non smise di spiegare, al punto che, allorché sopraggiunse un certo Taumasio e disse che voleva ascoltarlo fare dei discorsi veri e pronti per i libri e non ne poteva più delle domande e risposte con Porfirio, Plotino gli disse: «Ma se non risolviamo i problemi su cui Porfirio fa domande, non potremo dire assolutamente nulla che sia adatto a un libro».

Di Porfirio va anche ricordato che egli affermava di seguire il principio esegetico alessandrino di spiegare «Omero con Omero» (cf. e.g. *Zetemata codicis Vaticani* 281,3), non estraneo alle *middot* rabbiniche¹³.

Da quanto fin qui detto, si nota come la prassi della domanda e risposta, comune nella didattica, si prestasse poi a divenire anche materiale di studio, prendendo sovente forma letteraria scritta. Tra gli ambiti di applicazione che trovò, per il discorso che qui facciamo, è di centrale interesse ovviamente quello filologico ed esegetico che, come visto, in Grecia coincideva con la nascita degli studi omerici. Bisogna segnalare subito che quello di Omero non era soltanto uno studio erudito: i suoi poemi divennero un testo altamente privilegiato e tale da essere più simile come *status* alla Bibbia che non alle altre opere greche¹⁴; i poemi riuscirono nel corso del tempo ad adattarsi alle nuove circostanze attraverso l'interpretazione del testo standard, nel senso che avevano ormai una chiusura testuale, ma una apertura ermeneutica. Ciò significa che Omero veniva utilizzato persino per trarne leggi o giustificazioni di esse: ad esempio uno scolio a *Il.* 15,349-351, a proposito della minaccia di Ettore di uccidere e lasciare insepolto chi si ritirasse, afferma: «Di qui prende le mosse la legge da parte dei legislatori che il traditore non sia seppellito».

¹³ Cf. G. STEMBERGER, *Il giudaismo classico*, ed. italiana a cura di Daniela e Luigi Cattani, Città Nuova, Roma 1991, p. 162, in cui si cita al riguardo *TY Megillah* I, 13.

¹⁴ Cf. M. FINKELBERG, *Homer as a Foundation Text*, in M. FINKELBERG – G. G. STROUMSA (ed.), *Homer, the Bible and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Brill, Leiden 2003, pp. 75-96.

Ora, senza poter qui seguire tutti gli sviluppi del genere, dobbiamo rilevare almeno come anche Filone Alessandrino, autore di opere designate come *Quaestiones et solutiones ad Genesim* e *ad Exodum*, lo praticò¹⁵.

In esse¹⁶ Filone analizzava, per lo più dal punto di vista letterale e da quello allegorico quando il primo fosse del tutto evidente, ciascun versetto, riportandolo per intero o in parte e facendolo spesso precedere dalla formula διὰ τί, “perché?”. Le risposte sono sovente più lunghe di quanto si trovi negli altri esempi del genere. Questo, insieme alla rarità di domande aporetiche, fa vedere come per le questioni di Filone il primo interesse sia quello esegetico. Complessivamente, il contesto in cui questo genere continuò a essere prodotto, al di là degli ambiti specifici descritti, era quello di una cultura che è stata riconosciuta come cultura del dibattito e del confronto.

Tale forma letteraria venne percepita come congeniale anche dagli autori cristiani, che ne divennero esponenti rilevanti, anche se la letteratura delle questioni nasce in ambito cristiano piuttosto tardi, verso il IV sec¹⁷.

Cassiodoro (485-585 d.C. circa) nel *De modis intellegentiae* (*Institutiones* I, 10) afferma che la letteratura delle *quaestiones* segue, nel cammino di conoscenza della Scrittura, l'informazione generale rappresentata dalle *Institutiones* e l'esegesi dei singoli libri; essa nasce dagli *obscura*, quei passi cioè che richiedono una spiegazione specifica a parte¹⁸.

In ambito patristico il documento più antico del genere si può considerare l'opera *Problemi evangelici e soluzioni* di Eusebio di Cesarea, che aveva già però una tradizione alle spalle che si riallacciava solo indirettamente a Filone Alessandrino. La genesi è piuttosto da ricercarsi nella critica biblica sviluppata dagli autori patristici tra II e IV sec., all'interno della quale, attraverso una lunga gestazione, si forma un certo gruppo di ζητήματα connessi proprio ai passi oscuri della Bibbia, in ciò

¹⁵ Sulle *Quaestiones* di Filone e un loro confronto con l'esegesi rabbinica v. P. W. VAN DER HORST, *Philo and the Rabbis on Genesis: Similar Questions, Different Answers*, in A. VOLGERS – C. ZAMAGNI (ed.), op. cit., pp. 55-70.

¹⁶ Cf. H. G. SNYDER, *Teachers and Texts in the Ancient World. Philosophers, Jews and Christians*, Routledge, London and New York 2000, pp. 126-127.

¹⁷ Cf. L. PERRONE, «Sulla preistoria delle “quaestiones” nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.», in «Annali di storia dell'esegesi» 8/2 (1991), pp. 485-505.

¹⁸ Cf. *ivi*.

diversi dalla esegesi perpetua di Filone. Di questo è traccia anche in Origene, nel quale l'aporia nasce da una difficoltà scritturistica e tutto il III libro dei *Principi* segue lo schema delle *quaestiones et solutiones*, impiegando un metodo anche formalmente costante¹⁹.

In sostanza, la letteratura dei problemi in ambito filologico si presenta come la costruzione di un sapere a partire da un testo: ciò può avvenire attraverso una dinamica centrifuga che procede per associazioni e analogia e una dinamica centripeta che mira ad approfondire il senso del testo attraverso l'esegesi letterale o l'ermeneutica²⁰.

2. La letteratura delle *she'elot uteshuvot*

Passando al mondo ebraico, il primo autore a utilizzare il genere greco delle *erotapokriseis* per problemi concernenti il testo biblico fu, verso la fine del III sec. a.C., Demetrio il Cronografo, di cui si hanno citazioni in Eusebio e Clemente Alessandrino²¹; poi, come visto, Filone. Ma ci preme in questa sede verificare la possibilità che le ἐρωταποκρίσεις abbiano esercitato una qualche influenza anche sulla letteratura rabbinica maggiore, quella che poi confluisce nella *Mishnah*, nel *Talmud* e nei *midrashim*.

Studiosi come Van der Horst lo negano, affermando che essa non presenta, fino alle *She'elot u-teshuvot* di età medievale, un genere in cui l'esegesi avviene attraverso la struttura della domanda e risposta, e che spesso piuttosto l'ermeneutica rabbinica si presenta come la spiegazione di una domanda che è solamente implicita: essendo per intero la Bibbia un testo criptico, tutta l'esegesi può essere vista come il tentativo di risolverne l'aspetto nascosto²². Ma è a mio avviso possibile fare qualche passo oltre questa constatazione.

¹⁹ Anche Teodoreto di Ciro, il più grande esponente della scuola biblica di Antiochia, nelle opere esegetiche databili a dopo il 433, adottò la forma delle *erotapokriseis* nel commento all'Ottateuco, ai Re e a Cronache.

²⁰ JACOB, *Questions sur les questions*, cit., p. 48.

²¹ Cf. VAN DER HORST, *Philo and the Rabbis on Genesis*, cit., p. 57.

²² *Ibid.* pp. 58-59. Purtroppo non mi è stato possibile consultare D. AUNE, *Ancient Erotapokriseis and Jewish Responsa Literature*, in H. PERLMUTTER (ed.), *Paul's Letters: Can They Be Read in the Mode of Jewish Responsa? Symposium and Conversation*, Catholic Theological Union, Chicago 1992, pp. 38-48.

Anche per il giudaismo è all'interno del contesto didattico che possiamo seguire l'affermazione della prassi della ricerca attraverso il metodo delle domande e risposte. Negli studi più recenti si iniziano sempre più a evidenziare le analogie tra l'istruzione ebraica di livello superiore e le contemporanee forme di apprendimento in ambiente greco-romano²³: l'oralità anziché l'impiego di libri di testo come metodo fondamentale; la considerazione del saggio, o del maestro, come il depositario di un sapere tradizionale; l'uso di generi affini, come ad esempio le *chreiai*. Del resto, anche gli inizi dell'insegnamento in ambiente cristiano, come le cosiddette scuole di Cesarea, riprendevano – in ciò essendo accomunate a quanto avveniva tra i rabbì – le modalità delle cerchie filosofiche ellenistiche. Fondamentale era poi la tradizione giuridica romana come punto di riferimento per la formulazione di regole a partire dalla Torah²⁴. Né va dimenticato che, sotto una amministrazione straniera che aveva il greco come lingua ufficiale, le famiglie ebreiche che volessero garantire ai propri figli una buona posizione sociale erano costrette a far avere loro una formazione anche in quel settore. Per avere conferma di questa vicinanza, basta leggere a titolo di esempio qualche brano che descrive le scuole dei primi secoli²⁵, come *TB Berakot 27b*:

Insegnarono i nostri dottori: Una volta un giovane discepolo si presentò dinanzi a R. Jehoshua e gli domandò: “La preghiera serale è cosa libera oppure obbligatoria?”. Questi rispose: “È cosa libera”. Poi egli si presentò dinanzi a Rabban Gamliel e gli pose il quesito: “La preghiera serale è libera oppure obbligatoria?”. Questi rispose: “È obbligatoria”. Il discepolo allora replicò: “Eppure R. Jehoshua mi aveva detto che era una cosa libera”. Questi gli rispose: “Attendi finché i corazzati entreranno nell'accademia”. Quando i corazzati giunsero, il giovane si alzò e domandò: “La preghiera serale è libera oppure obbligatoria?”. Rabban Gamliel gli rispose: “Obbligatoria”. Poi Rabban Gamliel disse ai dottori: “C'è qualcuno che ha in proposito un'opinione differente?”.

²³ Cf. ad es., C. HEZSER, *Private and Public Education*, in ID. (ed.), *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, Oxford University Press, Oxford 2010, pp. 465-481.

²⁴ M. Zonta pone in relazione la chiusura del *Talmud* con la redazione del Codice di Giustiniano; cf. ZONTA, *Sapienza straniera*, cit.

²⁵ Prescindo qui dal valore di fonte storica per questi testi, per il quale rimando a HEZSER, *Private and Public Education*, cit.; non importa infatti in questa sede stabilire se il sistema scolastico ivi descritto sia mai effettivamente esistito in quella forma, quanto la descrizione di prassi pedagogiche che appaiono del tutto verosimili.

Gli rispose R. Jehoshua: "No". Allora gli disse Rabban Gamliel: "Eppure mi dissero proprio a nome tuo che era una cosa libera!" [...] Rabban Gamliel rimase seduto e insegnò, mentre R. Jehoshua rimase in piedi, finché tutti gli uditori cominciarono a mormorare, dicendo al portavoce: "Fermati!", ed egli si fermò. Dissero allora: "Sino a quando continueremo a farlo soffrire? L'anno passato egli lo mortificò nella questione di capodanno e nella questione della primogenitura nel caso concernente R. Sadoq, ed ora lo mortifica di nuovo! Su, deponiamolo! Ma chi nomineremo? Se nominiamo R. Jehoshua, allora egli è parte in causa. Se nominiamo R. Aqiba, egli potrebbe castigare l'altro (Rabban Gamliel) che è privo di benemerienze di avi. Allora nominiamo R. Eleazar ben Azaria, il quale è dotto, ricco ed è decimo nella discendenza da Ezra. Egli è dotto, se gli si presenta un quesito lo risolve. È ricco, e se ci fosse la necessità di intervenire alla corte di cesare, egli potrebbe andare e intervenire"²⁶.

La scena ha per protagonisti alcuni dei maggiori maestri della generazione successiva alla distruzione del Tempio, che secondo la tradizione si raccolsero nella scuola di Jabne diretta inizialmente da Gamliel, poi da Eleazar. Nella prima parte si nota come il gruppo degli uditori fosse diviso: da un lato studenti ai livelli iniziali che ponevano domande ai maestri, dall'altra una categoria definita dei corazzati, che avevano cioè già una salda preparazione. Dalla seconda parte si possono apprendere i meccanismi di svolgimento di una lezione.

C'è un maestro che insegna accompagnato dal portavoce, cioè il *meturgeman*, colui che ne ripeteva ad alta voce l'insegnamento. Il fatto eccezionale è che questi viene interrotto dagli uditori che vogliono impedire una ulteriore umiliazione di R. Jehoshua. Quando si propongono la sostituzione dell'attuale capo accademia, Gamliel, un buon candidato sembra loro R. Eleazaro: questi ha dalla sua, tra l'altro, proprio il fatto che la sua dottrina gli consente di risolvere i quesiti che vengono posti. Del resto, anche nel celebre brano evangelico del piccolo Gesù nel Tempio (Lc 2,46-47), questi viene trovato «seduto in mezzo ai maestri, che ascoltava e interrogava. Tutti coloro che lo ascoltavano erano fuori di sé per la sua capacità di comprensione e le sue risposte». Una delle qualità del saggio veniva proprio riconosciuta nel saper rispondere adeguatamente, come

²⁶ Cf. S. CAVALLETTI (a cura di), *Talmud. Il trattato delle Benedizioni*, trad. it. di E. Zolli, UTET, Torino 2009, pp. 229-230; G. DI SEGNI (a cura di), *Talmud Babilonese. Trattato Berakhot*, Giuntina, Firenze 2017, ad locum.

anche nel saper porre le giuste domande; è quanto emerge ad esempio da questo brano di *Pirqè Avot* (5,7):

Sette caratteristiche vi sono in un saggio: il saggio non parla innanzi a chi è più grande di lui in sapienza; non si mette in mezzo alle parole del suo compagno; non si smarrisce nel rispondere, pone domande secondo la *halakah* e risponde con appropriatezza. E dice sulla prima questione la prima cosa, sulla seconda la seconda, e su ciò che non ha sentito dice: “Non ho sentito”. Ed è pronto ad ammettere la verità.

In quella che appare la prassi scolastica desumibile da testi come quelli citati, pertanto, è possibile individuare precisi paralleli con i metodi e le forme impiegati nelle scuole ellenistiche. Si può allora provare a fare qualche passo ulteriore.

Come punto di partenza vediamo uno scolio al primo v. dell’*Odissea* incentrato sull’aggettivo πολύτροπος, il noto epiteto di Odisseo. Lo scoliasta introduce il commento come un’aporia segnalata da Antistene, cioè un dubbio interpretativo: «Antistene afferma che Omero, piuttosto che lodare Odisseo, lo biasima chiamandolo πολύτροπος. In effetti non ha impiegato questo appellativo per Achille e Aiace, che definisce invece schietti e nobili». Posto così il problema, lo scoliasta introduce la soluzione come λύσις: «Per risolvere l’aporia, Antistene dice: “Che c’è? Forse Odisseo è malvagio per essere stato definito πολύτροπος? In realtà l’ha chiamato così in quanto saggio». Come si vede, pur non essendoci domanda esplicita, come per altro avviene in molti altri casi, se non all’interno stesso della soluzione, il commento riproduce la segnalazione di un problema interpretativo e ne fornisce poi la soluzione: se non è domanda diretta, la scelta dei termini denuncia la volontà di imitarla. In questo caso il problema è molto semplice e può rientrare nell’anfibolia, cioè una possibile duplicità di significato del termine, oscillante tra “accorto” e “ingannatore”. Confrontiamo ora questo scolio, a puro titolo di esempio, con *Mishnah Chagigà* I, 7: viene citato un v. di Qohelet che recita: «Ciò che è storto non si può raddrizzare e ciò che manca non si può completare». Subito dopo la *mishnah* seguente prosegue così:

Rabbi Shim’on figlio di Menasia dice: “Che cos’è ciò che è storto che non si può raddrizzare?”. Esso indica colui che ha un rapporto vietato e fa nascere un *mamzer*²⁷ [...]. Rabbi Shim’on figlio di Yochai dice: “Non

²⁷ Appunto il figlio nato da un’unione illegittima, perché frutto di adulterio o di incesto.

si dice storto se non per chi era dritto e poi è diventato storto". E chi è? Si tratta di uno studioso che abbandona la Torah.

Ora, da un lato la forma qui presente mi pare riprodurre quella delle domande e risposte, imitando l'insegnamento a viva voce, dall'altro non mancano elementi simili al quesito dello scolio, dal momento che entrambi ruotano sul valore da dare a un termine ritenuto ambiguo all'interno del testo più autorevole delle due tradizioni.

Quanto al *Talmud*, il genere letterario che maggiormente lo caratterizza è quello della *sugya*, che nella forma base consiste di: un'affermazione basata su un elemento di conferma che per lo più è un versetto della Torah o un testo tannaitico; una *qushya*, vale a dire una obiezione che segnala una difficoltà; una *teiruts* o soluzione e altre possibili obiezioni e soluzioni. Esso apparve per la prima volta non a Babilonia, ma nella Palestina romanizzata, un contesto nel quale ricompare la letteratura internazionale coeva, il cui parallelo diretto è stato rinvenuto nei *progymnasmata*²⁸, esercizi propedeutici alla completa formazione retorica. Già questo è un importante parallelo. Ma la *qushya*, vale a dire l'obiezione, non è dissimile dall'elemento della aporia, come quella rinvenuta prima nello scolio. Inoltre anche nei *progymnasmata*, seppur non caratteristico di questi, è dato in ogni caso trovare il ricorso al genere della domanda e risposta²⁹. Quindi, da un lato una certa varietà di forme che la *sugya* può prendere, dall'altro anche la presenza di altri generi nel *Talmud*, fanno sì che non si possa escludere di riconoscerci *erotapokriseis* anche esplicite.

Ad esempio, sempre per rimanere nel filone dell'interpretazione di un termine, così in *TB Berakot* 6b è affrontato il significato di *kerum* in una discussione tra dottori: «Che significa: Come l'eccelso (*kerum*) è spregevole per gli uomini (Sal 12,9)? Egli [Rab Nachman bar Ytsaq] gli rispose: "Queste sono le cose che stanno nell'alto del mondo, e gli uomini le disprezzano"». Dopo una risposta diversa proposta da due maestri, che collegano il termine al greco *χρῶμα* come cambiamento del colorito del viso umano, di nuovo viene chiesto: «Che cosa significa *kerum*? Quando venne Rab Dimè disse: "C'è un uccello nelle città di mare e si chiama *kerum* e quando il sole splende prende colori diversi"».

²⁸ Cf. D. BRODSKY, *From Disagreement to Talmudic Discourse: Progymnasmata and the Evolution of a Rabbinic Genre*, in T. ILAN – R. NIKOLSKY (ed.), *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia*, Brill, Leiden 2014, pp. 173-231.

²⁹ Cf. H. RABE, *Haphtonii progymnasmata*, Teubner, Leipzig 1926, p. 53.

Come si nota, anche in questo caso il tentativo di soluzione di un problema lessicale viene affrontato attraverso il metodo della domanda cui si danno risposte diverse nei contenuti e nei criteri, oltre ovviamente che nei proponenti, tutte riportate. Per di più anche nei *midrashim* compaiono non di rado formule come *mipne mah*, che corrispondono al δὴ τὶ degli *zetemata*³⁰.

Per avviarmi alla conclusione, vorrei citare un brano che mi sembra emblematico per molti aspetti del discorso fin qui fatto. Protagonista ne è Rabban Gamliel³¹ (*Mishnah, Avodah Zara III, 4*).

Proclo, figlio di un filosofo, chiese a Rabban Gamliel ad Acco, mentre questi faceva il bagno nei bagni di Afrodite. “È scritto nella vostra Torah: Non resti attaccato alla tua mano alcunché dall’anatema (Dt 13,18). Perché tu allora fai il bagno nei bagni di Afrodite?”. Egli gli rispose: “Non si risponde all’interno dei bagni”; poi, quando fu uscito, gli disse: “Io non sono entrato nel suo dominio (confine); lei è entrata nel mio. Non si dice: Facciamo i bagni per Afrodite, bensì: Lei, Afrodite, è fatta come ornamento per i bagni [...] Questa sta sopra lo scolo e tutti urinano davanti a lei”.

Come si vede, in questo caso è applicato il genere della domanda e risposta ed è utilizzato tra due culture conviventi, ma diverse, aprendosi a quella funzione apologetica che larga parte avrà nella patristica³². Come di frequente, il punto di partenza è un testo autorevole: qui i pagani mostrano che anche loro imparano, almeno superficialmente, i libri degli altri. Su di esso l’uno fa una domanda che intende porre in evidenza la contravvenzione alla norma presente nella tradizione dell’altro, questi la risolve spostando l’attenzione sull’invasione di dominio perpetrata dai pagani.

³⁰ In essi si trova anche il ricorso al cosiddetto metodo della inversione, per il quale si è supposta l’origine nella *anastrophé* della filologia alessandrina: cfr. già nella prima edizione S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palestine*, Jewish Theological Seminary of America, New York 1950, pp. 53 e 64-68 e D. DAUBE, *Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis*, Helbing Lichtenhahn, Basilea 1953, pp. 27-44.

³¹ Già citato nei brani precedenti: con ogni probabilità Gamaliele II, che dall’80-90 d.C. fu a capo del centro di Jabne, noto in particolare per un viaggio a Roma presso Domiziano, oltre che per le sue discussioni con i pagani, come quella riportata in questa *mishnah*.

³² Cf. anche G. RINALDI, *Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle quaestiones et responsiones*, in «Annali di Storia dell’Esegesi» 6 (1989), pp. 99-124; a p. 101 peraltro lo studioso nota come, pur utilizzati prettamente in ambiente scolastico, tali testi non escludano motivi di polemica esterna non fittizia.

Tale quadro ci serve da introduzione all'ultimo passo nel percorso che si è voluto indicare all'interno del genere delle domande e risposte. Il giudaismo palestinese, per ragioni interne e per le progressive difficoltà legate alla cristianizzazione dell'impero, fino alla fine del patriarcato voluta da Teodosio II nel 415, conobbe progressivamente un forte declino. Gli studi invece continuarono a fiorire nelle accademie di Babilonia. Questo fece sì che le domande e risposte assumessero la forma di quesiti inviati dalle comunità della diaspora ai *geonim* babilonesi, per ottenerne pareri che divenivano legge. Di ciò si ha traccia già in età talmudica, come possiamo dedurre dal brano seguente (*TB Chullin* 95b):

Per tutti gli anni di Rav, gli scriveva R. Yochanan: "Al nostro maestro in Babilonia". Quando la sua anima si addormentò, egli scriveva a Samuele: "Al nostro collega in Babilonia". Samuele disse: "Non conosco alcunché in cui io sia suo maestro?" [...] Allora scrisse e gli inviò tredici cammelli³³ di dubbi su casi di *therifah*³⁴.

Al di là dell'aspetto aneddotico, con Samuele che tiene a rivendicare la propria autorevolezza di maestro a Babilonia, è importante notare la pratica della corrispondenza su ciò che fosse dubbio, e su cui perciò occorreva consultare altri pareri.

L'insieme delle domande e delle risposte forma le *she'elot u-teshuvot*, appunto "questioni e responsi". Le risposte dei *geonim* variano da quelle assai brevi a vere e proprie monografie, in dipendenza dal tipo di quesito inviato, che poteva anche riguardare diversità di interpretazioni tra dottori, questioni nuove rispetto alla tradizione, dubbi vari. Un sistema potremmo dire tuttora vigente attraverso vari forum presenti sulla rete.

Conclusione

Per concludere, si può delineare nelle grandi linee uno sviluppo di questo tipo all'interno del mondo ebraico: la scuola e l'interpretazione orale dei testi avevano dato vita a una costante attitudine a porre questioni sui testi stessi; esse potevano essere di vari grado e natura a seconda del contesto e di chi ponesse la domanda.

³³ Una variante ha «pergamene».

³⁴ Animale affetto da una disfunzione organica mortale.

In ambito scolastico primario si trattava di domande miranti per lo più alla spiegazione di passi difficili, come per la *Mishnah* e il *Talmud* nei gradi superiori. Tra i dottori invece l'obiezione e la domanda sono il modo tipico di indagine di un testo ritenuto sempre vivo e in grado di fornire continuamente significati nuovi, che è poi l'attitudine alla base della speculazione dei mistici. Era perciò fondamentale che tale tradizione rimanesse attiva e dunque orale, ragion per cui vigeva il divieto di porre per iscritto la sequenza di domande, chiarimenti, approfondimenti.

Tuttavia, soprattutto con il venire meno di quelle istituzioni che si facevano carico della conservazione e della trasmissione di simili tradizioni, il bisogno di fissarle per iscritto si fece sempre più impellente e ciò divenne necessario nel momento in cui la diaspora aveva reso impossibile il confronto diretto con i maestri riconosciuti.

Questo secolare processo, in particolar modo nelle sue fasi iniziali, si svolse nel contesto della cultura greco-romana, con cui mostra forti analogie. Dalla prassi scolastica, che dovette essere un importante terreno di osmosi, si arrivò anche alla letteratura: alcuni autori ebrei, su tutti Filone, adottarono infatti il metodo delle *erotapokriseis*.

Nelle righe precedenti, nei limiti dello spazio qui a disposizione, si è ipotizzato che la diffusione di questo genere, o almeno del metodo da esso impiegato, possa essere ricercata anche nella letteratura rabbinica. Ciò conferma la bontà dello stimolo posto dallo studio di Mauro Zonta con cui si è aperto il presente contributo. Esistono i presupposti per intraprendere in forma più sistematica ricerche su settori quali quello delle ἀπορίαι καὶ λύσεις.

Ma soprattutto mi pare che, da quanto detto, si possa trarre un'altra indicazione di rilievo. Se pure esperienze come quelle qui descritte non possono essere classificate in pieno come giudaico-ellenistiche, in nessuna delle due accezioni della Kraus Reggiani, è senz'altro importante che la ricerca dei rapporti e delle reciproche influenze tra le due culture venga estesa oltre i confini consueti, per meglio comprendere il periodo rabbinico e medievale. L'augurio è che sia posta qui, come si inizia più frequentemente a fare, questa "aporia", rimandando alle ricerche a venire una possibile "soluzione".

Massimo Gargiulo
Via del Forte Tiburtino, 98
00159 Roma
gargiulo@unigre.it

Parole chiave

Letteratura ebraico-ellenistica, genere delle “Domande e risposte”, scuola ellenistica, ebraismo rabbinico.

Keywords

Jewish-Hellenistic literature, “Questions and answers” genre, Hellenistic school, Rabbinic Judaism.

**DEI D'EGITTO, SOVRANI E DISASTRI:
LO STORICO GIUDEO-ELLENISTICO ARTAPANO
E LE TRADIZIONI SU MOSÈ**

**GODS OF EGYPT, RULERS AND DISASTERS:
THE JEWISH-HELLENISTIC HISTORIAN ARTAPANUS
AND THE TRADITIONS ABOUT MOSES**

Caterina Moro*

Abstract

The historical work of Artapanus, a Jewish author from Egypt of which only the name and three fragments remain in indirect tradition, lends itself in an extremely fruitful way to a comparison with the biblical and extra-biblical tradition on the exodus from Egypt. Despite the idiosyncratic aspect of his narrative, especially where he talks about the Egyptian youth of Moses, many of the questions that it raises help us to better understand on the one hand the complex debate between the cultures that lived together in Persian and Hellenistic Egypt, and, on the other, the mechanisms behind the choices made by the authors of the book of Exodus.

L'opera storica di Artapano, autore giudeo d'Egitto di cui è rimasto solo il nome e tre frammenti in tradizione indiretta, si presta in modo estremamente fecondo a una comparazione con la tradizione biblica ed extrabiblica sull'esodo dall'Egitto. Nonostante l'aspetto idiosincratico della sua narrazione, specie là dove parla della giovinezza egiziana di Mosè, molti degli interrogativi che questa solleva ci aiutano a comprendere meglio da una parte il complesso dibattito tra le culture che si trovarono a convivere nell'Egitto persiano ed ellenistico, dall'altro i meccanismi dietro alle scelte operate dagli autori del libro dell'*Esodo*.

*Professore associato di Ebraico presso l'Università degli Studi Roma Tre.

Nel 1986 uscì *Storia e ideologia nell'Israele antico* di Giovanni Garbini, un libro che ha influenzato profondamente (soprattutto dopo la pubblicazione dell'edizione inglese nel 1988) i successivi studi sulla Bibbia ebraica e sul suo rapporto con la storia: per chi scrive rappresentò, tra le altre cose, un decisivo impulso a studiare gli autori giudaico-ellenistici. Nel capitolo "Tra Egitto e Babilonia" Garbini ipotizzava, sulla base di testimonianze di epoca ellenistica, l'esistenza di un "Mosè dei Giudei d'Egitto", che avrebbe conquistato Canaan e fondato Gerusalemme (come nella storia attribuita a Ecateo di Abdera), contrapposto a un "Mosè di Gerusalemme", consapevolmente ribassato, come quello che presenta la narrazione del Pentateuco¹. Sono passati molti anni da allora e oggi sono convinta che del "Mosè dei Giudei d'Egitto" ci siano rimaste cospicue tracce nel Pentateuco, forse troppe per pensare che questo sia stato tutto opera di persone cui non piaceva. Ma il tempo che è passato è servito anche perché quella che all'epoca sembrava un'impostazione iconoclasta (che era propria anche del compianto Cristiano Grottanelli²) diventasse, almeno per parte della critica, un metodo condiviso, accettabile, di indagare sulla narrativa ebraica: possiamo così fare nostre le parole di Thomas Römer proprio a proposito di Mosè:

Noi non possiamo più considerare tutte le tradizioni extra-bibliche su Mosè come sviluppi interpretativi del testo biblico. Alcuni testi biblici di epoca persiana o ellenistica sembrano al contrario presupporre tradizioni che si trovano presso Ecateo, Manetone, Artapano, [Flavio] Giuseppe e altri. È necessario pertanto ripensare non solo la formazione della storia biblica di Mosè, ma ugualmente prendere in considerazione che essa non costituisce che una selezione delle storie che circolavano su di lui in epoca persiana ed ellenistica³.

¹ G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Paideia, Brescia 1986, pp. 183-207. Sulla storia di Mosè nei frammenti attribuiti a Ecateo di Abdera vedi anche C. MORO, *Mosè fondatore di Gerusalemme*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 75 (2009), pp. 117-131; EAD., *I sandali di Mosè* (Studi Biblici 167), Paideia, Brescia 2011, pp. 40-59, e gli studi di T. RÖMER citati alla n. 3.

² Si vedano per esempio gli studi raccolti nel suo volume *Sette storie bibliche* (Studi biblici 119), Paideia, Brescia 1998.

³ T. RÖMER, *Les guerres de Moïse*, in ID. (éd.), *La construction de la figure de Moïse - The Construction of the Figure of Moses* (Suppl. 13 à Transeuphratène), Brill, Paris 2007, pp. 169-193, spec. 190; ID., *Tracking Some "Censored" Moses Tradition Inside and Outside the Hebrew Bible*, in «Hebrew Bible and Ancient History» 1 (2012), pp. 64-76, spec. p. 67.

In quest'ottica studiare l'opera di Artapano, una delle voci più originali che ci siano pervenute tra gli storici giudaico-ellenistici, non rappresenta più una mera curiosità ma un'occasione per studiare le tradizioni narrative ebraiche in un momento in cui erano considerate ancora vive e in crescita, quando possiamo tenere in un certo senso sotto controllo quello stesso meccanismo di riscritture e di reinterpretazioni che ha dato vita alla Bibbia ebraica come la conosciamo adesso.

1. L'opera storiografica di Artapano

Dell'opera di Artapano sono rimasti solo tre frammenti dal *Peri Ioudaion* di Alessandro Polistore (metà I a.C.), citati da Eusebio nel IX libro della *Praeparatio Evangelica* (inizio IV d.C.) e, per un breve brano, da Clemente Alessandrino negli *Stromati* (fine II – inizio III d.C.)⁴. Di questo autore non abbiamo altra notizia a parte il nome, apparentemente persiano⁵; sulla sua collocazione spaziale e temporale possiamo solo fare delle ipotesi: non è impossibile, per esempio, che risiedesse non ad

⁴ Su Artapano vedi C. MORO, *L'historien Artapan et le le passé multiethnique*, in P. BORGEAUD - T. RÖMER – Y. VOLOKHINE (édd.), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 10), Brill, Leiden 2010, pp. 43-55; nello stesso volume si vedano anche D. BARBU, *Artapan. Introduction historique et historiographique*, pp. 3-23; C. ZAMAGNI, *Alexandre Polyhistor et Artapan: une mise en perspective*, pp. 57-82; la traduzione francese commentata dei frammenti di Artapano (pp. 25-39) e la ricca bibliografia finale, cui si deve aggiungere L. ARCARI – C. PISANO, *Linee guida per un corpus della storiografia greca frammentaria sul mondo ebraico: Artapano, Fgrhist 726 f3a, 1-9 e la figura di Mosè/Mouso*, «Rationes Rerum» 1 (2013), pp. 85-114; C. MORO, *Hero and Villain: An Outline of the Exodus' Pharaoh in Artapanus* in T. E. LEVY, T. SCHNEIDER, W. H. C. PROPP, BC. SPARKS (edd.), *Israel's Exodus in Transdisciplinary Perspective: Text, Archaeology, Culture, and Geoscience*, Springer, Heidelberg 2015, pp. 365-376; EAD., *La regia del disastro. La tradizione delle piaghe d'Egitto e il terremoto narrato dallo storico Artapano*, in G. CAPRIOTTI VITOZZI (ed.), *Egyptian Curses 2: A Research on Ancient Catastrophes* (AHMES 2), CNR Edizioni, Rome 2015, pp. 113-129. Altre traduzioni utili sono quella italiana di L. BOMBELLI, *I frammenti degli storici giudaico-ellenistici*, Università di Genova, Genova 1986, pp. 127-149, e quella inglese di C. R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors I: Historians*, Scholars Press, Atlanta 1983, pp. 189-243 (cui si fa riferimento per il testo greco usato in questo saggio).

⁵ Un Artabano compare in Erodoto, tra i consiglieri di Dario e di Serse: Hist. IV,83 e Hist. VIII, 10-18 e 46-53. Su nomi persiani portati da Giudei vedi D. BARBU, *Artapan. Introduction historique et historiographique*, cit., p. 12 e n. 58.

Alessandria ma a Menfi⁶, per la presenza in questa località di vastissime catacombe di epoca tolemaica destinate alla sepoltura degli animali sacri⁷, un tema caro all'autore fino al punto di ipotizzare che il legislatore degli Ebrei abbia avuto a che fare con la fondazione del loro culto⁸. Una delle datazioni proposte lo vuole contemporaneo di Tolomeo VI Filometore (180-145 a.C.), sotto il regno del quale fu costruito il tempio di Onia a Leontopoli, un sovrano che doveva essere molto ben disposto verso i Giudei⁹. In generale quanto sappiamo di Artapano lo deduciamo dai frammenti della sua opera, che sembra si incentrasse sulle vicende di Mosè e sull'esodo dall'Egitto: è plausibile che abbia scritto in un'epoca e in una zona in cui i rapporti tra Ebrei e indigeni Egiziani non erano del tutto cattivi, anche se l'Egitto di cui parla non è proprio quello a lui contemporaneo ma, come vedremo, quello del passato, filtrato e idealizzato dalla storiografia greca. Analogamente, possiamo solo fare ipotesi sul suo pubblico, su chi avesse l'atteggiamento ideologico giusto e gli strumenti necessari per apprezzare una storia apparentemente così distante dalla narrazione biblica. Sicuramente era un pubblico sottoposto a un bombardamento di informazioni contrastanti circa le proprie origini e il proprio rapporto con la terra in cui abitavano: più avanti vedremo come in Artapano ci sono cospicue tracce di una risposta alla storia polemica sull'uscita degli Ebrei dall'Egitto scritta dal sacerdote Manetone. L'opera di Artapano non è comunque del tutto isolata nel suo uso delle tradizioni egiziane: è possibile infatti ricostruire, dalla letteratura giudaica in greco e dall'esegesi posteriore, dei lacerti di quella che possiamo chiamare "esegesi giudeo-egiziana" delle scritture e delle tradizioni narrative ebraiche. Personalmente ho studiato a fondo tre casi, quello delle connotazioni osiriane della storia dei coetanei di Mosè¹⁰, quello di Mosè

⁶ P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Clarendon Press, Oxford 1972, vol. I, p. 706.

⁷ Sulle catacombe di Menfi si veda S. IKRAM (ed.), *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, American University in Cairo Press, Cairo 2005. Sulla condanna del culto animale nelle fonti giudaiche vedi K. A. D. SMELIK - E. A. HEMELRIJK, "Who knows not what monsters demented Egypt worships?" *Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt*, in H. TEMPORINI - W. HAASE (edd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, vol. 17.4, Walter de Gruyter, Berlin 1984, pp. 1852-2000 e 2337-2357, spec. pp. 1906-1920.

⁸ *Praep. Ev.* 9, 27, 5; 9, 27, 9; 9, 27, 12.

⁹ FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, cit., vol. I, p. 704.

¹⁰ C. MORO, *I 'bambini seminati': connotati osiriani di una leggenda ebraica*, in «Aegyptus» 87 (2007), pp. 347-368.

come erede al trono d'Egitto¹¹ e quello del sacrificio ebraico come atto ostile alle divinità egiziane, noto soprattutto dall'opera di Tacito¹².

Non abbiamo (ancora) testimonianze storiche dirette su persone di religione ebraica dotate di una istruzione egiziana superiore, come le abbiamo invece per persone di ascendenza ellenica o mista che in epoca tolemaica si fecero *hierogrammateis* o sacerdoti¹³, ma possiamo ipotizzare una certa conoscenza e un certo apprezzamento delle tradizioni indigene da parte dei lettori di Artapano. Quello che è importante ricordare è che l'apporto di elementi della tradizione egiziana non necessariamente aveva un fine irenistico o presupponeva un sincretismo religioso: anche la storia di Artapano è tutta tesa a dimostrare la superiorità dell'ebraismo, nella persona del suo fondatore Mosè, sulla cultura egiziana.

2. Una storia differente

La storia del giovane Mosè narrata da Artapano è assai anomala se confrontata con il racconto dell'*Esodo*, che pure l'autore mostra di conoscere (ci sono indizi che lo conoscesse già in versione greca, e questo tra l'altro ci aiuta a porre un termine *ante quem non* al III secolo a.C.). Mosè viene adottato da una principessa egiziana, ma non è stato esposto dai suoi genitori. Il suo primo antagonista non è suo nonno per adozione, ma suo padre, di cui viene dato anche il nome, Chenephres, e il contesto storico, un tempo in cui «molti re regnavano sull'Egitto». Da giovane principe Mosè realizza diverse imprese, tra cui la divisione amministrativa dell'Egitto, l'organizzazione del culto, l'invenzione della scrittura geroglifica e della *filosofia*, che, alla luce di un passo di Filone

¹¹ C. MORO, *Mosè erede al trono d'Egitto nelle fonti giudeo-ellenistiche*, in «Aegyptus» 91 (2011), pp. 239-252 (la discussione comprende un'analisi dei paralleli tra un'iscrizione di Ramesse II ad Abido e un brano delle *Antichità Giudaiche* di Flavio Giuseppe); EAD., *Miti di fondazione e priorità etnico-culturale giudaica: l'esempio di Mosè*, *Ricerche Storico Bibliche* 27 (2015), pp. 177-192.

¹² C. MORO, *Il sacrificio ebraico come "abominio degli Egiziani": fonti classiche e tradizione giudaica*, in «Rationes Rerum» 2 (2013), pp. 145-165.

¹³ Si veda la documentazione raccolta e commentata da P. DERCHAIN (*Les impondérables de l'hellénisation: Littérature d'hierogrammates*, Brepols, Turnhout 2000) e il caso del sacerdote Platone (L. COULON, *Quand Amon parle à Platon*, «Revue d'Égyptologie» 52 (2001), pp. 85-112, pl. XV). A livello di tradizione letteraria Flavio Giuseppe, *Contro Apione* 1,290, riporta la notizia del polemista egiziano Cheremone, secondo il quale Mosè stesso sarebbe stato uno *hierogrammateus*.

Alessandrino, deve essere intesa come conoscenza dei riti e delle divinità locali¹⁴: per queste sue invenzioni viene considerato degno di culto e identificato col dio Ermet (cioè Thot). Durante una spedizione vittoriosa in Etiopia, egli fonda Ermopoli e il culto dell'ibis (animale di Thot): anche il culto del toro Api è una sua invenzione, che però viene fraintesa e deformata dagli Egiziani. Il re Chenephres è invidioso della sua popolarità e cerca di ucciderlo prima inviandolo in una spedizione in Etiopia con un esercito inadeguato, poi affidando il compito a un suo cortigiano, Chanethothes, che viene ucciso da Mosè per auto difesa (questo episodio ha la stessa funzione di Es. 2,11-15 in quanto provoca la fuga di Mosè dall'Egitto). Questi elementi particolari, che fanno tanto pensare agli attuali libri sensazionalistici sui "misteri della Bibbia", non sono però frutto della fantasia di Artapano: da quello che si può dedurre dalle fonti già individuate, di cui darò alcuni esempi di seguito, sono frutto di una ricerca antiquaria e filologica dell'autore e di una serie di scelte ideologiche precise.

3. Il faraone dell'oppressione

Come abbiamo già accennato, Artapano è l'unica fonte antica che dia un nome al cosiddetto "faraone dell'oppressione", il primo antagonista di Mosè: lo chiama Chenephres e dice che è vissuto quando «molti re regnavano in Egitto». Questo riferimento favorisce l'identificazione con Kha-nefer-Ra, il nome *nsw-bity* (o prenome) di Sebekhotep IV, un re della XIII dinastia non menzionato da nessun'altra fonte greca e vissuto in pieno Secondo periodo intermedio, quando parte dell'Egitto era sotto il dominio di sovrani asiatici, gli Hyksos di Manetone¹⁵.

¹⁴ *Vita Mosis* 1.23 (dove però è l'oggetto dell'istruzione impartita a Mosè dai suoi maestri egiziani).

¹⁵ Sono a favore di questa identificazione R. WEILL, *La fin du moyen empire égyptien*, 2 vols., Pichard, Paris 1918, vol. 2, pp. 722-728; W. G. WADDELL, *Manetho* (Loeb Classical Library), Heinemann, London 1964, pp. 72-73; FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, cit., pp. 704-706; K. RYHOLT, *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period (C. 1800-1550 B.C.)* (Carsten Niebuhr Institute Publications 20), Museum Tusculanum Press, Copenhagen 1997, p. 352; W. GRAJETZKI, *The Middle Kingdom of Ancient Egypt: History, Archaeology and Society*, Duckworth, London 2006, pp. 72-73; si vedano inoltre, di chi scrive, *L'historien Artapan et le le passé multiethnique*, cit.; *Hero and Villain*, cit.

Tutte le notizie che abbiamo su di lui derivano dalle iscrizioni contemporanee, che parlano di alcuni lavori compiuti per suo ordine nel tempio di Karnak e di una spedizione in Nubia, e dal papiro dei re di Torino¹⁶. Manetone nomina la XIII dinastia ma menziona solo la sua durata, il numero dei re e la provenienza. Il ricordo di questo re doveva avere una certa importanza per i posteri, perché ritroviamo il suo nome anche tra i re antenati venerati nell'*Akhmenu* di Karnak (dell'epoca di Tutmosi III), nella lista reale della tomba di Tjuloy a Saqqara (dell'epoca di Ramesse II) e su molti amuleti (soprattutto scarabei) dal Nuovo Regno in poi. A Tanis, la capitale del periodo Saitico (XI sec. a.C.), furono portate e innalzate tre statue antiche di Sebekhotep IV¹⁷. Possiamo immaginare che fosse considerato l'ultimo grande re indigeno del Medio Regno prima del dominio Hyksos (ricordiamo che Boccori fu ricordato a lungo per lo stesso motivo, perché fu l'ultimo re prima della conquista assira¹⁸), anche se ora sappiamo che potrebbe essere stato contemporaneo di Khayan, il primo dinasta asiatico che prese una titolatura faraonica completa¹⁹. È meno facile cercare di immaginare perché Artapano lo abbia scelto come antagonista del giovane Mosè.

Intanto occorre notare che, contrariamente alla Bibbia e analogamente a Flavio Giuseppe nelle *Antichità Giudaiche*, Artapano dà molto spazio alla storia del contrasto tra Mosè e il suo primo antagonista, che assomiglia per molti versi a quello tra Saul e Davide: anche quest'ultimo, infatti, viene inviato in una spedizione militare impossibile nella speranza che muoia (1Sam 18,20-30), e il rimprovero di Chenephres al suo cortigiano Chanethothes perché si decida a mostrarsi dalla sua parte accettando di uccidere Mosè (*Praep. Ev.* 9, 27, 13-14) ricorda il

¹⁶ Su Sebekhotep IV vedi F. FRANKE, *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine* (Studien zur Archäologie und Geschichte Ägyptens 9), Heidelberg Orientverlag Heidelberg 1994, pp. 69-77; K. RYHOLT, *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate*, cit., pp. 69-93, 296-299; W. GRAJETZKI, *The Middle Kingdom of Ancient Egypt*, cit., pp. 68-75.

¹⁷ W. GRAJETZKI, *The Middle Kingdom of Ancient Egypt*, cit., p. 72.

¹⁸ Egli è protagonista della *Profezia dell'agnello*, un testo demotico di epoca tolemaica a carattere apocalittico-propagandistico, in cui si narra di un agnello che predice l'invasione assira (traduzione in E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Einaudi, Torino 1999, pp. 815-818) e della storia delle origini ebraiche di Lisimaco (citata da Flavio Giuseppe, *Contro Apione* 1,304-311).

¹⁹ N. MOELLER – G. MAROUARD – N. AYERS, *Discussion of Late Middle Kingdom and Early Second Intermediate Period History and Chronology in Relation to the Khayan Sealings from Tell Edfu, Egypt and the Levant* 21 (2011), pp. 87-121.

rimprovero di Saul al figlio Gionata per il suo sostegno a Davide (1Sam 20,30-33). In generale, tutte le azioni di Mosè in questa parte dell'opera di Artapano sono a favore del padre adottivo, verso il quale egli si comporta come un erede leale. È l'invidia e la mancanza di gratitudine da parte di Chenephres che crea l'inimicizia tra i due. L'autore probabilmente ha scelto un faraone indigeno dei tempi degli Hyksos per dimostrare che Mosè, a quell'epoca, era "dalla parte giusta" e che agì contro l'Egitto perché costretto dalle circostanze: in una parola, sta dando una risposta apologetica all'accusa del sacerdote egiziano Manetone (III secolo a.C.), che nel cosiddetto "primo racconto" delle origini ebraiche, trasmessoci dal *Contro Apione* di Flavio Giuseppe²⁰, identifica gli antenati degli Ebrei con gli Hyksos, che dapprima invasero l'Egitto cacciando i legittimi sovrani e poi furono scacciati nella futura terra d'Israele, dove fondarono Gerusalemme.

Ma in Artapano c'è anche una risposta polemica al "secondo racconto" di Manetone²¹, quello che identifica i Giudei con dei lebbrosi che ricevono dal loro capo spirituale Osarsif l'ordine di sacrificare e mangiare tutti gli animali sacri degli Egiziani (*Contro Apione* 2, 239. 250²²). Infatti in Artapano Mosè è proprio colui che ha istituito il culto degli animali sacri per gratitudine per i benefici che rendono all'umanità. Vedremo più avanti che questa motivazione del culto degli animali proviene dalla fonte del primo libro della *Biblioteca Storica* di Diodoro. Ma questa parte dell'opera di Artapano contiene un altro interessante scorcio di storia egiziana privo di paralleli nelle fonti greche a noi pervenute:

Quando la guerra fu finita, [...], dopo aver sottratto a Mosè le sue truppe, Chenephres inviò alcuni di loro ai confini dell'Etiopia come guarnigione di difesa, e ordinò ad altri di distruggere il tempio di Diospoli. Questo tempio era costruito con mattoni cotti, ma egli ordinò loro di costruirne un altro di pietra cavata dalle vicine montagne²³.

²⁰ *Contro Apione* 1,73-92. La storia della cacciata degli Hyksos e del loro stanziamento in Canaan si completa con l'annotazione di Giuseppe che fa da premessa al c.d. "secondo racconto" di Manetone (par. 228): gli Hyksos edificarono il tempio di Gerusalemme. Per un'analisi di questa tradizione e dei problemi interpretativi a essa legati si veda C. MORO, *I sandali di Mosè* (Studi Biblici 167), Paideia, Brescia 2011, pp. 111-121.

²¹ *Contro Apione* 1,228-250.

²² Su questi passi si veda più in dettaglio MORO, *Il sacrificio ebraico come "abominio degli Egiziani"*, cit., pp. 148-152.

²³ *Praep. Ev.* 9,27,11.

Nel Medio Regno fu costruito a Tebe (qui chiamata Diospoli) il “Grande castello di pietra di calcare” proprio sul sito di un più antico tempio di mattoni. L’artefice di questa ricostruzione fu Kakheperra Sesostri I della XII dinastia: nel tempio del Nuovo Regno c’era una copia del rilievo del muro sud col suo nome e il testo sulla fondazione del “Grande castello”²⁴. A parte forse l’allusione alle cave di pietra²⁵, questa notizia non ha nulla a che fare con la storia delle origini ebraiche di Manetone. Potrebbe essere invece un elemento proprio della fonte da cui Artapano è venuto a conoscenza del faraone Chenephres, probabilmente una sorta di romanzo storico: esiste infatti una ricchissima letteratura pseudo-storica egiziana di Bassa Epoca²⁶, che sta venendo alla luce in questi ultimi decenni, letteratura in cui erano di casa lo scambio o la confusione di nomi regali e gli anacronismi nell’attribuzione degli edifici pubblici ai re del passato²⁷.

Di questa letteratura esistevano versioni aramaiche, come testimoniano il papiro AP 71 della storia di Hor Bar Punesh, del V sec. a.C.²⁸, o l’iscrizione di Sheik Sadl²⁹, del VI secolo a.C., e versioni greche,

²⁴ L. GABOLDE, *Le «Grand château d’Amon» de Sésostris Ier à Karnak. La décoration du temple d’Amon-Rê au Moyen Empire*, Boccard, Paris 1998, pp. 40-41, 163-164. Il nome del fondatore era ancora ricordato ai tempi di Ramesse IX (XII secolo a.C.).

²⁵ Il calcare del tempio di Sesostri in realtà proveniva da Tura, nel Basso Egitto, non da cave limitrofe. Il passo da cui potrebbe essere stato influenzato Artapano è la citazione di Manetone riportata in *Contro Apione* 1,235-237.

²⁶ Si veda la sintesi di K. RYHOLT, *Documenti storici e leggende demotiche*, in S. PETRUCCIOLI (a cura di), *Storia della scienza I. La scienza antica*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2001, pp. 177-180.

²⁷ Alcuni esempi in K. RYHOLT, *Egyptian Historical Literature from Greco-Roman Period*, in M. FITZENREITER (ed.), *Das Ereignis: Geschichtsschreibung zwischen Vorfall und Befund* (Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 10), Golden House, London 2009, pp. 231-238, spec. 234-235.

²⁸ B. PORTEN – A. YARDENI, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. Vol. 3: Literature, Accounts, Lists*, The Hebrew University, Jerusalem 1993, pp. 54-57; vedi anche B. PORTEN, *The Prophecy of Hor bar Punesh and the Demise of Righteousness. An Aramaic Papyrus in the British Library*, in F. HOFFMANN - H. J. THISEN (eds.), *Res Severa Verum Gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004* (Studia Demotica VI), Peeters, Leuven-Paris-Dudley MA 2004, pp. 427-466, plates XXXV-XXVI.

²⁹ A. LEMAIRE, *Les inscriptions araméennes de Cheick-Fadl (Égypte)*, in M. J. GELLER ET AA. (edd.), *Studia Aramaica: New Sources and New Approaches* (Journal of Semitic Studies Supp. 4), University Press, Oxford 1995, pp. 77-132.

come quelle che fino a poco tempo fa erano le uniche a tramandarci³⁰ il romanzo sulle imprese leggendarie di Sesostri,³¹ il Sesoosi di Diodoro.

4. Artapano e la fonte del primo libro di Diodoro Siculo

Nei frammenti di Artapano l'autore dichiara apertamente che la cultura giudaica è superiore a quella egiziana. Il Mosè di Artapano non è quello, per intenderci, di *Atti* 7,22 «istruito in tutta la sapienza degli Egiziani»³²; Mosè è colui che *ha inventato* personalmente alcuni dei più significativi elementi della sapienza egiziana, prima tra tutti la scrittura geroglifica. Ma questa affermazione non sarebbe così importante se non fosse vista sullo sfondo della convinzione di alcuni storici dell'antichità che gli elementi migliori della cultura greca derivassero dall'Egitto. Lo storico greco con cui Artapano ha maggiore affinità, arrivando a citazioni quasi letterali, è l'autore della fonte del primo libro della *Biblioteca Storica* di Diodoro Siculo³³. Uso il termine "fonte del primo libro" perché la *Biblioteca Storica* fu pubblicata attorno al 36 a.C., *dopo* la pubblicazione dell'opera di Alessandro Polistore. Fino agli anni '50 del secolo scorso si riteneva che il primo libro di Diodoro riflettesse sostanzialmente gli *Aigyptiakà* di Ecateo di Abdera (IV-III secolo a.C.), un'opera storico-propagandistica tesa a esaltare l'Egitto e, di riflesso, i Tolomei che lo governavano: in seguito questa convinzione è stata scossa dalle obiezioni

³⁰ Sulla tradizione greca vedi A. B. LLOYD, *Nationalist Propaganda in Ptolemaic Egypt*, in «Historia» 31 (1982), pp. 33-55, spec. pp. 37-40.

³¹ Il re Sesostri è nominato in due papiri demotici molto frammentari di epoca romana, P. Carlsberg 411 and 412 (G. WIDMER, *Pharaoh Maâ-Reê, Pharaoh Amenemhat and Sesostri: Three Figures from Egypt's Past as Seen in Sources of the Graeco-Roman Period*, in K. RYHOLT (ed.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies*, The Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies, Copenhagen 2002, pp. 377-393; spec. pp. 387-393).

³² Sull'educazione egiziana (e greca) di Mosè nelle fonti giudaiche e cristiane vedi A. HILHORST, *And Moses Was Instructed in All the Wisdom of the Egyptians (Act. 7.22)*, in ID. - G. H. VAN KOOTEN (EDD.), *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, Brill, Leiden-Boston 2005, pp. 153-176.

³³ Per una lista di paralleli vedi p.e. H. M. ZELLENTIN, *The End of Egypt. Artapanus and the Second Exodus*, in G. GARDNER - K. L. OSTERLOH (eds.), *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Past in the Greco-Roman World* (Texts and Studies in Ancient Judaism 123), Tübingen, Mohr Siebeck 2008, pp. 27-73, spec. pp. 35-46.

di Spoerri, che individuava in esso (la sua analisi si limitava alla prima sezione) alcuni elementi propri dello stoicismo del I secolo a.C.³⁴.

Al momento gli studiosi sono divisi su questa questione: quello che nemmeno i più scettici negano è che il primo libro è notevolmente coerente riguardo alcune idee di fondo, per esempio una valutazione estremamente positiva della civiltà e della religione egiziana anche in quegli aspetti più difficili da apprezzare da parte degli Elleni, quale il culto degli animali³⁵. L'autore del primo libro attinge allo stereotipo dell'Egitto come origine della civiltà, già illustrato da Erodoto, e tra i personaggi che trasmisero la cultura egiziana agli Elleni dà grande rilievo alla figura di Orfeo³⁶: questo dato ci permette di capire meglio la portata dell'affermazione di Artapano che Mosè in Egitto sia stato maestro di Orfeo³⁷, affermazione che ritorna anche nei cosiddetti *Inni orfici giudaici* (Recensione C), dove l'oggetto di questo insegnamento è l'esistenza di un dio unico³⁸.

Riguardo al culto animale, il primo libro della *Biblioteca storica* dà la stessa motivazione di Artapano: il toro e l'ibis sono divinizzati perché utili all'uomo (1,87-88). La divisione in trentasei nomi dell'Egitto da parte di Mosè coincide col numero di nomi ai tempi di Sesoosi / Sesostri (1, 54, 3; in epoca romana erano quarantadue)³⁹, e la motivazione politica dietro

³⁴ W. SPOERRI, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter* (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 9), Reinhardt, Basel 1959.

³⁵ SMELIK – HEMERLIJK, "Who knows not what monsters demented Egypt worships?", cit., pp. 1896 s. Tra gli studiosi più positivi sulla presenza di Ecateo di Abdera nel libro primo ricordiamo almeno S. M. BURSTEIN, *Hecataeus of Abdera's History of Egypt*, in J. H. JOHNSON (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyse to Constantine and Beyond* (Studies in Ancient Oriental Civilization 51), Oriental Institute, Chicago 1992, pp. 45-49; D. AMBAGLIO, *La Biblioteca Storica di Diodoro Siculo: problemi e metodo* (Biblioteca di Athenaeum 28), New Press, Como 1995, p. 72 n. 60.

³⁶ Vedi soprattutto *Biblioteca Storica* 1, 96, 2.4-5.

³⁷ *Praep. Ev.* 9, 27, 3-4: «Quando divenne uomo, egli fu chiamato Museo, ma (dè) questo Mosè fu maestro [e non discepolo] di Orfeo». Secondo la *Cohortatio ad Graecos* dello Pseudo-Giustino molti sapienti dell'antica Grecia (tra cui Solone, Pitagora e Platone) avrebbero ricevuto proprio in Egitto l'insegnamento di Mosè (vedi L. ARCARI, *Memorie monoteistiche 'pagane' nella Cohortatio ad Graecos pseudo-giustinea. L'unicità divina come strumento di auto-definizione e/o di attacco*, in «Auctores Nostri» 9 (2011), pp. 283-315, spec. p. 310).

³⁸ Testo e traduzione in C. R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 4: *Orphic Hymns*, Scholars Press, Atlanta 1996, pp. 128-133, spec. 132 s.; commento alle pp. 196-218, spec. pp. 207, 214-216.

³⁹ Lo stesso numero è riportato in una lista di nomi dei tempi di Sesostri I; C. OBSOMER, *Les campagnes de Sésostris dans Hérodote: essais d'interprétation du texte grec à la lumière des réalités égyptiennes*, Connaissance de l'Egypte ancienne, Bruxelles 1989, p. 43.

le differenze di culto tra un nomo e l'altro è la stessa riportata nella *Biblioteca storica* (1, 89). Anche se non scevra da altre influenze, la storia della spedizione in Etiopia di Mosè sembra riecheggiare quelle analoghe di Sesoosi⁴⁰ o di Osiride⁴¹: un tratto in comune con quest'ultima è la benevolenza degli Etiopi conquistati nei confronti di Mosè.

Così gli Etiopi, benché fossero nemici, si affezionarono a Mosè, al punto di apprendere da lui anche la circoncisione delle pudende, e non solo loro, ma anche tutti i sacerdoti (*Praep. Ev.* 9,27,10)⁴².

Uno dei paralleli più interessanti tra i due testi può aiutarci a capire il procedimento di Artapano:

Inoltre divise lo stato in trentasei nomi, a ciascuno dei nomi assegnò la divinità da venerare e ai sacerdoti [diede] la scrittura geroglifica. (*Praep. Ev.* 9,27,4). Per questi motivi Mosè fu amato dal popolo, ed essendo ritenuto degno di onori divini dai sacerdoti, fu chiamato Ermete per l'interpretazione [*hermeneia*] delle scritture sacre. (*Praep. Ev.* 9, 27, 6).

Da costui [Ermete], infatti, per la prima volta fu articolata la lingua comune e molti oggetti anonimi trovarono denominazione, fu inventato l'alfabeto e furono disposti gli onori e i sacrifici per gli dei. [...] Ed egli insegnò ai Greci quanto riguarda l'interpretazione [*hermeneia*], per cui gli fu dato nome Ermete. In generale, Osiride, prendendolo come sacro scriba, gli comunicava ogni cosa e ricorreva soprattutto al suo parere (*Biblioteca Storica* 1, 16).

L'idea che il giovane Mosè sia stato ritenuto un dio dagli Egiziani compare anche in Filone (*Vita Mosis* 1, 27) e in Flavio Giuseppe (*Contro Apione* 1, 237): è difficile dire se questa notizia abbia una qualche relazione con la convinzione, talvolta espressa da fonti giudaiche e samaritane, che abbia avuto veramente una natura divina o che l'abbia assunta dopo la sua morte⁴³.

⁴⁰ *Biblioteca Storica* 1, 53-58.

⁴¹ La spedizione di Osiride è narrata in *Biblioteca Storica* 1, 17-20.

⁴² Cf. *Biblioteca Storica* 1, 18, 5.

⁴³ Mosè è detto "dio" anche nella Bibbia ebraica (Esodo 4,16; 7,1). Vedi W. A. MEEKS, *Moses as God and King*, in J. NEUSNER (ed.), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E.R. Goodenough* (Studies in the History of Religions 14), Brill, Leiden 1968, pp. 354-371; P. W. VAN DER HORST, *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, in «Journal of Jewish Studies» 34 (1983), pp. 21-29; P. W. VAN DER HORST, *The Interpretation of the*

È però assai probabile che un autore ebreo abbia letto questa descrizione di Hermes-Thot come confidente, consigliere e segretario di Osiride (nei testi egiziani Thot è il suo visir)⁴⁴ alla luce di passi scritturali come *Numeri* 12,7-8 che spiegano lo status eccezionale di Mosè nei confronti di Dio. L'idea che Mosè sia stato il "Signore della Parola (divina)" in quanto mediatore della Legge (e del rituale del tempio), come nella formulazione dell'*Assunzione di Mosè* (11, 16), può far pensare alla concezione egiziana di Thot, inventore della scrittura ma anche della parola *creatrice* del rito (*nb mdw ntr*)⁴⁵: ci avviciniamo così alla sintesi di *Atti* 7,22 che lo vuole «potente nelle sue parole e azioni».

5. L'agnello e le piaghe

Abbiamo già accennato a un tema narrativo variante che Artapano trae non da Esodo ma da altre parti delle scritture ebraiche, la rivalità mortale tra un sovrano e il suo giovane erede designato dalla divinità⁴⁶. Non è l'unico caso in cui l'autore segue questo procedimento. Un elemento molto vistoso della storia dell'uscita dall'Egitto narrata da questo autore è l'assenza, tra le piaghe, della morte dei primogeniti, e parimenti di ogni riferimento al sacrificio *pesach*, l'uccisione e consumazione famigliare di

Bible by the Minor Hellenistic Jewish Authors, in ID., *Essays on the Jewish World of Early Christianity* (Novum Testamentum et Orbis Anticuum 14), Vandenhoeck and Ruprecht, Freiburg – Göttingen 1990, pp. 187-219, spec. pp. 190-192; C. HOUTMAN, s.v. *Moses*, in K. VAN DER TOORN – B. BECKING – P. VAN DER HORST (edd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill, Leiden 1995, coll. 1113-1122; MORO, *I sandali di Mosè*, cit., pp. 136-139; D. LITWA, *The Deification of Moses in Philo of Alexandria*, in «The Studia Philonica Annual» 26 (2014), pp. 1-27.

⁴⁴ J. YOYOTTE, *Une notice biographique du roi Osiris*, in «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale» 77 (1977), pp. 145-149, spec. p.148.

⁴⁵ P. BOYLAN, *Thoth the Hermes of Egypt. A Study on Some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*, Oxford University Press, London 1922, pp. 92-97.

⁴⁶ Si tratta di uno schema narrativo vicino-orientale ben diffuso e antico almeno quando la c.d. *Leggenda sumerica di Sargon*, dove il protagonista è un giovane assunto con funzioni cerimoniali da Urzababa, il re di Kish (traduzione e commento in J. S. COOPER - W. HEIMPEL, *The Sumerian Sargon Legend*, in «Journal of the American Oriental Society» 103 (1983), pp. 67-82). Lo storico greco Ctesia di Cnido ha trasmesso una storia molto simile anche per il re persiano Ciro, che nelle *Storie* di Erodoto viene invece esposto per ordine del nonno, re dei Medi; C. MORO, *I sandali di Mosè*, cit., pp. 139-141; EAD., *Mosè, Sargon e gli altri. Il racconto dell'eroe abbandonato alla nascita*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 81 (2015), pp. 573-593, spec. pp. 580-583.

un agnello, associata nel capitolo 12 di *Esodo* all'ultima piaga d'Egitto e alla festa degli Azzimi. Queste cospicue lacune del racconto di Artapano sono collegate da alcuni al carattere apologetico della sua opera, dimenticando che al posto della morte dei primogeniti l'autore mette un cataclisma differente ma certamente non meno drammatico, un disastroso terremoto notturno che fa strage di Egiziani e distrugge i loro templi:

Poiché il re continuava a comportarsi da folle, Mosè causò una grandinata e un terremoto durante la notte, cosicché coloro che fuggivano il terremoto [uscendo di casa] perirono per la grandine, e coloro che cercavano di evitare la grandine [entrando in casa] furono uccisi dal terremoto. Allora crollarono tutte le case e la maggior parte dei templi (*Praep. Ev.* 9, 27, 33).

Per alcune ipotesi sul significato di questo terremoto e le sue connessioni con la tradizione giudaica e col Nuovo Testamento rimando al mio studio apparso sull'argomento⁴⁷, qui mi limiterò a sottolineare come tutto il trattamento del tema delle piaghe nei frammenti di Artapano è frutto di una complessa risonanza di tradizioni differenti, già rappresentate nelle scritture ebraiche.

Riguardo al sacrificio pasquale, è diventato un luogo comune della critica affermare che poteva essere offensivo nei confronti degli Egiziani: in realtà non ci sono testimonianze storiche in questo senso ma solo una tradizione esegetica e polemica ben diffusa⁴⁸. Inoltre quella di Artapano non è l'unica storia extra-biblica che ometta il sacrificio pasquale dal racconto dell'Esodo: lo fa anche il *Liber Antiquitatum Biblicarum*, una 'bibbia riscritta' per la quale nessuno, che io sappia, ha proposto un milieu egiziano⁴⁹. L'ultima parte del libro del profeta Ezechiele, dove viene presentato il futuro tempio con i suoi riti, non parla affatto di questo tipo di sacrificio e prescrive solo gli olocausti per la Pasqua (45,21-25), che compaiono anche in Num. 28,19-24.

⁴⁷ C. MORO, *La regia del disastro. La tradizione delle piaghe d'Egitto e il terremoto narrato dallo storico Artapano*, in G. CAPRIOTTI VITOZZI (ed.), *Egyptian Curses 2: A Research on Ancient Catastrophes* (AHMES 2), CNR Edizioni, Rome 2015, pp. 113-129.

⁴⁸ Si vedano i dettagli in C. MORO, «Il sacrificio ebraico come "abominio degli Egiziani"», cit.

⁴⁹ Un tempo attribuito a Filone, ci è pervenuto nella versione latina della traduzione greca. Scritto in ebraico attorno al II secolo d.C., narra la storia sacra fino ai tempi di Saul. Editto e tradotto in inglese da H. JACOBSON, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation* (2 voll.), Brill, Leiden 1996.

Il vero problema del sacrificio *pesach* potrebbe essere stato il conflitto tra chi voleva che fosse celebrato esclusivamente all'interno del tempio di Gerusalemme (vedi Deut. 16,1-7, dove è chiamato «il luogo che sceglierà il Signore perché vi risieda il suo Nome») e chi restava fedele al suo carattere di sacrificio privato e familiare, come è descritto in Esodo 12. Tra le testimonianze nel giudaismo del Secondo Tempio della prescrizione più rigida ricordiamo il *Rotolo del Tempio* (XVII 6-9) da Qumran⁵⁰ e *Giubilei* 49⁵¹, mentre Filone Alessandrino parla di un rito celebrato dal capofamiglia nelle case dei fedeli della Diaspora che, per l'occasione, assumevano «la dignità e la maestà di un tempio»⁵². La sequenza delle piaghe e il loro numero ridotto fa pensare inoltre che Artapano abbia scelto come fonte privilegiata per questa parte del suo racconto non Esodo ma il Salmo 78, come si può vedere da questo schema (nella colonna di Esodo il numero indica la posizione delle piaghe nella sua sequenza):

Artapano	Esodo	Salmo 78 (LXX 77)
Inondazione, acqua stagnante Animali alati e ulcere	(1) Acqua color sangue (4) Mosche (6) Pustole/ulcere (5) Peste del bestiame	Acqua color sangue Mosche
Rane Locuste Zanzare Grandine	(2) Rane (8) Locuste (3) Zanzare (7) Grandine e fulmini	Rane Bruchi ⁵³ e locuste Grandine, brina (?) ⁵⁴ , fulmini Deputazione di angeli malvagi Peste (<i>debher</i> LXX <i>thanaton</i>)
Terremoto	(9) Tenebre (10) Primogeniti	Primogeniti

⁵⁰ Il *pesach* (non si specifica che animale sia) deve essere consumato nei cortili del santuario. A. VIVIAN, *Rotolo del Tempio* (Testi del Vicino Oriente Antico 6), Paideia, Brescia 1990, p. 77 (traduzione), 268-272 (commento).

⁵¹ Il libro dei *Giubilei*, di cui sono giunti fino a noi dei frammenti di testo originale da Qumran e delle parti in traduzione latina, è preservato per intero in versione etiopica: J.C. VANDERKAM, *The Book of Jubilees* (CSCO 511; Scriptores Aethiopici 88), Peeters, Lovanii 1989, pp. 315-325. Traduzione italiana di L. FUSELLA in P. SACCHI (ed.), *Apocrifi dell'Antico Testamento vol. 1*, UTET, Torino 1981, pp. 404-408.

⁵² *Spec.* 2,145s.148; cfr. *Decal.* 159; *Vita Mosis* 2, 224; *QE* 1, 10.

⁵³ *Khasil*, termine che dovrebbe indicare uno stadio della metamorfosi delle locuste.

⁵⁴ Dalla versione greca.

Oltre al terremoto, cui abbiamo già accennato, le differenze sostanziali tra Artapano e il Salmo 78 riguardano due punti: la prima piaga, che in Artapano ha un'eziologia singolare, e la presenza nel Salmo 78 di una peste (degli uomini) cui si contrappone un'assenza della peste del bestiame (come in Artapano) e anche della piaga delle ulcere.

In Artapano Mosè non trasforma l'acqua del Nilo ma lo fa straripare:

Avanzando un poco, colpì con la verga il Nilo e il fiume straripato inondò tutto l'Egitto (da allora avviene la piena)⁵⁵: l'acqua ristagnò e divenne putrida, uccise gli animali acquatici e la gente morì di sete (*Praep. Ev.* 9, 27, 28).

La prima piaga è identificata sostanzialmente con un'inondazione, anzi, con la prima inondazione del Nilo, che sarebbe stata causata da Mosè. Questo è coerente con la precedente identificazione di Mosè con Hermes-Thot, che in Bassa Epoca è ritenuto responsabile della piena del Nilo⁵⁶. La stessa piaga dell'acqua "mutata in sangue" di Esodo, però, non è altro che una descrizione del colore delle acque del Nilo, cariche di limo, durante la piena stessa.

Analogamente, alcuni "prodigi" descritti in Esodo sono fenomeni legati all'inondazione, quando gli animali come rane, zanzare e mosche si radunano nelle uniche zone che rimangono all'asciutto, cioè quelle abitate. Quello che può stupire è la valenza negativa che il fenomeno assume nelle fonti in esame. In realtà per gli Egiziani l'inondazione e l'inizio dell'anno che essa segnava erano un periodo pericoloso in cui poteva scatenarsi "la peste dell'anno" a opera della dea Sekhmet e dei suoi emissari, non necessariamente un'epidemia ma anche una qualsiasi forma di sciagura pubblica, come una piena insufficiente⁵⁷.

⁵⁵ Seguo la traduzione di C. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, vol. 1, cit., p. 221.

⁵⁶ Vedi D. BONNEAU, *La Crue du Nil : Divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire 332 av.-641 ap. J.-C., d'après les auteurs grecs et latins*, C. Klincksieck Limoges, Paris 1964, pp. 234-235.

⁵⁷ Si veda P. GERMOND, *Sekhmet et la protection du monde* (Aegyptiaca Helvetica 9), Ägyptologisches Seminar der Universität Basel, Basel 1981, pp. 286-304 (si noti che il testo allude agli insetti come veicoli di contaminazione); G. ROSATI, *PSI inv. I 73 + pCarlsberg 463. Manuale del Sacerdote di Sakhmet*, in EAD. - J. OSING, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Istituto Papirologico "G. Vitelli", Firenze 1998, pp. 189-215, spec. pp. 192-197 e la bibliografia ivi citata.

Artapano, di fatto, è ancora più radicale di Esodo e delle altre fonti bibliche e giudaiche nell'escludere categoricamente una pestilenza tra le sciagure capitate all'Egitto in corrispondenza dell'esodo degli Ebrei. Quelle che, per consuetudine già antica, vengono chiamate le "piaghe" d'Egitto (con un termine, cioè, che in ebraico può indicare anche un'epidemia) nella Bibbia sono chiamate «segni» o «prodigi», con l'eccezione proprio della morte dei primogeniti.⁵⁸ Ma il Salmo 78 parla proprio di una «peste» (*debher*), che compare anche nell'opera teatrale *Exagoge* di Ezechiele Tragico, un altro autore giudaico-ellenistico⁵⁹:

Spianò il cammino alla sua ira, non risparmiò dalla morte la loro anima e la loro vita consegnò alla pestilenza (Ps 78,50)⁶⁰.

E dopo questo ci sarà ancora / una peste, e moriranno quanti hanno il cuore indurito (*Exagoge* 139-141).

C'è da notare che lo stesso Esodo sembra conoscere questa tradizione, giacché la divinità stessa si preoccupa di negarla:

Se ora avessi steso la mano e avessi colpito te e il tuo popolo con la pestilenza, saresti stato cancellato dalla terra (Es 9,15).

Una pestilenza compare in quella che potrebbe essere la più antica menzione di una tradizione di uscita dall'Egitto, quella attribuita a Ecateo di Abdera, dove è la motivazione della cacciata dal paese degli Ebrei (e degli Elleni)⁶¹.

Quando nei tempi antichi avvenne lo scoppio di una pestilenza in Egitto, la gente comune fece risalire la causa di quella sciagura a un qualche intervento divino: infatti, poiché vi erano molti stranieri di ogni sorta residenti nel paese, che praticavano costumi differenti quanto al culto e ai sacrifici, erano caduti in disuso presso di loro gli onori tradizionali resi agli dei. Per questo gli abitanti del paese compresero che se non avessero

⁵⁸ Per maggiori dettagli vedi MORO, *La regia del disastro*, cit., pp. 119 s.

⁵⁹ Testo e traduzione italiana in P. FORNARO, *La voce fuori scena. Saggio sull'Exagoge di Ezechiele*, Giappichelli, Torino 1982; testo e traduzione francese in P. LANFRANCHI, *L'Exagoge d'Ezéchiel le Tragique*, Brill, Leiden-Boston 2006. Nelle *Antichità giudaiche* di Flavio Giuseppe praticamente tutte le piaghe hanno conseguenze mortali sugli egiziani.

⁶⁰ Sull'interpretazione di questo versetto vedi L. S. E. LOEWENSTAMM, *The Evolution of the Exodus Tradition*, Magnes Press, Jerusalem 1992, pp. 81-82.

⁶¹ Vedi sopra, n. 1.

bandito gli stranieri, non avrebbero risolto i loro problemi. Subito gli stranieri furono scacciati, e i più illustri ed energici tra di loro si raggrupparono e, come alcuni dicono, sbarcarono in Grecia e in altre regioni, avendo celebri comandanti, i più illustri dei quali furono Danao e Cadmo. Ma una folla numerosa fu spinta verso quella che oggi chiamano Giudea, che non è molto distante dall'Egitto, e che a quei tempi era del tutto disabitata. Al comando della colonia era un uomo chiamato Mosè, che si distingueva di gran lunga per sapienza e valore. Questi, dopo aver preso possesso della terra, fondò altre città, oltre a quella oggi più rinomata, che si chiama Gerusalemme. Egli costruì anche il tempio da essi più venerato, istituì i riti e le cerimonie religiose, e diede leggi e ordinanze anche riguardo al sistema politico (*Biblioteca Storica* 40, 3, 1-3).

La storia attribuita a Ecateo in sé non è particolarmente anti-ebraica, ma tutto lascia intendere che la pestilenza fosse una sorta di “spina nel fianco” della tradizione esodica, che Artapano ha provveduto a eliminare il più possibile dal suo racconto.

6. L'erede al trono

Un tema che invece viene sottolineato da Artapano è quello della legittimità morale e giuridica di Mosè come erede al trono d'Egitto⁶². Tutte le sue gesta giovanili hanno lo scopo di dimostrare quanto egli sia leale nei confronti del padre adottivo: oltre che nelle sue opere in campo politico (la divisione amministrativa e religiosa), questo è particolarmente evidente nella sua spedizione in Etiopia a difesa dei confini meridionali, la tipica impresa con cui i giovani principi si dimostravano degni del loro futuro ruolo di sovrani d'Egitto⁶³. In questa parte del racconto e nel corso del conflitto con il padre adottivo la legittimità di Mosè non deriva da una designazione profetica “concorrente”, come nel caso di Davide⁶⁴, ma

⁶² Per maggiori dettagli sull'argomento si rimanda a MORO, *Mosè erede al trono d'Egitto nelle fonti giudeo-ellenistiche*, cit.; EAD., *Miti di fondazione e priorità etnico-culturale giudaica*, cit.

⁶³ La storia della spedizione in Etiopia avrà una lunga fortuna nella tradizione giudaica, per esempio in Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche* 2, 239-253, e nelle *Cronache di Mosè nostro maestro* (vedi MORO, *I sandali di Mosè*, cit., pp. 141-149).

⁶⁴ Vedi 1Sam 16.

dall'essere figlio della principessa erede, quindi portatore di un diritto maggiore rispetto a Chenephres, che è re solo per matrimonio⁶⁵.

Questo diritto di Mosè è ben noto al suocero Raguel, che vorrebbe entrare in guerra con l'Egitto per metterlo sul trono assieme alla propria figlia (*Praep. Ev.* 9, 27, 19). Mosè si rifiuta, ma quando una voce divina gli chiede di «marciare contro l'Egitto» per salvare i Giudei e ricondurli in patria, egli obbedisce. Questo spostamento di prospettiva si riflette anche nelle azioni successive di Mosè: egli non è più solo un principe per diritto ma anche per designazione divina, e compie prodigi invece di combattere militarmente. Tuttavia la sua qualità di erede legittimo si riflette nella valutazione delle catastrofi che colpiranno l'Egitto, che non sono solo causate dall'azione di un mago-taumaturgo potente, ma sono la conseguenza per così dire naturale del governo di un re privo di legittimità (l'anonimo successore di Chenephres)⁶⁶, quella situazione di sconvolgimento del cosmo che Assmann definisce «caos dall'alto», tipica dell'ideologia della storia dell'Egitto di epoca tarda⁶⁷.

Questo modo di rappresentare il ruolo di Mosè che ho cercato di riassumere non è affatto isolato nel panorama delle tradizioni su questo personaggio. Le *Antichità Giudaiche* di Flavio Giuseppe (2, 232-236) e le *Cronache di Mosè nostro maestro* (una "Bibbia riscritta" di epoca tardo-antica o medievale) riportano un episodio dell'infanzia di Mosè in cui il bambino riceve o, nel secondo testo, ruba al nonno faraone la sua corona. La versione di Flavio Giuseppe è la più vicina a quei testi propagandistici egiziani in cui un re si dice designato erede dal suo predecessore quando era ancora «un fanciullo senza discernimento»⁶⁸. Nella tragedia *Exagoge* il giovane Mosè in esilio sogna di ricevere corona e scettro regale da un uomo d'aspetto nobile, che si alza per cedergli il suo trono (vv. 68-76). Il suocero (si direbbe lo stesso personaggio ambizioso immaginato da Artapano) interpreta il sogno come un presagio della conquista del trono d'Egitto:

⁶⁵ Sul diritto di successione di cui era depositaria la figlia del re in Egitto vedi L. TROY, *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History* (Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas 14), Almqvist & Wiksell, Uppsala 1986, pp. 107-114.

⁶⁶ Costui non poteva essere un figlio della principessa, poiché all'inizio della storia Artapano dice che ella era sterile (*Praep. Ev.* 9, 27, 3).

⁶⁷ J. ASSMANN, *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs* (trad. ingl. di A. JENKINS), Metropolitan Books, New York 2002, p. 315, 385.

⁶⁸ Vedi MORO, *Miti di fondazione e priorità etnico-culturale giudaica*, cit., pp. 188 s.

O straniero, Dio ti rivelò qualcosa di bello,
e potessi vivere finché questo avvenga per te!
Dunque tu abatterai un grande trono⁶⁹,
e tu stesso sarai giudice e duce dei mortali.

Il contesto del sogno sembra favorire un'interpretazione diversa: il «nobile uomo» è Dio, che consegna idealmente a Mosè scettro e corona perché regni come incarnazione della Legge che egli rappresenta⁷⁰.

Se questa fosse l'interpretazione giusta, saremmo vicini alla concezione di Filone Alessandrino di un regno spirituale di Mosè, filosofo e «legge vivente», che egli ricevette da Dio in cambio di quello materiale che gli sarebbe spettato per diritto ereditario⁷¹. Ma il simbolo dell'eredità faraonica permane come emblema di potere assoluto e universale, quale era diventato dopo secoli in cui sovrani di etnie diverse (prima i Persiani, poi i Lagidi) se ne erano appropriati. Questo elemento è al lavoro nella formazione di tutta la tradizione sull'infanzia di Mosè: infatti in tutte le versioni della storia dell'infanzia di Mosè, Bibbia compresa⁷², è presente quel capovolgimento dello schema consueto del «mito dell'eroe esposto alla nascita», che fa adottare l'eroe infante non da una persona di condizione umile ma da una principessa, figlia del suo antagonista⁷³.

Artapano sottolinea questo elemento, e come per le piaghe che riconduce più esplicitamente allo schema della «peste dell'anno» connettendole con l'inondazione, anche in questo caso usa le sue cognizioni egittologiche sulla legittimità regale per rendere più evidenti le dinamiche in gioco nella storia. Di fatto, egli compie un'operazione filologica analoga a quella di uno studioso moderno che analizzi, per esempio, il racconto della creazione dell'uomo in *Genesi* 2 confrontandolo con la mitologia mesopotamica.

⁶⁹ Con l'emendazione *thronou* di B. SNELL (*Tragicorum Graecorum fragmenta I*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, p. 300) si può tradurre «farai alzare un grande dal suo trono» (un grande che per Ietro è il faraone, ma in realtà è Dio).

⁷⁰ VAN DER HORST, *Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist*, cit.

⁷¹ *Vita Mosis* I 149.

⁷² R. HENDEL, *The Exodus in Biblical Memory*, in «Journal of Biblical Literature» 120 (2001), pp. 601-622, spec. 618.

⁷³ Sull'uso e il trattamento di questo mito nella tradizione biblica ed extra-biblica di Mosè si veda MORO, *Mosè, Sargon e gli altri. Il racconto dell'eroe abbandonato alla nascita*, cit.

Conclusione

Per quanto la sua opera possa sembrarci sopra le righe, Artapano non fu un romanziere o un “investigatore di misteri” ma un filologo saldamente legato al dibattito interpretativo giudaico, come abbiamo visto riguardo alla questione della pestilenza e del sacrificio *pesach*. Al contempo il suo uso di elementi di cultura egiziana (filtrata o no dalla cultura greca) ci permette di intravedere le particolarità del suo pubblico, quei Giudei d'Egitto che, pur rimanendo fedeli alla propria religione, condividevano l'apprezzamento per la terra in cui risiedevano e per le sue tradizioni. Nel futuro occorrerà continuare nell'analisi non solo del suo rapporto con la tradizione biblica ma anche con la tradizione interpretativa successiva, come Flavio Giuseppe, Filone Alessandrino e i midrashim tardo-antichi e medievali. Potremmo forse scoprire così che il “Mosè dei Giudei d'Egitto” non è scomparso del tutto come la comunità di cui un tempo è stato l'espressione.

Caterina Moro
Via Adolfo Ravà, 76
00142 Roma
caterina.moro@uniroma3.it

Parole chiave

Soria di Mosé, Artapanus, Esodo, Ebrei in Egitto.

Keywords

Moses' story, Artapanus, Exodus, Jews in Egypt.

**WHAT CAN BE SAID ABOUT EZEKIEL THE TRAGEDIAN:
LITERARY AND IDEOLOGICAL ASPECTS OF THE *EXAGOGE***

**COSA SI PUÒ DIRE DI EZECHIELE IL TRAGICO:
ASPETTI LETTERARI E IDEOLOGICI DELL' *EXAGOGE***

Giovanni Frulla*

Abstract

Periodically, over the years, we can assist to a return of academic interest in the *Exagoge*, the fragmentary tragedy of Ezekiel the Tragedian, and to a consequent revival of studies about this poetic work of the Jewish-Hellenistic literature. Many of these recent essays attempt to interpret Ezekiel's text by offering new keys of analysis, in a political, historical, or ideological perspective, and demonstrate the renewed interest around the Jewish-Hellenistic poet. It is difficult to say something definite and exhaustive about the *Exagoge*: for example also the question of the language of Ezekiel has been explored, but it was very difficult to reach clear conclusions. What can be really said about Ezekiel the Tragic poet? Starting from an analysis of literary aspects (first of all the language, but also the literary frame in which the fragments are inserted, and the themes of the play) this paper tries to highlight which basic features regarding the verses of the tragedian can be reconstructed with evidence. In an incomplete and sometimes obscure text, such as Ezekiel's one, it is important to follow the information offered by the verses, and to avoid suggestive interpretations, but with little evidence.

Periodicamente, nel corso degli anni, si assiste a un ritorno di interesse da parte degli studiosi per l'*Exagoge*, la frammentaria tragedia di Ezechiele il Tragico, e a un conseguente rilancio degli studi su quest'opera poetica della letteratura giudaico-ellenistica. Molti di questi recenti saggi tentano di interpretare il testo di Ezechiele offrendo nuove chiavi di analisi, in una prospettiva politica, storica o ideologica, e dimostrano il rinnovato interesse

* Appointed Professor of Ancient Judaism at the Theological Institute of Marche and of Hebrew Culture and Religion at the "Redemptoris Mater" Institute of Religious Sciences of Marche (ISSR). I want to thank Piero Capelli for suggestions and corrections in revising this paper, and also Leonardo Marcheselli for his linguistic support.

intorno al poeta del Giudaismo ellenistico. È difficile in realtà dire qualcosa di definito ed esauriente sull'*Exagoge*: ad esempio anche la questione del linguaggio di Ezechiele è stata esplorata in passato, ma è molto difficile giungere a conclusioni chiare e definitive. Cosa si può davvero dire di Ezechiele il Tragico? Partendo da un'analisi degli aspetti letterari (in primis la lingua, ma anche la cornice letteraria in cui si inseriscono i frammenti, e i temi dell'opera teatrale) il presente contributo cerca di mettere in evidenza quali tratti fondamentali dei versi del tragediografo possano essere ricostruiti con prove. In un testo incompleto e talvolta oscuro, come quello di Ezechiele, è importante seguire le indicazioni offerte dai versi, ed evitare interpretazioni senz'altro suggestive, ma prive di prove esaurienti.

Introduction

In a recent issue of the *Journal of Ancient Judaism*, precisely in n. 8/2 2017 (2018), some articles are dedicated to Ezekiel the Tragedian, the author of the *Exagoge*, offering an interpretation of his fragmentary tragedy in a political, historical, or ideological perspective, and confirming the renewed interest around this Jewish-Hellenistic poet¹.

Periodically, over the years, we can see a return of academic interest in the *Exagoge* and consequently a revival of studies about this poetic work of the Hellenistic Judaism. It is a mysterious and fascinating tragedy, because it starts from a sacred story (which should remain as fixed as possible in an official text) often enriching it with marvellous and strange episodes, or with particular details that show how in the Hellenistic period the text had not been established yet.

This paper does not aim at reconstructing the history of research about Ezekiel and his tragedy, but it offers a brief review of the major commentaries, from the classical studies of the 20th century² to the most

¹ See G. A. KEDDIE – J. MACLELLAN, *Ezekiel's Exagoge and the Politics of Hellenistic Theater: Mosaic Hegemony on a Ptolemaic Model*, in «Journal of Ancient Judaism» 8/2 (2017), pp. 170-187; S. GAMBETTI, *Some considerations on Ezekiel's Exagoge*, in «Journal of Ancient Judaism» 8/2 (2017), pp. 188-207. See also R. BLOCH, *Part of the Scene: Jewish Theater in Antiquity*, in «Journal of Ancient Judaism» 8/2 (2017), pp. 150-169 about Jewish theatre in general.

² Cf. K. KUIPER, *De Ezechiele poeta Iudaeo*, in «Mnemosyne» 28 (1900), pp. 237-280; J. WIENEKE, *Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur ΕΞΑΓΩΓΗ fragmenta*, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1931; C. KRAUS, *Ezechiele poeta*

recent ones of the last decades³. They all confirm that *Exagoge* maintains its reputation to be a mystery: the fragmentary condition of the text (269 iambic trimeters divided into seventeen fragments) does not allow an explanation of the entire work, and scholars are not yet able to draw specific conclusions about both the tragedy (which is based on the story of Exodus 1-15) and its uncertain author (usually located in Alexandria in the 2nd century B.C.).

Proceeding with the intention to explain the complete sense of the *Exagoge* studying the fragments of Ezekiel's verses is surely deceiving and illusory⁴. This "mistake" (or "temptation") will certainly continue in the future, because this is the charm of research: students, scholars, researchers periodically meet Ezekiel along their way and they cannot avoid him, however a different approach is necessary now.

This different perspective emerges from an observation. The attempts of scholars to explain the meaning of this text are truly appreciable and inspiring, and they demonstrate its importance, not only

tragico, in «Rivista di Filologia e di Istruzione Classica» 96 (1968), pp. 164-175; P. FORNARO, *La voce fuori scena. Saggio sull'Exagoge di Ezechiele*, Giappichelli, Torino 1982; H. JACOBSON, *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge University Press, Cambridge, London and New York 1983; C. R. HOLLADAY, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Volume II: Poets*, Scholars Press, Atlanta 1989, pp. 301-529. About the *Exagoge* see also M. HADAS, *Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion*, Columbia University Press, New York 1959, pp. 99-101; J. STRUGNELL, *Notes on the Text and Metre of Ezekiel the Tragedian's Exagoge*, in «Harvard Theological Review» 60 (1967), pp. 449-457; E. STAROBINSKI-SAFRAN, *Un poète judéo-hellénistique: Ezéchiel le tragique*, in «Museum Helveticum» 31 (1974), pp. 216-224; P. VAN DER HORST, *Some notes on the Exagoge of Ezekiel*, in *Essays on the Jewish World of Early Christianity*, edited by P. W. van der Horst, Schweiz, Freiburg 1990, pp. 72-93; L. TROIANI, *Letteratura giudaica di lingua greca*, Paideia, Brescia 1997, pp. 161-170; A.-M. DENIS, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, vol. 2., Brepols, Turnhout 2000, pp. 1201-1216.

³ See the work of P. LANFRANCHI, *L'Exagoge d'Ezéchiel le Tragique. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Brill, Leiden 2006.

⁴ See for example G. FRULLA, *The Exagoge of Ezekiel: a Jewish Tragedy from the Hellenistic Period*, in «Theatralia» 7 (2005), pp. 87-107 and other later publications of the same author where this implicit claim is apparent, such as G. FRULLA, *The Language of the Exagoge as an Example of Cultural Exchanges. Influences of the Septuagint and of the Masoretic Text*, in «Henoch» 29 (2007), pp. 259-287; ID., *La «cornice» in cui vengono tramandati i frammenti dell'opera di Ezechiele il Tragico*, in *Ricordo di Delfino Ambaglio*, edited by M. T. Zambianchi, New Press, Como 2009, pp. 131-146; ID., *I molteplici aspetti di Mosè nei frammenti dell'Exagoghé di Ezechiele il Tragico*, in «Sacramentaria & Scienze Religiose» 45 (2015), pp. 135-146; ID., *Influssi della lingua ebraica nei frammenti di Ezechiele il Tragico*, in «Rationes Rerum» 6 (2015), pp. 39-54.

for studies about Greek literature of the late period (or for studies on ancient drama) but also to get a broad picture of all the parabiblical literature which may allow a deeper study of the Bible. Nevertheless, one ought to start from the available information and to avoid drawing definitive conclusions about Ezekiel, only through interesting speculations, but with little evidence.

The ideological and political implications that can be highlighted reading the fragments of the *Exagoge* are always useful and constitute a sign of great erudition and knowledge about the cultural context the poet wrote in. One must not forget, however, that very little is known about Ezekiel and all conjectures are based on fragments which probably are only a small part of his literary production.

For this reason a prudent line about Ezekiel is to be preferred: in fact it is almost impossible to say something definite and exhaustive about the *Exagoge*. For example, the question of Ezekiel's language was explored and deepened in a recent essay⁵, but it was very difficult to reach clear and reliable conclusions.

What can be really said about Ezekiel the Tragedian? What aspects really belonged to the author and his cultural context? Could they only be the result of our reworking and our current ideological perspective? This is a risk when dealing with a fragmentary work as Ezekiel's. Therefore, I will try to highlight some basic features of Ezekiel's verses starting from an analysis of literary aspects and considering some ideological aspects of the work, but taking into account that there are no clear evidences of the author's attitudes.

1. The fragments

There is very little information about the life and the literary production of the Tragedian. His name, Ezekiel, is revealed by Alexander the Polihystor, grammarian of Miletus⁶ living in the first century BC (later quoted by Eusebius in *Praeparatio Evangelica* 9.28.1) and Clement (in *Stromata* 1.23.155.1). Eusebius, in the same passage, asserts that Ezekiel is the "author of tragedies", while Clement adds that they are "Jewish

⁵ Cf. FRULLA, *Influssi della lingua ebraica*, cit.

⁶ About the Polihystor cf. L. TROIANI, *Due studi di storiografia e religione antiche*, New Press, Como 1988, pp. 7-39.

tragedies”. Evidences of Ezekiel’s artistic production are very poor, because (as already said) they are reduced to 17 fragments from a tragedy entitled *Exagoge* (more or less “Exodus”), which contains the story of the exit of the Jews from Egypt, as described in the sacred texts, precisely in Exodus 1-15⁷.

Our reconstruction is, therefore, based on a second-hand and very fragmentary tradition, in which the author’s biography is not outlined. In fact only little information can be obtained about Ezekiel: for example, one can guess that Ezekiel was a Jew, thanks to Clement’s testimony concerning the “Jewish tragedies”, or because of the biblical name of the author and the biblical subject of his tragic work. His activity probably took place in an Egyptian cultural context, maybe in Alexandria, between the 2nd and 1st century BC⁸, most likely in the 2nd⁹.

As the content of the fragments is concerned, it is important to underline Ezekiel’s ability in using and adapting texts from the Jewish literature, as well as from pagan background: this aspect shows that the author’s personal culture was relevant. Ezekiel was surely aware of his origins and of his cultural context.

2. Linguistic features

The first element to take into consideration is the language of Ezekiel. Which kind of Greek does the author of the *Exagoge* use? In 2015 Frulla tried to outline evidences of the conceivable influences of Hebrew language on the text of the tragedy, in order to demonstrate a connection between his Jewish origin and his language skills¹⁰.

As a matter of fact, Ezekiel’s fragments contain anomalous cases of syntactic mistakes and (consequently) some possibilities of

⁷ Considerations about the transmission of Ezekiel’s fragments in Polihystor and in Christian authors are in FRULLA, *La «cornice»*, cit. An interesting opinion about tragedy (or, better, tragedies) of Ezekiel are contained in T. D. KOHN, *The Tragedies of Ezekiel*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 43/3 (2002), pp. 5-12. We can also find a brief description of the *Exagoge* in D. FRENKEL, *La Exagoge de Ezequiel: una tragedia de tema bíblico*, in «Circe» 6 (2001), pp. 97-110.

⁸ Cf. LANFRANCHI, *L’Exagoge d’Ezéchiél*, cit., p. 10.

⁹ Cf. JACOBSON, *The Exagoge of Ezekiel*, cit., pp. 5-13; FRULLA, *The Exagoge of Ezekiel*, cit., pp. 91-93.

¹⁰ See FRULLA, *Influssi della lingua ebraica*, cit.

misunderstanding. This fact is rather strange, considering that we are dealing with a poet who lives in a mainly Greek setting and, therefore, is supposed to know the Greek language. Why do the great Christian scholars of the 3rd-4th century A.D. (whose works are in Greek) transmit those verses with such inaccuracies? Perhaps there are no mistakes in Ezekiel's poetry, because he simply tries to combine two aspects of his cultural background in an original and personal way. This kind of contamination is perfectly possible during the evolution of a language, especially when an author is obliged to write in a fragile balance between two contexts - the Hebrew and the Greek - where two different views of the world and two religious systems are involved.

In order to investigate the origin of the language of the *Exagoge*, Frulla focused on syntax, in particular on the use of the conjunction *kai* (which sometimes is the same as the Hebrew *we-*, with all its functions) and of infinitives and participles¹¹. At the end of that study he also suggested other linguistic aspects to be explored (for example the use of personal pronouns) and he affirmed a substantial knowledge of the Hebrew language by the author of the *Exagoge*: this knowledge is also apparent in the passages where the text moves away from the Septuagint translation¹².

If the hypothesis of such analysis is correct, Ezekiel is a Jew of the Hellenistic period who writes in Greek, but who chooses to mix it with Hebrew (from the sacred texts), to give a particular effect to the language of his tragedy. Scholars often argue about his native language, which is almost certainly not Hebrew, which in 2nd century BC Alexandria was probably only a literary language for religious texts. On the other hand, it can be noted that the Greek of the *Exagoge* is far from the commonly spoken language, because it is sometimes too close either to the language of the tradition (with frequent repetitions of terms from great classic tragedians), or to the translation of the *Septuagint* (especially in the central part of the tragedy, where expressions can often overlap)¹³.

This is not surprising in the Hellenistic period, where the separation between spoken and written Greek was taking place¹⁴. Ezekiel limits

¹¹ See *ibid.*, pp. 43-53.

¹² See *ibid.*, pp. 53-54.

¹³ About strict connections between Ezekiel and the *Septuagint* see also JACOBSON, *The Exagoge of Ezekiel*, cit., pp. 40-41. The *Septuagint* is a model for Jewish Hellenistic authors: cf. L. TROIANI, *Gli autori giudaico-ellenistici e la Settanta*, in «Annali di Scienze Religiose» 2 (1997), pp. 197-207.

¹⁴ Cf. A. ZIMBONE, *Dalla koinè ellenistica alla lingua comune neogreca: osservazioni*

himself to a literary use of the language, and this could make one argue that he does not have a full command of Greek, but employs it only for poetic purposes. However, there are very interesting considerations by some who find in the *Exagoge* the first signs of a process that leads to Byzantine culture, not only as regards themes, but also language¹⁵. This perspective is useful because it shows that Ezekiel cannot be simply dismissed as an arid author of a marginal work, but is an intellectual who writes when the language is evolving and who chooses to use a linguistic code that reflects this growing change.

Therefore, when Ezekiel makes use of expressions that recall Hebrew linguistic constructs, he probably means to have a double effect: on one hand, to give solemnity to his style and to the narration in general, linking his work to a language that belongs to sacred texts; on the other hand, he wants to insert “archaisms” into the story, giving the drama a sort of antiquity, which conveys great authority.

These techniques are quite common in poetry, especially in tragic texts. Clearly, many other hypotheses could be made on the reasons that lead Ezekiel to use certain linguistic patterns, but it would take this research too far.

3. Lexical aspects

Starting from the evidence, a second point is to be taken into account, i.e. lexical aspects. Through Ezekiel’s lexical choices, it is possible to reconstruct a wide panorama of Hellenistic Judaism and to go back to what the author culturally wants to express using certain specific terms.

By analyzing the lexical aspects of the verses of the tragedy we can highlight different groups of Greek words that are strictly connected to the pagan and Jewish sources from which the poet takes inspiration. However, it still depends on the ability of the tragedian to handle Greek according to his needs and will. Lexical expressions can be collected into five

preliminari, in *Aspetti di linguistica e dialettologia neogreca*, edited by A. Zimbone and M. Miano, Bonanno Editore, Acireale – Roma 2010, pp. 7-29 (in particolare pp. 7-8); M. ZINZI, *Dal Greco classico al Greco moderno. Alcuni aspetti dell’evoluzione morfosintattica*, Firenze University Press, Firenze 2013, pp. 11-12 and 231-233.

¹⁵ Cf. P. A. CAVALLERO, *La Exagógē de Ezequiel y su influjo en la tragedia bizantina. Parte II*, in «Circe» 20 (2016), pp. 3-16 (in particolare pp. 5-9).

categories¹⁶: a) Greek expressions used by Ezekiel and absent (or almost absent) from the *Septuagint*; b) words of Greek usage, taken and adapted from the *Septuagint*; c) expressions particularly revealing the Jewish context (and linked to it); d) biblical references (in particular to the Greek version of the book of Psalms; e) typical Hebrew language expressions (introduced in the previous paragraph).

As already mentioned - correspondences with the *Septuagint* are to be found mostly in the central part of the tragedy (verses 90-192), where the author narrates Moses' mission (the episode of the dialogue between Moses and God at the burning bush), Moses' marvels in front of the Pharaoh, and the prescriptions for celebrating the feast of Passover. Ezekiel tries to follow the biblical account in passages relating to cultic prescriptions and ritual actions¹⁷.

Ezekiel clearly employs the *Septuagint* as a source for his writing¹⁸. He surely knows the Greek translation and offers several examples of his sacred source. Parallelisms are especially frequent in those parts strictly relating to the biblical account of Moses and this happens because Moses is the centre of ancient Jewish culture and religion. Ezekiel takes words from the *Septuagint* when he chooses to follow the sacred tradition and when he narrates key episodes for cult and religion. Using the *Septuagint* as a model, the tragedian clearly did not mean to refuse Jewish tradition, but, on the contrary, he tries to remark his Jewish belonging.

Analyzing the terms used by Ezekiel, though, it is also possible to draw a broader picture: the Moses described by the poet is not only the liberator and the legislator, but is often curiously associated with a terminology that refers to the military field. This military reference is usual in ancient literary traditions connected to the royal status of a person. Therefore, Moses is described as a judge and a prophet (as in the biblical account) but also as a general and (unavoidably) a king, as it can be assumed by specific lexical features of the Ezekiel's tragedy and other Jewish-Hellenistic works.

For instance, the Hellenistic Jewish historiographers Arthapanus (Alexandria, 3rd-2nd century BCE) and both Eupolemus (Palestine, 2nd century BCE) both describe Moses with lexical choices that often do not

¹⁶ Cf. FRULLA, *The Language of the Exagoge as an Example of Cultural Exchanges*, cit., pp. 266-267.

¹⁷ Cf. ID., *Influssi della lingua ebraica*, cit., pp. 43-44.

¹⁸ Cf. ID., *The Language of the Exagoge as an Example of Cultural Exchanges*, cit., pp. 267-278.

respect the canonical account. Thus it is possible, by quickly reading the texts of this literature, to find common patterns, and to define a sort of *lexicon* on Moses by the authors of Hellenistic Judaism, where the *Exagoge* fits perfectly¹⁹.

First, Moses is a ruler and a judge, who can teach human kind, as he does with the prescriptions in the *Exagoge*. This connection to his teaching function is also found in Eupolemus and Artapanus²⁰. Moses is a wise man, or a teacher, or a sort of master who transmits knowledge (for example *grammata* or *hiera grammata*)²¹.

Another semantic field relates to the military context, and to Moses' role as a general, a warrior, the commander-in-chief of the army²². In Jewish Hellenistic writings this Moses' military function is evident, often against Egypt and Pharaoh, described as a powerful enemy with an army to be destroyed.

A third lexical context about the main character of the *Exagoge* is his ability to do marvels in front of Pharaoh and in front of his people, sometimes with symbolic objects (such as the "rod") that have symbolic functions, concerning sacred (and magic) things. The rod has the same importance in both the *Septuagint* and Ezekiel. Also Artapanus, who usually prefers to explain marvels rationally, insists on this magic aspect a lot of times²³.

It is clear that Moses is a very significant character in the Hellenistic period. He is at the center of many narratives and many interpretations, sometimes far from the official biblical text, sometimes in line with the canonical positions²⁴.

Around this character a multiple tradition is created and transmitted, which is also highlighted by the lexical choices that the authors of this period are led to make. If individuating a common *lexicon* on Moses and the Exodus in the Jewish-Hellenistic literature is perhaps too ambitious a

¹⁹ Cf. ID., *Lexical References about Moses in Jewish Hellenistic Writings*, in *Proceedings of the Fifteenth Annual International Conference on Jewish Studies, Part 2*, edited by V. Mochalova et al., Sefer, Moscow 2008, pp. 113-127.

²⁰ Cf. *ibid.*, pp. 118-120.

²¹ For a brief presentation of Eupolemus and Artapanus see TROIANI, *Letteratura giudaica di lingua greca*, cit., pp. 85-86 and pp. 99-100.

²² Cf. FRULLA, *Lexical References about Moses*, cit., pp. 120-121.

²³ Cf. *ibid.*, p. 121.

²⁴ In the Hellenistic period different versions of Moses' law circulate before the official translation of the *Septuagint*: cf. L. TROIANI, *Testimonianze di versioni greche del Pentateuco*, in «Annali di Scienze Religiose» 4 (1999), pp. 201-209.

task, however, interesting lexical parallels are possible. On one hand, they are a clear example of how literary tradition is generally composed²⁵; on the other hand, they highlight a fundamental character of the Jewish tradition: Moses can sometimes be described in a way that is not always faithful to the official sacred text, thus demonstrating the presence of a debate on him, both linguistic and lexical, in Hellenistic times²⁶.

When Ezekiel writes his tragedy, he fits perfectly within this debate, revealing not only knowledge of textual traditions, but also competence of the lexical aspects related to them. In *Exagoge* Moses appears as a supernatural more than natural character, a semi-divine hero, and the Exodus' account as an important part of an ancient and almost mythical Jewish tradition.

By choosing this attitude (common to the authors of Hellenistic Judaism), Ezekiel probably wants to adhere to the broad context of dialogue and cultural exchange that was lively and fructuous in Alexandria and in other major cities of the Diaspora²⁷.

4. Geographic details

Another interesting element in the *Exagoge* is the geographical scenario where the events take place. In particular, in verse 60 of the tragedy, Ezekiel uses the name "Libya" to replace the Hebrew "Midian", to indicate the escape of Moses (Exodus 2:15). Here are Ezekiel's verses:

Λιβύη μὲν γῆ πᾶσα κλήζεται, ξένε,
οἰκοῦσι δ' αὐτὴν φῦλα παντοίων γενῶν,
Αἰθίοπες ἄνδρες μέλανες' ...

[Stranger, this land is called Libya.
It is inhabited by tribes of various peoples,
Ethiopians, black men. ...]²⁸.

²⁵ About literary traditions on Exodus and Moses cf. C. MORO, *I sandali di Mosè*, Paideia, Brescia 2011.

²⁶ For a more detailed of the various aspects of Moses in the *Exagoge* cf. FRULLA, *I molteplici aspetti di Mosè*, cit.

²⁷ About the role of theatre and of exegesis in the work of Ezekiel an interesting study is P. LANFRANCHI, *Tradizioni teatrali e tradizioni esegetiche nell'Exagoge di Ezechiele*, in «Adamantius» 12 (2006), pp. 217-224.

²⁸ JACOBSON, *The Exagoge of Ezekiel*, cit., pp. 53-55.

In the *Exagoge* Zippora speaks to Moses and calls his country Libya, adding that it is inhabited by the tribe of Αἰθίοπες, black men (from Αἰθίοψ = “who has a tanned [black] face”), ruled by one man. This toponym recalls a different geographical horizon: in fact, Libya was the area to the West of Egypt, where there was no Jewish presence before the period of Ptolemy Lagus (323-282 BC), who probably allowed the Jews to settle in the Pentapolis of Cyrenaica in 312 B.C.²⁹ in order to strengthen and consolidate their authority there³⁰. In the V century BC Herodotus testifies that Libya covers a Western position relating to Egypt. In a passage of the *Historiae*, in fact, he distinguishes between Asia and Libya, and he refers the opinion of the Ionians about the Nile, which divides Asia and Libya (Herod. *Hist.* 2.16.1-2; 17.2-3), thus placing Libya in the West³¹.

In a previous chapter (Herod. *Hist.* 2.15.1) Herodotus had discussed the identification of Egypt only with the Nile Delta, while the rest of Egypt was divided between Libya and Arabia. This distinction between Arabia (which is almost identical to Asia, mentioned in the passage of Herodotus quoted above) on one side and Libya on the other (Herod. *Hist.* 2.8.1-2) is interesting. In the Hebrew Bible Libya is identified with two terms, *puth* and *lubim*, but in both cases it seems always associated with Ethiopia³².

In the Hebrew Bible Ethiopia and Libya represent two different African populations, which maintain their identity. According to the tradition, the sons of Cam, progenitors of the African people, are four and correspond to four distinct territories: Ethiopia, Egypt, Put and Canaan (Genesis 10:6). But even if they are distinct realities, Ethiopia and Libya are very similar and easily confused, as happens in the *Exagoge*, in which the inhabitants of Libya are the Ethiopians, the black men (ἄνδρες μέλανες) of verse 62. This juxtaposition of Libya and Ethiopia can allow us to think that there are two different levels of classification corresponding to the two toponyms. Accordingly, Ethiopia represents the name of a coloured people of Africa, while Libya is the area that extends from the Mediterranean to Ethiopia and represents all the desert to the West of Egypt. According to verse 61 of the *Exagoge*, it is inhabited by

²⁹ Cf. D. MUSTI, *Storia greca*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 707-714.

³⁰ cf. *Ezekiel, the poet*, in *Encyclopedia Iudaica*, vol 6, 1971, pp. 1102-1103.

³¹ For the text of Herodotus cf. ERODOTO, *Le storie, libro II*. Edited by A. B. Lloyd, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori Editore, Milano 1989.

³² Cf. for example Genesis 10,6 and Nahum 3,9. A relationship between Moses and Ethiopia is underlined also by JACOBSON, *The Exagoge of Ezekiel*, cit., pp. 85-89.

tribes of various peoples (φῦλα παντοίων γενῶν) among which there are the Ethiopians (verse 62). This desert is probably characterized by the presence of rainy winds, as the etymology of the name seems to indicate (> Λίψ, λιβός = “south-west wind, rainy”, Italian *Libeccio* > λείβω = “I drip, I pour, I spread”). This connection between Libya and the desert and, at the same time, the presence of water in the region are elements reported by Herodotus, who precisely describes the area as desert and thirsty for water (Herod. *Hist.* 2.22.1-2, 24.2, 25.2).

Libya, therefore, in the Ezekiel’s narration of the flight of Moses, represents the desert, towards which Moses runs away to find salvation. The same desert appears in the biblical story, identified with the land of Midian (Exodus 2:15). All the three biblical versions, the *Masoretic Text*, the *Septuagint* and the *Vulgate*, report the event and the name of the place where Moses seeks refuge: the geographical location, however, is in the East of Egypt, close to the Red Sea³³.

Philo (*De Vita Mosis* 1.47) uses the term Ἀραβίαν, always located in the East, but in contrast with the tradition of the *Exagoge*. The tragedy, in fact, sends Moses not to the East, but to the West: it probably follows another version of the original story (maybe from Egyptian sources in line with the tradition of the “Predestined Prince”) where the hero retires to the desert before returning for the final “battle”³⁴. According to this narrative plot, the main character must spend a period in isolation in order to acquire the necessary prerogatives to defeat the enemy.

Geographical details are the starting point to add a brief literary reflection, especially from a critical-literary perspective. As already said, the whole story of Exodus is based on the wise use of previous literary material, with the aim of establishing new religious practices. In fact, the analysis of Exodus 1-15 can easily highlight the existence of a simple and well-known narrative scheme, which is typical of the founding myths, is also based on Egyptian cultural tradition and seems to be followed by Ezekiel’s verses, too. In particular, it may be useful to reflect first on the episode of the marriage of Moses with Jethro’s daughter (verse 67). After that the dream of Moses (verses 68-81) will be reconsidered, especially from the point of view of his literary function within the narrative, which follows a mythical perspective broader than the biblical one.

³³ Also Josephus (*Ant. Iud.* 2.256) refers this location.

³⁴ Cf. M. LIVERANI, *Partire sul carro per il deserto*, in «Annali dell’Istituto Orientale di Napoli» 32 (1972), pp. 403-415.

In verse 67 Zippora declares to have been given as bride to the foreigner (Moses) and she says: ξένῳ πατήρ με τῷδ' ἔδωκεν εὐνέτιν ("My father has given me as spouse to this stranger"³⁵).

The theme of the marriage of a foreigner with the king's daughter is recurrent in several passages of Egyptian literature. For example Sinuhe, fleeing from Egypt through the desert, is welcomed by Ammunenshi, prince of Qedem, who offers him his daughter as a bride and with whom Sinuhe can live with dignity and prosperity³⁶. Something similar happens in the story of the Predestined Prince, escaping from Egypt into the desert³⁷.

Marriage with the daughter of the ruling prince who hosts the refugee is only the first step towards a condition of well-being and prosperity that the hero reaches in the foreign country. He acquires a certain stability and authority, although his position is transitory, waiting for other difficulties to face along his way.

Women sometimes have a negative role, as in *The First Tale of Setne*, where the priestess Tabubu represents a danger for the hero³⁸, or in *The Tale of Two Brothers*, where the woman, the elder brother's wife, causes division and misunderstanding between the two protagonists when she tries to seduce the younger one, who is forced to flee³⁹. Nevertheless, the scheme is similar.

It can be stated, therefore, that when Ezekiel narrated Moses' story there already was a great deal of circulating material, from mythical and legendary literary Egyptian sources⁴⁰.

To close this brief discussion, let us examine the passage of Moses' dream (verses 68-81) and try to better understand the meaning of the dream experience in narrating the adventures of Moses. No attempt to explain the dream itself will be made here, and the aim of this essay will be to understand why the author connects this type of experience to the protagonist⁴¹.

³⁵ JACOBSON, *The Exagoge of Ezekiel*, cit., p. 55.

³⁶ Cf. E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*, Einaudi, Torino 1969 (1990), p. 167.

³⁷ Cf. *ibid.*, p. 392.

³⁸ Cf. *ibid.*, pp. 890-892.

³⁹ Cf. *ibid.*, pp. 376-385.

⁴⁰ See MORO, *I sandali di Mosè*, cit., pp. 105-123 in particular.

⁴¹ When Jethro (Raguel) speaks and interprets Moses' dream at verses 83-89 of the tragedy, Ezekiel the tragedian explains that Moses will receive the knowledge of things

Moses' dream within the *Exagoge* is a creation of the poet⁴² and is not in the biblical account of Exodus 1-15.

In the second part of the description of the dream there is a strong parallelism with the oneiric experiences of Joseph in Genesis 37:1-10. The poet Ezekiel makes use of a typical structure of the Greek tragedy: the premonitory dream, which announces events concerning the characters of the story (just like in the episode of Joseph's dreams). In this sense he presents parallels with Sophocles' *Oedipus Rex*: this tragedy could have been for Ezekiel a Greek paradigm to be used also in the narration of biblical events⁴³.

The connection between Moses and Joseph is underlined by this common literary theme (the foretelling dream), that is also a sign of a mythical literary scheme: the oneiric experience is reserved to the hero, before assuming royal prerogatives, in order to obtain final victory. This structure - see the story of Joseph as an example - is placed in an Egyptian context of royal ideology⁴⁴. The parallelism with Joseph reveals a common Egyptian origin for the literary material, therefore the dream episode becomes a possible sign that Ezekiel's sources belong to this cultural context.

As already stated, it is difficult to solve the matter conclusively. It is only possible to affirm that, while composing his verses, Ezekiel was acquainted with material from different origins, including the Egyptian context. This because his work is coherent with the narrative structures of literary production of this area.

Conclusions

At the end of this brief essay what can really be said about Ezekiel and his work?

Linguistic considerations present a poet of Judaic provenance who shows that he is fascinated by the Hebrew language even when he writes in Greek, probably because he knows very well his Jewish origin, from

and will have a global vision of the history, as it happens to a wise king, more than a common man: cf. STAROBINSKI-SAFRAN, *Un poète judéo-hellénistique*, cit., pp. 221-224.

⁴² Cf. KRAUS, *Ezechiele poeta tragico*, cit.

⁴³ Cf. H. JACOBSON, *Two Studies on Ezekiel the Tragedian*, in «Greek, Roman, and Byzantine Studies» 22 (1981), pp. 167-178 (in particular pp. 175-178).

⁴⁴ Cf. A. CATASTINI, *Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, Marsilio, Venezia 1994, p. 56.

which he opens towards a wider horizon, such as the cultural exchanges of the Hellenistic period require. Through the lexical aspects, in fact, it can be demonstrated that his knowledge of Greek is not superficial and it is expressed through an articulated use of a well-known lexicon, shared with other authors. In addition, Ezekiel cultivates traces that certainly are significant as regards the local Egyptian tradition, which he seems to know and use (for example as far as the geographical references are concerned).

In conclusion, in the *Exagoge*, the author puts together many traditions he knows in a single work, mixing Jewish, Greek and Egyptian elements. In this sense Ezekiel is a significant example of what can happen in the Hellenistic period, when cultural exchanges always produce new and original results.

We have no incontrovertible data to establish the author's ideological perspectives in a secure and defined way: the silence on Ezekiel in the Jewish context⁴⁵, and the author's fortune in the Christian tradition⁴⁶ give evidence that the tragedy had no relevant influence on political debate within the Jewish community of the time. In fact, also the oldest source of fragments, Alexander the Polyhistor, quotes the *Exagoge* (among other Jewish-Hellenistic authors and works) for the wonderful and supernatural elements it contains: he only highlights the literary and poetic aspects of the work and not the ideological ones.

Its poetic nature is precisely the key to understanding the work: the author puts together literary traditions (that he is well acquainted with) and thus creates a new mixture where the elements interact with each other, in an original and unexpected way, as a Hellenistic audience would probably have required.

Giovanni Frulla
Stradone Misa, 116
60019 Senigallia (AN)
giovannifrulla@hotmail.com

⁴⁵ Cf. S. COFMAN-SIMHON, *From Alexandria to Berlin: the Hellenistic Play Exagoge Joins the Jewish Canon*, in *Jews and Theater in an Intercultural Context*, edited by E. Nahshon, Brill, Leiden – Boston 2012, pp. 23-36 (in particular pp. 23-24).

⁴⁶ Cf. *ibid.*, pp. 28-31. The Chapter IV in LANFRANCHI, *L'Exagoge d'Ezéchiel*, cit., pp. 73-99 is also useful to reconstruct the transmission of the text, and the Appendix II in (*ibid.*, pp. 299-337) is important to describe the phases of research about Ezekiel and his tragedy.

Keywords

Ezekiel the tragedian, *Exagoge*, Jewish-Hellenistic Literature, Jewish theatre.

Parole chiave

Ezechiele il Tragico, *Exagoge*, Letteratura giudaico-ellenistica, Teatro giudaico.

**LA LETTERATURA GIUDAICO - ELLENISTICA E LA SUA
IMPORTANZA PER IL LINGUAGGIO DEL NUOVO TESTAMENTO:
IL CASO DEL TEMA DELLA ὙΠΟΜΟΝΗ (HYPOMONĒ) -
“PERSEVERANZA” NEL “TESTAMENTO DI GIOBBE”**

**JEWISH - HELLENISTIC LITERATURE AND ITS
IMPORTANCE FOR THE LANGUAGE OF THE NEW TESTAMENT:
THE CASE OF THE THEME OF ὙΠΟΜΟΝΗ (HYPOMONĒ) -
“PERSEVERANCE” IN THE “TESTAMENT OF JOB”**

Domenico Poli*

Abstract

The aim of this paper will be to illustrate how the meaning of the terminology «*hypomonē/hypomenō*» in the Jewish- Greek text entitled *Testament of Job* differs from that of the Old Testament biblical literature. Furthermore, we intend to argue that the semantics of the same terminology, when used by New Testament authors, rather assumes the value of «perseverance», rather than «patience». Thus, for example, Jas 5:11, speaking of the «*hypomonē Jōb*», does not want to refer only to his «patience», but also - and above all - to his «perseverance» in faith despite suffering. Moreover, the question becomes relevant if we consider that the terminology, especially of Pauline matrix, always means «perseverance/to persevere» and never «patience/to be patient» in the New Testament. Linked to this, it is equally interesting to search for the origin of the proposed linguistic meaning and the way in which it became the prevailing meaning in the New Testament.

Tema del presente contributo sarà quello di illustrare come il significato della terminologia «*hypomonē/hypomenō*» nello scritto giudaico in lingua greca del *Testamento di Giobbe* si differenzi da quello della letteratura biblica veterotestamentaria. Inoltre si intende argomentare che la semantica della medesima terminologia, quando viene utilizzata

* Collaboratore presso l'Istituto Teologico Marchigiano e presso ISSR “Redemptoris Mater” di Ancona.

dagli autori neotestamentari, riprenda piuttosto il valore legato alla «perseveranza», che non quello di «pazienza». Così, ad esempio, Gc 5,11, parlando della «*hypomonē Jōb*», non vuole soltanto riferirsi alla sua «pazienza» ma anche – e soprattutto – alla sua «perseveranza» nella fede nonostante la sofferenza. Del resto la questione diventa rilevante se si considera che la terminologia, di matrice soprattutto paolina, assume nel Nuovo Testamento sempre il significato di «perseveranza/perseverare» e mai quello di «pazienza/pazientare». Collegato a questo, risulta altrettanto interessante ricercare l'origine del senso linguistico prospettato e il modo in cui esso è divenuto maggioritario nel Nuovo Testamento.

Introduzione

Il *Testamento di Giobbe* (TG) è uno scritto appartenente alla letteratura giudaica in lingua greca, così detta intertestamentaria o peritestamentaria, risalente alla metà del I sec. d.C., si presenta letterariamente come un ampliamento del libro biblico di Giobbe in cui il protagonista morente, sulla falsariga del genere letterario dei testamenti dei personaggi famosi, si rivolge ai suoi figli – pervenuti al suo capezzale – per edificarli sul valore di rimanere fedeli alla Legge dell'Altissimo¹.

In questo scritto, il termine ὑπομονή, composto da “υπο”² più “μονή” e derivante dal verbo ὑπο-μένω³, assume una semantica abbastanza univoca intorno al concetto di “perseveranza”. Il che non sembra sia il portato dei significati della suddetta terminologia presenta nel libro biblico

¹ Cf. G. RIZZI, *Attualizzazioni didattiche e pedagogiche nella rilettura giudaico-ellenistica del libro di Giobbe*, in *L'Ascolto, l'amore, la preghiera. Saggi di pedagogia biblica*, a cura di G. Violi, Cittadella Editrice, Assisi 2012, pp. 85-116. Per il testo greco cf. S. P. BROOCK, *Testamentum Jobi*, in *Testamentum Jobi, Apocalypsis Baruch*, a cura di S. P. Broock – J.-C. Picard, E.J. Brill, Leiden 1967, pp. 19-59.

² Preposizione che risponde al sanscrito *úpa*, iranico *upa* “verso”, “a”. Il significato di *upo* “sotto” è attestato in greco, italiano, gotico e celtico: cf. P. CHANTRAINE (a cura di), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, (Série linguistique 20), Klincksieck, Paris 2009².

³ Verbo radicale di struttura arcaica che non si ritrova come tale in altre lingue ario-europee. Nondimeno ci sono forme derivanti dalla stessa radice che si ritrovano in altre lingue dello stesso ceppo linguistico. Il significato ruota intorno a “soggiornare”, “resistere”, “non cambiare”. Sono attestate molte forme con preposizioni prefisse, tra cui appunto ὑπο-, assumendo il significato generale di “fermarsi” (Omerico), “attendere” (ionico-attico): cf. *ibid.*, pp. 660-661.

di Giobbe. Infatti quest'ultimo, sia nell'ebraico, sia nelle versioni greche, sia nelle versioni aramaiche, attribuisce alla terminologia in questione valori semantici legati "all'attesa" o "all'attesa paziente"⁴, ma non sembra essere presente la sfumatura di: "rimanere saldi" nella fede nonostante persecuzioni e sofferenze, cosa che invece si configura come una specificità dell'uso del tema nel *Testamento di Giobbe* (TG)⁵. Ciò pone il personaggio Giobbe del *Testamento* in una luce diversa rispetto a quello del libro biblico. In altri termini: "il tema di Giobbe ribelle che protesta contro il proprio destino sventurato passa completamente in secondo piano e lascia il posto al tema di Giobbe come modello di ὑπομονή"⁶.

Inoltre, sembra che in TG 1-27 ci sia una qualche trattazione del tema della ὑπομονή⁷. Alcuni studiosi ritengono, infatti, che il motivo della ὑπομονή sia uno degli argomenti centrali del *Testamento di Giobbe*⁸. Tutto ciò sembra differenziare il personaggio Giobbe del *Testamento* da quello del Libro biblico. Infatti, sebbene il Giobbe dei capitoli 3-41 del Libro biblico non sembra mostrare "un'attesa paziente"⁹, per altro verso "resiste"¹⁰ e "rimane fermo" nella fede in Dio.

⁴ Cf. Gb LXX [ὑπομονή] 14,9; [ὑπομένω] 3,9; 6,11; 17,13; 32,4.16. Per l'edizione di base della Settanta cf. A. RAHLFS (a cura di), *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, I-II voll., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1935.

⁵ Cf. C. HAAS, *Job's Perseverance in the Testament of Job*, in *Studies on the Testament of Job*, a cura di P. W. Van der Horst – M. A. Knibb, University Press, Cambridge 1989, pp. 117–154.

⁶ P. CAPELLI, *Testamento di Giobbe*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Biblica. Testi e Studi 8), a cura di P. Sacchi – L. Troiani, Paideia, Brescia 1999, pp. 103-180, nello specifico p. 107.

⁷ «Il tema della perseveranza nelle sofferenze inflitte a Giobbe da Satana è il motivo principale dei capitoli 1-27 del Testamento di Giobbe. Il suo esordio è all'inizio del componimento quando Giobbe, ormai morente, dice ai suoi figli che egli ha vissuto una "completa perseveranza". Sembra evidente che la perseveranza nella sofferenza sia la caratteristica più importante della personalità di Giobbe»: HAAS, *Job's Perseverance in the Testament of Job*, cit., p. 117.

⁸ Il pensiero viene ripreso da *Testamento di Giobbe*, 108, e da R. P. SPLITTER, *Testament of Job*, in *The Old Testament pseudepigrapha. Volume I. Apocalyptic Literature and Testaments*, a cura di J. H. Charlesworth, Darton, Longman & Todd, London 1983, pp. 834–868, nello specifico p. 839^K, i quali considerano la ὑπομονή la virtù celebrata nel TG e per la quale Giobbe viene ricordato nel Nuovo Testamento (cf. Gc 5,11).

⁹ Tutto sommato l'immagine del Giobbe paziente deriva soprattutto dalla cornice narrativa (cf. Gb 1-2.42,7,17), che l'analisi letteraria ha mostrato essere più antica del dramma dialogico con gli amici: cf. L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE DIAZ - G. BORGONOVO, *Giobbe. Commento teologico e letterario*, Borla, Roma 1985, pp. 39-45.

¹⁰ In effetti, nel libro di Giobbe LXX, si può rilevare la sfumatura semantica di

Tema del presente contributo sarà quello di illustrare come il significato della terminologia in questione nel TG si differenzi da quello della letteratura biblica veterotestamentaria. Inoltre si intende argomentare che la semantica della medesima terminologia, quando viene utilizzata dagli autori neotestamentari, riprenda piuttosto il valore legato alla «perseveranza», che non quello di «pazienza».

Così, ad esempio, Gc 5,11, parlando della «*hypomonē Jōb*», non vuole soltanto riferirsi alla sua «pazienza» ma anche – e soprattutto – alla sua «perseveranza» nella fede nonostante la sofferenza. Del resto la questione diventa rilevante se si considera che la terminologia, di matrice soprattutto paolina¹¹, assume nel Nuovo Testamento sempre il significato di «perseveranza», «perseverare» e mai quello di «pazienza», «pazientare». Collegato a questo, risulta altrettanto interessante ricercare l'origine del senso linguistico prospettato e il modo in cui esso è divenuto maggioritario nel Nuovo Testamento.

1. L'uomo Giobbe nel testo biblico

I capitoli 1-2 e 42,7-17 del libro biblico di Giobbe sono considerati dagli studiosi un'introduzione ed un epilogo che incorniciano i dialoghi tra Giobbe e i tre amici (3-31), i discorsi di Eliu (32-37), e i discorsi di Dio (38,1-42,6)¹². Gb 1-2 costituiscono una narrazione letterariamente molto raffinata composta da una presentazione del personaggio (1,1-5); due episodi paralleli (1,6-21; 2,1-10a); due dichiarazioni dell'innocenza di Giobbe (1,22; 2,10b); una transizione che chiude la narrazione e prepara i dialoghi successivi (2,11-13).

“resistere/persistere” per il verbo ὑπομένω, ma solo in quei testi nei quali il greco sembra discostarsi dall'ebraico del TM (cf. 7,3; 8,15; 9,4; 4,14; 15,31; 20,26[?]; 22,21; 32,5; 41,3). Per l'edizione del Testo Masoretico cf. K. ELLIGER ET AL., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelstiftung, Stuttgart 1967/1977.

¹¹ Il sostantivo compare 16 volte in Paolo, 2 in Ebrei, 3 volte nel vangelo di Luca, 4 nelle Lettere Cattoliche e 7 volte nell'Apocalisse. Il verbo, invece, si trova 4 volte nei vangeli Sinottici, 1 volta negli Atti, 4 volte nella letteratura paolina, 4 volte in Ebrei e 3 volte nelle lettere Cattoliche: cf. *Konkordanz zum Novum Testamentum Graece. Von Nestle-Aland, 26. Auflage und zum Greek New Testament, 3rd Edition*, Berlin – New York 1987³.

¹² Cf. ALONSO SCHÖKEL – SICRE DIAZ – BORGONOVO, *Giobbe*, cit., pp. 37-45; N.C. HABEL, *The Book of Job*, The Cambridge Bible Commentary. New English Bible, Cambridge (U.K.) 1975, pp. 25-27; P. FEDRIZZI, *Giobbe*, La Sacra Bibbia. Antico Testamento, Torino – Roma 1972, pp. 10-13.

Rilevanti sono le tecniche letterarie di ripetizione/variazione, preavviso/continuazione, caratterizzazione/sfumatura.

Inoltre questi capitoli, non solo forniscono un'anticipazione dei personaggi, ma anticipano la forma letteraria dell'intero libro (il dialogo) e alcuni temi che poi costituiranno gli argomenti del dialogo/scontro tra Giobbe, Elifaz, Sofar e Bildad¹³.

Tra i vari temi che vengono presentati in Gb 1-2, troviamo un filo rosso che percorre tutto il passo: la presentazione della personalità di Giobbe. L'autore vuole mostrare al lettore/uditore il personaggio prima di presentare la sua posizione sulla propria sofferenza personale e sulla sofferenza del giusto in generale. Infatti il tratto caratteristico di Giobbe è la sua giustizia verso Dio (cf. 1,22; 2,10b) che è radicata nella sua sapienza, che a sua volta si fonda sul «timore di Dio» (cf. 1,1.8; 2,3). Gb 1,1 pone l'uomo subito in primo piano, focalizzando su di lui l'attenzione. Si dice, prima ancora del nome, che egli era del paese di 'ûš¹⁴, cioè Giobbe viene immediatamente presentato come un saggio. L'ipotesi è confermata da quanto segue: «era quell'uomo integro, retto, timorato di Dio e lontano dal male» (1,1; cf. 1,8; 2,3). La terminologia *tām/tummāh* (integro/integrità) (cf. Gb 1,1; 2,3.9) costituiscono i referenti tematici che inquadrano Giobbe come persona senza colpa e integra davanti a Dio e in pace con il suo mondo (cf. Gb 9,21-24; 27,5) e quindi anche un individuo giusto (*yāšār*), onesto, veritiero e fedele nel cammino della giustizia (cf. Pr 21,8). Essere irreprensibile e giusto significa anche «temere Dio» (*yārē' 'ēlōhīm*) e stare lontano dal male. Il timore di Dio/YHWH è una tradizionale espressione della teologia sapienziale che sorregge e motiva coloro che seguono la via della sapienza per la salvezza e il successo nella vita (cf. Pr 1,7; 2,5-8; 3,7; 16,6)¹⁵.

¹³ Cf. HABEL, *The Book of Job*, cit., pp. 81-85.

¹⁴ Sostantivo derivante dalla radice verbale 'wš (cf. Gdc 29,30; Is 8,10) forma secondaria del verbo *yā'aš* che indica «decidere», «progettare» (cf. Gb 10,2; 21,16; 22,18) e infine anche «consigliare». Il sostantivo derivato *'ešāh* indica «consiglio» e, per metonimia, il risultato del consiglio cioè la «decisione», in «progetto». Dunque le radici 'wš / y'š appartengono al campo semantico della letteratura sapienziale (cf. Ger 18,18; Dt 38,28). Inoltre, anche l'uso teologico del termine si inserisce nella tradizione sapienziale (cf. Is 28,23-29), identificando con il sostantivo *'ešāh* il piano salvifico del Signore (cf. Sal 33,11; 106,13), nonché la sua volontà di agire nella creazione e nel governo del mondo (cf. Gb 38,29): cf. H. P. STÄHLI, *יָעַץ j'š Consigliare*, in *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Vol. I, a cura di E. Ienni – C. Westermann – G. L. Prato, Torino 1978, coll. 647-651 (orig. Tedesco *Teologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, München 1971).

¹⁵ Cf. G. VON RAD – C. BOCCHERO, *La sapienza in Israele*, Genova 1990, pp. 68-74 (orig.

Il correlativo della perfetta devozione di Giobbe è la fortezza morale che egli possiede di rimanere «lontano dal male» (*sār mērā*).

Gb 1,2 conferma e rafforza questa visione del personaggio: Giobbe infatti ha tre figlie e sette figli, in tutto dieci. Numeri simbolici che rappresentano perfezione (tre) e completezza (sette) e la cui somma (dieci) ha valore di ulteriore completamento (un giro completo di numeri che sono base di tutto il sistema decimale)¹⁶. Quella di Giobbe è la famiglia ideale dell'uomo ideale, nel paese ideale (della Sapienza). Il numero dei figli è simbolo dell'integrità e della completezza interiore di Giobbe. La stessa forza simbolica hanno i possedimenti di Giobbe (Gb 1,3) che presentano echi patriarcali (cf. Gen 12,16; 26,14). Anch'essi concorrono a formare il quadro dell'uomo sapiente (= temente Dio) (cf. Pr 3,13-17). A ragione dunque egli è definito il più ricco (= grande, sapiente) dei figli dell'oriente. Lo stesso nominare l'Est evoca uomini e persone velate di mistero che sono proverbiali possessori di grande sapienza eguagliata e superata solo da Salomone (1Re 5,10)¹⁷.

Giobbe diviene così il modello dell'uomo giusto e saggio che riassume in sé la quintessenza della sapienza (cf. Pr 7,3; Gb 28,28), ponendosi sulla scia dei grandi uomini biblici¹⁸. Anche gli eventi dolorosi e nefasti, che colpiscono Giobbe prima nei suoi possedimenti (cf. Gb 13-19) e poi nella sua stessa persona (cf. Gb 2,7-8) non scalfiscono la sua persistenza nella sapienza e in quella che, nel linguaggio comune, potrebbe essere indicata come pazienza (cf. 1,29-22; 2,10).

Il quadro, quasi idilliaco, del personaggio subisce, però, una svolta drammatica, dopo l'arrivo dei tre amici (Elifaz, Bildad e Sofar) e dopo una settimana di silenzio, che essi osservano seduti nella cenere insieme a Giobbe. Infatti, il capitolo terzo esordisce in maniera inattesa: «Allora Giobbe aprì la bocca e maledisse il suo giorno».

Tedesco *Weisheit in Israel*, Neukirchen-Vluyn 1970).

¹⁶ Cf. M. H. POPE, *Number*, in *The Interpreter's Dictionary of the Bible. An Illustrated encyclopedia Identifying and Explaining all Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scripture, Including the apocrypha*, vol. II, ed. by G. A. Buttrick, Nashville, TN – New York 1962, p. 564.

¹⁷ Cf. HABEL, *The Book of Job*, cit., p. 87.

¹⁸ *Ibid.*, p. 86; É. P. DHORME, *A commentary on the Book of Job.*, Nashville 1967, p. 2. Per completare il quadro c'è da notare che YHWH descrive Giobbe (cf. 1,8; 2,3) ripetendo Gb 1,1b ma aggiungendo il titolo di «mio servo»; in questo modo Giobbe condivide un posto d'onore insieme ad altri importanti personaggi biblici (Mosè, Es14,31; Davide, 2Sam7,5; Is20,3; Zorobebele, Ag 2,23).

Certamente maledire il giorno della propria nascita¹⁹, non è come maledire Dio, cosa che per altro gli aveva consigliato la moglie (cf. 2,9) ma che Giobbe aveva rimbrottato, dicendo che ella parla «come parlerebbe una stolta! Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare il male?» (2,10). Nondimeno, 26 versetti in cui il protagonista prima maledice il giorno in cui è nato e la notte stessa del suo concepimento (cf. 3, 3-10), poi si chiede perché non fosse morto nel grembo della madre (cf. 3,11-19) e infine pone la domanda (a Dio?) sul perché si debba dare vita a un disgraziato, non sono certamente indicativi di un atteggiamento remissivo o paziente²⁰.

Davanti a questa palese contraddizione penso sia ragionevole chiedersi se la proverbiale «pazienza di Giobbe» sia un portato del libro bilico ovvero un luogo comune che ha finito per influenzare anche le traduzioni moderne della bibbia, come cercherò di mettere in evidenza circa il passo di Gc 5,11.

Mi propongo, quindi di esaminare la terminologia ὑπομονή/ὑπομένω (*hypomonē/hypomenō*) nella tradizione letteraria biblica e greco – ellenistica.

2. Cenni sull'uso di ὑπομονή/ὑπομένω nella letteratura extrabiblica

Il verbo ὑπομένω, che si trova nella letteratura greca fin dai testi omerici, può indicare “rimanere dietro”, “rimanere fermo”, “perseverare”

¹⁹ La «maledizione» del proprio giorno di nascita è un genere letterario ben identificabile e abbastanza diffuso non solo in ambito biblico: cf. TH. JACOBSEN – K. NIELSEN, *Cursing the Day*, in «Scandinavian Journal of the Old Testament» 6 (1992), pp. 187-204. Oltre al noto parallelo di Ger 20,14-18, si può ricordare: *Iliade* VI, 345-348 (Elena, rivolta ad Ettore) ed il poema di *Erre* IV, 88-90 (l'eroe rivolto alla madre) in cui, secondo alcuni autori, sarebbero cinque gli elementi formali che accomunano questo genere: 1) l'azione della divinità come causa; 2) la maledizione di apertura riferita al giorno della nascita; 3) l'annuncio della nascita di un maschio; 4) il grembo come tomba; 5) la domanda riferita all'emergenza di una vita di sofferenza e di sciagura: cf. J. B. BURNS, *Cursing the Day of Birth*, in «Proceedings of the Eastern Grand Lakes and Midwest Biblical Societies» 13 (1993), pp. 11-22.

²⁰ Il capitolo ha una simbologia ed una retorica raffinata e complessa. È un capolavoro poetico da cui emerge non tanto l'acredine sorda dell'uomo nel dolore, quanto piuttosto un'acuta riflessione di chi, nel dolore, si interroga sul senso della propria esistenza. Giustamente Gb 3 è stato definito un preludio a tutto il dramma che segue e che troverà il suo scioglimento soltanto nel capitolo 42: cf. G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole. Luce e tenebre nel libro di Giobbe. Analisi simbolica*, Analecta Biblica 135, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995, pp. 103-125.

e anche “attendere”²¹. La nozione di ὑπομονή nella tradizione del pensiero greco resta sostanzialmente legata alle riflessioni di Platone e Aristotele²². Essa si collega al coraggio inteso come «una certa forza d’animo»²³. Più precisamente, il coraggio esprime l’essere virile nell’affrontare le difficoltà senza aspettarsi aiuti né confidare in altri²⁴. Ma il significato legato a ὑπομονή/ὑπομένω può essere sia positivo, sia negativo. Infatti, a cominciare dalla letteratura platonica, sia il sostantivo (ὑπομονή), sia il verbo (ὑπομένω) hanno acquisito valori etici. In seno positivo: “fermezza”, “costanza” e “perseveranza”²⁵. Al contrario la mera rassegnazione passiva, dovuta essenzialmente alla paura, di fronte alla denigrazione, agli abusi, al disprezzo, alla schiavitù e alla tirannia, è considerata nettamente negativa²⁶.

3. Ὑπομονή/ὑπομένω e il loro contesto nel *Testamento di Giobbe*

3.1. Ricorrenze del sostantivo ὑπομονή

²¹ Il verbo è utilizzato con una certa frequenza in contesto militare con valore etico pressoché neutro: cf. H. G. LIDDELL - R. SCOTT (a cura di), *A Greek-English lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996⁹, pp. 1988-1989; L. ROCCI, *Vocabolario greco-italiano*, Società Editrice Dante Alighieri - Società Editrice S. Lapi, Genova - Città di Castello 1943³, p. 1917; F. MONTANARI, *Vocabolario della lingua greca*, Loescher, Torino 1995, pp. 2106-2107.

²² Aristotele riteneva che il forte deve sopportare le difficoltà attraverso il coraggio, che è una virtù media fra paura e temerarietà: perché «è in vista del bello morale che il coraggioso affronta (ὑπομένει) e compie le azioni conformi al coraggio (ἀνδρεία)»: *Ethica Nicomachea* 3,7, p. 1115b, 24-25 in C. MAZZARELLI, *Etica Nicomachea. Introduzione, traduzione, note e apparati*, (Testi a fronte 1), Rusconi, Milano 1996³. Inoltre, il coraggioso deve cercare in se stesso la forza di resistere nelle situazioni difficili e dolorose, in virtù del proprio sentimento dell’onore (αἰδώς), non per paura del biasimo sociale, né a causa di speranze in beni futuri. Cf. *Ethica Eudemia* 3,31-33 in R. R. WALZER - I. M. MINGAY, *Aristotelis. Ethica Eudemia*, (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis 8), E Typographeo Clarendoniano, Oxonii 1991.

²³ C. SPICQ - F. L. VIERO, ὑπομένω, ὑπομονή, in *Note di lessicografia neotestamentaria. Volume II*, (Supplementi al Grande Lessico del Nuovo Testamento 4), Paideia, Brescia 1994, pp. 695-706, p. 695.

²⁴ In questo ambito, Aristotele considera la ὑπομονή una virtù, poiché è bello mantenere il controllo di sé nei momenti difficili: cf. *ibid.*, p. 696.

²⁵ HAAS, *Job's Perseverance in the Testament of Job*, cit. «Lo stoicismo, da parte, sua rimarca soprattutto la volontà di resistere ai mali, alle malattie alla morte, avendo rafforzato e fortificato la propria risoluzione con la perseveranza e la pazienza (καρτεριά και ὑπομονή)» (SPICQ - VIERO, ὑπομένω, cit., p. 697).

²⁶ F. HAUCK, ὑπομένω ὑπομονή, in G. KITTEL ET AL., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, vol. VII, Paideia, Brescia 1965, coll. 44-66.

Jobab (= Giobbe), sul punto di comunicare le cose più importanti della sua vita ai suoi figli, si identifica come “ἐν²⁷ πάσῃ ὑπομονῇ γενόμενος²⁸”. Mi sembra che il senso di questa auto – presentazione sia quello di considerarsi una persona evolutasi, quasi formatasi, in ogni tipo di situazioni che gli abbiano richiesto di rimanere fermo nei valori alla base della propria esistenza²⁹.

3.2. Ricorrenze del verbo ὑπομένω

Nella visione angelica (4,6), Giobbe ascolta quale sarà la sua sorte qualora deciderà di purificare il tempio della sua città ove si rende culto agli idoli che in realtà è un culto a Satana. Quest’ultimo, muoverà guerra contro Giobbe, lo perseguiterà, spogliandolo dei suoi beni e farà morire i suoi figli, ma se egli saprà “perseverare” (ὑπομείνης)³⁰, allora l’angelo renderà il nome di Giobbe celebre sulla terra per tutte le generazioni fino alla fine dei tempi.

L’angelo (5,1), dopo avere preso atto della risoluta decisione di Giobbe e avergli svelato che questo atto scatenerà la vendetta di Satana,

²⁷ I manoscritti S e V premettono “ὁ” alla particella ἐν. L’edizione di Broock non lo riporta nel testo, ritenendo probabilmente che l’articolo determinativo sia un’aggiunta esplicativa del participio seguente, che da solo risulterebbe infatti *lectio difficilior*.

²⁸ I traduttori non risultano concordi nel rendere la frase. Capelli traduce “colui che si è trovato a dover sostenere ogni sofferenza”, accettando evidentemente l’aggiunta esplicativa di “ὁ” dei mss. S e V. Philonenko (cf. M. PHILONENKO, *Testament de Job*, in *La Bible: écrits intertestamentaires*, a cura di A. Dupont-Sommer – D.A. Bertrand – M. Philonenko, Gallimard, Paris 1987, 1609–1645), accettando anch’egli l’aggiunta esplicativa, propone “*qui a eu tout à supporter*”. Splitter, con maggiore letteralità, rende “*fully engaged in endurance*”.

²⁹ Anche nella presentazione del narratore che si ritrova nel libro biblico di Giobbe (1,1-3), il personaggio viene innanzitutto identificato con le sue caratteristiche esistenziali: “uomo integro, giusto, temeva Dio, alieno dal male”; la LXX riporta “veritiero, irreprensibile, giusto, devoto, alieno dal male”. Certamente non sfuggono le differenze sulla disposizione del testo (nel testo biblico è il narratore che presenta il personaggio, mentre nel TG è Giobbe stesso che si presenta) ma risalta l’analoga scelta degli autori di presentare Giobbe attraverso le sue virtù.

³⁰ Anche in questo caso i traduttori non sembrano molto concordi su come rendere il verbo. CAPELLI, *Testamento di Giobbe*, cit., p. 144, traduce con “sopportare”; SPLITTER, *Testament of Job*, cit., p. 841 mette “*if you are patient*”; PHILONENKO, *Testament de Job*, cit., p. 1611, preferisce “*si tu résistes*”. Si tratta ovviamente di sfumature, ma quantomeno rivelative di come il senso del verbo non sia univocamente determinato.

si ritira e la visione è conclusa dalla risoluta risposta di Giobbe: “Fino alla morte *persevererò*”³¹ (ὕπομείνω) e non retrocederò. Il chiaro parallelismo diretto, pone in relazione antinomica il “perseverare” e il “retrocedere” (ναποδίσσω)³².

Senza dubbio, in questo caso, il senso di ὑπομένω è di rimanere fermo nella decisione, quindi “resistere”, “tener duro” e accettare la battaglia contro Satana. Non è un caso, infatti, la visione angelica paragona ciò che aspetta Giobbe al comportamento di «un atleta che gareggia nel pugilato, sostenendo³³ il peso della lotta e ricevendo la corona» (TG 4,10).

In TG 26,4 ci sono motivi per ritenere che, sebbene con leggere differenze, sia presente una citazione indiretta del libro biblico di Giobbe (cf. 2,10)³⁴. In verità, però, la LXX in Gb 2,10 riporta il verbo ὑποφέρω. Qui in TG il verbo ὑποφέρω era comparso sulla bocca di Giobbe in 26,3. Sebbene sia sempre possibile che si tratti di una variante meramente letteraria, direi che l'autore di TG ha voluto indicare una differenza di sfumatura semantica tra ὑποφέρω e ὑπομένω. Infatti, il sopportare, di per sé, non comporta necessariamente un rimanere perseveranti nei valori di fondo (in questo caso la fede)³⁵.

La ripresa di Giobbe, al versetto successivo, amplifica il concetto, dicendo: «piuttosto siamo *pazienti* fino a che il Signore senta compassione e abbia misericordia di noi» (TG 26,5)³⁶.

³¹ CAPELLI, *Testamento di Giobbe*, cit., p. 144, traduce con “sopportare”, in coerenza la ricorrenza precedente; anche PHILONENKO, *Testament de Job*, cit., p. 1612, propone “*Je résisterai*” (cf. Tg 4,6); SPLITTER, *Testament of Job*, cit., p. 841, invece rende con “*I will endure*”, diversamente da TG 4,6 (“*be patient*”).

³² Il verbo, ἀναποδίσσω utilizzato intransitivamente ha il senso di “retrocedere”, tornare sui propri passi”, sia in senso concreto (cf. 2Mac 14,44), sia in senso traslato di “ritornare sopra una dichiarazione”: cf. ROCCI, *Vocabolario greco-italiano*, *Vocabolario greco-italiano*, cit., p. 126; LIDDELL - SCOTT, *A Greek-English lexicon*, cit., p. 117.

³³ È da notare che il verbo greco è καρτερέω. La vicinanza semantica del gruppo καρτερία/καρτερέω con ὑπομονή/ὑπομένω, è attestata anche nella letteratura greca extra-biblica e peritestamentaria: cf. HAAS, *Job's Perseverance in the Testament of Job*, cit., p. 118.

³⁴ Così ritengono unanimemente CAPELLI, *Testamento di Giobbe*, cit., p. 118; SPLITTER, *Testament of Job*, cit., p. 851; PHILONENKO, *Testament de Job*, cit., p. 1625.

³⁵ Infatti, Giobbe riconosce alla moglie in TG 26,3 che sopporta (ὑποφέρω) la perdita dei figli, ma al versetto precedente ella aveva detto al marito: “Dì qualcosa contro il Signore e muori”, quindi ella non rimane ferma nella fede. Si comprende allora perché Giobbe la inviti ad un atteggiamento perseverante (ὑπομένω) riguardo alle sciagure capitate loro.

³⁶ Il verbo greco è μακροθυμέω. CAPELLI, *Testamento di Giobbe*, cit., p. 158, traduce con “sopportiamo”; SPLITTER, *Testament of Job*, cit., p. 850, riporta “*Let us be patient*”;

4. La ricorrenza dei termini nel testo della LXX

In linea generale, con la terminologia di ὑπομονή³⁷/ὑπομένω i LXX traducono soprattutto la \sqrt{qwh} (di rado \sqrt{yHl} e \sqrt{HKh}) che esprime “l’attesa”, il “desiderio inteso” che presenta nella maggior parte dei casi Dio come oggetto. L’uso del verbo ὑπομένω soltanto in sette casi si conforma al significato profano³⁸, mentre negli altri 34 indica l’attesa di ogni cosa da Dio (cf. Sal 25,3; Is 49,23; Ger 14,22)³⁹.

4.1. Il Libro di Giobbe

Il TM non presenta una radice ebraica che indichi la “perseveranza”, con il significato specifico visto nei precedenti paragrafi. Infatti il sostantivo, che compare una volta sola in 14,19, ove *Tiqwäh* (\sqrt{qwh}) è tradotto con ὑπομονή, assume il significato di “attesa”, “speranza”.

Ὑπομένω ricorre 14 volte in Gobbe e traduce diverse radici ebraiche (vedi Appendice 1). Di queste, 9⁴⁰ assumono un significato che si addensa intorno alla semantica di “attendere”, “aspettare”. Le rimanenti 5 ricorrenze presentano un significato vicino a “resistere”, rimanere saldo” ma si tratta sempre di situazioni in cui il greco non rispecchia i verbi ebraici utilizzati. In 8,15 l’ebraico riporta *yäqôm* ($\sqrt{qôm}$), che soltanto in questo

PHILONENKO, *Testament de Job*, cit., p. 1625, “patientons”. È preferibile tradurre “siamo pazienti”, in quanto tre parole prima Capelli aveva tradotto con “sopportare” il verbo ὑπομένω. Sebbene i due verbi siano vicini come semantica, non penso siano esattamente sinonimi. La vicinanza del significato dei verbi si ritrova in altri testi sia biblici, sia di letteratura peritestamentaria, sia di letteratura apostolica: cf. Sir 2,4,14; Col 1,11; Gc 5,7-11; *Testamento di Giuseppe* 2,7,17,1-2, in R. H. CHARLES, *The Greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs: edited from nine mss together with the variants of the Armenian and Slavonic versions and some Hebrew fragments*, Olms, Hildesheim 1960, p. 185; *I Cemente ai Corinzi*, 64,1, in K. LAKE, *The Apostolic Fathers. With an English Translation. Volume I. I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache, Barnabas*, William Heinemann, London 1959, p. 118; *Lettera di Barnaba*, 2,2, in *ibid.*, p. 342; *Lettera di Ignazio di Antiochia agli Efesini*, 3,1, in *ibid.*, p. 176.

³⁷ Il sostantivo compare 14 volte nell’Antico testamento e 11 volte nel Quarto Libro dei Maccabei.

³⁸ Es 12,39: “attardarsi”; Nm 22,17: “restare”; Gb 8,15, Sir 22,18: “tenere duro”; Mt 3,2, Susanna 57 (Dn 13,57): “sopportare”; 2Mac 6,20: “avere il coraggio di”.

³⁹ Da ciò segue una sorta di beatitudine di colui che sa attendere con pazienza: cf. SPICQ - VIERO, *ὑπομένω*, cit., p. 701.

⁴⁰ Cf. Gb 3,9; 6,11; 7,3; 14,14; 17,3; 20,26; 32,4,16;33,5.

caso in AT LXX viene tradotto con ὑπομένω. In 9,14 l'ebraico riporta wayyišlām ṡšlm che indica "essere salvo", mentre la traduzione con ὑπομείνη sposta il significato su "rimanere saldo", "persistere". Comunque, anche in questo caso, si tratterebbe dell'unica volta in cui AT LXX tradurrebbe šlm con ὑπομένω. In 15,31 il significato suggerito dal contesto è quello di "permanere/sussistere"⁴¹. In 22,21 il significato del verbo è "resistere", "tenere duro", alludendo alle difficoltà che devono essere superate per rimanere perseveranti nei valori della fede. 41,3 presenta un significato che si avvicina al precedente, ma con una sfumatura più marcatamente orientata verso il "resistere" in un confronto fisico con un animale selvaggio.

In conclusione, mi sembra si possa affermare che tutte le volte che nel libro biblico di Giobbe il verbo greco traduce con sicurezza una radice ebraica, il senso del verbo è quello di "attendere", "aspettare". Al contrario, si nota la particolarità che ogni volta che il verbo greco traduce in modo incerto qualche radice ebraica, ovvero non ha affatto corrispondenti letterali nell'ebraico del testo, allora il senso è "resistere", "rimanere fermo" con una sfumatura che si avvicina di più al senso che il sostantivo e il verbo presentano nel TG. Da ultimo si deve notare che in nessuna di queste ricorrenze ὑπομένω si riferisce direttamente a una caratteristica del comportamento di Giobbe⁴² e men che meno sono pronunciate dal protagonista per indicare un suo atteggiamento virtuoso.

4.2. La letteratura sapienziale e poetica

Il sostantivo ὑπομονή ricorre 4 volte nei Salmi (9,18; 28,8; 61,6; 70,5) e 5 in quello del Siracide (2,14; 16,13; 17,24; 38,27; 41,2).

Nel libro dei Salmi il significato del sostantivo è sempre "attesa/speranza", in riferimento per lo più al sentimento che hanno i poveri e gli oppressi, che ripongono la loro attesa di salvezza nel Signore⁴³.

In Sir 2,14 il contesto del sostantivo indica una sfumatura di "resistenza" nella prova⁴⁴ e non soltanto quello di "speranza", "attesa".

⁴¹ H-R ritengono che il termine greco non traduca nessun termine ebraico.

⁴² Soltanto in 22,21, nel testo greco, Elifaz invita Giobbe ad essere "paziente", "perseverante" e ad accettare la correzione di Dio.

⁴³ Da notare una variante al testo della LXX Pr 10,28 che compare in Simmaco. Laddove la LXX, ma anche Aquila e Teodozio traducevano il verbo ebraico yāHal con ἐγγρονίζω, Simmaco traduce con ὑπομονή.

⁴⁴ P. W. SKEHAN - A. A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira*, (The Anchor Bible),

Sir 16,13 (Ms A Geniza del Cairo: *Tä'āwāh* “*desiderio*”⁴⁵) parla della “ὑπομονή εὐσεβοῦς” (“attesa”/“speranza” del pio) che non sarà delusa.

In Sir 17,24: il Signore “παρεκάλεσεν ἐκλείποντας ὑπομονήν”⁴⁶, cioè “esorta/rafforza” coloro che mancano di “resistenza”, “perseveranza” sulla via della Legge. In Sir 38,27 a variante riportata dal codice B (ὑπομονή), inserita in questo contesto, indica chiaramente come significato del sostantivo l’azione “costante” e “persistente” dell’artigiano. Sir 41,2 (Ms B Geniza del Cairo: *Tiqwāh* “speranza”⁴⁷) si riferisce a chi in vecchiaia “ἀπολωλεκότι ὑπομονήν”, cioè che ha perso “forza” e “speranza”.

Delle 19 ricorrenze totali, il verbo ὑπομένω traduce – nelle sue varie forme – la *√qwh*, tranne in Sal 32,20 e 105,13 ove traduce la *√HKh* il significato è sempre quello di “attendere”, “sperare”, “confidare”. Lo stesso per il libro dei Proverbi (cf. Pr LXX 20,9c = TM 20,22) come anche per le ricorrenze di Sir 16,22⁴⁸, 36,21(18) (Ziegler Sir; 35,15 Ralph; Sir 36,16 Ms B Geniza del Cairo⁴⁹) e 51,8. Diversamente, il libro della Sapienza (cf. 16,22; 17,5) mostra un significato assimilabile a “resistere”, così anche Sir 22,18 presenta il significato di “resistenza” (in questo caso della “non resistenza” del cuore dello stolto nella coerenza alle sue idee)⁵⁰.

Concludendo, a parte Sap 16,22; 17,15 e Sir 22,18, non c’è un senso del verbo ὑπομένω che si avvicini a quello di TG nel corpus sapienziale dell’Antico Testamento. Certamente i significati di “aspettare”, “sperare” possono includere quello di “resistere”, “perseverare” quali modalità concrete dell’atteggiamento dell’attesa e della speranza, ma si tratta di una

Doubleday, New York 1987, pp. 150-151.

⁴⁵ Cf. P. C. BEENTJES, *The book of Ben Sira in Hebrew: A text edition of all extant Hebrew manuscripts and synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira texts*, Brill, Leiden 1997, p. 46.

⁴⁶ Il testo che utilizza Ralphs (cf. RAHLFS, *Septuaginta*, cit.) e Ziegler Sir (cf. J. ZIEGLER (a cura di), *Sapientia Iesus Lillii Sirach*, (Septuaginta. Vetus Testamentum. Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis Editum 12,2), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965) riportano επιμον (“persistenza”, “resistenza”), secondo la lezione riportata in A e S, ma entrambi in apparato critico riportano una variante del Codice B che invece riporta ὑπομον.

⁴⁷ Cf. BEENTJES, *The book of Ben Sira in Hebrew*, cit., p. 71.

⁴⁸ Ms A Geniza del Cairo: cf. BEENTJES, *The book of Ben Sira in Hebrew*, cit., p. 46.

⁴⁹ Cf. *ibid.*, p. 62.

⁵⁰ In ciò si può ravvedere una sfumatura di ὑπομένω che mi sembra essere vicina a quella del verbo in TG, infatti si tratta di “resistere”, “contrastare” qualcosa che può distruggere. Questa idea di opposizione, di lotta mi sembra avvicinarsi al senso di ὑπομένω in TG ove Giobbe si oppone, lotta e resiste alle sofferenze inflittegli da Satana (cf. TG 5,1; 4,6; 26,3-6).

congettura, non di qualcosa che si possa ragionevolmente dedurre dal contesto letterario in cui il verbo compare.

4.3. *Il resto dell'Antico Testamento greco*

Ὑπομονή nelle sue quattro ricorrenze (1Cr 29,15; II Esd; Ger 14,8; Esd 10,2; Ger 14,8; 17,13) ha sempre il significato di “attesa di qualcosa”.

Per ὑπομένω si hanno 28 ricorrenze (in dettaglio vedi Appendice II), con significati che vanno dal senso letterale di “rimanere”, “trattenersi”, a quello maggioritario di “attendere”, “aspettare”, “sperare”. Da notare in Dn 13,57 (Susanna 1,57) e Ml 3,2 la sfumatura di “sopportare”, “sostenere”.

5. **Presenza della terminologia e dei concetti in alcuni testi di letteratura peritestamentaria**

5.1. *Quarto libro dei Maccabei*

Questo testo⁵¹ vuole, in particolare, esaltare la “persistenza” dei giudei nella fedeltà alla Legge, anche se sono sottoposti a persecuzione e torture⁵². Infatti, la lotta contro il tiranno viene intrapresa grazie alla virtù della ὑπομονή (“perseveranza”) (cf. 17,12) (per il dettaglio delle ricorrenze vedi Appendice III) che spesso è sinonimo di καρτερία (cf. 16,14)»⁵³. Una delle idee centrali dello scritto, è che il sacrificio dei martiri funge da espiazione per i peccati del popolo. Ciò mostra una qualche contiguità e affinità di alcuni principi della letteratura giudaica di lingua greca con i

⁵¹ La datazione come anche l'autore di Quarto Maccabei sono discussi. Comunque c'è un certo consenso tra gli studiosi che la pone verso la seconda metà del I sec. d.C.: cf. L. TROIANI, *Letteratura giudaica di lingua greca*, in P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Biblica. Testi e Studi 5), a cura di P. Sacchi, Paideia, Brescia 1997, p. 220; G. SCARPAT - G. FIRPO, *Quarto libro dei Maccabei*, (Biblica. Testi e studi 9), Paideia, Brescia 2006, p. 65.

⁵² Il supplemento al LSJ traduce ὑπομένω in 4Mac con “enduring to do”: cf. P. G. V. GLARE (a cura di), *Greek-English Lexicon. Revised Supplement*, Clarendon Press, Oxford 1996.

⁵³ Cf. SCARPAT - FIRPO, *Quarto libro dei Maccabei*, cit., p. 115. Il collegamento stretto tra i due termini ricorre anche in Fione. cf.: PHILO, *De cherubim* 78, in R. RADICE ET AL. (a cura di), *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, (Il pensiero occidentale), Bompiani, Milano 2005, pp. 346-347; PHILO, *Quod Deus sit immutabilis* 13, in *ibid.*, pp. 684-685.

fermenti e le idee che poi fioriranno in ambiente cristiano⁵⁴. Nella letteratura giudaica – ellenistica il significato della ὑπομονή si lega indissolubilmente alla εὐσεβεία come origine di tutte le virtù, contrariamente al pensiero greco – ellenistico che pone la radice di tutte le virtù nella παιδεία⁵⁵. Per l'autore di Quarto Maccabei la εὐσεβεία si concretizza nell'aderenza perseverante al νόμος inteso come la *Torah* già scritta e codificata. Ciò è concettualmente vicino al motivo deuteronomico della *Torah* come sapienza (σοφία) (cf. Dt 4,6), ripreso in seguito dalla tradizione sapienziale biblica di lingua greca (cf. Bar 3,12.24), trovando il suo compimento in Ben Sira (cf. Sir 24,23).

5.2. Il Libro dei Giubilei e il Testamento di Giuseppe

Il Libro dei Giubilei⁵⁶ mostra una semantica di ὑπομονή/ὑπομένω molto simile al campo semantico della stessa terminologia in TG, parlando delle prove cui dovette sottostare Abramo il quale diventa così prototipo di colui che persevera nella fede (cf. 17,15-19,9), nonostante le tribolazioni⁵⁷.

Anche nel Testamento di Giuseppe⁵⁸, il protagonista è un modello di perseveranza⁵⁹. Proprio come Giobbe in TG (cf. 1,7; 9,5; 10,3), anche egli possiede pazienza e umiltà di cuore (cf. Testamento di Giuseppe 10,2), e a causa della sua “perseveranza” anche Giuseppe viene liberato dalla sua miseria da Dio. In ultima analisi, si può affermare che la semantica di ὑπομονή/ὑπομένω come “perseveranza” e “resistenza” nei valori religiosi anche nella persecuzione e nella prova sono un portato peculiare della letteratura peritestamentaria giudaica – ellenistica e come tali sono presenti anche che nel TG.

⁵⁴ Cf. TROIANI, *Letteratura giudaica di lingua greca*, cit., p. 220.

⁵⁵ Cf. SCARPAT - FIRPO, *Quarto libro dei Maccabei*, cit., pp. 76-90.

⁵⁶ Testo risalente al II sec. a.C.: cf. P. SACCHI, *Libro dei Giubilei*, in P. SACCHI ET AL. (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, (Classici delle religioni 2. La religione ebraica 038.1-2), UTET, Torino 1981, pp. 188-189.

⁵⁷ Al pari di Giobbe egli è messo alla prova come proselita e, dopo avere vissuto nella “perseveranza” le sue prove, viene chiamato da Dio “suo servo” (cf. Gb 42,7): cf.: *ibid.*, 298.

⁵⁸ Per il testo cf. CHARLES, *The Greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs*, cit., pp. 182-213.

⁵⁹ In 2,7 Giuseppe dice ai suoi figli che in dieci tentazioni egli è stato messo alla prova da Dio e si è mantenuto fedele. In tutte le prove si è dimostrato paziente, infatti la pazienza è un grande rimedio e la perseveranza (ὑπομονή) dà molte buone cose (cf. TG 27,7).

6. La presenza del concetto nella letteratura targumica e rabbinica

Il Targum Onqelos traduce la ricorrenza del sostantivo in Gb 14,19 (ebraico *Tiqwäh* \sqrt{qwh}) con *sBr* (“speranza”) che rimanda ad un atteggiamento positivo della persona verso gli altri che è frutto di una elaborazione interiore ed è visibile anche all’esterno⁶⁰. Più vicino alla semantica di ὑπομένω che si trova nel TG, mi sembra invece una sfumatura del verbo *sübar*: “trasportare”, “sopportare”, “sostenere”, “resistere”, in riferimento a pesi da portare⁶¹. Per quanto riguarda il significato di “attendere con pazienza”, sebbene nella letteratura rabbinica si dia una rilevante importanza alla repressione dell’ira, il maggiore risalto viene dato alla pazienza, che nasce dalla fede, esercitata nei riguardi di Dio e, di conseguenza, nei riguardi degli uomini⁶².

In sintesi, dunque, penso si possa dire che il pensiero ebraico – rabbinico leghi la perseveranza all’attesa nella fede con un atteggiamento sostanzialmente passivo e di conservazione.

7. «Avete udito parlare della pazienza di Giobbe...» (Gc 5,11).

Alcune riflessioni sul significato del termine ὑπομονή (*hypomonē*) nella letteratura neotestamentaria

Nel testo di Gc 5,11: «τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ ἠκούσατε, καὶ τὸ τέλος

⁶⁰ Cf. Sokolof Pal, 366. Circa lo stesso significato si trova anche nel Talmud e nei Midrashim: cf. J. LEVY - L. GOLDSCHMIDT - H. L. FLEISCHER, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim*, Vol. III, Benjamin Harz Verlag, Berlin und Wien 1924.

⁶¹ Jastrow riporta, soltanto nella forma *polel*, classificandolo come una seconda radice verbale: cf. M. JASTROW, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature*, Hendrickson, Peabody (Mass) 2005, p. 952.

⁶² In Abot 4,2, in P. BLACKMAN, *Tractate Avoth*, in *Mishnayoth Order Nezikin* (Misnayoth 4), The Judaica Press, New York, 1963, p. 489. Per il valore della pazienza cf. Ber. 20A, in M. H. HARRIS, *Patience*, in *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day*, vol. IX, a cura di I. Singer, Funk and Wagnalls, New York 1905, pp. 559-560. Per la traduzione italiana della Bibbia si utilizza *La Sacra Bibbia* nella versione ufficiale a cura della Conferenza episcopale Italiana editio princeps 2008, a meno che il contesto non indichi diversamente.

Κυρίου εἶδετε»⁶³, il senso del sostantivo ὑπομονή (*hypomonē*) è stato variamente interpretato⁶⁴. Forse però, come suggerito da Fabris, è molto probabile che non si voglia parlare della «pazienza di Giobbe»⁶⁵, quanto piuttosto della sua «perseveranza» e della sua capacità di «sopportazione» riguardo alle sofferenze.

Ciò risulterebbe più adatto al contesto prossimo della lettera di Giacomo, infatti sembra che l'autore sia molto attento a fare una distinzione tra μακροθυμία (*makrothymía* = pazienza) e ὑπομονή (*hypomonē* = «resistenza», «perseveranza») ed è la seconda, non la prima, che viene attribuita a Giobbe⁶⁶.

A questo si deve aggiungere che secondo Gc 1,3-4 è la «prova della fede» che produce ὑπομονή (*hypomonē*) «resistenza», «perseveranza» e quest'ultima conduce al fine desiderato⁶⁷. Inoltre in 1,12 si dice «beato l'uomo che resiste (*hypoménei*) alla tentazione» perché, una volta superata, riceverà la corona della vita», indicando chiaramente che l'azione di resistere è avvicinata all'agone atletico e non ad un'azione soltanto passiva.

⁶³ «Avete udito parlare della pazienza di Giobbe e conoscete la sorte finale che gli riserbò il Signore».

⁶⁴ La *Vulgata Clementina* traduce «*sufferentiam*». La *Bibbia CEI* del 2008, come anche nella versione precedente, traduce con «pazienza». Allo stesso modo la *King James Version* traduce con «*patience*». Invece *La Bible de Jerusalem* (1974) traduce «*constance*» e la *Revised Standard Version* traduce «*steadfastness*».

⁶⁵ Infatti più di un autore propone di tradurre il sostantivo «perseveranza»: cf. R. FABRIS, *Lettera di Giacomo e prima lettera di Pietro. Commento pastorale e attualizzazione*, Lettura pastorale della Bibbia 8, Bologna 1980, p. 131. Sulla stessa linea si pongono la NVB San Paolo Edizione (1995) e la La Nuova Diodati (1991). Del resto già da molto tempo gli esegeti hanno fatto notare che il Giobbe biblico di pazienza ne mostra poca: cf. A. CARR, *The Patience of Job* (*St. James V. 11*), «The Expositor. Eighth series» 8 (1913), pp. 511-517.

⁶⁶ Infatti in 5,8-10, Giacomo ha esortato i lettori ad essere pazienti (μακροθυμήσατε), citando anche i profeti come esempio di «sofferenza e di pazienza» (τῆς κακοπαθίας καὶ τῆς μακροθυμίας). Nel v. 11, invece, la forma dell'espressione cambia. Al posto di μακροθυμέω/μακροθυμία si trovano ὑπομένω/ὑπομονή: «noi chiamiamo beati coloro che perseverano (τοὺς ὑπομείναντας). Avete udito della perseveranza (τὴν ὑπομονήν) di Giobbe e conoscete il fine del Signore, perché il Signore è pieno di compassione e misericordioso».

⁶⁷ Le concatenazioni di virtù, che si trovano anche in Rm 5,3-4, tornano in 2Pt1,6 dove la perseveranza si trova come elemento di mezzo tra «temperanza» (ἐγκρατεία) e «pietà» (εὐσέβεια). Come in Gc 1,3-4, il termine ricorre all'inizio della lettera e quindi potrebbe essere parte dei presupposti necessari che l'autore ritiene indispensabili per la vita di fede del cristiano. Non soltanto, dunque, qualcosa da esercitare sotto persecuzione o nelle sofferenze ma una virtù che rientra nella normalità dell'esistenza cristiana.

Non penso, dunque, che il termine *hypomonē* qui voglia indicare una generica «pazienza» quanto piuttosto l'attiva volontà di procedere verso il fine dell'esistenza cristiana⁶⁸.

Conclusione

Da quanto visto, penso si possa dedurre che la letteratura giudaica di lingua greca (II sec. a.C – I sec. d.C.) sembra proprio presentare il significato della terminologia ὑπομένω/ὑπομονή come una innovazione rispetto al campo semantico che la terminologia in oggetto presentava in AT LXX, anche in riferimento ai referenti linguistici ebraici. Si può concludere, perciò, con una certa verisimiglianza, che il campo semantico di ὑπομένω/ὑπομονή, in parte nella letteratura biblica di lingua greca (soprattutto non canonica), sia nella letteratura giudaico – ellenistica, viene ad inglobare il significato di “perseverare”, “resistere” – cosa che esisteva nella letteratura greca precedente – in concomitanza con la nascita della letteratura agiografica sui martiri giudaici.

Per quanto riguarda la letteratura peritestamentaria, la terminologia di ὑπομονή/ὑπομένω, pur presentando delle eco legate all'uso biblico di “pazienza”/“sopportazione”, rimane più legata al significato della letteratura greca di “resistenza”/“perseveranza”. Infatti, la “pazienza” è un atteggiamento sostanzialmente passivo, per altro verso, invece, la perseveranza necessita di un'azione dinamica di persistenza nei propri valori che presuppone la forza (ἀνδρεία).

Proprio questa semantica della terminologia ὑπομονή/ὑπομένω viene ripresa nel Nuovo Testamento⁶⁹. Soprattutto quella di Gc 5,11 dove si parla delle “ὑπομονὴν Ἰωβ” in cui, alla luce di quanto visto, è molto probabile che non si voglia parlare della “pazienza di Giobbe”, quanto della sua “perseveranza”⁷⁰ riguardo alle sofferenze e alle prove cui è stato sottoposto

⁶⁸ Vale la pena di notare che la ricorrenza del termine ὑπομονή sembra fare da inclusione per l'intera lettera di Giacomo che è iniziata (cf. Gc 1,3-4.12) all'insegna della perseveranza e si chiude, appunto parlando della perseveranza.

⁶⁹ L'uso del sostantivo nella letteratura cristiana antica si deve soprattutto a Paolo. Egli attribuisce al sostantivo il significato di “perseveranza”/“costanza” e non di “pazienza” (cf. Rm 5,3-4; 12,12; 1Tess 1,3; 2Tes 1,4).

⁷⁰ Infatti nei vv. 8-10, Giacomo ha esortato i lettori ad essere “pazienti” fino alla venuta del Signore. Nel v. 11 si invita alla “perseveranza” nelle prove della fede: al posto di μακροθυμεῖν e μακροθυμία si trovano ὑπομένειν e ὑπομονή.

(cf. Lc 8,15⁷¹). Il motivo della “perseveranza” percorre anche la letteratura cristiana patristica⁷², soprattutto in merito alle persecuzioni dei martiri cristiani⁷³.

Domenico Poli
Via Vittorio Emanuele Orlando, 67
63100 Ascoli Piceno
domenico.poli@tin.it

Parole chiave

Letteratura giudaico-ellenistica, *Testamento di Giobbe*, analisi semantica, perseveranza/pazienza, letteratura biblica

Keywords

Jewish-Hellenistic literature, *Testament of Job*, semantic analysis, perseverance/patience, Biblical literature

⁷¹ Cf. L. CERFAUX, *Fructifiez en supportant (l'èpreuve). A propos de Luc, VIII,15*, «Revue Biblique» 64 (1957), pp. 481–491.

⁷² G. W. H. LAMPE (a cura di), *A patristic Greek lexicon*, Clarendon, Oxford 1961. p. 1452: ὑπομονή: “patient”, “endurance”.

⁷³ Cf. PALLADIUS HELENOPOLITANUS, *Historia Lausiaca* 3,4 in G. J. M. BARTELINK - M. BARCHIESI, *La storia Lausiaca*, (Vite dei Santi 2), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1974, pp. 26-27; *Martirio di Policarpo*, 2,2, in G. BOSIO, *I padri apostoloci. Parte II. Sant'Ignazio di Antiochia. San Policarpo. Martirio di San Policarpo. Papia. Lettera a Diogneto.*, XIV, (Corona Patrum Salesiana. Serie Greca), Società Editrice Internazionale, Torino 1942, pp. 118-119.

**L'ICMEG E L'ORIZZONTE DEL CONCETTO DI LOGOS
FRA GIUDAISMO ELLENISTICO E NUOVO TESTAMENTO**

**THE ICMEG AND THE HORIZON OF THE CONCEPT OF LOGOS
BETWEEN HELLENISTIC JUDAISM AND THE NEW TESTAMENT**

Paolo Collini*

Abstract

This text provides an example of the term *Logos* and the development of this concept between the New Testament and Hellenistic Judaism. The reflection starts from a research that in the last twenty years has focused on the so-called Middle Judaism and on the possibility of indexing certain “concepts”, that in that period and in that historical and cultural context show a strong and evident contact between biblical tradition, Hellenism and Judaism. The result of this ongoing research is the publication of the issues of the so-called *Conceptual Index of Middle Judaism* (*Indice Concettuale del Medio Giudaismo* = *ICMeG*), to which the author of this article refers continually.

Il testo fornisce un esempio relativo al termine *Logos* e allo sviluppo di tale concetto tra Nuovo Testamento e Giudaismo ellenistico. La riflessione si sviluppa a partire da una ricerca che negli ultimi venti anni si è concentrata sul cosiddetto Medio Giudaismo e sulla possibilità di indicizzare determinati “concetti” che in quel periodo e in quel contesto storico e culturale mostrano un forte ed evidente contatto tra tradizione biblica, ellenismo e giudaismo. Risultato di questa ricerca *in fieri* è la pubblicazione dei fascicoli del cosiddetto *Indice Concettuale del Medio Giudaismo* (= *ICMeG*), a cui l'autore del presente contributo continuamente rimanda.

* Socio dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo e Vicepresidente dell'Associazione del Centro di Studi Patristici della Diocesi di Firenze.

Nell'arco dell'ultimo ventennio si è andato sviluppando e affermando un orientamento negli studi sulla letteratura del Secondo Tempio (III sec. a.C.-II sec. d.C.) tendente a considerare la produzione dei testi ad essa ascrivibili espressione di molteplici e variegate correnti filosofiche e religiose, le cui peculiarità e le cui consonanze sono venute maturando in un contesto culturale segnato da una parte dall'incontro della tradizione biblica e del giudaismo con l'ellenismo e dall'affermarsi dei vari "giudaismi" dall'altra. Di fronte all'ampiezza temporale e di produzione del corpus di questa letteratura si presenta dunque importante dotare la ricerca di strumenti utili al reperimento, all'interno dei tantissimi "temi" emergenti dai testi, dei luoghi testuali e delle relative citazioni che concorrano a offrire dati per delineare un complessivo quadro culturale di riferimento di questo periodo.

L'*Indice Concettuale del Medio Giudaismo* (= *ICMeG*), di cui sono stati pubblicati al momento 4 fascicoli¹, intende rispondere precisamente a tale esigenza. Infatti, esso non è un dizionario né una concordanza ma è, appunto, un indice di "concetti" gerarchizzati mediante la concatenazione di sovralemmi, lemmi e sottolemmi relativi ad un determinato sovralemma o tema. Di tali "concetti" vengono riportati, possibilmente, tutti i luoghi e, in maniera sintetica, le relative citazioni dei testi della letteratura del Medio Giudaismo elencati per *corpora* seguendo un criterio, seppur sommario, di datazione. Così, scorrendo l'indice, il ricercatore ha a disposizione una mappa articolata di temi o concetti sulla cui base impostare le linee della propria ricerca, lasciandogli ampia facoltà di sottoporre a esame rigoroso la validità o meno dell'interpretazione dell'indicizzatore. Quest'ultimo, infatti, nel procedere della "lettura" dei testi, mette in campo un'interpretazione precisamente là dove si imbatte con quanto attiene al concetto/tema in esame, reputando conseguentemente di registrarne il lemma che lo veicola².

Quanto detto è riscontrabile in alcune considerazioni dello scrivente e, al momento, unico compilatore dell'*ICMeG*, esposte in occasione del

¹ P. SACCHI (ed.), *Indice Concettuale del Medio Giudaismo*: P. COLLINI, 1. *Famiglia*, Ed. Qiqajon, Magnano 2000; ID., 2. *Sessualità*, Ed. Qiqajon, Magnano 2000; ID., 3. *Messianismo*, Ed. Qiqajon, Magnano 2009; ID., 4. *Eschata*, Ed. Qiqajon, Magnano 2014.

² Circa le finalità, gli obiettivi e la metodologia che stanno alla base dell'*ICMeG* e sulle problematiche conseguenti alla sua elaborazione si vedano la prefazione e la premessa al fascicolo 1, rispettivamente a cura di P. SACCHI e P. COLLINI e le prefazioni ai successivi fascicoli 2-4 a cura di P. COLLINI. Si veda anche P. SACCHI, *Antico Testamento, apocrifi e Nuovo Testamento. Un viaggio autobiografico*, Morcelliana, Brescia 2015, pp. 91-96.

XXIII Congresso dell'Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo (= AISG), celebratosi a Ravenna nel settembre 2009 e successivamente pubblicate sulla rivista dell'Associazione medesima³. A questo proposito, in questa sede e alla luce di quanto precedentemente affermato, vorremmo sottolineare le potenzialità che l'ICMeG è capace di aprire alla ricerca che, nella fattispecie del tema "Messianismo" proprio del 3° fascicolo, potrebbe essere indirizzata a ricevere conferme e/o ad acquisire approfondimenti, per esempio, intorno alla figura del *Logos*. Fra le "identificazioni" del "Messia", l'ICMeG solo in pochissimi luoghi registra il termine *Logos*: si tratta di Joh 1,14⁴, Apoc 19,13, IgnMg 8,2, AnQu 7; 79-83, Dio 7,4; 8,9, IrDem 6; 40; 43, IrHae I,9,2-3, Jus A1 5,4; 21,1; 23,2; 63,9, JusA2 6,3, JusTr 57,3; 125,3, tutti luoghi che appunto identificano il messia o Gesù Cristo nel *Logos* incarnato⁵. Tali luoghi e relative citazioni sono una ripresa del prologo di Joh e Apoc.

Non è nostra intenzione entrare nel merito dell'interpretazione del *Logos* presente nel prologo giovanneo⁶. Vorremmo invece ragionare

³ Cf. P. COLLINI, *Indice Concettuale del Medio Giudaismo: "messianismo". Risultati, verifiche, problemi di un lungo percorso. Indicazioni per la ricerca*, in «Materia Giudaica» XIX/1-2 (2014), pp. 610-613.

⁴ Le abbreviazioni dei testi della letteratura del cosiddetto Medio Giudaismo sono quelle usate nei sopracitati (cf. n. 1) 4 fascicoli dell'ICMeG nella sezione "Abbreviazioni e Sigle". Nei medesimi si trova anche l'"elenco bibliografico delle edizioni usate" delle opere del Medio Giudaismo lette per l'indicizzazione dei temi/sovralemmi prescelti.

⁵ Il fascicolo 3 dell'ICMeG distingue, a proposito del lemma "messia", un sottolemma "identificazioni" e uno "appellativi", sotto i quali vengono registrati i "luoghi" testuali che dicono rispettivamente chi è il messia e come viene chiamato. Cf. COLLINI, 3. *Messianismo*, cit., p. 47 ss., 93 ss.

⁶ A questo proposito, si veda S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008, pp. 33-66. Sulle questioni poste dal rapporto fra il Nuovo Testamento, in particolare il Quarto Vangelo, e il concetto di *Logos* del mondo giudaico e giudaico-ellenistico, si veda O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1966, pp. 216-233; A. FEUILLET, *Le prologue du quatrième évangile*, Desclée De Brouwer, Paris 1968; B. DECHARNEUX, *Le Logos philonien comme fondation paradoxale de l'Évangile de Jean*, in *Philon d'Alexandrie, un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, S. INOWLOCKI et B. DECHARNEUX (éds), Brepols, Turnhout 2011, pp. 317-333; G. SFAMENI GASPARRO, *Il Logos demiurgo del Poimandres (CH I) e il Prologo del Vangelo di Giovanni. Un problema di comparazione storico-religiosa*, in *Dal Logos dei greci e dei romani al Logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*, a cura di R. Radice e A. Valvo, Vita & Pensiero, Milano 2011, pp. 179-209; GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 844-849 («Le influenze culturali e spirituali del Quarto Vangelo»). Per una visione generale dei rapporti fra Filone e il pensiero dei Vangeli, si veda A. MADDALENA, *Filone*

intorno a molteplici luoghi delle opere di Filone di Alessandria dove la figura del *Logos* presenta delle strette analogie o somiglianze con il *Logos* giovanneo dei primi versi del Quarto Vangelo (Joh 1,1-3). La questione riveste importanza per la quasi contemporaneità del complesso dell'opera filoniana con quella dell'evangelista. La figura del *Logos* che emerge dagli scritti dell'alessandrino si presenta assai complessa⁷. Volendo stare al compito dell'indicizzatore dell'*ICMeG*, nel corso della "lettura" delle opere di Filone al fine di determinarne i lemmi relativi al concetto di "messianismo", ci si imbatte in un discreto numero di luoghi testuali nei quali quanto viene detto del *Logos* e della sua opera "richiama" quanto si legge nel prologo giovanneo il quale però al v. 14 fa del *Logos* incarnato il Messia. Di seguito si offre una sistematizzazione schematizzata dei contenuti delle citazioni testuali cui ci stiamo riferendo⁸.

Tabella 1. Qualità del *Logos*

Dio <i>Secundus Deus</i>	Primogenito πρωτόγονος	Principio ἀρχή	Nome di Dio ὄνομα θεοῦ	Nato prima delle realtà generate	Immutabile ἀμετάβλητος Invariabile ἀτρεπος	Logos σπερματικός
FQuaestG II,62 FQuaestE II,68	FConfus 63; 145-147	FConfus 146	FConfus 146	FMigr 6	FSomn II,237	FHer 119 FQuaestE II, 68

Alessandrino, Mursia, Milano 1970, pp. 418-465. Né si può dimenticare il contributo di G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, sotto voce λέγω, λόγος..., Paideia, Brescia 1970, v. VI, coll. 199-382, in particolare coll. 239-255, 355-380. Si veda anche M. MORANI, *La semantica di Logos fra greco-pagano e greco-cristiano*, in *Dal Logos dei greci e dei romani al Logos di Dio*, cit., pp. 29-64.

⁷ Cf. G. REALE - R. RADICE, *La genesi e la natura della filosofia mosaica*, in *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2015, pp. LXXXVIII-CXI. Una disanima sintetica che riesce a offrire tale complessità presente in Filone è quella di S. J. D. COHEN, *Dai Maccabei alla Mishnah*, Paideia, Torino 2020, pp.124-133. In particolare sul Logos come essere distinto in Filone si vedano i passi esaminati in D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004, pp. 112-116.

⁸ Per maggiore chiarezza, si tiene a precisare che i luoghi e le citazioni delle opere filoniane riguardanti il *Logos*, riportati negli schemi successivi non sono ovviamente registrati nel fascicolo *Messianismo* dell'*ICMeG* ma sono stati opportunamente annotati a parte per i motivi che sono illustrati più avanti.

Tabella 2. Funzioni del Logos

Legame, vincolo δεσμός	Mediatore	Divisore (di tutte le cose) τομεύς	Sommo Sacerdote ἁρχιερεὺς Sacerdote ἱερεὺς	Archetipo sigillo character principalis σφραγίς	Signore <i>Christus</i>	Inquisitore ἰζητών
FPlant 8-10 FHer 188 FFug 112 FQuaest E II,89.90. 118	FPlant 10 FHer 205 FSomn I,68 FQuaest E II,13.37.39. 68.94.118	FHer 130-131 140.205.225.235 FQuaest E II,34	FFug 108-112 FLA III,82	FSomn II,45 FQuaest G I,4 FQuaest E II,122	FQuaest E II,117-118	Fios 174

Tabella 3. Azioni del Logos

Dà forma alla realtà mediante i paradigmi archetipici	Crea e costruisce il mondo e lo sostiene	Guida gli uomini e abita in chi onora la vita de l'anima	Dirige la realtà e costruisce il cosmo in un ordine irreprensibile	“Apra l'utero” di tutta la realtà	Si consacrerà al Padre	Ricompensa con la vita eterna	Guida e insegna	Dà gioia
FConfus 63 FMigr 103 FSomn I,75 II,45 FQuaest G I,4; IV,23; V,110 FLA II,86 FSpec III,83	FDeus 67 FPlant 8-10 FQuaest E II,53 FSpec I,81; III,96	FDeus 182 FHer 205 FQuaest G III,34 FQuaest E II,13 FPost 122	FMigr 6 FFug 101 FQuaest G V,110.111 FQuaest E II,68.81.90.120	FHer 119 FSomn I,68-69	FHer 119	FFug 97	FFug 137 FSomn I,68-69.71. 86 FQuaest G V,111. 149 FQuaest E II,16. 101	FSomn I,71 II,249

Tabella 4. Metafore del *Logos*.

- Immagine di Dio (θεία εἰκόν): FConfus 63. 145-147; FFug 101 (= non ha assunto forma visibile: εἰς ὁρατὴν οὐκ ἦλθεν); FSomn II,45; FSpec I,81 (cf. ib. I,171)
- Idea delle idee, Idea archetipica, Prima misura: FConfus 63; FMigr 103; FSomn I,75; II,45; FSpec III,83.207
- Uomo a immagine (ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος): FConfus 146; cfr. FPraem 163
- Il Veggente (ὁ ὄρων) (= Israele, Ἰσραήλ): FConfus 146
- Ombra (σκιά): FLA III,96
- Legame, vincolo (δεσμός): FPlant 8-10; FHer 188; FFug 112; FQuaestE 89.90.118
- Casa di Dio (οἶκος τοῦ θεοῦ): FMigr 5
- Amico di Dio (θεοφιλός): FHer 201
- Auriga (ἡνίοχος): FFug 101
- Divisore (τομεύς): FHer 130-131.140.205.225.235; FQuaestE II,94
- Meta e fonte della sapienza (πηγή): FFug 97; FQuaestE II,13
- Nutrimento (ἡ οὐρανίος τροφή): FFug 137
- Luce (φῶς): FSomn I,75
- Archetipo, sigillo (*principalis character* / ἀρχέτυπος; σφραγίς): FSomn II,45; FQuaestG I,4; FQuaestE II,122; FPraem 163
- Plettro (*plectrum*): FQuaestG VI,196
- Luogo (dove Dio appare) (τόπος; *locus/spatium*): FSomn I,68; FQuaestG V,111; FQuaestE II,37-38
- Testa (di tutte le cose) (*caput*): FQuaestE II,117-118

La maggior parte di questi luoghi “fanno pensare” all’ambiente giovanneo, in particolare al prologo del Quarto Vangelo soprattutto per quanto riguarda la figura e la funzione del *Logos* sia nei suoi rapporti con Dio sia nei suoi rapporti con il creato e l’umanità.

Tale “parallelismo”, terminologico e contenutistico, produce un feedback di “sapore giovanneo” su tutto il complesso dei luoghi filoniani relativi al *Logos*.

La questione può essere ben esemplificata dal raffronto fra la coppia di passi FOpif 51, FLA I, 19-20, dove Filone tratta del *Logos* nell’ambito della creazione e in riferimento al libro biblico della Genesi, e il passo di FAgr 51.

Mentre nei primi due la disamina ampia e articolata del ruolo del *Logos* nell’opera creatrice di Dio, pur potendo costituire un ricco retroterra all’affermazione di John 1,3, pone chiaramente il lettore di fronte a uno dei nodi centrali della filosofia di Filone e della sua interpretazione allegorica della Scrittura⁹, il passo di FAgr 51 amplia quella visione filosofica al ruolo del “figlio primogenito di Dio” come “guida” che si prenderà cura del “sacro gregge” che è il cosmo: il lettore difficilmente riuscirà a sottrarsi dall’accostare questo paragrafo, dove Filone sviluppa il concetto di Dio come vero pastore dell’anima (dimensione etica), del popolo (dimensione politica) e il concetto del *Logos* come pastore dell’intelletto (dimensione intellettuale) e del cosmo (dimensione cosmologica)¹⁰, con la pericope di John 10,1-18.

Si è così sollecitati ad un “suggestivo” allargamento dei contatti fra l’opera di Filone e il Quarto Vangelo di cui qui offriamo solo una mera indicazione: FFug 97 e John 4,5-15¹¹; FFug 137 (cf. FLA II,83; III,162 s.; FHer 191; FCongr 170) e John 6,22-58¹²; FSomn I,75 e John 1,4b-5.9; 3,19; 8,12; 12,35-36.46¹³; FMigr 5 e John 14, 2-3¹⁴; FSomn I,68,

⁹ Sull’esegesi allegorica in Filone si veda MADDALENA, *Filone Alessandrino*, cit., pp. 9-20; REALE - RADICE, *La genesi e la natura della filosofia mosaica*, cit., pp. XXXIX-LV; R. RADICE, *Logos tra Stoicismo e Platonismo. Il problema di Filone*, in *Dal Logos dei greci e dei romani al Logos di Dio*, a cura di R. Radice e A. Valvo, cit., pp. 141-143; G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, Paideia, Brescia 2000, pp. 85-104.

¹⁰ Cf. *Filone di Alessandria*, a cura di R. Radice, cit., p. 817, n. 27 al *De Agricultura*.

¹¹ Cf. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni*, cit., pp. 192-199.

¹² Cf. *ibid.*, pp. 283-301.

¹³ Cf. *ibid.*, pp. 44-46; 49-50; 166-167; 371-372; 522-524; 533-534.

¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 581-583.

FQuaestG V,111, FQuaestE II,37-38 e John 14,6-10; 8,19; 12,45¹⁵; FFug 97 e John 3,15-16¹⁶; FConfus 146 e John 3,18¹⁷.

Accanto a questi testi si richiamano i luoghi indicati nella tabella 4 sulla metafora del Logos come “divisore”, in particolare FHer 130-131, inserendoli nel contesto più ampio del medesimo trattato: FHer 115-136. È stata sottolineata la convergenza teologica del commentario di Filone con il testo di Giovanni: l’importanza del primo dovuta al legame che l’autore stabilisce fra il concetto di *Logos* divisore e la pratica sacrificale trova riscontro nel tema giovanneo dell’agnello di Dio, *Logos* incarnato, essendo entrambi i testi attraversati dalla figura del sommo sacerdote¹⁸.

Di più: questo trattato e FOpif 26, che mostrano legami con il prologo giovanneo, sono serviti anche da fonte a Paolo nell’epistola ai Filippesi (1-18) e al teologo dell’epistola agli Ebrei e ciò consente di

¹⁵ Cf. *ibid.*, pp. 584-589; 375-376; 533.

¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 162-164.

¹⁷ Cf. *ibid.*, p. 166.

Altri studi consentono di allargare ad altri temi il possibile rapporto tra l’opera filoniana e il Quarto Vangelo, senza mettere in dubbio in alcun modo l’indipendenza di Filone o l’originalità di Giovanni. Al riguardo cf. F. Nobilio, *Le chemin de l’Esprit dans l’oeuvre de Philon d’Alexandrie et dans l’Évangile de Jean*, in *Philon d’Alexandrie, un penseur à l’intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, cit., pp. 283-315 (in particolare pp. 313-315). Non si intende minimamente escludere contatti e/o parallelismi con altri settori delle idee religiose del periodo del Secondo Tempio. In proposito si vedano le soprastanti note (11-17). Durante l’elaborazione del presente contributo si è avuta l’opportunità di assistere alla comunicazione di Anatoly A. Alexeev (Università di San Pietroburgo) e di disporre delle slide e del relativo materiale, gentilmente partecipatomi da I. Zatelli dell’Università di Firenze che ringrazio, dal titolo *St. John the Targumist* che a proposito del Quarto vangelo afferma “essere di tendenza gnostica fino al punto che tende alla Verità parallelamente alle opere apocalittiche, agli scritti di Filone e alla letteratura hekhalotica, privo però di forme e di riti magici. L’epoca di nascita di questo movimento letterario potrebbe essere situata fra Filone e Johanan ben Zakkai, il primo sommo sacerdote dopo la distruzione del Tempio. Si può affermare che il Vangelo di Giovanni è una forma particolare del genere dell’apocalisse in quanto i modelli apocalittici sono subordinati nella narrazione evangelica al rapporto con la storia... Giovanni non era né un aggadista né un halakhista, era un aderente alla dottrina gnostica caratteristica del periodo del Secondo Tempio... Per il suo atteggiamento gnostico Giovanni partiva dalla messianologia, idea religiosa principale nella Palestina del I sec. e.v., per giungere alla sfera di un’alta teologia. Il suo linguaggio appartiene alla tradizione, il suo modo di trattare il fenomeno Gesù è nuovo”. Sulle complesse relazioni fra il prologo del Quarto Vangelo e la gnosi, si veda M. V. Cerutti, *Logos e gnosi*, in *Dal Logos dei greci e dei romani al Logos di Dio*, cit., pp. 211-241.

¹⁸ Cf. DECHARNEUX, *Le Logos philonien*, cit., p. 327.

affermare che saremmo di fronte ad una rete che unisce e collega l'epistola agli Ebrei¹⁹, in continuità con Filippesi sulla questione del *Logos*, con alcuni trattati di Filone e John²⁰.

Ora, sono proprio queste "suggerzioni", corroborate dalle riflessioni esposte, che hanno spinto l'indicizzatore a porsi le domande formulate nel *Congresso dell'AISG* sopra citato²¹. E, se da un lato la posizione scientificamente corretta non consente la registrazione dei citati luoghi filoniani all'interno dei lemmi e sottolemmi del tema "messianismo", dall'altro è comprensibile che l'indicizzatore abbia sentito la necessità di non perdere, all'allora stadio di elaborazione dell'*ICMeG*, alcuni, ancorché pochissimi, dati circa un possibile e seppur solo allusivo rapporto, anche in Filone, fra *Logos* e messia, inserendo il lemma "messia(?)" e registrando nel sottolemma "azioni" il luogo FAgric 51 ma non analogamente, per esempio, FOpiF 26 né FLA I,19-20²².

Né poi l'orizzonte del concetto di *Logos* si restringe al rapporto fra le opere di Filone e il Nuovo Testamento ma si allarga a comprendere gli autori del cristianesimo espresso dai padri apostolici, dagli apologeti, dagli apocrifi del Nuovo Testamento, dai rappresentanti di sette ereticali quali

¹⁹ Sulle possibili relazioni e differenze fra Filone e l'epistola si veda P. J. TOMSON, *Le Temple céleste: pensée platonisante et orientation apocalyptique dans l'Épître aux Hébreux*, in *Philon d'Alexandrie, un penseur à l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne*, cit., pp. 335-356.

²⁰ Cf. DECHARNEUX, *Le Logos philonien*, cit., pp. 327-328 e p. 333. L'autore completa il suo ragionamento adducendo anche il testo FContempl 78 nel quale il lavoro esegetico sulle Scritture viene paragonato all'essere vivente, il cui corpo è la lettera e la cui anima è lo spirito invisibile insito nelle parole, consentendo la contemplazione superiore dell'invisibile attraverso il visibile anche più infimo: per questo studioso il trattato filoniano attesterebbe l'evoluzione della teologia giudaica verso l'idea di una "incarnazione della Scrittura", chiosando sulla nozione anticotestamentaria di "manducazione del libro" quale si riscontra nei profeti e nell'apocalittica, a giudicare dal contesto rituale del banchetto in cui il commentario di Filone è inserito: cf. DECHARNEUX, *Le Logos philonien*, cit., pp. 330-331.

²¹ Cf. COLLINI, *ICMeG*, 3. *Messianismo*, cit., p. 612.

²² L'*ICMeG*, nel fascicolo n. 3 in questione, registra al medesimo lemma "messia(?)" e sottolemma "azioni" anche FPraem 95 (cf. *ibid.*, p. 104). Il testo, pur parlando dell'aiuto divino ai giusti mediante l'imperturbabile fermezza delle anime e il più temprato vigore dei corpi al fine del raggiungimento del loro potere con la pratica delle virtù della maestà, della fermezza e della filantropia, che contribuiscono a porre un governo al riparo dal sovvertimento, allude, sulla base di Num 24, 7 della LXX, all'apparizione di un uomo che alla guida di eserciti farà la guerra e sottometterà nazioni grandi e popolose, combattendo per i giusti e prefigurando il raduno finale dei dispersi (cf. FPraem 165).

in particolare lo gnosticismo, dai padri della Chiesa fino alla fine del II sec. e.v.: le loro opere testimoniano la compresenza da una parte di numerosi luoghi dove il messia è identificato con il *Logos*²³ e dall'altra da un non meno significativo numero di attestazioni nelle quali persiste la concezione ellenistica del *Logos* medesimo.

Rinviando ad altra occasione approfondimenti specifici sull'argomento, non si vuole mancare di sottolineare l'importanza di tale orizzonte allargato che, aprendo oltretutto ad ulteriori filoni di ricerca sulla materia²⁴, ripropone problematiche di indicizzazione analoghe a quelle ora esaminate.

In realtà la questione sarà risolta nel momento in cui si sarà proceduto all'elaborazione del tema/sovralemma "Dio", secondo il progetto di griglia preformata²⁵ sull'argomento, all'interno del quale dovranno essere presi in considerazione lemmi quali "azioni (di Dio)", "appellativi", "ipostasi" ecc.: lì tutti i luoghi filoniani e anche degli altri autori sopracitati troveranno adeguata collocazione e lì saranno effettuati opportuni rimandi ad altri sovralemmi, nel caso specifico, al sovralemma "messianismo"²⁶.

Si viene perciò stesso a confermare la necessità che nella prosecuzione dell'opera siano messi in atto quegli accorgimenti organizzativi che rendano veloce e fruibile nel più breve tempo possibile i risultati delle singole indicizzazioni²⁷.

Paolo Collini
Via Fra' Guittone, 16
50133 Firenze
cllpla@alice.it

²³ Cf. *ibid.*, pp. 47-104.

²⁴ Cf. COLLINI, *Indice Concettuale del Medio Giudaismo: "messianismo"*, cit., p. 612.

²⁵ La griglia preformata costituisce come l'"ossatura" che offre lo sviluppo essenziale dei singoli temi/concetti/sovralemmi sulla cui base l'indicizzatore effettua l'indicizzazione dei testi del medio giudaismo. Su questo, cf. COLLINI, *ICMeG, 1. Famiglia*, cit., pp. 10-11.

²⁶ Questi, per il momento, sono affidati, nei fascicoli pubblicati, alla sezione "Indice Alfabetico".

²⁷ Cf. COLLINI, *Indice Concettuale del Medio Giudaismo: "messianismo"*, cit., p. 613; COLLINI, *ICMeG, 3. Messianismo*, cit., pp. 8, 10-11; COLLINI, *ICMeG, 4. Eschata*, cit., p. 10.

Parole chiave

Medio Giudaismo, Indice Concettuale, *Logos*, Ellenismo, Nuovo Testamento.

Keywords

Middle Judaism, Conceptual Index, *Logos*, Hellenism, New Testament.

SEZIONE “EVENTI”

LE RIFORME DI SISTO V:

PAPA MARCHIGIANO, LEGISLATORE UNIVERSALE

L'Istituto Teologico Marchigiano partecipa ad una giornata di studi
per il cinquecentesimo dalla nascita di papa Peretti

THE REFORMS OF SIXTUS V:

POPE FROM THE MARCHES, UNIVERSAL LEGISLATOR

The Theological Institute of the Marches participates in a study day
for the five hundredth anniversary of the birth of Pope Peretti

Gianluca Pedini

Nell'attuale temperie ecclesiale, la coscienza di credenti e non, aiutata anche dal racconto dei media, attesta che stiamo vivendo in un periodo di riforma della Chiesa, sotto la spinta dell'energico pontificato di Francesco.

“Non è un'epoca di cambiamenti, ma un cambiamento d'epoca”: questa frase, che ritorna più volte negli interventi del papa, denota la consapevolezza di dover portare a compimento le istanze di aggiornamento dei linguaggi, delle strutture, delle modalità, degli atteggiamenti di tutta la Chiesa nate dallo spirito e dai pronunciamenti del Concilio Vaticano II, indetto da san Giovanni XXIII proprio per rispondere alla necessità urgente di un rinnovo dell'annuncio del Vangelo in un tempo di *res* sempre più *novae* e inaudite.

Grandi cambiamenti nella storia, il bisogno di una riforma, un grande Concilio e un pontefice energico a cercare con determinazione le vie per traghettare la barca di Pietro in una nuova epoca. Non sarebbe sbagliato avvalerci di questo schema anche per descrivere lo sforzo riformatore della Chiesa in un altro momento, anzi, potremmo dire nella stagione ecclesiale “appena” passata, ossia quella del Concilio di Trento e della Chiesa post-tridentina.

In particolare, la scuola di Giurisprudenza dell'Università di Camerino, con il patrocinio della Regione Marche e dell'arcidiocesi di Camerino - San Severino Marche, il 21 novembre 2022 ha celebrato una giornata di studi dal titolo “Le riforme di Sisto V: Papa marchigiano, legislatore universale”, nell'ambito delle iniziative per il cinquecentesimo anniversario dalla nascita di papa Peretti.

Il profilo di questa figura tracciato dai diversi interventi parla di uno dei più determinati interpreti della cosiddetta Controriforma o Riforma cattolica, nei decenni successivi alla chiusura del Concilio di Trento, soprattutto sotto un profilo giuridico-canonistico. Le linee programmatiche dell'azione legislativa ed esecutiva di Sisto V vertono sulla riaffermazione della struttura centralistica della Chiesa, al cui vertice si trova il romano pontefice, nella necessità di una razionalizzazione del potere del papa, nell'ambito di una commistione, tipica dell'epoca, tra potere spirituale e temporale esercitato dalla Sede Apostolica. È comunque interessante notare che questa attività riformistica, anche attraverso scelte che nella nostra sensibilità contemporanea potremmo non comprendere, riflette il desiderio del papa che la Chiesa rimanga libera e che sia, nella sua organizzazione e nelle sue strutture, una presenza stabile e affidabile per ogni battezzato.

Potremmo dire che Francesco si ponga in dialogo con Sisto V nella misura in cui hanno obiettivi simili, seppur in contesti molto diversi, senza considerare che l'attuale pontefice, nel suo tentativo di aggiornamento nell'ottica di un necessario rinnovamento nella vita della Chiesa, si trovi a riprendere gli stessi filoni di riforma toccati dal suo predecessore marchigiano; notevole è il fatto che alcune questioni che stanno dietro agli interventi sistini siano ancora di grande attualità.

Il cuore dell'intenso seppur breve pontificato di Sisto V (1585-1590), è la promulgazione della costituzione *Immensae Aeterni Dei* con cui il papa riformava la Curia Romana. Nel suo contributo, intitolato "La Curia Romana, dalla costituzione *Immensae Aeterni Dei* ad oggi", mons. Juan Ignacio Arrieta, segretario del Dicastero per i Testi Legislativi, ha rilevato l'intento di istituzionalizzazione del proprio potere da parte di papa Peretti, dando un volto di apparato stabile all'insieme dei collaboratori che lo sostenevano nell'esercizio del *munus* petrino; in quest'ottica furono istituite 15 congregazioni, 10 per la vita della Chiesa, 5 più dedicate all'amministrazione dello Stato Pontificio.

Nell'exkursus storico delle riforme della Curia dall'età post tridentina in avanti, mons. Arrieta ha rilevato il deciso cambio di passo imposto dalle nuove esigenze messe in luce dal Concilio Vaticano II, per cui san Paolo VI, con la costituzione apostolica *Regimini Ecclesiae universae*, favorì un maggior coordinamento tra gli organismi curiali, introducendo le nuove tipologie di "pontificio consiglio" e "segretariato".

Un ulteriore salto lo si ha con gli interventi di papa Francesco, in particolare con il motu proprio *Fidelis dispensator et prudens* del 2015, con cui il pontefice istituisce nuovi organismi competenti in materia economica, nell'ottica di un adeguamento alle normative finanziarie internazionali, ma soprattutto con la costituzione *Praedicate Evangelium* del 2022, in cui, dopo il riconoscimento della piena potestà ai vescovi diocesani effettuato dal Codice di Diritto canonico del 1983, si rivalutano le conferenze episcopali nazionali come interlocutrici dell'autorità dei pontefici e si rimette al centro la missionarietà della Chiesa anche nell'articolazione degli organismi della Curia Romana, il cui lessico specifico viene modificato: le "congregazioni", termine che richiama in modo troppo esclusivo la presenza dei cardinali, divengono "dicasteri", che assumono anche i compiti di promozione e coordinamento pastorale, prima propri dei pontifici consigli, mentre i "tribunali" divengono "organismi di giustizia".

Notevole è la scelta del papa di porre dei laici in alcune posizioni apicali, nell'ottica di una crescente corresponsabilità ecclesiale nell'esercizio dei *tria munera*. Mons. Arrieta ha ribadito che, anche in tempi odierni, come si legge bene nel Regolamento generale della Curia Romana del 1992, non è mai stato messo in discussione il presupposto teologico-canonistico del primato della potestà del Romano Pontefice, per la quale la Curia Romana svolge una funzione vicaria.

Di grande interesse ecclesiologico è stato il contributo di mons. Patrick Valdrini, rettore emerito dell'Institut Catholique de Paris, dal titolo "Il Sacro Collegio, dalla Bolla *Postquam verus* di Sisto V al Chirografo di papa Francesco". Sisto V, nel 1586, tramite questa Bolla, fissò il numero dei cardinali a 70, appoggiandosi al modello dei 70 anziani di Israele di cui si narra nel libro dell'Esodo.

È stato interessante vedere come il Collegio cardinalizio viva la propria identità a cavallo tra una diretta dipendenza dall'autorità centrale del pontefice e l'espressione della collegialità episcopale nell'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Nati come chierici della diocesi di Roma (potremmo dire che erano il presbiterio del papa), nel Medioevo, con il pontificato di Niccolò II (in particolare con il suo *Decretum in electione papae* del 1059) e con le disposizioni del Concilio Lateranense III (1179), finirono per essere gli unici aventi diritto di elettorato attivo nell'elezione del Romano Pontefice. Nella storia, poi, l'istituzione dei Concistori ha permesso di gestire le *causae maiores*, ossia i precedenti delle

Congregazioni sistine, mentre apposite commissioni cardinalizie venivano costituite *ad hoc* per affrontare particolari situazioni critiche. I santi papi Paolo VI e Giovanni Paolo II ribadiscono il legame del Sacro Collegio con la Chiesa di Roma, ma indicando in questo anche un esempio di collegialità episcopale, tema centrale dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II.

In particolare, il pontefice polacco, in un intervento del 1994, stabilì esplicitamente una connessione tra la collegialità episcopale e la tradizione dei concistori. Nell'analisi del chirografo di papa Francesco del 2017 per l'istituzione di un consiglio di 9 cardinali per la riforma della Curia Romana, il relatore ha messo in luce come questo organo non sia “dei” ma “di” cardinali, sostenendo che, nell'ottica del pontefice, l'accento vada posto sul fatto che i membri di questa commissione sono stati scelti in quanto vescovi, non tanto o non solo perché cardinali, quindi il ruolo primaziale del papa si esercita nell'ambito della collegialità episcopale.

Il professor Joaquin Sedano, Decano della Facoltà di Diritto canonico dell'Università di Navarra, con l'intervento intitolato “Le visite *ad limina*, dalla *Romanus Pontifex* al Codex dell'83” ha illustrato come Sisto V, attraverso tale costituzione, promulgata nel 1585, abbia raccolto l'eredità dell'antica consuetudine della visita *ad limina*, stabilendo le norme secondo le quali i vescovi, all'inizio del loro ministero (in vista della consacrazione, della consegna del pallio o del trasferimento) e poi periodicamente, sono tenuti ad andare a Roma ad incontrare il papa, per presentargli la situazione della diocesi, parlare delle situazioni più urgenti e visitare la tomba degli apostoli Pietro e Paolo, la cui autorità, si ribadisce, si conserva nei secoli attraverso l'ufficio del romano pontefice; sostanzialmente questo istituto rimarrà invariato fino ai nostri giorni.

La professoressa Maria d'Arienzo dell'Università “Federico II” di Napoli, con il suo contributo dal titolo “Le riforme dell'amministrazione ecclesiastica: giurisdizione sul *damnum illatum* e responsabilità collettiva nella bolla *Romani Pontificis* di Sisto V” ha descritto l'azione accentratrice del pontefice nel riformare la giurisdizione sul danno dato con l'istituzione di un commissario apposito e con la destituzione dei magistrati locali, nell'ambito dell'amministrazione degli Stati della Chiesa, mediante la succitata bolla.

Il professor Marco Ventura dell'Università di Siena ha portato il suo contributo dal titolo "Astrologia, divinazione e residui di paganesimo; dalla *Coeli et terrae Creator* di Sisto V al *Codex* dell'83".

Secondo l'analisi del relatore, il pontefice marchigiano, nella sua condanna dell'astrologia "giudiciaria", cioè tesa ad emettere oracoli riguardo al corso degli eventi futuri, a motivo della negazione, insita in queste pratiche, della signoria di Dio sul creato, per la corruzione della fede e per l'abuso della credulità degli "infelici discepoli", ha preso posizioni che possono alimentare il dibattito su questioni ancora aperte e attuali.

Secondo il primo asse individuato da Ventura, di natura storico-culturale, la censura di Sisto V potrebbe essere letta come l'ennesimo esempio dell'autoritarismo della Chiesa in età moderna, ma da una parte si riscontra anche un'ambiguità nel non punire troppo severamente i praticanti di astrologia e pratiche magiche, mentre, dall'altra, si può trovare una sorprendente sintonia con l'ostilità alla superstizione del nascente spirito scientifico, venendosi a creare così un esempio di corresponsione tra fede e ragione tanto attuale nel dibattito odierno; la scelta del pontefice di prediligere la dottrina di Agostino su questi temi rispetto a quella di Tommaso, pone la questione della continuità e della discontinuità: quella di Sisto V è una restaurazione, quindi si innova per tornare alle origini, o è una scelta moderna di rottura dell'interpretazione portata avanti dalla teologia medievale?

Riguardo al secondo asse ermeneutico, di tipo politico-istituzionale, il relatore pone un confronto tra il pensiero di papa Peretti e l'attuale mobilitazione ecologica che coinvolge anche la Chiesa. La bolla *Coeli et terrae Creator* ribadisce l'antropocentrismo cristiano, ossia la concezione di un uomo libero e superiore al resto del creato, mentre la cultura moderna ridimensiona la centralità umana a favore di un equilibrio della natura sentito come assolutamente prioritario, con l'apporto delle scienze che conducono analisi di tipo deterministico che non cedono spazio alla prospettiva di un creato retto da Dio, per la volontà del quale "le stelle sono a servizio dell'uomo". La domanda che rimane è: quale mobilitazione della Chiesa nell'odierna questione ecologica?

D'altro canto, un tema che mostra Sisto V come uomo e politico del suo tempo è quello della guerra. La riflessione teologica nei secoli, davanti all'ineluttabilità e alla pervasività delle guerre come strumento di risoluzione dei conflitti, ha elaborato dei criteri per stabilire i confini di un *bellum iustum*, onde evitare i tralignamenti nel vivere un fenomeno che la

coscienza cristiana, fin dai primi secoli, ha sempre sentito come una grave violazione della Legge di Dio.

Pierluigi Consorti, professore presso l'Università di Pisa, nel suo intervento intitolato "Una nuova crociata, la guerra ispano-inglese: il magistero pontificio sulla guerra da Sisto V a Francesco", ha illustrato come il papa marchigiano abbia utilizzato la propria autorità per spingere le potenze cattoliche, la Spagna degli Asburgo in primis, contro quelle protestanti, nella prospettiva, ancora spendibile, della guerra santa. Bisognerà aspettare l'enciclica *Pacem in terris* di san Giovanni XXIII e il magistero successivo al Vaticano II per avere una vera e propria "teoria della pace", e in particolare l'insegnamento di Francesco che riconosce l'inevitabilità dei conflitti, ma stabilisce chiaramente che la guerra è una modalità deliberatamente e consapevolmente scelta per risolvere tali conflitti, partendo dal presupposto che guerra e pace non solo si escludono a vicenda, ma sono orizzonti di pensiero e di azione politica e sociale totalmente diversi. Il relatore conclude dicendo che oggi la Chiesa non ha bisogno di nemici, ma di riforme, secondo uno spirito tipicamente evangelico.

Interessante poi l'intervento di Olivier Echappe, professore presso l'Institut Catholique de Paris e Consigliere presso la Corte di Cassazione francese, intitolato "Giudicare e punire: il diritto penale da Sisto V a Francesco", in cui il relatore illustra il duplice atteggiamento del papa marchigiano nelle disposizioni emanate per l'esercizio del diritto penale: sotto il profilo del diritto canonico *stricto sensu*, ribadisce che l'esercizio della giurisdizione da parte della Chiesa riguardo ai reati gravi debba rimanere sempre libero, mentre, più in generale, si ha un inasprimento delle pene. Per il primo aspetto, è stato citato l'episodio dell'uccisione di Luigi II di Lorena, cardinale de Guise, per ordine del re Enrico III, nel 1588: il papa, dichiarando questo atto come prevaricatore della giurisdizione ecclesiastica, scomunicò il re francese. Riguardo al secondo aspetto, si ricorda la riaffermazione dell'illiceità dell'aborto durante tutto il tempo di gestazione, laddove la *Constitutio carolina* del 1532, promulgata da Carlo V, permetteva questa pratica fino a metà gravidanza, mentre, riguardo al brigantaggio, trattato come *delictum gravius*, il pontefice comminò diverse pene di morte.

Lo *Ius decretalium* (1898-1914) del gesuita Franz Xaver Wrenz, opera che riorganizza la scienza giuridico-canonica alla vigilia della riforma piano-benedettina, ribadisce la dottrina dello *ius nativum et proprium*, cioè la sovranità della Chiesa nell'esercizio della sua giurisdizione, ma razionalizza le pene, mentre il Codice del 17 non conterrà leggi speciali per i *delicta graviora*, ammettendo la presenza di reati a foro misto. Queste ultime questioni sono di stringente attualità riguardo alla gestione degli abusi sessuali da parte dei chierici: tale reato costituisce un *delictum gravius*, quindi prevede un trattamento particolare grazie al quale la Chiesa riesce a mantenere la propria giurisdizione e a rendere più severe le pene, ma il relatore pone la questione che, laddove non c'è forza di coercizione, la severità delle leggi è inefficace, per cui diventa possibile ipotizzare forme diverse di collaborazione con la giustizia civile.

L'intervento del professor Pietro Loiacono, dell'Università LUMSA di Palermo, dal titolo "Problematiche di diritto canonico matrimoniale: dalla *Cum frequenter* ad oggi", mostra invece il contributo di Sisto V al diritto canonico matrimoniale. In risposta ad una domanda inviatagli dal nunzio apostolico in Spagna riguardo alla possibilità di contrarre matrimonio per quegli eunuchi che, seppur privati dei testicoli, possono ancora compiere l'atto unitivo, il papa, con il breve *Cum frequenter*, nega tale possibilità perché si tratterebbe comunque di un caso di *impotentia* e non sarebbe giovevole in termini di *sedatio concupiscentiae*.

Chiaramente la prospettiva del pontefice presuppone la centralità del *bonum prolis* come requisito per la validità matrimoniale, in un'epoca dove si riteneva che la donna non contribuisse affatto alla procreazione se non come luogo di espressione delle potenzialità generative contenute solamente nel seme maschile. Questo caso si estenderà poi anche ai vasectomizzati.

Quando, nel 1827, fu scoperto l'ovocita, si cominciò ad avere un'incoerenza nei pronunciamenti di Sant'Uffizio e Rota romana riguardo alla validità matrimoniale per uomini e donne che, anche se sterili per problemi alle gonadi, possono comunque consumare l'unione. Sarà la Congregazione per la Dottrina della Fede a risolvere la questione definendo l'impotenza come incapacità antecedente e perpetua di compiere l'atto unitivo, senza che sia richiesta in sé l'ejaculazione.

La contraddizione con la posizione di Sisto V si spiega col fatto che il papa stava dando un'interpretazione dello *ius vetus*, cioè vigente

all'epoca, nell'ambito di un caso specifico, con le conoscenze che lo sviluppo scientifico consentiva allora. In ogni caso, il breve *Cum frequenter* ritorna ad essere attuale nei casi di quei matrimoni in cui gli sposi si riservino la procreazione tramite ausili tecnico-medici, andando ad incappare in un possibile impedimento.

Il professor Mario Ferrante, dell'Università di Palermo, con il suo intervento, "La religiosità popolare, dalla *Egregi Populi romani pietas* ad oggi", ha illustrato come Sisto V abbia promosso la pietà popolare *ad detestabiles haereses extirpandas*, rifondando, nella fattispecie, la devozione romana al giro delle sette chiese sulla Scrittura (in particolare sulle sette chiese appellate dallo Spirito nell'Apocalisse), sottolineando l'antichità e l'autorevolezza di questa tradizione. L'analisi si è spostata poi sul magistero successivo, in particolare sull'*Evangelii nuntiandi* (1975) di san Paolo VI, che ribadì che la pietà popolare, se rettammente intesa, è una via autentica per l'incontro con Cristo, per passare poi al contesto culturale in cui si inserisce il pontificato di Francesco, che affronta, anche riguardo a questo tema, la questione della multiculturalità e della secolarizzazione, assieme a certe storture che ancora oggi la devozione popolare subisce, come ad esempio l'uso di immagini e ritualità (para)cristiane da parte delle organizzazioni mafiose.

Gli ultimi due interventi della giornata, il primo tenuto dal professor Ivan Milotic dell'Università di Zagabria, dal titolo "Giudici, notai e archivi notarili come contesto della Costituzione *Sollicitudo pastoralis officii*", il secondo tenuto dal professor Stefano Testa Bappenheim dell'Università di Camerino, dal titolo "Gli archivi diocesani, dalla costituzione *Provida* alla normativa attuale", hanno presentato l'opera di razionalizzazione e standardizzazione delle procedure burocratiche e dell'archiviazione dei documenti portata avanti da Sisto V. Il pontefice stabilì la creazione di un archivio per ogni diocesi e ordinò che in queste sedi fossero convogliati tutti i documenti prodotti da enti ecclesiastici, o almeno una loro copia, mentre stabilì la carica ufficiale di archivista diocesano, con le sue prerogative e i suoi obblighi. Lo scopo di tale riforma era garantire una buona giustizia e un buon governo, tutelando le categorie più deboli dai soprusi e dalla confusione generata dal mosaico di studi notarili con i loro archivi privati e le loro proprie procedure; in questo senso, Sisto V stabilì una standardizzazione nella formazione dei notai, in particolare uniformando le scritture con cui dovevano essere redatti i documenti.

Questa giornata di studi, a cui hanno partecipato anche gli studenti dell'Istituto Teologico Marchigiano e diversi docenti dello stesso, è stata un'occasione per comprendere meglio la complessità della storia e della vita della Chiesa e quante questioni rimangono sempre aperte, in questo tempo in cui, come al tempo di Sisto V, siamo chiamati a trovare nuove risposte per approdare, come comunità dei discepoli del Signore, ad una nuova epoca.

SEZIONE “RECENSIONI”

RECENSIONI AREA LITURGICO SACRAMENTARIA

G. FAZIO, *Il sacerdozio ministeriale segno escatologico. Una riflessione a partire dalla teologia di E. Schillebeeckx e J. Ratzinger*, Cittadella Editrice, Assisi 2021, pp. 443, ISBN 978-88-308-1814-9, € 22,50.

L'Autore di questo saggio, presbitero diocesano e docente di Teologia dogmatica presso l'Istituto Teologico Calabro, presenta un'interessante ricerca nell'ambito della teologia del ministero ordinato.

Occorre subito sottolineare una duplice caratteristica che rende questo studio particolarmente impegnativo su due fronti: l'analisi della produzione teologica relativa al sacerdozio ministeriale tra teologi contemporanei cattolici così diversi tra loro per metodo ed impostazione (E. Schillebeeckx e J. Ratzinger) e la linea guida seguita per arrivare ad una sintesi ovvero (come di evince dal titolo) il taglio escatologico. La valutazione va quindi condotta su questi due fronti.

Il testo si articola in *tre grandi parti*. Le *prime due* sono dedicate all'analisi della produzione teologica dei due Autori relativa alla teologia del sacerdozio: la prima parte è riservata al teologo domenicano di origine fiamminga (cf. pp. 17-150), la seconda al papa emerito e teologo di origine bavarese (cf. pp. 155-274). La *Terza parte* (cf. pp. 277-410), intitolata *Sacerdozio e testimonianza*, propone una sintesi sul *focus* del sacerdozio ministeriale a partire dal confronto tra i due Autori (primo capitolo della *Terza parte*) per procedere poi ad un abbozzo di rilettura sistematica del sacerdozio ministeriale alla luce della categoria di *testimonianza* (secondo capitolo) e concludere con un affondo in chiave teologico pastorale in cui si mette in gioco la categoria della *sinodalità* (terzo e ultimo capitolo). Il saggio è preceduto da una *Introduzione* (cf. pp. 5-14) e si chiude con una ampia *Bibliografia* (cf. pp. 411-438) dedicata in primo luogo al repertorio delle opere dei due teologi (censite sotto il titolo: *Fonti*) e poi alla *Bibliografia secondaria*. Segue una tavola con le sigle e abbreviazioni. A margine osserviamo che nella strutturazione del repertorio bibliografico sarebbe stato utile inserire anche una sezione specifica dedicata ai documenti del magistero.

Nel seguire passo dopo passo lo sviluppo della ricerca emerge fin dalle prime pagine (cf. pp. 5-6) la specifica angolatura ermeneutica dell'Autore: una rilettura della visione contemporanea del ministero

ordinato a favore della centralità della nozione biblica e teologica di *sacerdozio*. È questa la chiave di lettura utilizzata per mettere in evidenza le specificità della produzione teologica dei due Autori posti a confronto.

Nel caso di Schillebeeckx ciò che emerge, dopo averne ampiamente (e molto opportunamente) ripreso le linee principali di teologia sacramentaria (cf. pp. 17-68), è una visione del *sacerdozio ministeriale* a partire dalla prospettiva ecclesiologica (e pneumatologica), mentre nel caso di Ratzinger la lettura dello stesso tema è guidata principalmente dalla prospettiva cristologica. Il quadro complessivo della rilettura critica della selezione delle opere dei due teologi sembra abbastanza corretto. Sono prese infatti in considerazione alcune delle puntualizzazioni critiche rivolte da altri teologi agli stessi due Autori anche se, a nostro avviso, la bilancia di questa ricognizione pende a sfavore della visione del teologo domenicano, forse anche in ragione delle prese di posizione del magistero nei confronti di alcuni suoi scritti.

Non minori sono state tuttavia le riflessioni critiche, ovviamente non magisteriali, nei confronti degli scritti del teologo tedesco (divenuto Arcivescovo, poi Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede e infine Papa) che non sembrano trovare altrettanto spazio nel percorso proposto.

In entrambe i casi il tema trattato è stato oggetto di notevoli e complesse vicende ermeneutiche proprio nel *pre* ma soprattutto durante il Vaticano II e nella prima fase della recezione dello stesso, almeno fino alla Esortazione apostolica postsinodale *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992). L'Autore offre diverse risonanze di questa accesa temperie del dibattito teologico sul ministero ordinato che ha tentato, in più di un momento e per ragioni diverse (bibliche, dogmatiche, culturali...) di emanciparsi dalla categoria sacerdotale intesa in chiave culturale, gerarchica, ontologica e giuridica a favore di altre prospettive più comunionali, ministeriali, pastorali ed ecumeniche. Entrambe i due teologi considerati hanno preso parte in modo diretto a questo dibattito collocandosi su posizioni diverse e talvolta opposte, avendo alle spalle sia una diversa formazione teologica come un diverso vissuto ecclesiale (olandese/fiammingo, tedesco/bavarese) con preoccupazioni pastorali già sbilanciate nell'assumere o meno, specialmente nel post-concilio, la categoria sacerdotale piuttosto che altre di tipo ministeriale nel dire il ministero ordinato nel suo rapporto costitutivo e con Cristo e con il popolo di Dio.

I due veri paradigmi in gioco sullo sfondo sono non tanto una nuova assunzione critica del quadro biblico sia vetero che neotestamentario sul

tema, quanto il confronto con il mondo protestante (Ratzinger) e quello con la cultura moderna e post-moderna (Schillebeeckx). Di questi due contesti la ricognizione delle opere dei due Autori presentata nelle prime due parti del volume offre un quadro sufficientemente chiaro anche se bisognoso di ulteriori integrazioni. A questo proposito si deve far notare un limite sul piano metodologico. Più di una volta la presentazione della riflessione dei due teologi viene interpolata con citazioni di altri Autori (cf. per es. pp. 164, 259-260) o parentesi integrative di tipo discorsivo (cf. ad es. pp. 162, 396, 400, 402, 406) in cui ci sembra si perda la qualità e dello stile espositivo e del rigore teologico: nel primo caso perché al lettore non è perspicua la ragione della introduzione in sequenza di tali interpolazioni assunte da una letteratura varia (con qualche riferimento un po' datato a saggi degli anni '30 e '40 del '900, cf. pp. es. 184 n. 96, 373 n. 7), nel secondo caso perché, ci sembra, si anticipano anzitempo quelle che, nel debito modo, dovrebbero essere proposte come osservazioni o conclusioni o al termine di ciascuna delle due parti o nella parte finale del volume. Pare insomma che l'Autore abbia già una sua tesi, e questo è ovvio come si capisce chiaramente dalla *Introduzione*, ma che questa non sia tenuta sufficientemente "sospesa" in relazione a testi e posizioni teologiche che, avendo già al loro attivo una storia nella recezione teologica, necessitano sempre di una presa di distanza in grado di riconoscere *unicuique suum*. Dobbiamo poi notare che il supposto ascendente levitico VT del ministero ordinato e del sacerdozio ministeriale nella Chiesa di Gesù, a cui si accenna fin dalle prime pagine (cf. pp. 11, 13, 342), sembra giocare nell'insieme un ruolo interpretativo non piccolo nel guidare la ricerca proposta e l'esame dei testi.

La *Terza parte* offre un primo bilancio del confronto tra i due teologi sul tema del sacerdozio ministeriale. Fatto questo passo (cap. 1 della *Terza parte*) si arriva quindi a precisare (cap. 2) in che senso sia «necessario e proficuo per il dibattito teologico continuare lo sforzo - già iniziato con il Vaticano II - di condurre il sacerdozio ministeriale fuori da una comprensione primariamente ed esclusivamente culturale» (p. 13). Il valore del primo capitolo risulta evidente al lettore che, dopo la lettura delle prime due parti, attende un esame critico (cf. pp. 277-297) e un bilancio (cf. pp. 297-302). Questo viene proposto provando a mostrare «Punti di contatto e prospettive» (p. 297) tra e a partire dai due Autori. Ed è in tale contesto che si fa emergere il filo conduttore che sarà poi il nucleo tematico portante del capitolo successivo ovvero la categoria di *testimonianza* (cf. p. 301). È così che entriamo più direttamente nella proposta teologica del nostro

Autore sinteticamente puntualizzata nel titolo del capitolo secondo: *Il sacerdozio ministeriale come testimonianza*. Questo sviluppo, in parte inaspettato, propone al lettore un percorso affatto consueto anche in relazione a temi già ampiamente dibattuti e frequentati quali il rapporto tra il ministro ordinato/sacerdote, Cristo Sacerdote e la chiesa/corpo di Cristo/popolo di Dio, tra il sacerdozio ministeriale e il sacerdozio battesimale, tra la prospettiva della *potestas* e quella dei *munera*, fra i tre gradi del sacramento dell'ordine, tra la teologia del carattere sacramentale e la sua peculiarità relativa al ministero ordinato. Ma a questa rilettura (cf. cap. III. 2. 3 Il sacerdozio: testimonianza di Dio nella storia) si perviene solo dopo due approfondimenti in chiave biblica sulla categoria di testimonianza: il primo a partire dall'AT (III. 2. 2.1) e il secondo dal NT (III. 2. 2.2). Una breve premessa motiva la rilevanza di questa prospettiva ermeneutica per il tema trattato (3. 2.1). Ci sembra che questa parte della ricerca costituisca un momento saliente dell'originalità della tesi sviluppata dall'Autore. Dobbiamo riconoscere che l'approccio al ministero sacerdotale *mediante la categoria di testimonianza* apre davvero a nuove prospettive e nuovi sviluppi non solo per una spiritualità sacerdotale ma anche per una teologia sistematica del sacramento dell'ordine. Non sembra tuttavia perspicuo in che termini la rilevanza di tale categoria scaturisca dall'analisi condotta nelle due prime parti della ricerca e sintetizzate nel primo capitolo di questa terza parte. Occorre inoltre aggiungere che proprio in questo contesto, ormai più libero dall'impegno analitico degli scritti dei due teologi, sarebbe stato utile vedere come la categoria di testimonianza sia attestata o meno anche nei libri liturgici relativi al ministero ordinato, almeno in quelli attualmente in uso nella Chiesa Cattolica. Questa omissione di attenzione alla *lex orandi* rileva un limite ancora piuttosto presente nella elaborazione sistematica sul sacramento dell'ordine, salvo alcune eccezioni come ad es. i recenti studi del teologo Giovanni Frausini di cui però non vi è traccia né in bibliografia, né nel testo. A margine osserviamo che il rito dell'ordinazione non prevede una "preghiera consacratoria" (cf. p. 350) ma una preghiera di ordinazione.

Finalmente arrivati alle pp. 355-356 si incontra il *tema escatologico*. Questo, abbinato alla *categoria della testimonianza*, sembra suggerire un binomio interpretativo di rilevanza strategica per l'insieme del libro di Giuseppe Fazio. La riflessione viene aperta da due testi, l'uno di Schillebeeckx (il *problema* escatologico sul piano antropologico), l'altro di Ratzinger (la *novità* escatologica sul piano teologico). La promessa attivata dalla esplicitazione di questa linea interpretativa enunciata nel

titolo del saggio - il sacerdozio ministeriale *segno escatologico* - avrebbe tuttavia potuto/dovuto trovare uno sviluppo più ampio rispetto alle pagine ad esso dedicate (da p. 355 a p. 367) trattandosi del vero elemento di originalità dell'intera ricerca. Il gruppo di pagine appena menzionate si limita a dirigere la sua attenzione alla rilettura dei *tria munera* nella prospettiva della testimonianza escatologica. Sempre in questo contesto andava tematizzata anche l'altra categoria che da un capo all'altro del volume aleggia sull'intera riflessione: la categoria di *segno*. Questa attenzione si ritrova nelle prime due parti, in particolare per il rapporto con il sacramento e la sacramentalità nell'analisi dei testi del teologo fiammingo, ma visti i corollari che tale categoria evoca sarebbe stata utile una sua ripresa in sede sistematica per una visione articolata e unitaria del sacerdozio ministeriale come segno/sacramento, svolgendo anche una riflessione più accurata sul terzo grado del sacramento dell'ordine ovvero il diaconato. Altro aspetto che ci sentiamo di suggerire per ulteriori sviluppi della ricerca è rappresentato dal *rapporto di questo segno escatologico*, prospettiva promettente e ricca di implicazioni, non solo con il sacerdozio battesimale o comune del popolo di Dio ma anche con quello stato di vita che esprime in modo più evidente e personale la presenza della vittoria pasquale nella storia e il suo destino escatologico ovvero la vita religiosa. Una buona circolarità ermeneutica tra i documenti del Vaticano II quando praticata - l'Autore ne dà prova in diversi passaggi del volume - favorisce anche un metodo interpretativo più integrale e comprensivo.

L'ultimo capitolo della *Terza parte*, come già anticipato, vuole avere una connotazione «più marcatamente pastorale» (p. 10). Avvertendo la parzialità di un certo utilizzo in chiave sacrale e individualista della categoria "sacerdotale" vengono introdotte in questo ultimo capitolo alcune questioni che appartengono anche al dibattito contemporaneo sul ministero ordinato: il clericalismo come meccanismo strutturale (cf. pp. 370-378), il rapporto tra vescovo e presbitero in chiave sacramentale con un excursus sulla questione dell'obbedienza (cf. pp. 378-396) e in ultimo la questione del rapporto "sacerdozio-laici" (cf. pp. 396-410). Entrano in circolazione altre categorie care alla pratica ecclesiale e alla riflessione ecclesiologica contemporanee quali: sinodalità, partecipazione, discernimento. Si avverte l'apporto di altre discipline quali il diritto canonico, l'ecclesiologia, la spiritualità, l'antropologia. Si nota il debole apporto di alcune categorie rilevanti per la comprensione del sacerdozio ministeriale: il *presbiterio* con i corollari che implica per la stessa teologia del sacerdozio ministeriale e la *chiesa particolare* per la relazione al

ministero del vescovo, dei presbiteri (come singoli e come presbiterio) e dei diaconi. Sono messe in luce le fatiche pastorali legate agli organismi di partecipazione alla vita ecclesiale. Nell'insieme ciò che emerge è l'auspicio di una riconsiderazione più positiva del sacerdozio ministeriale *del presbitero* nei rapporti e con gli altri gradi del sacramento (vescovo, diacono) e con i laici. Nella prassi sinodale queste implicazioni vengono tutte allo scoperto ed è in tale contesto che la categoria escatologica viene messa in gioco per comprendere la natura e la finalità del ministero di presidenza "dei sacerdoti" nello specifico compito di discernimento all'interno della vita ecclesiale (cf. pp. 408-409).

MARIO FLORIO

E. BRANCOZZI, *Rifare i preti. Come ripensare i seminari*, EDB, Bologna 2021, pp. 191, EAN 9788810413142, € 16

Il saggio di Enrico Brancozzi affronta una delle questioni più complesse nel quadro della vita ecclesiale del nostro tempo, quella del "come" la Chiesa garantisce la presenza del ministero ordinato, in modo particolare quello dei presbiteri. Il recente sinodo per l'Amazzonia ne è la prova.

Prendo la sua riflessione con la considerazione che «la tipologia classica della vocazione presbiterale cattolica è ancora affidata all'autocandidatura: è il singolo che si presenta e chiede di essere accolto» (p. 26) per "farsi prete" l'Autore, nell'attuale contesto di "fine della cristianità", esamina nelle sue linee fondamentali la struttura della formazione nei seminari; constatando che essa è ancora quella impostata dal concilio di Trento l'autore propone un'ipotesi diversa per l'itinerario formativo dei futuri presbiteri e quindi un diverso modello di seminario: «essi non vanno smantellati, ma ripensati alla luce dell'ecclesiologia del Vaticano II» (p. 27).

Nei suoi otto capitoli, dopo l'introduzione, il saggio, partendo dalla situazione sociale ed ecclesiale (capitoli 1-2), si interroga su quali possano essere le caratteristiche della vita e della formazione dei futuri preti (capitoli 3-7) per concludere con un capitolo, l'ultimo, dedicato alle proposte per la formazione dei presbiteri del futuro.

Il volume si apre, inoltre, con un saggio breve di Erio Castellucci che, sollecitato dal testo di Brancozzi, rielabora l'idea di formazione

presbiterale che da almeno otto anni sta proponendo alla Chiesa italiana. Per Brancozzi qualunque riflessione sul ministero deve tener conto non solo «dei cambiamenti ecclesiali a cui stiamo assistendo» ma ha bisogno di una «riflessione previa sulla strutturazione delle comunità credenti in Italia nel prossimo futuro» (p. 21). Questa affermazione ha una rilevanza assoluta perché, pur riconoscendo la radice comune del ministero ordinato, lo mette in relazione al contesto sociale ed ecclesiale a cui è mandato. Senza cadere nell'«antagonismo tra osservazione della realtà e fiducia nello Spirito Santo» (p. 22) l'Autore evidenzia la necessità di affrontare con senso di responsabilità la situazione ecclesiale non semplicemente «inseguendo le emergenze» (p. 24) ma muovendo «dallo studio di ciò che è accaduto alla Chiesa in Italia negli ultimi anni [...] per dedurre una lettura del presente e ipotizzare alcuni orientamenti per gli anni a venire» (p. 25). Così l'Autore arriva a quella che è la sua ipotesi: «il seminario è una struttura formativa ancora adeguata, almeno in parte, per tutti coloro che hanno determinate caratteristiche di razionalità, di volontà, di maturità e di resilienza. Viceversa, è una struttura obsoleta e non più adatta per tutti gli altri, perché consente atteggiamenti mimetici e di facciata verso i quali nessun formatore ha strumenti di contrasto adeguati» (p. 25).

Il capitolo primo propone una analisi della situazione della Chiesa e del suo rapporto con la società. L'Autore ritiene che non accorgersi del mutamento del rapporto tra società civile e Chiesa è commettere un duplice errore: «di merito perché la disaffezione verso un'adesione consapevole alla comunità cristiana porta con sé la possibilità di ricostruire un tessuto a partire da una vera evangelizzazione; di metodo, perché negare il problema vuol dire rinviare i tentativi per affrontarlo» (p. 51).

Il secondo capitolo, «In ricerca di un nuovo forma ecclesiale», partendo dall'analisi fatta, affronta il rapporto tra il *vecchio* e il *nuovo* nella vita della Chiesa, tra chi «ha preso atto dei fenomeni di corruzione del cristianesimo e afferma la necessità di prepararsi alla fine delle strutture tipiche della prossimità» e chi vorrebbe «una maggiore prudenza nel liquidare i modelli di riferimento che oggi osserviamo in crisi» (p. 53). L'Autore arriva ad affermare che «sta nascendo una Chiesa diversa, che chiederà un nuovo tipo di cristiani e - conseguentemente - un nuovo indirizzo formativo per i presbiteri»: egli è anche del parere che «si può essere ragionevolmente convinti che da questa situazione potrà nascere una Chiesa migliore» (p. 64). Da qui la necessità di avere una generazione di presbiteri capaci di decifrare le trasformazioni in corso, che non viva «con rassegnazione o con rabbia la fine del "piccolo mondo antico"» (p. 66).

È naturale quindi che il terzo capitolo affronti direttamente le trasformazioni, ma anche le difficoltà, necessarie ai nuovi contesti culturali e religiosi nei quali devono essere ministri i presbiteri. L'Autore traduce il cambiamento d'epoca, in riferimento ai ministri ordinati, soprattutto nel mutamento di "identità sociale" che li riguarda.

Entrando sempre più nel cuore del saggio l'Autore affronta nel quarto capitolo il tema delle "ministerialità ecclesiali". Alle caratteristiche che la Chiesa deve assumere in ogni epoca e luogo, nella fedeltà a Colui che l'ha fondata, corrisponde un tipo di ministerialità: «i compiti del prete sono cambiati nel corso del tempo e il ministero [...] è divenuto oggi molto più esigente rispetto alle forme sacrali che ci hanno preceduto» (p. 92). Ogni cambiamento è «un'occasione di ridefinizione della propria identità e di ricerca di un nuovo profilo» (p. 91). Proprio per questo «isolare il discorso vocazionale da un più ampio sguardo ecclesiale rischia di generare falsi rimedi» (p. 90). Invero l'Autore sostiene che «in mancanza di un ripensamento generale della missione della Chiesa nel suo complesso, contrastare la crisi a tutti i costi e con tutti i mezzi ha condotto infatti a gravi unilateralità, la più evidente delle quali è che si è recepita solo marginalmente l'ecclesiologia conciliare» (p. 95): una considerazione che può solo far riflettere molto seriamente. A questo punto l'Autore introduce il "Popolo sacerdotale" per delinearne il rapporto con il ministero. È il paragrafo, insieme a quello sul "modello formativo superato" del capitolo successivo, più esteso, oltre otto pagine, segno dell'interesse centrale di questi temi nel lavoro che stiamo esaminando. La *Lumen gentium* ha avviato «una riforma che andava a rimodellare la comunità del presente sull'esempio di quella primitiva» (p. 96) e, distinguendo tra la *Tradizione* della Chiesa e le *tradizioni*, ha rimodellato la comunità cristiana a partire dall'idea «di una comunità in cui tutti i membri partecipano, mediante il battesimo, del sacerdozio di Gesù Cristo» (p. 96).

Naturalmente non sono state e non sono poche le resistenze a questo tipo di ecclesiologia: «Le Chiese locali non hanno modificato in maniera sostanziale il loro profilo, così come le parrocchie: la scarsa sinodalità a tutti i livelli non ha responsabilizzato le comunità a farsi carico delle esigenze dei bisogni del momento, e soprattutto non si è stati capaci di individuare collegialmente le priorità dell'azione della Chiesa» (p. 97). È necessario ripartire dal sacerdozio comune dei fedeli, se non per convinzione anche solo per la scarsità di clero, ed è proprio a partire da questo che sarà possibile e fecondo chiederci «quale debba essere lo

specifico del ministero e come tutta la comunità possa contribuire perché tale compito venga garantito» (p. 103).

L'analisi dei documenti più recenti sulla formazione dei presbiteri, siamo al capitolo quinto, è chiara: «leggendo attentamente tali documenti si ha [...] l'impressione che [...] le modifiche di contenuto vere e proprie siano minime [...]. Per questo i documenti della Santa Sede o delle conferenze episcopali nazionali scelgono perlopiù la via di un *restyling*, più che di una riforma vera e propria» (p. 114) sia per il luogo della formazione, per il ritmo di vita, per l'aspetto spirituale, per la liturgia ecc. Ed eccoci a quello che sembra essere il cuore della riflessione dell'Autore: il rapporto che esiste tra chi entra in seminario e la comunità cristiana. «La scarsa incidenza sul piano formativo è sovente dovuta al fatto che non vi è quasi alcun nesso tra gli alunni che chiedono di essere ammessi e un discernimento ecclesiale ampio [...]. Il presbiterato viene percepito sì come una vocazione, ma una vocazione che il candidato "sente" in modo individuale, non come il risultato di un processo comunitario» (p. 120). A differenza dell'episcopato e del diaconato nel presbiterato «la dimensione orizzontale della *diakonia* si perde nell'oceano verticale della chiamata» (ivi) tanto da poter dire che uno *si fa prete* come se la vocazione fosse un atto insindacabile di Dio e la Chiesa entrerebbe in gioco solo in un secondo momento. È il limite dell'autocandidatura che ha preso forza nella Chiesa cattolica per rispondere alla visione protestante del ministero. Il concilio, offrendoci una visione ministeriale-diaconale del servizio alla Chiesa, ha recuperato la dimensione ecclesiale della chiamata, resa ancora più evidente nei riti di ordinazione, ma questo non ha ancora inciso nella pastorale vocazionale. Da qui tutta la fatica a vivere anche il ministero all'interno di una comunione ecclesiale. Fragilità della formazione iniziale e permanente, fretta di finire per i seminaristi, difficoltà ad avere tempo e strumenti adeguati alla formazione quando si è preti, sono alcuni degli elementi che fanno della formazione un elemento opzionale. Comunque «a oggi, si può affermare che per la Chiesa la formazione permanente deve tornare ad essere una priorità» (p. 126), come pure occorre riequilibrare la formazione iniziale. Essa non può essere fatta solo di studio e di pietà personale ma deve recuperare anche la dimensione pastorale come fine specifico di ogni altra attività: essa tende soprattutto ad «educare se stessi a un modo di essere che orienti l'intera persona allo stile del pastore» (p. 129).

Eccoci così al capitolo sesto: «La dimensione pastorale come criterio fondamentale della riforma». Anche se sulla linea pastorale si muove il magistero post conciliare, che soprattutto con Giovanni Paolo II nella

Pastores dabō vobis invitava ad un continuo rinnovamento dell'opera educativa dei seminari, tuttavia ci si deve chiedere se davvero queste cose siano diventate oggetto di riflessione e di esperienza nella Chiesa, almeno in Europa. Di qui l'affermazione: «È necessario che la comunità cristiana torni ad occuparsi di formare i pastori che le sono destinati» (p. 132). La terza edizione della *Ratio fundamentalis* presenta la formazione con una particolare connotazione missionaria e di tipo iniziatico, che porta a compimento la formazione vissuta nella propria comunità di origine. Ma tutto questo viene poco sviluppato, rimangono affermazioni generali, anche perché non esistono ancora ipotesi di percorsi diversi, sperimentali, proposti o autorizzati dalle congregazioni romane. Si constata la sproporzione tra la formazione intellettuale e quella pastorale, interpretata come *discernimento*. Abbandonata l'idea del ministero come "cura d'anime", il documento lascia intatta, o quasi, la separazione tra seminario e gli *ambienti di vita* nei quali il candidato al ministero dovrebbe imparare il *discernimento*. Questo evidentemente è un limite difficilmente superabile se si considera il seminario come un punto fermo irrinunciabile.

Eccoci così al settimo capitolo che ispira il proprio titolo e il proprio contenuto all'idea che ha Papa Francesco del ministero: «Pastori con "l'odore delle pecore"». In diverse circostanze il Papa ha affrontato il tema del ministero ma è soprattutto con la sua testimonianza personale, il suo modo di interpretare il ministero petrino, il suo stile di vita, insieme alle sue omelie, catechesi, discorsi, che in modo eloquente ci indica un modello di pastore. «Non vi è possibilità alcuna di governo nei tempi attuali, sembra dire Bergoglio, se non è mediata dall'esemplarità di vita e della condivisione di vita» (p. 148) che dice del ministero episcopale a partire dalla «cura dell'intero presbiterio, e non solo dei singoli presbiteri»: senza trascurare, evidentemente l'essere testimoni del Signore risorto. Infine Brancozzi propone quello che a suo parere è uno dei punti più espliciti dell'insegnamento del Papa: «tornare a proporre il Vangelo in tutto il suo fascino e la sua forza rinnovatrice» (p. 150). Presbiteri e vescovi «chiamati a essere non più custodi di un museo, ma medici [...] di un "ospedale da campo"» (ivi). Questo significa prossimità al mondo della sofferenza ma anche «di saper distinguere [...] quello che è vitale da ciò che è accessorio» (p. 151). Il Papa non entra nelle ragioni che hanno portato all'attuale stato ma vuole semplicemente indicare una via che, in situazioni di emergenza, è opportuno seguire. Conservando la figura della cattedrale, punto di una sinergia di tanti carismi e di generazioni, come metafora per descrivere la Chiesa, si eviterà di interpretare la comunità cristiana in senso settario,

conservandone invece la sua dimensione di popolo di Dio. Con l'ultimo paragrafo, "Chiamati a una *metanoia* ecclesiologica" l'Autore, appoggiandosi sulla metafora dell'*ospedale da campo*, sottolinea la necessità che la vita della Chiesa, accanto agli elementi immutabili di diritto divino, sappia recuperare una agilità, una flessibilità capace di trasformare la vita della comunità nei diversi tempi e luoghi in cui vive la Chiesa. Anche questo è sulla linea della sinodalità e del discernimento. Ma anche qui, come dopo il concilio Vaticano secondo, sembrano mancare gli strumenti attuativi.

Ecco così il capitolo ottavo con le proposte per una revisione nel percorso di discernimento e di formazione dei candidati al ministero presbiterale. L'Autore propone subito la sua intuizione: «restituire centralità e responsabilità alla Chiesa locale nel suo complesso, a partire dal vescovo e dal presbiterio in cui il futuro ministro andrà a inserirsi» (p. 159). Questo recupero sarà possibile a condizione del superamento «di una lacuna teologica prima ancora che organizzativa e metodologica» (ivi). Basti ricordare la responsabilità che il presbiterio condivide con il vescovo nella vita della Chiesa locale, da qui la necessità di «una rinnovata passione anche da parte del presbiterio sia per le vocazioni in essere, sia per quelle future» (p. 160).

Proprio per questo «senza un rinnovato contributo del presbiterio difficilmente si potrà uscire da una mentalità individualista e attivista. Si tratta dunque di nuovi percorsi su cui è richiesta una conversione pastorale generale che interpella chiunque in prima persona e le comunità nel suo insieme» (p. 161). Restituire al popolo di Dio uno ruolo nel discernimento e nella formazione dei ministri potrebbe essere un passo nella direzione giusta insieme ad un forte ripensamento del *criterio pastorale* inserendo nella vita delle comunità i candidati al presbiterio: sarà questo «lo strumento principale per discernere se nel seminarista ci sia o no la passione e l'interesse per crescere in questa dimensione della vita del ministero» (pp. 162-163). Senza nascondere i limiti e i rischi l'Autore «sembra di poter dire che non si darà vera riforma del ministero finché l'elemento pastorale sarà considerato accessorio» (p. 166): periodi di permanenza stabile in una parrocchia potranno dare modo di verificare l'idoneità dei candidati alla dimensione pastorale del ministero.

Giunto alla conclusione del suo saggio l'Autore individua possibili vie di sviluppo per "*rifare i preti*". Innanzitutto quella che chiameremmo la dimensione *ministeriale* del servizio presbiterale: ripensare il ministero «per tradurre il concilio nella concretezza delle realtà parrocchiali» (p.

168), cosa che fino ad oggi non sembra essere stata affrontata sia per la mancata armonizzazione tra ministero ordinato e popolo di Dio, sia per la difformità che spesso si riscontra tra la formazione teologico-pastorale ricevuta in seminario e la prassi che si vive fin dai primi anni di ministero (l'Autore parla di una sorta di *complesso di Edipo* che porterebbe a voler "uccidere" tutto quello che è stato proposto nella formazione). Infine due proposte riprese all'interno del dibattito che ormai da decenni, in maniera poco evidente, si è instaurato all'interno della Chiesa: la vita comune che l'Autore definisce come «uno degli elementi di maggior riforma che la Chiesa di oggi è chiamata ad attuare» (p. 172) e la formazione permanente incentrata nella «recezione di un modello ecclesiologicalo comunionale, la rottura di ogni individualismo e privatismo, l'assunzione di una mentalità collegiale» (pp. 175-176). Da qui la proposta di diversificare anche i modelli di ministero e quindi di formazione.

Il saggio ha il grande pregio di mettere in relazione il modello di Chiesa con quello di ministero e quindi di formazione non in maniera astratta ma dentro una analisi attenta della situazione dell'Italia di oggi. Le intuizioni e le proposte possono aprire ulteriori percorsi di approfondimento e di sviluppo vista anche l'urgenza di affrontare non in maniera settoriale ma organica il problema del ministero. Organicità che significa vedere il problema della vocazione ministeriale e quindi della successiva formazione e vita in relazione al contesto non solo sociale ma teologico. È significativo il fatto che lo stesso Brancozzi abbia curato la pubblicazione degli atti di un convegno organizzato dall'*istituto Teologico Marchigiano* sulla teologia della vocazione al ministero ordinato (*Chiamati da chi? - Chiamati a che cosa?* Cittadella, Assisi 2017). Questo saggio potrà essere un importante contributo per chi si trova a vivere il servizio della formazione nei seminari ma anche per chi accompagna prima e dopo l'ordinazione i primi passi nel ministero. Il pensiero proposto da Brancozzi potrà aprire prospettive sia per chi *entra in seminario* da *vir probatus* (sono sempre più numerosi), sia per pensare nuovi percorsi di chiamata ecclesiale al ministero *senza autocandidatura e senza seminario*. La ricchezza di ogni persona potrà tornare ad essere un arricchimento da custodire e valorizzare nei nostri presbiteri.

La storia della Chiesa ci presenta molteplici modi, oltre al seminario, per la formazione dei ministri, forme più legate alla vita ordinaria delle comunità alle quali non solo si potrebbe ritornare durante gli anni della formazione ma potrebbero essere, esse stesse, luoghi di formazione ministeriale accanto alla formazione teologica che già da oggi è

strutturalmente separate dal seminario. Non si correrebbe così il rischio di avere delle *fecondazioni in vitro* ma avremmo delle naturali gestazioni in *utero ecclesiae*.

GIOVANNI FRAUSINI

G. FRAUSINI, *Contagiare di desiderio. Diaconato e riforma della Chiesa*, Collana Teologia viva, EDB, Bologna 2022, pp. 139, ISBN 9788810413173, € 15.

Sono già passati cinquantacinque anni dal 18 giugno 1967 quando Paolo VI con la Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio *Sacrum Diaconatus Ordinem*, dando seguito al mandato del Concilio Vaticano II, promulgava le norme per il ristabilimento del diaconato permanente nella Chiesa latina. Con un titolo avvincente, un tono spigliato ed insieme provocatorio il teologo Giovanni Frausini, Docente di Teologia Sacramentaria all'ITM di Ancona e all'ITA di Assisi, ci presenta un saggio in cui tenta un bilancio dell'esperienza pastorale e della riflessione teologica intercorsa in questo periodo a cui fa poi seguire una sua proposta di riflessione e aggiornamento dello stato attuale della questione. L'Autore è già noto al pubblico degli studiosi di tematiche di sacramentaria per i diversi saggi, molti di questi pubblicati nella Collana *Gestis Verbisque* dell'ITM e nella rivista *Sacramentaria & Scienze Religiose* dello stesso Istituto, dedicati al sacramento dell'ordine (episcopato, presbiterato e diaconato) con una spiccata attenzione metodologica nel riconoscere alla *lex orandi* (libro liturgico, teologia liturgica e storia della liturgia) il ruolo di principio guida nella ricerca teologica *in re sacramentaria*.

Nel testo fresco di stampa viene propiziato, già a partire dal titolo, il dilatarsi di un contagio: quello del desiderio. Desiderio di cosa? La metafora del *contagio*, attinta dalla drammatica esperienza pandemica in corso, unita alla dinamica del *desiderio* allude nel nostro caso a ciò che potrebbe essere considerata la vera posta in gioco della Chiesa in questo cambiamento d'epoca: la sua riforma (si veda il sottotitolo). Il perno per l'attuazione di questa riforma, tanto attesa e da più parti vaticinata, dovrebbe essere precisamente il diaconato sia come specifica articolazione del ministero ordinato che come stile distintivo della Chiesa di Cristo. Proviamo a vedere insieme come l'Autore procede nello sviluppo della sua riflessione.

Il saggio è strutturato in *quattro capitoli* che convergono in un *ultimo capitolo* (il quinto) dedicato alla *Conclusione* (cf. pp. 67-81). Il tutto è completato da *due approfondimenti*: il primo in chiave biblico-teologica dedicato a *I diaconi nei secoli* (cf. pp. 83-113), il secondo in chiave teologico-liturgica su *La liturgia di ordinazione dei diaconi* (cf. pp. 115-133). Ciascun approfondimento è corredato da uno specifico paragrafo in forma di conclusione. Il testo si chiude con una *Breve bibliografia* (cf. pp. 135-136). A questo proposito nella proposta del repertorio bibliografico va segnalata una carenza: l'indicazione utile al lettore degli interventi del magistero (almeno i salienti) che hanno accompagnato il dibattito post-conciliare sul tema. Va anche aggiunto che diversi titoli segnalati nelle note al testo non vengono ripresi nella *Breve bibliografia*: talvolta si tratta di riferimenti di passaggio, in altri casi si tratta di testi a cui l'Autore fa particolare riferimento nella costruzione della sua tesi di fondo (ad es. Y. Congar).

La tesi di fondo, più volte esposta e ripresa nel corso del testo pur da angolature diverse, consiste in una ricomprensione del ministero diaconale a partire dal quadro articolato del sacramento dell'ordine ed in relazione alla natura e missione della Chiesa, con una specifica sottolineatura teologica e liturgica del quadro pastorale della Chiesa particolare, presieduta dal vescovo, successore degli apostoli. Da questa rilettura emergono alcuni spunti di riflessione che provano a verificare in che termini possa dirsi che anche il diacono partecipa, suo modo, al sacerdozio ministeriale di Cristo. La stessa caratura teologica e liturgica del ministero del diacono dovrebbe condurre a sua volta ad una ricomprensione in chiave diaconale del sacerdozio ministeriale del vescovo e del presbiterio di una diocesi. Andando poi avanti nello scavo sullo specifico del ministero diaconale si arriva al focus della proposta del teologo G. Frausini: la sua natura è strutturalmente *liquida* ovvero adeguata a corrispondere ai bisogni di volta in volta emergenti all'interno non solo della vita ad intra della Chiesa ma anche di questa nel suo rapporto testimoniale e diaconale verso il mondo. Vengono offerte anche alcune esemplificazioni in relazione all'attuale missione della Chiesa in questa delicata fase di cambiamento d'epoca. Il paragone utilizzato fa riferimento al lavoro che in ogni impresa organizzata viene affidato ad uno staff specializzato di farsi carico in via emergenziale di particolari situazioni di bisogno. I diaconi vanno là dove c'è una "falla" e chiamano, con la loro opera emergenziale, il loro stile evangelico e la sinergia con gli altri gradi del sacramento dell'ordine (in particolare quello del vescovo), tutta la comunità ecclesiale a rimodulare

il proprio vissuto per offrire coralmemente una testimonianza credibile alla domanda che provoca e reclama una risposta evangelica. In questo senso i diaconi vengono presentati anche come *sentinelle* (cf. pp. 75-76) che avvistano il bisogno e in nome e per conto di Cristo e della Chiesa si accingono a farvi fronte mobilitando se stessi e interpellando tutte le energie ecclesiali a mettersi a disposizione. Interessante e ricca di tanti risvolti pastorali per la Chiesa Cattolica in Italia la declinazione di questo compito di sentinella in rapporto alla grande questione aperta del ripensamento della pastorale della iniziazione cristiana e in essa della cura verso il mondo degli adolescenti (cf. pp. 76-78). In questa prospettiva si può riapprezzare l'utilizzo della metafora del *contagio*, proposta nel titolo del saggio. Il diacono è chiamato a contagiare tutta la Chiesa particolare di desiderio ad esserci ed operare evangelicamente dove i segni dei tempi chiamano ad una testimonianza credibile. Anche i compiti peculiari attribuiti al diacono nella celebrazione eucaristica vanno compresi in questa prospettiva evangelica e dinamica della carità di Cristo servo verso il mondo. Da qui il profilo del diacono come colui che *ripara la Chiesa*, in analogia alla vicenda di S. Francesco, e così contribuisce alla sua riforma (cf. pp. 9-12). «I diaconi sono i *riparatori sacramentali* della vita della Chiesa» (p. 10).

Il saggio si rivela accattivante anche grazie ad un'esposizione che tiene una via mediana tra lo stile divulgativo e quello più tecnico della ricerca scientifica. Lasciamo ai lettori di sperimentare e verificare criticamente in prima persona quanto abbiamo provato a fare intravedere attraverso queste note.

MARIO FLORIO

RECENSIONI AREA TEOLOGICA, RELIGIOSA E MULTIDISCIPLINARE

A. MATTEO, *Evviva la teologia. La scienza divina*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2020, pp. 192, € 16,00.

L'attualità e l'importanza della teologia cristiana per ogni epoca costituisce l'orizzonte della riflessione che Armando Matteo - docente di teologia fondamentale presso la Pontificia Università Urbaniana di Roma - offre in questo suo libro intitolato *Evviva la teologia. La scienza divina*.

In quanto esercizio dell'intelletto supportato dall'atto di fede e in quando discorso dell'uomo sul Mistero del Dio di Gesù Cristo, così come si è rivelato a noi nella storia, «la teologia è convinta di trovare la luce in grado di illuminare quell'appassionata ricerca della verità che da sempre tormenta il genere umano» (p. 11).

In quanto scienza, la teologia cristiana rimanda certamente ad una mediazione intellettuale seria, sia personale che comunitaria, vissuta nell'umiltà dell'accoglimento di quella evidenza della Verità che, ricevuta nella fede ecclesiale, è inseparabile dalla Rivelazione, la cui "chiave" di interpretazione è Gesù Cristo, considerato nella sua inscindibile relazione con il Padre e con lo Spirito Santo.

La teologia cristiana (che riflette su quanto ci viene manifestato dal Dio Trinitario tramite la Rivelazione storica), non può essere assolutamente intesa come l'esito di una conoscenza infusa; essa è piuttosto l'accoglienza attiva della Rivelazione che viene presentata dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione della Chiesa, a cui si aderisce tramite il duplice principio dell'*auditus fidei* e dell'*intellectus fidei*.

In questa prospettiva ogni parola dell'uomo sulla Rivelazione di Dio è anche una risposta all'iniziativa che Lui, da sempre, ha avuto verso le sue creature, mosso dal gratuito desiderio di intessere con esse una relazione d'amore che trova il suo apice nell'Incarnazione del Figlio e nella sua Pasqua, scaturigine non solo di redenzione e salvezza ma anche di senso profondo per gli uomini di ogni tempo, chiamati ad accogliere e a comprendere il dono supremo offerto da Dio in Cristo Gesù.

Muovendo da questi convincimenti l'Autore si sofferma all'inizio del libro nell'analizzare il significato dei due termini fondamentali che attraversano ogni discorso teologico: quello di *mistero* e quello di *Dio*.

“Mistero” non implica affatto la mancanza di comprensione o la rinuncia a comprendere; esso non compare al cospetto dell’uomo nell’intento di distruggere il suo intelletto, bensì si presenta come uno spazio illimitato di indagine il cui effetto è l’agevolazione della fede nella *sua* esperienza di Dio.

L’Autore è ben consapevole che nell’immaginario collettivo la teologia è considerata, in modo riduttivo, come quella conoscenza richiesta agli “uomini di Chiesa” al fine di ricoprire qualche compito all’interno dello stesso “mondo ecclesiale”. In realtà, questa pregiudiziale convinzione si scontra con l’identità della stessa teologia che coincide invece con un ampio e condiviso «discorso su Dio, cioè sul Mistero più grande di ogni mistero, e dunque discorso sulla possibilità che Dio abbia qualcosa da “dire” [ad ogni uomo] a proposito del proprio mistero» (p. 7) e che da questo suo dire l’uomo, e in verità ogni uomo, possa trarre luce per comprenderlo e per comprendersi.

La teologia non può essere pertanto ridotta ad una pratica di élite. D’altra parte, come viene sottolineato sempre nelle prime riflessioni del testo, anche la parola “Dio” è legata a una ricerca ampia e condivisa da parte di tutta l’umanità, e in particolare ad una ricerca di quella luminosità in grado di dare senso alla vita. Quando si dice “Dio” - da *dies*, *divus*, *dyauh* - si evocano da che mondo e mondo una molteplicità di «significati tutti inerenti all’universo della luce: Dio è colui che possiede una luce così splendente da potersi identificare con essa» (p. 30).

La teologia a cui pensa l’Autore è pertanto quella che nasce dall’evento luminoso di Gesù di Nazareth, luminoso non solo perché egli è “Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero”, come si afferma nel Credo niceno-costantinopolitano, ma anche perché solo in Lui è possibile trovare la luce della vita a cui ogni uomo aspira.

Nel fare teologia, si tratta, anzitutto, di entrare «in relazione con quel “giovane ebreo” che, oltre duemila anni or sono, ha avanzato la pretesa di portare, o meglio di essere, una parola decisiva a proposito del mistero di ogni mistero: a proposito di Dio» (p. 33).

Ogni teologia cristiana si fonda perciò nelle Sacre Scritture e in particolare in quelle che narrano le parole e le opere di Cristo. Proprio per questo i Vangeli rappresentano, in modo del tutto particolare, la «prima bottega della scienza teologica» (p. 51).

Il messaggio primario dei Vangeli, scritti da coloro che possiamo considerare i primi teologi cristiani, è quello di «far ascoltare Gesù [...] affinché il cuore del lettore possa “ardere” e decidersi per lui» (p. 61).

La teologia originaria dei Vangeli introduce ed anima ogni altra riflessione teologica successiva che, proprio da quel momento riflessivo iniziale che essi attestano, trae la linfa del suo sviluppo nei secoli. Ancorata ai Vangeli la teologia si delinea così lungo i secoli come un percorso intellettuale e anche culturale che mai si separa dalla fede della comunità cristiana. Costantemente rinvigorita dalla grazia e anche dalla riflessione teologica, la Chiesa trae stimolo di crescita sia per la propria fede sia per la sua missione di annunciatrice della Verità.

Lungi dal considerare la scienza teologica un esercizio facile e noioso, da prendere alla leggera, Armando Matteo ne delinea la serietà, rimarcando, per un suo corretto esercizio, l'esigenza di un approccio che sappia da un lato aprirsi alla meraviglia e dall'altro mantenere il rigore dell'indagine scrupolosa e attenta, sempre ancorata alla sana Tradizione della Chiesa.

È appropriata la citazione da lui riportata del grande teologo Karl Barth il quale affermava che «di tutte le scienze, la teologia è la più bella, quella che dà un maggiore slancio alla testa e al cuore, che più si approssima alla realtà umana, che dà lo sguardo più chiaro alla verità, obiettivo di ogni scienza [...]. Ma di tutte le scienze la teologia è anche la più difficile e pericolosa» (p. 77).

Queste parole di Karl Barth, poste nel cuore della riflessione, forniscono l'idea di fondo che supporta tutto il percorso offerto dall'Autore, il quale ben consapevole della necessità di dover bene interpretare i dati della Rivelazione biblica rimanda all'autorità di coloro che della Rivelazione sono i primi e i più genuini interpreti: i Padri della Chiesa.

Da essi proviene quella corrente vitale di pensiero che sta all'origine e che continua a fecondare ogni autentica teologia. Non si può pertanto pensare di procedere in una sana elaborazione teologica prescindendo «dagli autori cristiani dell'antichità che a diverso titolo hanno contribuito a dare forma al movimento di fede attorno a Gesù» (p. 89). Alcuni di essi vengono definiti "dottori della Chiesa" al fine di rimarcare l'importanza della loro riflessione teologica per lo sviluppo del sapere cristiano, ma anche per la sua difesa da tutte le devianze che di volta in volta lungo la storia hanno minacciato l'ortodossia della fede cristiana e con le quali i credenti si sono dovuti misurare nel passato e sono chiamati a continuarsi a misurare nel presente.

Ancorata alla Sacra Scrittura e alla Tradizione vivente della Chiesa la riflessione teologica, dalle origini sino ad oggi, non ha mai cessato di

dialogare con le culture del suo tempo, attraversando momenti di fatica, di lotta ma anche di fecondo scambio su questioni che attanagliano da sempre la vita dell'uomo. Non a caso nella teologia contemporanea sono presenti tematiche, come la persona, la libertà, la coscienza, gli affetti, le relazioni, la famiglia, la comunità e in senso molto più ampio e inclusivo, la ricerca di senso.

Sono presenti però anche tematiche scottanti come l'aborto, l'eutanasia, la giustizia sociale, il tema stesso della plausibilità della Verità... e insieme ad esse molteplici proposte teologiche che evidenziano la difficoltà di far fronte ad una complessità segnata da una crescente diseducazione alla fede, e da una crescente frattura tra Vangelo e vita, tra Vangelo e cultura.

Nel contesto attuale, segnato da una sconcertante relativizzazione che ha fatto cadere anche i presupposti fondanti di quella che era la filosofia classica, la teologia deve prendere atto di aver sempre meno a disposizione il contributo di un pensiero chiaro con cui interloquire (come invece è stato per i padri della Chiesa), un pensiero con il quale individuare dei punti comuni che siano di aiuto per la trasmissione del patrimonio di fede quale ricchezza consegnata all'umanità che sempre deve intercettare e fecondare la stessa cultura e la stessa società.

Per i teologi del terzo millennio si tratta di una grande sfida, che coinvolge le strutture ecclesiali, chiamate a passare «dall'essere solo luoghi di celebrazione della fede al diventare soprattutto luoghi di generazione della fede» (p. 166), luoghi di socialità autenticamente umana.

Il cammino della teologia, oggi più che mai, lungi dall'essere un riflettere astratto si attesta piuttosto in tutta la sua concretezza, in tutta la sua attualità culturale. Esso comporta lo sforzo di una immersione nella storia e nel sociale, guidata dall'impegno di apprendere le caratteristiche culturali di cui ogni generazione, per quanto complessa e apparentemente distante dalla fede, porta con sé ed è disposta a porre in dialogo con il messaggio cristiano.

Secondo Armando Matteo, oggi più che mai la teologia non può essere «disquisizione cattedratica sulla vita, ma incarnazione della fede nella vita» (p. 14). Essa è chiamata più che mai a scoprire, nella complessità della storia attuale, quale sia il modo più adeguato per annunciare la verità e la bellezza di Cristo. Essa ha il compito di «costruire ponti tra Gesù e la storia sempre in evoluzione degli uomini e delle donne: a costruire ponti tra Gesù e il cuore degli uomini e delle donne che si avvicinano lungo i secoli» (p. 76).

Per far questo, il teologo non può esimersi dal compito di leggere, studiare e approfondire «ogni romanzo e ogni saggio filosofico, sociologico, psicologico e ogni film e ogni programma televisivo e ogni canzone e ogni opera d'arte [...] e altro ancora che sembra promettergli un aiuto per gettare uno sguardo sul cuore dei suoi contemporanei» (p. 174).

Solo così la teologia potrà svincolarsi dalle maglie restrittive di quell'immaginario collettivo che la considera come quella conoscenza richiesta "ai preti", per rivendicare la sua originaria bellezza di narrazione affascinante del Mistero di Dio Uno e Trino, capace di rendere bella la vita dell'uomo creato a sua immagine e somiglianza.

In conclusione si può certo affermare che il libro di Armando Matteo mediante un linguaggio accessibile a tutti, sa mostrare in modo incisivo il valore, l'attualità e la rilevanza della teologia nella nostra epoca.

La fatica del nostro Autore sembra anzitutto indirizzata al cattolicesimo italiano, invitato in maniera non proprio velata, a rendersi responsabile di una quanto mai necessaria riscoperta dell'importanza che la ricerca teologica può rappresentare per il nostro tempo. Senza una sana riflessione teologica che coinvolga tutto il popolo di Dio non può avvenire quella tanto auspicata crescita integrale delle comunità ecclesiali operanti in un contesto sociale sempre più scristianizzato, ma che proprio per questo attende un rinnovato annuncio del Vangelo di Cristo.

DANIELE COGONI

P. SECCI, *Le Statue di Mont'e Prama. Tra l'antico panorama storico artistico del Mediterraneo orientale e la scultura celtica del Guerriero nell'Occidente europeo*, Tipografia 3Esse, Serramanna (CA) 2020, pp. 200, ISBN 978-88-964-8403-6, € 18.

Lo studio dell'arte e delle antichità sarde non finisce di stupire da quando lo sviluppo delle ricerche archeologiche ha riportato alla luce tante inaspettate meraviglie di un passato della Sardegna che non smette mai di sorprendere.

Di questo passato il sito archeologico di Mont'e Prama (una vera e propria necropoli scoperta circa cinquant'anni fa e dalla quale sono emerse numerose statue litiche di grandi dimensioni) ne è un'attestazione molto singolare e ad esso è infatti dedicato l'interessante studio di Pierpaolo Secci.

A seguito della scoperta del sito - che ancora oggi a fronte dei recenti scavi continua a dare alla luce ulteriori reperti - sono state prodotte centinaia di pubblicazioni scientifiche che hanno avanzato ipotesi interpretative variegate sui cosiddetti *giganti* di Mont'e Prama.

La necropoli di tombe individuali riservate tutte a soggetti di giovane età, e la straordinaria scoperta delle statue rappresentanti guerrieri, arcieri pugilatori e portatori di scudo, rendono l'area di Mont'e Prama assolutamente unica nel suo genere e ciò non solo nel contesto della terra sarda ma anche in tutto il Mediterraneo.

Nel tentativo di risolvere il dilemma sulla presenza in Sardegna di tali opere monumentali, Secci parte da una ricerca molto ampia sulle principali opere scultoree del Mediterraneo Orientale nel periodo compreso tra il 2500 e il 500 a.C. includendo nella sua indagine quanto prodotto anche dalla civiltà faraonica, nel tentativo di dimostrare che, con molta probabilità, gli artisti di Mont'e Prama posso aver adottato i canoni scultorei dell'antica arte egizia.

Il volume si compone in due parti, ognuna delle quali suddivise in cinque capitoli aventi lo scopo di scandire in modo più evidente i passaggi salienti che supportano le tesi di fondo presentate dall'Autore.

Nella prima parte si offre un *Inquadramento storico artistico* (pp. 9-147) dell'arte scultorea dei primi tre millenni a.C. avendo cura di porre in correlazione la civiltà nuragica, e le civiltà mediterranee coeve con la civiltà egizia, per quanto concerne la singolare tradizione scultorea dei *guerrieri*, che sembra trovare, proprio a Mont'e Prama, una delle sue prime espressioni. Come riferisce l'Autore nelle conclusioni alla prima del testo:

La statuaria di Mont'e Prama, grazie all'adozione di un sistema operativo scultoreo desunto dalla tradizione egiziana, con le sue statue, può essere considerata tipologicamente ed artisticamente tra le prime singolari e originali manifestazioni della tradizione statuaria del Guerriero Europeo. Da questi approfondimenti scaturisce un nuovo ideogramma artistico cronologico fondamentale, riferito al contesto Europeo Occidentale (p. 146).

L'ideogramma è espresso secondo questa successione cronologica:

Menhir aniconici		
Menhin antropomorfi		
Stele sessuate	Stele armate	
Statue, stele e menhir dei Guerrieri armati		
Guerrieri nuragici	Guerrieri celtici	Guerrieri etrusco-italici

Se quanto esposto da Secci corrisponde a verità, ciò comporta il riconoscimento che in Sardegna le comunità nuragiche abbiano sviluppato, tra le prime in Europa, una sorta di ritualità funeraria monumentale destinata ad una forma specifica di religiosità e di culto comunitario dei defunti che tuttavia allo stato attuale della ricerca occorre ancora dimostrare con maggiore evidenza scientifica. Al presente delle scoperte archeologiche non sono stati ritrovati resti che possano ricondurre a un vero e proprio tempio sacro o comunque ad una struttura architettonica culturale definita, anche se il rinvenimento di alcuni blocchi squadretti rende più verosimile la tesi di una possibile esistenza di un tempio nell'area vicina alla necropoli, se non altro progettato dalla civiltà nuragica dell'epoca e rimasto solo in fase di iniziale esecuzione.

Nella seconda parte del volume si offre un *Approfondimento artistico sulle statue di Mont'è Prama* (pp. 148-196) effettuato con molta cura sia dal punto di vista della presentazione dei dati desumibili dai reperti, che dal punto di vista della loro interpretazione. L'esposizione di Secci si concentra qui in modo del tutto particolare sull'approfondimento dell'esecuzione artistica delle statue (ipotesi sulla progettazione previa all'esecuzione scultorea, tecnica esecutiva, metodologia scultorea, fasi operative dell'esecuzione) ma anche su ciò che emerge dal linguaggio simbolico soggiacente ad ognuna di esse, in particolare nella congiunzione dei soggetti principali del guerriero, dell'arciere, del pugilatore e del portatore di scudo.

In tutti i soggetti emerge un certo superamento dei così detti tre fattori vincolanti, condizionanti e caratterizzanti la gran parte della statuaria antica che va dal III millennio a.C al VI secolo a.C., ossia il *verticalismo*, il *frontalismo* e la *staticità* (cf. pp. 184-185).

Nelle statue di Mont'è Prama si nota una chiara tendenza a nuovi sviluppi scultorei che comprendono l'*articolazione* e la *gestualità*. Queste imprimono in alcune parti della scultura un certo orientamento al movimento, un certo dinamismo. Anche qui da parte dell'Autore ritorna il discorso della similitudine e del confronto con l'arte egizia, ma anche la sottolineatura di una peculiare originalità rispetto ad essa da parte dell'arte statuaria Nuragica:

Riesaminando gli esempi statuari Egizi e quelli di Mont'è Prama, ci accorgiamo che in entrambi i casi i sia pur lievi movimenti di parte della figura non sono organicamente dinamici, ma di posizione e influiscono

solo in parte sulle altre parti del corpo, consistono quindi in semplici spostamenti delle singole membra che ubbidiscono al rituale. Ma è interessante richiamare anche la posizione delle due tradizioni, Egiziana e Nuragica, rispetto all'importanza delle proporzioni, applicate alla statuaria. Nella gran parte della tradizione Egizia riscontriamo che le proporzioni oggettive e le proporzioni tecniche coincidono dando vita ad un'opera scultorea risolta in un unico nodo plastico che può permettere di essere eseguita anche in diverse scale esecutive, partendo dalla dimensione del modello graficizzato, per passare alla naturale misura d'uomo o alla dimensione colossale. In quella di Mont'è Prama, pur partendo dalle premesse operative ed esecutive della statuaria Egizia, notiamo che le proporzioni oggettive e le proporzioni tecniche coincidono ma cominciano a svincolarsi perché gli scultori di Mont'è Prama introducendo sempre più le nuove componenti dell'articolazione e della gestualità obbligano gli scultori ad adottare delle variabili proporzionali aventi anche funzioni gravitazionali risoltrici dell'equilibrio statico della statua [...]. L'ipotesi condivisa dalla gran parte degli archeologi è che le statue di Mont'è Prama siano il risultato della fedele monumentalizzazione dei modelli di piccolo formato della bronzistica tradizionale del gruppo tebi-Abini ma anche perché la statuaria di Mont'è Prama non aderiva all'assetto colonnare cilindrico come era tipico della statuaria di matrice orientale. Quindi certi elementi non sono solo frutto della personale scelta o delle capacità tecniche dello scultore ma possono derivare anche da vincoli che gli artisti avevano nei confronti della tradizione bronzea a cui era legata sia la committenza che la popolazione (pp. 188-189).

I *Giganti* di Mont'è Prama posso dunque essere ascritti all'interno dell'espressività artistica legata a un processo di trasformazione sociale valorizzante la sensibilità popolare, sebbene tale processo fosse condotto in prevalenza da un ceppo aristocratico a cui interessava dare rilievo ad alcuni valori riconosciuti dall'intera comunità nuragica, i cui rappresentanti delle famiglie più potenti erano sepolti nella necropoli monumentale di Mont'è Prama.

Mont'è Prama è senza dubbio una necropoli che rende ragione di una società radicalmente diversa rispetto a quella dell'età del bronzo, ma non si può non riconoscere che quanto emerge dal linguaggio simbolico soggiacente ad ognuna delle statue, attesta con veemenza un riferimento agli antenati reali o mitici che hanno avviato la costruzione delle imponenti opere megalitiche che ancora conserviamo nei tanti nuraghe, segno identitario delle popolazioni sarde.

Tutti coloro che era sepolti nella necropoli di Mont'e Prama e insieme ad essi le statue dei *Giganti* che ne esaltavano la memoria, rimandano ad una lontana generazione portatrice di uno stile di vita, di una cultura, di ideali e valori che nel loro insieme tendevano a ribadire e a custodire un popolo e una civiltà che, a distanza di secoli e secoli, proiettava negli antenati l'orgoglio di un'identità ancorata a un passato degno di onore.

A riguardo di questi antenati lontani, Secci non esita a richiamare il popolo dei Celti dell'Europa Occidentale preistorica, più correttamente chiamati proto-celti, a cui sarebbe legato anche lo sviluppo di tutto il megalitismo europeo.

Ancor prima delle espressioni scultoree etrusche ed italiche, la scultura di Mont'e Prama conserva inalterate le tradizioni caratteristiche del linguaggio artistico, fundamentalmente autonomo di matrice nuragica, tipico dell'Età del Bronzo, ma anch'esso con radici profonde nelle Culture Pre Nuragiche, nelle statue menhir e nelle stele armate di derivazione proto celtica (p. 146).

Le affermazioni di Secci sono accompagnate lungo il testo da un'analisi comparativa dettagliata di diverse figure di statue con tipologie esecutive appartenenti alla cultura proto-celtica ma presenti in terra Sarda e nell'intero territorio nazionale ed europeo, come ad esempio la Statua Stele Filetto di Villafranca (pp. 118-119), il Guerriero celtico della Stele di Bormio (pp. 120-121) oppure il Guerriero di Glauberg (pp. 134-135) e anche il Guerriero di Hirschlanden (pp. 136-137).

Non vi è dubbio che lo studio offerto da Pierpaolo Secci sia di notevole interesse, anche per via della ricca documentazione fotografica e bibliografica che supporta l'intera ricerca.

Ma certo ciò che più risulta interessante e convincente è la coniugazione della considerevole cultura sarda all'interno di un contesto culturale molto vasto che abbraccia tutta l'Europa e in particolare il Mediterraneo orientale. La sottolineatura di tale contesto in qualche modo apre a nuovi orizzonti di ricerca che sempre più tendono ad evidenziare come la cultura sarda sia stata, nel periodo preistorico e protostorico, molto più recettiva dei contesti culturali circostanti (anche egizio e celtico) e a sua volta molto più influente su di essi di quanto si possa immaginare qualora si rimanga dentro una visione che predilige una linea di pensiero tradizionale che predispone ancora oggi non pochi archeologi sardi alla

difesa di un carattere eccessivamente autonomo dell'arte di questa isola ricca di reperti di ogni genere.

Da parte nostra non possiamo che concordare pienamente con le giuste osservazioni dell'Autore:

Troppo spesso si è considerata l'antica isola di Sardegna e le sue genti in modo statico ed è stata trascurata la giusta importanza del mare come elemento di alternativa all'isolamento, come mezzo di apertura e via di comunicazione verso altre civiltà. Basti pensare che nella prima età del bronzo la più dinamica ed evoluta presenza navale nel centro del grande mare verde era di matrice Sardo-Corsa. La tradizione della marineria Sardo-Corsa perdurerà e sarà documentata sino al periodo imperiale Romano, quando per numero di arruolamenti era la seconda di tutto l'impero (p. 9).

Proprio per questa appartenenza della Sardegna alla storia europea, che la ricerca recente rende sempre più evidente, il patrimonio archeologico sardo, da alcuni decenni a questa parte, ha iniziato ad incantare sempre più l'Europa. Ne è riprova quanto affermato dal direttore del museo Ermitage, Michail Piotrovskij, all'inaugurazione della mostra itinerante dal titolo *Sardegna Isola Megalitica. Dai menhir ai nuraghi: storie di pietra nel cuore del Mediterraneo*. La mostra, dopo il Neues Museum di Berlino è approdata a fine ottobre 2021 anche all'Ermitage di San Pietroburgo. Queste le parole di Michail Piotrovskij riportate dalla stampa: «Se parliamo di Stonehenge, noto in tutto il mondo, è un neonato rispetto alle cose che vediamo qui, un paradigma dell'antica civiltà».

DANIELE COGONI

A. BEGASSE DE DHAEM, *Mysterium Christi. Cristologia e Soteriologia Trinitaria*, Cittadella Editrice, Assisi 2021 (Teologia e Strumenti), pp. 682, ISBN 978-88-308-1792-0, € 3650.

Negli ultimi decenni numerose sono state le pubblicazioni dedicate alla cristologia che hanno segnato un rinnovato interesse per questo ambito fondamentale della ricerca teologica. Non si può negare che se da un lato l'interesse per Gesù Cristo sia notevolmente cresciuto, dall'altro esso è stato caratterizzato da una tale molteplicità di vedute che è inevitabile non

considerare il valore e il limite di questo pluralismo a dire il vero non sempre armonioso.

Le pubblicazioni cristologiche degli ultimi cinquant'anni hanno cercato di articolare il mistero dell'incarnazione e della redenzione in modi nuovi (spesso adottando prospettive legate alla teologia della liberazione, oppure concentrandosi nell'impegno a interloquire con la filosofia contemporanea, o ancora entrando in dialogo con la visione speculativa di diverse tradizioni religiose). In risposta a questo pluralismo la Congregazione della dottrina della fede nel 1979, la Commissione Teologia Internazionale nei documenti del 1979 e del 1981, la Pontificia Accademia Teologica nel 2002 e infine papa Benedetto XVI con la sua trilogia sui Gesù di Nazaret (composta tra il 2007 e il 2012) hanno cercato di contrastare un processo di frammentazione della cristologia, ribadendo l'importanza di recuperare la visione tradizionale del "Cristo della fede" e le intuizioni degli studi riguardanti il "Gesù della storia" coniugando allo stesso tempo la cristologia con le varie prospettive teologiche riguardanti il mistero trinitario, l'antropologia, la soteriologia, l'ecclesiologia e l'escatologia.

Il teologo belga p. Begasse de Dhaem, della congregazione dei gesuiti, docente di Cristologia e Soteriologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, con questo suo corposo studio intitolato *Mysterium Christi. Cristologia e soteriologia trinitaria*, edito da Cittadella Editrice, si situa in questo vasto orizzonte ermeneutico.

Il volume da lui prodotto può essere equiparato per certi versi ad un vero e proprio manuale in grado di offrire agli specialisti del settore un prezioso e originale aggiornamento teologico che ha il merito di aver tentato la coniugazione di tre ambiti della ricerca dogmatica in genere risultati separati nella loro esposizione manualistica: la cristologia, la soteriologia e la trinitaria.

Il volume si suddivide in 8 parti: 1. Nel seno del Padre; 2. In principio Dio creò; 3. Verso la venuta di Cristo; 4. Venuta di Cristo nell'umiltà della carne; 5. Venuta di Cristo nella Chiesa dei Padri; 6. Venuta di Cristo nella Chiesa dei Maestri; 7. Venuta di Cristo nella Chiesa dei Teologi; 8. Venuta di Cristo nella gloria.

Nelle *prime due parti* lo sguardo è rivolto alla preesistenza di Cristo nel seno del Padre e alla sua funzione con-creatrice; qui l'opera della creazione risulta essere non solo mediata da Cristo ma anche finalizzata a lui, così che il peccato che drammaticamente affiorerà dall'esercizio negativo della libertà da parte delle creature angeliche e dell'uomo poste

in essere da Dio, consistente in una forma di contro-creazione opposta a Cristo, può essere dissolto solo grazie all'opera della ri-creazione in Cristo quale redentore e salvatore (cf. pp. 73-76).

La *terza e quarta parte* dello studio di Begasse si concentra sulle molteplici e successive forme storico-salvifiche del "venire" di Cristo. Anzitutto quella riguardante le promesse profetiche che segnano l'attesa di Israele e dell'umanità (cf. pp. 77-122), attesa che culminerà nella venuta di Cristo nella carne (cf. pp. 123-186), che paleserà la sua forza salvifica nella sua Pasqua di morte e risurrezione (cf. pp. 187-216) per poi instaurare una modalità di "venuta" caratterizzata dalla sua presenza perenne nella Chiesa sino alla fine dei tempi, presenza accompagnata anche dall'agire dello Spirito del Risorto, in attesa del suo ritorno glorioso (pp. 217-261). Il tempo della Chiesa scandito dalla presenza operante del Figlio Risorto e dello Spirito Santo, si caratterizza come lo spazio privilegiato in cui avviene il perenne ritorno dell'intera umanità al Padre a cui la storia è orientata. L'accento trinitario discendente inaugurato dalle missioni del Figlio e dello Spirito nell'opera trinitaria della rivelazione, della redenzione e della santificazione si coniuga con quello ascendente che va dal Cristo al Padre per mezzo dello Spirito Santo, dinamismo che segna tutto il cammino storico della *Ecclesia de Trinitate*, in cui il Cristo continua a garantire la sua venuta in molteplici modi.

La *quinta, sesta e settima parte* del volume sono dedicate proprio alla perenne presenza di Cristo nella storia. Alla venuta di Cristo nella Chiesa dei "Padri", che segna il tempo proficuo e fondativo di una particolare generazione nella fede di tutta l'umanità (cf. pp. 265-412), segue la venuta di Cristo nella Chiesa dei "Maestri" del periodo medievale, che comprende il Cristo e lo addita al mondo come il Logos di Dio secondo un approccio ermeneutico contemplativo e speculativo (cf. 413-445), per poi lasciare il passo alla venuta di Cristo nella modernità, caratterizzata dalla interiorizzazione spirituale della sua presenza mediante una fede pensata teologicamente in relazione alle sfide che attraversano il nostro tempo, così che i "Teologi" rappresentano la punta avanzata del ripensamento ermeneutico della cristologia in un contesto diffuso di contestazione della fede (cf. pp. 447-621).

L'*ottava parte* apre l'orizzonte all'attesa colma di speranza dell'ultima venuta del Signore Gesù che risulta essere la risposta definitiva alle sfide della fede nella storia dell'umanità. Sono proprio tali sfide che determinano l'emergere di un acceso conflitto spirituale intramondano che sarà risolto soltanto dalla parusia gloriosa di Cristo, nel momento in cui

alla fine dei tempi si paleserà in tutta la sua forza il “giorno del Signore” annunciato dai profeti, a cui è dedicata appunto l’ultima e più breve parte dello studio di Begasse, la cui estrema essenzialità, a dire il vero, lascia alquanto sorpresi (pp. 623-630).

Anche da una semplice e iniziale ricognizione dell’impianto generale dello studio, emerge con insistenza la centralità data dall’Autore al tema della “cristologia della venuta di Cristo”, la quale tuttavia si delinea all’interno di un orizzonte trinitario di riflessione teologica che tiene conto di quella che viene chiamata da circa cinquant’anni, la “svolta trinitaria della cristologia”. Così scrive Ladaria nella presentazione: «La svolta trinitaria nella quale l’Autore integra la svolta antropologica induce una soteriologia centrata sulla partecipazione filiale dell’uomo alla vita intra-trinitaria, come compimento dell’eterno disegno del Padre» (p. 8).

Begasse certamente ha saputo offrire una panoramica cronologica completa dello sviluppo della cristologia che inquadra l’evento dell’incarnazione come evento di salvezza dalla quale scaturisce la nostra liberazione dal peccato, ma al contempo ha saputo rileggere l’evento dell’incarnazione come il perno trinitario di un piano divino culminante nella nostra adozione “a figli”, in quanto resi “figli nel Figlio”. In questa prospettiva, lo scopo dell’incarnazione consiste nel rendere partecipe la creatura umana della vita stessa della Trinità, in un contesto in cui il nostro essere “figli nel Figlio” è il culmine della nostra libertà. In tale visione l’abbassarsi umile del Cristo, il suo “spogliarsi” di se stesso non è da intendersi solo come uno svuotamento virtuoso di sé, ma come la dinamica interiore di una pienezza divina d’amore che privilegia l’alterità dell’uomo, un amore che si “diffonde” senza misura per il bene di tutta l’umanità chiamata a partecipare della vita divina per un gratuito e libero desiderio della Trinità.

Gli otto capitoli, tutti incentrati sul mistero dell’incarnazione rivisitato in chiave trinitaria, operano un recupero creativo della tradizione teologica di 2000 anni segnata dai Padri, dai Maestri e dai Teologi, avendo però cura di confrontarla costantemente con il dato biblico rivelato ma anche con le istanze ecclesiologico-sacramentali ed escatologiche presenti nella Tradizione. Come ammette lo stesso Autore:

Questo riferimento ai “Padri”, ai “Maestri” e ai “Teologi” non intende dire che Cristo non venga nell’intero corpo della Chiesa, al quale sono chiamati e ordinati tutti gli uomini, o che non si manifesti in ogni singolo membro del popolo di Dio. Ma attraverso le figure dei padri, Maestri e Teologi, tra

cui molti sono santi, la cristologia intende cogliere l'*intellectus fidei* della Chiesa. Questa triplice figura storica della Chiesa post-apostolica, viene anticipata nella "Chiesa di Abele" e ha il suo centro nella Chiesa apostolica, nata dal fianco trafitto di Gesù e dal dono del suo Spirito. La nostra prospettiva trinitaria e storico-salvifica, che dà rilievo alla relazione tra la teologia della creazione e la nuova creazione operata da Cristo, riveste anche una dimensione ecclesiologica ed eucaristica. La visione è ecclesiologica, perché contempla l'emergere graduale dell'*ecclesia ab Abel*, del corpo che la Parola si dà a misura del suo venire nel mondo, come coestensiva alla storia della salvezza, indicando la dimensione sempre "sociale" della salvezza. È eucaristica, e quindi storico-cosmica, perché confessa la fonte trinitaria dalla quale tutto scaturisce, per ricondurre tutta la realtà trasfigurata, per Cristo e nello Spirito al Padre, fonte della Trinità. L'Eucaristia non racchiude solo il senso di ogni esistenza spirituale, ma anche il significato della Chiesa, e perciò anche dell'intera storia dell'umanità: "La Chiesa non è nient'altro in definitiva che l'umanità stessa, vivificata, unificata dallo Spirito di Cristo. È stata voluta da Dio per animare la creazione" (pp. 32-33).

Mediante questo sapiente recupero di differenti e ben integrati orizzonti teologici Begasse afferma il valore duraturo della cristologia classica, senza però sottrarsi a un creativo confronto con l'approccio storico critico e antropologico, nonché con le sfide attuali a cui è sottoposta la ricerca teologica.

In particolare l'Autore mette in evidenza quattro aspetti problematici di quella che lui vede essere una teologia che è chiamata a misurarsi con la storia attuale: la Chiesa come *piccolo resto*, la presenza delle *altre religioni*, l'*apostasia* silenziosa, il divampare del *male* personale e sociale.

In questo misurarsi con l'attualità lo studio di Begasse appare ben configurato all'interno di quella che possiamo definire una teologia storica senza che però questa vada a detrimento di un approccio sistematico creativo.

In fondo l'Autore si propone di tracciare un quadro teologico che sappia mettere ben in evidenza una storia di salvezza trinitaria il cui esito è quello di rendere l'uomo partecipe della vita divina secondo una accezione propriamente filiale. La scelta che la cristologia affronta oggi recependo le indicazioni del magistero è quella di partire dalla vita di Gesù Cristo nostro salvatore, per poi cercare di comprendere il mistero della Trinità da cui Cristo stesso proviene attraverso ciò che lui stesso ci ha rivelato.

In sostanza si tratta di operare una rivisitazione cristologica del mistero della Trinità e al contempo anche una rivisitazione trinitaria del mistero di Cristo senza mai perdere di vista il dato biblico della storia della salvezza e l'impatto che questa può avere nella comprensione di chi è l'uomo in Cristo.

La persona e la missione di Cristo vanno comprese alla luce del suo rapporto con il Padre e con lo Spirito, ma anche alla luce del suo ruolo di mediatore supremo di una storia della salvezza che ha come destinataria tutta l'umanità.

La "svolta trinitaria della cristologia" assunta e ribadita da Begasse dimostra dunque tutta la portata delle sue implicazioni soteriologiche e antropologiche. Per un verso, l'assunzione da parte del Verbo eterno della natura umana per opera dello Spirito Santo, mediante la quale si rivela l'identità divina del Verbo, manifesta nella storia della salvezza il rapporto tra il Padre e il Figlio nel vincolo d'amore dello Spirito a cui l'uomo è chiamato a partecipare in quanto "figlio nel Figlio"; per un altro, è proprio questa adozione filiale lo scopo ultimo dell'incarnazione, senza che sia ovviamente trascurata la verità della riconciliazione dell'umanità con il Padre messa in primo piano dal sacrificio di Cristo. Quest'ultimo compie con la sua Pasqua di morte e risurrezione la nostra riconfigurazione come creature chiamate ad essere reintegrate nel dinamismo filiale dell'amore spirituale. Essere "figli del Padre" è dono di Cristo ma anche dono dello Spirito Santo che è presente in tutta la vicenda eterna e storica di Cristo e che grida nei cuori "Abbà Padre!".

La relazione tra il Padre e Gesù, il Figlio, si presenta come apertura a un terzo, che riceve come proprio un nome comune agli altri due: lo Spirito Santo (cf. Gv 4,24; 17,11). Lo Spirito si manifesta nel momento del concepimento, lungo la vita nascosta, nel battesimo e nel deserto che aprono sulla vita pubblica. Gesù agisce per la forza dello Spirito Santo (cf. Mt 12,28; Lc 4,14.18), prega nello Spirito (Cf. Lc 10,21), si offre sulla croce mosso dallo Spirito (cf. Eb 9,14). Il Risorto soffia "l'altro Paraclito" (Gv 14,16) sugli apostoli (cf. Gv 20,22) e lo promette come frutto dell'Ascensione (cf. Lc 24,49, At 1,8). Gesù partecipa con il Padre al dono dello Spirito creatore e riconciliatore agli uomini, chiamati a condividere la vita divina (p. 228).

Per il nostro Autore, questa sintesi trinitaria della cristologia coniugata con l'antropologia traduce molto bene il tratto *teandrico* della storia della salvezza il cui mistero che si illumina sempre più intensamente

nello scorrere del tempo della Chiesa, la quale non finisce mai di indagare e approfondire lungo i secoli, protesa verso la Parusia, la bellezza di Colui che riconosce come il suo Signore e Salvatore.

Non vi è dubbio che lo studio di Begasse sarà di grande aiuto per la messa a fuoco di quei tratti fondamentali di una cristologia chiamata a districarsi dentro una panoramica culturale molto complessa, che interroga la fede circa i suoi fondamenti essenziali, i quali non possono mai prescindere dal mistero dell'incarnazione e dal mistero di una presenza di Cristo che sempre si rinnova nelle sue molteplici "venute".

Come è stato ribadito da alcuni commenti critici recenti, l'opera di Begasse potrebbe essere letta come una monografia autonoma che offre una nuova prospettiva sulla cristologia, ma potrebbe anche servire come opera di riferimento per i lettori che cercano di mettere a fuoco gli elementi della riflessione cristologica che di volta in volta hanno caratterizzato i diversi periodi della ricerca teologica sorta dal periodo apostolico e rimasta sempre viva sino ad oggi ma che certamente continuerà sino alla Parusia.

Sebbene l'Autore non dedichi molto spazio alla prospettiva escatologica verso la quale dovrebbe forse tendere maggiormente il discorso cristologico, tuttavia non esita ad evidenziare il valore duraturo di una "teologia della storia" per una corretta rivisitazione e nuova ermeneutica della cristologia contemporanea, la quale non può mai risultare un discorso isolato o astratto.

Qualsiasi cosa si possa dire di Cristo nelle future cristologie elaborate dalla Chiesa, non va mai dimenticato che il mistero della sua Persona teandrica è legato sempre all'umanità e alla storia.

DANIELE COGONI

G. TRAPASSO, *Uomo, religione, sacro, rito, comunità in un cambiamento d'epoca*, Cittadella Editrice, Assisi 2022 pp. 356, ISBN 978-88-308-1843-9, € 22,90.

Colpisce nel testo *Uomo, religione, sacro, rito, comunità in un cambiamento d'epoca*, la profonda capacità di analisi della società contemporanea in relazione al sacro. Ed è proprio il cambiamento d'epoca, quello del passaggio dal moderno al postmoderno, che potrebbe essere considerato la *keyword* del titolo e dell'opera stessa. Sin dall'*incipit* si afferma che «prima di poter comprendere la situazione della religione e

del sacro oggi, bisogna diventare consapevoli della trasformazione antropologica avvenuta a partire dal XX secolo e ancora in atto» (p. 5). Dunque, non una semplice contestualizzazione temporale di cui si fornisca una rapida panoramica, ma un'analisi dettagliata della contemporaneità come orizzonte speculativo per pensare il sacro, il rito, la dimensione comunitaria. O per meglio dire, per ri-pensarli in modo inedito. E se la postmodernità potrebbe essere definita come «una simultaneità di tendenze, aspetti, direzioni senza una sintesi» (p. 15), si prende atto che «essa chiede necessariamente un approccio multidisciplinare, un pensiero filosofico che cammina con la realtà e che, con l'aiuto di sociologi e psicologi, cerca di riflettere anche sugli effetti di questo cambiamento d'epoca sulla vita delle persone» (ivi).

E la postmodernità non viene definita in base ai suoi caratteri in senso negativo, cioè sulla base di quanto non viene conservato a livello speculativo e a livello assiologico della modernità, ma in base al suo profilo specifico, tra liquidità, fragilità, incertezza, dinamica fluttuazione nel cambiamento. Ed è qui che si ri-pensa al sacro, ma non dal tavolino dello studioso, quanto piuttosto a partire dalle indagini sociologiche, dall'analisi fenomenologica delle difficoltà esistenziali e relazionali dei contemporanei nel guardare al futuro, generare figli o costruire relazioni stabili.

L'opera si compone di diverse parti. Nella prima parte si prende in considerazione il mutamento antropologico in atto nel passaggio da umanesimo a modernità e dalla modernità al postmoderno, descrivendolo ed analizzandolo con metodo fenomenologico e non mancando di metterne in rilievo i nodi teoretici; con un approccio fenomenologico si mette invece in rilievo il problema della natalità, quello della percezione delle tre età della vita con particolare attenzione al mondo giovanile, quello della dignità della donna e della relazione uomo donna, quello dell'ecologia integrale e del rispetto per l'ecosistema. Molto interessante il *focus* sull'adulto nel postmoderno, come anche le riflessioni sul tema del dolore e della morte. Nella seconda parte si ricercano le radici dell'esperienza della religione e del sacro ripercorrendo la storia del pensiero filosofico e della civiltà occidentale ed evidenziandone i nodi teoretici, ma anche in questa sezione strettamente filosofica non manca un focus sulla ricerca religiosa e umana dei giovani. Certamente è apprezzabile la lucida analisi delle diverse prospettive filosofiche sul sacro e sul concetto di Dio, dai Greci ai filosofi moderni e contemporanei, regalando molto spazio alle intuizioni di Kant e di Heidegger, e non tralasciando il contributo degli

studiosi del XX e XXI secolo non solo in ambito filosofico, ma anche in ambito sociologico e culturale in genere, non trascurando di accogliere le sfide della secolarizzazione e di coloro, come Dawkins e Dennett, che in un certo senso si presentano come i detrattori del sacro non in un ateismo tipico del pensiero “forte” e delle ideologie, ma nella incertezza del pensiero debole. Ed è interessante che anche la secolarizzazione viene considerata nella varietà delle sue interpretazioni, non solo come antitesi o dissoluzione del sacro e della religione ma anche, come afferma Vattimo, come frutto maturo del cristianesimo o come afferma Blumemberg, come trasformazione (cf. p. 183). La tematizzazione del sacro oltre a svilupparsi in senso teoretico attraverso il pensiero dei diversi autori, non ignora gli spunti di riflessione provenienti dall’esperienza della pandemia come modalità assolutamente inedita dell’esperienza del sacro e del rapporto tra sacro, rito e comunità e come possibilità per una disambiguazione del sacro. E per riscoprire che «il sacro è dalla parte della fragilità, mai del potere» (p. 212). Molto stimolante anche la terza parte, più specificamente ecclesiologica e pastorale, che però non cessa di essere filosofica nell’interrogarsi e nell’individuare spunti di riflessione: una *pars costruens* in cui si opera una sorta di discernimento per un nuovo profilo di Chiesa oggi, avvalendosi del contributo del Concilio Vaticano II, dei recenti Sinodi dei vescovi e del contributo magisteriale di Francesco.

Nel corso dell’intera opera l’Autore spazia dalla analisi fenomenologica alla riflessione teoretica, non trascura di accogliere il contributo delle scienze umane, dalla sociologia alla psicologia, proponendo con chiarezza la sua argomentazione in una prospettiva che resta filosofica e teologica al contempo.

La bibliografia, recentissima, non trascura fonti giornalistiche, riviste e indagini statistiche, per cui l’analisi della contemporaneità viene effettuata dati alla mano, cercando di essere sempre “sul pezzo”. Il linguaggio è chiaro, immediato, efficace nella comunicazione, lo stile è accattivante, per cui non si fatica a seguire le analisi e le riflessioni proposte. Così attraverso le pagine traluce la sfida che viene profilata sin dall’inizio dell’opera: quella di «incontrare la verità nella storia, nella debolezza e nell’esperienza estetica, un sapere che non esaurisce tutto, ma ci restituisce un ignoto come fonte di ulteriori idee [...], lasciarsi andare all’ascolto della eccedenza che ci abita, saper cogliere anche la discontinuità, il trauma, il conflitto presenti nella realtà, soprattutto nella esperienza del sublime» (p. 15). Un’opera che sa entrare nei conflitti, nei drammi, ma anche nelle sfide e peculiarità del postmoderno, e che sa

evidenziare attraverso una interessante panoramica le difficoltà che giovani e adulti incontrano nel rapportarsi non solo con il sacro ma anche con se stessi e con il mondo. Perché resta «avvincente la sfida che il postmoderno ci lancia, non come epoca da definire, ma come progetto di ricerca per un inedito incontro con la verità, con noi stessi e con gli altri» (p. 15). Insomma, non solo un manuale di filosofia della religione o un'opera densa di riflessione teoretica sul sacro, ma anche il frutto evidente dell'esperienza pastorale di chi ha sempre avuto una particolare attenzione al mondo giovanile e al vissuto esistenziale della contemporaneità, e a partire da questo orizzonte sa offrire nuovi spunti di riflessione.

VIVIANA DE MARCO

C. BETSCHART, *L'humain, image filiale de Dieu. Une anthropologie théologique en dialogue avec l'exégèse*, CF 315, Éd. du Cerf, Paris, 2022, pp. 521, ISBN 978-22-041-4730-9, € 29¹.

L'umano, immagine filiale di Dio: il titolo del libro che Christof Betschart dedica alla proposta di *un'antropologia teologica in il dialogo con l'esegesi*, indica chiaramente il suo intento principale: mostrare che la creazione ad immagine di Dio, realtà centrale del mistero dell'essere umano, e quindi dell'antropologia teologica, è da intendersi come filiazione. Una filiazione che, come il presente lavoro mostra eloquentemente sulla base di un vasto studio esegetico, è già universalmente realizzata nell'atto della creazione, concepita come «generazione nel tempo» (p. 450), pur essendo chiamata a riceverne per grazia la sua «attualizzazione o vivificazione» (p. 450) nell'adozione filiale e nella conformazione al Cristo, immagine perfetta di Dio (cf. p. 435): «l'uomo è per creazione e diventa per grazia l'immagine filiale del Padre nell'immagine filiale che è Cristo» (pp. 26 e 470). Ciò implica che tutti gli esseri umani sono membri della Chiesa, «ma non necessariamente membra viventi», e che il battesimo è «l'iniziazione alla vita di filiazione ecclesiale e la rinascita di ciò che prima era morto per il peccato» (p. 450). Alla fine del libro (cf. p. 473) comprendiamo che questa rinascita riguarda anche persone che, senza essere battezzate, amano gli altri. Parlare di

¹ La presente recensione è stata pubblicata anche in francese sulla rivista «Recherches de Science Religieuse» 110/4 (2022), pp. 761-764.

immagine di Dio e di filiazione divina significa esprimere in due modi diversi, il secondo dei quali più relazionale, una sola e stessa realtà: la relazione a Cristo come modello dell'umano, perfettamente *Immagine* e *Figlio*, e il carattere dinamico di questa realtà. Si diventa pienamente e inseparabilmente immagine e figlio o figlia "nel senso creaturale", solo "nel significato salvifico", per partecipazione creata, data per grazia, alla filiazione increato del Figlio (cf. p. 457). La pienezza della filiazione e la realizzazione dell'immagine consistono in un rinnovamento del rapporto con le persone della Trinità presenti nell'uomo interiormente per grazia: il dono interiore dello Spirito, che implica quello del Padre e del Figlio, realizza una «assimilazione» al Figlio (p. 440), che, come Immagine e Figlio, si riferisce al Padre e allo Spirito (p. 264). La cristologia e l'antropologia sono quindi legate alla pneumatologia e teologia trinitaria (p. 320).

Per fondare questa tesi profonda e illuminante, l'Autore procede secondo tre grandi tappe. Si inizia con uno studio esegetico del tema dell'immagine di Dio nell'Antico Testamento e negli scritti proto e deutero paolini, sottolineando che in tre passi, citati in questi testi, l'immagine e la filiazione sono legate: Gn 5,1-3 («Adamo [...] a somiglianza di Dio [...] generò un figlio a sua somiglianza»), Rm 8,29 («predestinato ad essere conforme all'immagine del Figlio suo») e Col 1,13.15 («Il Figlio prediletto [...], Immagine del Dio invisibile, Primogenito di tutte le creature»). L'Autore ha anche dimostrato che le dimensioni dell'immagine che possono essere qualificate come relazionali (l'essere umano è fondamentalmente aperto a Dio, all'altro sesso e a tutti gli esseri umani) e funzionali (l'uomo, come Dio, devono governare il creato avendone cura), sono inseparabili dalla loro condizione di possibilità ontologica: ossia il fatto di poter vivere relazioni in modo responsabile, cioè, essendo persone (p. 176). Lo studio esegetico mostra anche che l'umano è allo stesso tempo creato, nel senso letterale di Gn 1,26, *come* immagine diretta di Dio, e, nel senso della LXX e della letteratura sapienziale, *secondo* l'immagine di Dio che è la Sapienza (il *Logos*, in Filone). Questa interpretazione si trova in Paolo, per il quale il credente è formato ad immagine dell'Immagine che è Cristo.

Il lavoro prosegue con una seconda parte che stabilisce, a partire dai documenti del Vaticano II e dagli scritti di Barth, Balthasar, Rahner, Pannenberg e Lubac, che l'immagine nel senso creaturale è da intendersi come capacità, mentre l'immagine in senso salvifico come realizzazione di questa capacità, data dalla grazia in vista della sua pienezza

escatologica, e ai fini della conformazione a Cristo, prototipo e modello dell'immagine di Dio (cf. p. 320).

La terza ed ultima parte consiste in un esame di sintesi sui rispettivi temi: le interpretazioni ontologiche e relazionali; il rapporto tra filiazione creatrice e filiazione adottiva alla luce dell'esplorazione esegetica iniziale; la portata teologica dell'interpretazione dell'immagine di Dio come «immagine filiale».

In una sintesi conclusiva, l'Autore mostra che l'amore del prossimo è rivelativo dell'amore di Dio, eventualmente implicito, quindi «ogni gesto di amore e di attenzione verso i fratelli e le sorelle nell'umanità può essere interpretato come segno della vivificante filiazione divina» (p. 473). Nell'ultimo paragrafo, dedicato ad «una ecologia teologicamente assunta», si sottolinea quell'attenzione al carattere filiale dell'immagine la quale «è un antidoto allo sfruttamento della creazione» (p. 476), nella misura in cui il carattere familiare del rapporto tra figli e figlie implica la cura della casa familiare comune (p. 478), che corrisponde alla cura del creato implicata nell'essere ad immagine di Dio.

Questo lavoro notevolmente documentato e strutturato, costituirà un riferimento essenziale nell'antropologia teologica in lingua francese. Se è vero che «dobbiamo evitare di proiettare la mascolinità in Dio» (p. 422), sarebbe stato proficuo riflettere, ad esempio con Antoine Vergote, sul fatto che per l'inevitabile incertezza sulla paternità biologica (*mater certissima, pater incertus*), il padre è per eccellenza colui che, almeno nelle culture segnate dalla fede biblica, ma non solo, compie la sua paternità in un atto verbale di riconoscimento e adozione. In quanto tale, non è insignificante che il Dio biblico sia chiamato «Padre» dai suoi figli e figlie adottivi, anche se è vero che pure la madre biologica deve adottare il suo bambino (cf. p. 438). Sulla stessa linea, non possiamo che sottoscrivere l'osservazione che «sarebbe stimolante riflettere sulla Parola di Dio fatta carne in connessione con la parola di Dio che è l'umano nel duplice senso di creazione e di salvezza» (p. 425).

Bisognerebbe poi tener conto del fatto che in Gal 4,5 e Rm 8,15, la filiazione adottiva è esplicitamente collegata all'atto verbale per cui lo Spirito o il credente, rispettivamente, dicono «Abbà, Padre!». Ciò permetterebbe di evocare la dimensione esperienziale della dinamica filiale dell'essere e del divenire ad immagine di Dio, approfondendo il legame tra la filiazione e il tema essenziale del messaggio evangelico e della vita spirituale che è l'infanzia spirituale.

Possiamo infine richiamare che non è stato ripreso il legame tra l'essere figli (*tekna*) di Dio e l'essere «come lui» (Dio o Figlio) in 1Gv 3,2. Ma questi pochi limiti, che possiamo sperare vengano compensati con pubblicazioni aggiuntive, non tolgono nulla all'importanza di questa sintesi ricca e luminosa.

JEAN-BAPTISTE LECUIT

D. COGONI, *La preghiera del nome di Gesù*, Cittadella Editrice, Assisi 2022 (Spiritualità del nostro tempo, Nuova serie), pp. 143, ISBN 978-88-308-1848-4, € 11,90.

Meditare e parlare di preghiera, nel mondo contemporaneo, costituisce un passo delicato ed oltremodo difficile, in quanto presuppone che venga portata al centro dell'attenzione una questione affascinante che però non trova eco nella cultura postmoderna. Il mondo contemporaneo non percepisce più la preghiera come un valore inestimabile, perché non la pratica più, di conseguenza non le riconosce il potere meraviglioso di trasfigurare le risorse infinite dell'uomo riconfortandolo interiormente da ogni punto di vista (affettivo, psicologico e così via).

Essendo la preghiera il cuore della vita spirituale, da un punto di vista cristiano possiamo affermare che la vera preghiera è quella "del cuore" ovvero, per quanto concerne la sua essenza, quella espressa dalla "preghiera del Nome di Gesù".

L'autore Daniele Cogoni nel suo libro strutturato in undici capitoli, presenta la sua riflessione sull'importanza di questa preghiera nella vita del cristiano: uomo orante.

La preghiera è il grande segreto che il mondo contemporaneo non ha ancora decifrato. La preghiera è un'ottima strategia per trovare la felicità tanto cercata, ed anche la risposta a tanti problemi che la vita, la società e la cultura del nostro tempo pongono ad un uomo nel corso della sua esistenza. La nozione di "società secolarizzata", del resto, non indica una società totalmente non-religiosa, di non credenti, ma una società in cui la maggioranza dei suoi membri non pratica la preghiera, a prescindere da momenti eccezionali.

La prefazione, curata di Anca-Mariana Nechita, sorella ortodossa, ci invita a «vegliare in ogni momento», sottolineando il senso profondo delle parole di Gesù Cristo (Lc 21,36). La prima realizzazione della vera

preghiera è infatti saper vegliare per *sentire* Dio. La vigilanza interiore ci conferisce il senso di Dio. Proprio perché ascoltata, la Sua presenza si fa così evidente che l'anima umana diventa tanto felice da non poter esprimere la sua gioia. San Silvano del Monte Athos, ragguardevole monaco del *Santo Monte* dell'Ortodossia, dice nelle sue *Testimonianze*, scoperte dopo la sua salita al Cielo, che la presenza di Dio nella sua preghiera fu talmente potente da dover esclamare: «Ne ho abbastanza Signore, se Ti avvicinerai di più, morirò».

San Silvano ci ricorda così le parole divine rivolte a Mosè: «Non può l'uomo vedere Dio ed essere vivo» (Es 33,18).

Sempre nella Prefazione si sottolinea che la preghiera del cuore, uno degli splendori della spiritualità ortodossa orientale, è in realtà un permanere nello stato di *percezione* di Dio grazie ad una breve invocazione pronunciata al ritmo della respirazione. Questa preghiera presuppone la discesa della mente nel cuore, ossia la disciplina dell'intelletto. La mente umana, dopo quella catastrofe che avvenne all'inizio dell'umanità, quando l'uomo cadde nel peccato primordiale, va peregrinando sulla terra legandosi sia al bene, sia al male. Non è né esigente nella ricerca del bene, né selettiva nel distinguere il bene dal male. Gli esicasti, coloro che praticano questa preghiera, avendo scoperto in essa la vocazione umana primordiale, ci assicurano che il luogo della mente si trova nell'anima. L'impero del *peccato* si è potuto costruire sulla terra perché la mente, staccata dall'anima, ha rivoltato contro l'uomo tutto quello che prima si faceva per l'uomo e a favore dell'uomo. Ritornata nell'anima, ridisciplinata, la mente diventa creatrice della civiltà dell'amore sulla terra ossia della *società-comunione*.

Nel primo capitolo, l'Autore sottolinea che la preghiera è un atto esistenziale, poiché l'uomo manifesta da sempre la sete di preghiera: lodare e ringraziare il Creatore emerge come un atto umano fin dall'inizio della sua esistenza sulla terra: «L'uomo nasce con il germe della preghiera inscritto nel suo cuore, perché la preghiera è una possibilità costitutiva dell'umano, anzi, essa fa parte della conformazione naturale dell'uomo» (p. 22). Proprio per questo, le scoperte archeologiche ci mostrano che l'uomo ha saputo rappresentare la sua esperienza di preghiera, prima ancora di poter scrivere trattati sull'importanza e sulla pratica della preghiera. Quindi, la preghiera è una necessità ontologica.

La preghiera è lo stato umano in cui si sente Dio. Migliaia di uomini del nostro mondo sono desiderosi di avere un incontro con Dio, e sarebbero disposti a sacrificare moltissimo per questa cosa. Sanno che un siffatto

incontro offrirebbe alla loro vita una certezza incrollabile ed un senso ben definito. Pochi però sanno che la preghiera è la via per *realizzare appieno* l'aspirazione più profonda della loro anima. La potenza grazie alla quale Dio si svela ad un'anima pia e sincera nella preghiera, supera infinite volte la forza dalle visioni o delle rappresentazioni spirituali che avvengono nelle esperienze mistiche.

Per raggiungere il livello più alto della preghiera il cristiano deve superare diversi ostacoli; l'ostacolo più difficile da superare è *la distrazione*, definita dall'Autore nel secondo capitolo come una forma di assenza, di *oblio* dalla presa di coscienza della realtà delle cose (cf. p. 35). Il cristiano orante è pertanto chiamato a seguire l'esortazione del Signore Gesù Cristo (Mt 6,6), ad abbandonare la moltiplicazione delle attività e a concentrarsi sul suo centro interiore, il cuore. Una delle forme più alte della libertà è la preghiera, che richiede concentrazione è non distrazione.

Purtroppo, moltissimi uomini del mondo d'oggi stimano e credono molto nelle *visioni*. Considerano che se Dio si palesasse all'uomo, lo farebbe attraverso una visione, mostrandosi, ostentando la Sua presenza agli sguardi umani. La visione o l'apparizione di un angelo o di un santo costituisce, per molti uomini della nostra epoca, la suprema garanzia dell'esistenza delle realtà dell'Aldilà. La visione delle realtà beatifiche certamente si attesta secondo una credibilità abbastanza grande. Nonostante ciò, essa si presta notevolmente a molte illusioni in quanto presuppone la manifestazione esterna di un angelo o di un personaggio della storia sacra di cui però è difficile vagliare l'autenticità. La preghiera semplice invece, riserba delle grandi esperienze, ma permane sul piano interiore.

La vera preghiera ha anche un'estensione comunitaria, è certamente personale, ma non sopporta una dimensione individualistica. Per poter pregare incessante la preghiera del cuore, il cristiano deve nutrirsi di Cristo eucaristico, quindi deve essere in comunione con gli altri fratelli. La preghiera del nome di Gesù non è una sostituzione della vita sacramentale, ma un prolungamento della comunione eucaristica. Per esempio, nel quarto capitolo l'Autore sviluppa la dimensione comunitaria della preghiera, sottolineando il legame tra l'amore (per Dio e per gli altri) e la preghiera, ma anche il legame tra la pace interiore (che non può essere separata dalla pace esteriore condivisa con gli altri) e la preghiera.

La preghiera ha dunque grandi ripercussioni sul piano sociale. Nella preghiera l'uomo scopre che tutti gli altri uomini sono suoi fratelli e che

questi fratelli non devono per nulla essere invidiati (accentuando in modo negativo differenze scaturenti dal prestigio sociale o dal prestigio acquisito in virtù della ricchezza, dalla preparazione professionale o altro), ma amati (in virtù della loro comune umanità). La preghiera permette di vedere nei fratelli dei viandanti, dei compagni di viaggio che procedono con noi nello stesso sentiero, che simili a noi, hanno a volte smarrito non solo la via, ma anche l'obiettivo. Grazie alla preghiera deve penetrare in noi non l'invidia, ma il sentimento della compassione che ci fa prendere coscienza che a volte i fratelli non sono pervenuti a questa esperienza dell'incontro con Dio anche per causa nostra. Essi devono essere guidati verso il sentiero della Vita eterna e noi che abbiamo incontrato il Vivente dobbiamo accompagnarli con indulgenza e pazienza lungo la via che anche noi stessi abbiamo percorso. Che dirà Dio al Giudizio Universale se anche noi stessi non abbiamo perseverato sino alla fine? Se anche noi ci siamo fermati prima di incontrare Dio nella misura in cui esige il nostro io interiore e richiede la nostra ragione? Dio ha il potere ed è disposto a rivelarsi ad ogni animo umano al punto tale che ognuno di noi possa rispondere usando le parole di San Silvano del Monte Athos. Solo il nostro disinteresse taglia la strada a Dio, come il nostro impantanarci nei piaceri della materia, che tarpano ogni aspirazione dell'anima verso l'alto.

La caratteristica essenziale della preghiera del cuore è la presenza del Nome di Gesù, che viene costantemente invocato e accompagnato da altre espressioni. L'apostolo Paolo nella Prima Lettera ai Corinzi, identifica i cristiani come coloro che invocano il Nome di Gesù: «quelli che in ogni luogo invocano il Nome del Signore nostro Gesù Cristo» (1Cor 1,2b). Per arrivare alla preghiera del cuore c'è un processo che coinvolge la preghiera vocale e la preghiera mentale come le prime due fasi (cf. p. 67). La paternità di questa modalità della preghiera va attribuita molto probabilmente al primo padre del deserto, Paolo di Tebe. È da lui che poi questa pratica di preghiera si estese a tutto il mondo eremitico e monastico per poi passare all'intero popolo di Dio, così come vien espresso nei capitoli cinque, sei e sette.

Nel capitolo ottavo si evidenzia come la preghiera è strettamente connessa alla fede e alla Parola di Dio. Non è altro che la concretizzazione della fede, la fede vissuta, esistenziale, che si nutre della Parola. La preghiera deve diventare soprattutto ascolto della Parola. Secondo l'evangelista Luca, chi prega diventa capace di vedere e comprendere il mistero di Dio proprio perché ascolta la Parola (cf. Lc 1, 46-55).

Nel nono capitolo l'Autore espone in modo più dettagliato il significato della preghiera del Nome di Gesù. Questa preghiera unisce tre appellativi biblici di Gesù: *Signore*, *Cristo* e *Figlio di Dio*, seguiti dall'invocazione della misericordia di Dio. Con l'appellativo *Signore* si fa una proclamazione di fede nella sua divinità; con l'appellativo *Cristo* si riconosce in Gesù colui che è stato eletto, unto da Dio per portare a compimento il suo piano di salvezza; infine, con l'appellativo *Figlio di Dio* riconosciamo in Gesù Cristo il Figlio da tutta l'eternità, unito al Padre e allo Spirito Santo. La parte finale della preghiera del Nome di Gesù «abbi pietà di me peccatore» si riferisce al riconoscimento della condizione peccaminosa dell'uomo e al fatto che il pentimento e l'umiltà sono condizioni necessarie della preghiera del cuore e della manifestazione dello Spirito Santo nel cuore dell'uomo.

La domanda essenziale diviene in questo momento la seguente: che cosa esattamente condiziona la venuta dello Spirito Santo? Perché non viene ogni volta in cui l'uomo si inginocchia? Rispondendo, sottolineiamo che lo Spirito Santo è la presenza più bella e delicata che abita l'universo. Ma la sua manifestazione è condizionata dal contesto morale-spirituale della nostra vita. In primo luogo, influisce il fatto se siamo in stato di santità o di peccato. Il peccato altera il nostro essere interiore, lo inasprisce, erode la sua sensibilità, oscurando la mente dell'uomo. Nel tempo in cui la nostra anima è ammalata e insensibile alle realtà spirituali dell'esistenza, la nostra mente annebbiata non vuole riconoscere questo stato come un fatto reale. La nostra anima rimane un blocco di ghiaccio, e la nostra mente disorientata davanti ai valori ci fa credere che siamo quasi santi. «Le nostre virtù viste, ma irreali, ci impediscono di vedere i nostri peccati non visti, ma reali», diceva San Serafino di Sarov.

Negli ultimi due capitoli, decimo e undicesimo, l'accento è posto sulle tre fasi della preghiera del Nome di Gesù: preghiera delle *labbra*, preghiera della *mente* e preghiera del *cuore*. Questa preghiera ha lo scopo di introdurre l'uomo nel mistero trinitario di Dio, e allora la preghiera diventa uno stato, un modo di essere. Il libro si conclude con una riflessione sulla preghiera di Matta el Meskin.

La nostra domestichezza con questo tipo di preghiera è una questione di coerenza e di pietà. Diviene permanente soltanto nel momento in cui l'uomo si sottomette realmente a Dio. È praticata particolarmente nel mondo ortodosso, ma trascende le frontiere dell'Ortodossia, come ogni valore universale che rende relativa ogni frontiera confessionale.

L'incontro con Dio che si realizza nella preghiera incessante costituisce un'esperienza interiore così complessa e profonda, che nemmeno può essere tradotta nel comune linguaggio umano. Rimane ineffabile. Rimane la profonda realizzazione delle più profonde aspirazioni dell'animo umano.

«Signore Gesù Cristo, Figlio del Dio, abbi pietà di noi, peccatori!».

TEOFIL TIA e IONUT ARIESAN

F. DORIA, S. GIULIANI, E. GRASSI, M. PUDDU e M.L. PULCINI, *Sardegna isola megalitica. Dai Menhir ai nuraghi: storie di pietra nel cuore del Mediterraneo*, Il Cigno GG Edizioni - Skira Edizioni, Roma-Milano 2021, pp. 224.

Il testo espone il percorso di un'interessante mostra promossa dalla Regione Autonoma della Sardegna, dalla Direzioni dei Musei della Sardegna e dal Museo Archeologico Nazionale di Cagliari, in collaborazione con il Museo Nazionale della Preistoria e della Protostoria di Berlino, il Museo Statale Ermitage di San Pietroburgo, il Museo Archeologico di Salonicco e il Museo Archeologico Nazionale di Napoli, con il patrocinio del Ministero della Cultura e del Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale.

È significativo il fatto che l'iniziativa della mostra abbia ricevuto la medaglia del Presidente della Repubblica Italiana.

Il percorso della mostra offerto dal volume curato da Federica Dori, Stefano Giuliani, Elisabetta Grassi, Manuela Puddu e Maria Letizia Pulcini, vuole porre l'attenzione sulla centralità della Sardegna nella storia culturale dell'Europa e di tutto il Mediterraneo in un particolare momento storico: l'Età del Bronzo, caratterizzata nell'isola dallo sviluppo del megalitismo e della civiltà nuragica.

Il Progetto espositivo è stato realizzato grazie al contributo del Fondo Europeo di Sviluppo Regionale e sottolinea come le nazioni europee sostengano iniziative culturali volte a ricostruire una storia e un'identità comuni. In questo senso la Sardegna gioca un ruolo decisivo che sempre più appare ineludibile ai fini della ricostruzione non solo della preistoria italiana ma anche europea.

La mostra sulla civiltà nuragica non fa che raccontare quanto quest'isola sia antica e moderna allo stesso tempo, crocevia di uomini e merci fin dalla preistoria, luogo di traffici commerciali ma anche d'incontro di popoli diversi (p. 13).

Lo sviluppo e l'importanza di una civiltà così florida in Sardegna, nell'Età del Bronzo, sono poco noti al grande pubblico mondiale, europeo e anche italiano, ma ben riconosciuti dai più grandi centri culturali d'Europa, tanto che alcuni tra i principali poli museali hanno scelto di ospitare la Mostra e sostenere l'iniziativa.

Così si esprime in proposito il Direttore Generale del Museo Ermitage, Michail Piotrovskij:

La Sardegna è un luogo che in particolar modo crea suggestioni, incanta e ispira molteplici teorie sulla natura e sull'origine delle sue antiche culture, sui destini dei "popoli del mare". A volte sembra sorprendente che non tutti i libri di testo scolastici raccontino delle meraviglie dell'Età del Bronzo mediterranea: delle gigantesche tombe di pietra, delle enormi statue di guerrieri in pose da combattimento e di quelle incredibili torri monumentali, i nuraghi, antenati dei castelli medievali. Per non parlare di piccole statuette di bronzo aggraziate, probabilmente ispirate agli dei, di guerrieri con scudi, arcieri, donne con bambini, animali con le corna, brocche dalle forme incomprensibili (p. 21).

Il testo introdotto da brevi presentazioni da parte di diverse autorità dei settori culturale, museale e turistico nazionale ed europeo, sviluppa i contenuti scientifici del percorso della mostra ripercorrendo i nodi principali della storia e della civiltà della Sardegna nel periodo preso in esame: I. Il primo megalitismo, II. I nuraghi, III. Le tombe di giganti, IV. I santuari, V. Il tramonto del megalitismo, prendendo poi in esame anche interessanti ripercussioni e collegamenti storici: VI. L'eredità nuragica, VII. I confronti con le testimonianze archeologiche rinvenute in altre parti del Mediterraneo.

Illustrando lo sviluppo del *Primo megalitismo* in Sardegna, Manuela Puddu e Gianfrancesco Canino notano come tale fenomeno lega l'isola alle coeve prime manifestazioni del medesimo fenomeno in Europa occidentale.

La teoria convenzionale, sviluppata nel XIX secolo, riteneva che il megalitismo si fosse diffuso in Europa a partire dal Vicino Oriente

attraverso il Mediterraneo e la costa atlantica, una visione che fu messa in discussione solo a partire dagli anni settanta, con la prima applicazione del metodo del radiocarbonio ai contesti megalitici. L'evoluzione di questo genere di ricerche e il moltiplicarsi dei siti oggetto di datazione al radiocarbonio (^{14}C) hanno condotto a una completa riformulazione della teoria delle origini del megalitismo: è oggi assodato che le prime manifestazioni abbiano avuto luogo in una molteplicità di luoghi nella seconda metà del V millennio a. C. Tra queste regioni, accanto alla Francia nord-occidentale, alle isole del Canale, alla Catalogna e alla Corsica, si annovera la Sardegna» (p. 32).

Le più antiche manifestazioni, costituite da ciste litiche sepolcrali, si rinvennero in Gallura. A partire dal Neolitico l'isola conobbe una diffusione massiccia di dolmen (almeno 152) e *allée couverte*. Vi sono anche diversi notevoli esempi di menhir: grandi pietre conficcate verticalmente sul terreno, con funzione ancora non ben chiara: segnapoli, elementi totemici o di culto, marcatori territoriali, simboli di antenati. Alcuni di essi sono caratterizzati da elementi antropomorfici: cenni del viso, occhi e naso, seni negli esemplari femminili, pugnale singolo o doppio nelle raffigurazioni maschili. È pertanto evidente che

il megalitismo in Sardegna è un fenomeno complesso e di lunga durata che occupa circa tremila anni. Dalla fase terminale del neolitico medio (*facies* di San Ciriaco), attraverso il Neolitico recente e l'Età del Rame, almeno fino al Bronzo medio nuragico. È perciò arduo riassumere in queste poche pagine tutti i suoi aspetti, che comprendono le sfere funeraria, religiosa, civile e domestica, con costruzione ed erezione di dolmen, *allée couverte*, menhir e altri monumenti (p. 35).

Elisabetta Grassi, Stefano Masala e Barbara Wilkens introducono il lettore nel cuore della civiltà nuragica: essa trova la sua massima espressione architettonica nei *Nuraghi*, imponenti edifici in pietra che caratterizzano il territorio della Sardegna.

Nella sua forma più nota il nuraghe appare come una costruzione di forma troncoconica, a pianta generalmente circolare, costruita per accumulo di grossi massi a secco. La torre presenta all'interno una camera o cella circolare con una copertura a *tholos* o falsa cupola, ottenuta cioè dal progressivo restringersi, dalla base verso la sommità, dei vari anelli orizzontali di pietra (p. 72).

La civiltà nuragica si caratterizza per un notevole mutamento nel rapporto con l'ambiente e le risorse naturali, che si rispecchia nelle attività produttive e nei vari aspetti della vita quotidiana: l'allevamento, l'agricoltura, integrati da raccolta, caccia e pesca, erano alla base dell'economia. Tutto questo si può ricostruire analizzando numerosi reperti archeologici costituiti da brocche, vasi di vario genere, ciotole, asce, falci, bronzi rappresentati animali, spesso anche dal significato simbolico e religioso: bovini, arieti, mufloni, cervi e cinghiali. Tale florida civiltà diede origine anche a dei notevoli monumenti funebri noti come tombe di giganti.

Maria Letizia Pulcini descrive le *Tombe dei Giganti* come monumenti megalitici esclusivi della Sardegna che prendono il nome dalla credenza popolare secondo cui al loro interno ospitassero le spoglie di un gigante. Si tratta invece di tombe collettive, che costituiscono la modalità di sepoltura caratteristica dell'Età nuragica. Gli studiosi ritengono che queste tombe ospitassero tutti i membri di una comunità, sia perché tra i defunti non si osserva alcuna distinzione per sesso o età, sia per l'assenza di corredi che testimonino una qualsiasi distinzione su base sociale. All'interno delle tombe è stata trovata una notevole quantità di reperti ossei che aiutano a ricostruire le fattezze fisiche della popolazione sarda di questo periodo storico.

Federica Doria e Giovanna Fundonia introducono il lettore nel mondo del sacro analizzando i *Santuari* e i reperti rinvenuti in essi. Ricostruire la religiosità dei popoli antichi è molto difficile, ma rappresenta uno degli aspetti più affascinanti di queste civiltà.

L'esigenza di rispondere a differenti necessità culturali spiega l'esistenza di diverse strutture architettoniche disseminate nell'isola, strutture che testimoniano l'influenza del megalitismo anche nella sfera sacra. Templi a *megaron*, rotonde, pozzi e fonti sacre costellano tutto il territorio della Sardegna, come maestosi indicatori, solo apparentemente silenziosi, ma che tanto possono raccontare mediante l'aspetto strutturale, ma specialmente attraverso gli oggetti rinvenuti in questi luoghi (p. 130).

I ritrovamenti testimoniano una profonda religiosità legata al culto dell'acqua. I reperti in bronzo inoltre documentano l'esistenza di particolari dinamiche di offerta, armi e manufatti guerreschi si caricano di significati simbolici e venivano impiegati come ex-voto. Particolarmente notevoli sono alcuni celebri "bronzetti": statuine raffiguranti diversi

soggetti: guerrieri (arciere, soldato armato con scudo e stocco, guerriero con due scudi), ma anche la raffigurazione una di madre con figlio del santuario di Santa Vittoria di Serri, una sorta di Pietà *ante litteram*.

Stefano Giuliani e Carlo Tronchetti illustrano come lentamente la civiltà nuragica si avvia al suo declino con *Il tramonto del megalitismo*. Esso avviene in corrispondenza con il mutamento della struttura sociale: il sistema territoriale incentrato sul nuraghe entra in crisi e si ampliano gli insediamenti non direttamente connessi ad un nuraghe. Il passaggio nell'Età del Ferro vede il diffondersi di villaggi staccati dal nuraghe e lo sviluppo di un nuovo tipo di abitazione derivante da quella precedente: la capanna monocellulare circolare.

Ancora Stefano Giuliani insieme Piergiorgio Floris illustrano *L'eredità nuragica*, costituita principalmente dal paesaggio della Sardegna, ancora oggi caratterizzato dai resti di migliaia di nuraghe. Quest'ultimo propone anche una *Breve rassegna dell'onomastica paleosarda della Sardegna* affrontando un tema certamente complesso ma fruttuoso al fine di scoprire in che misura le popolazioni sarde abbiano consegnato la loro eredità anche oltre i confini della Sardegna. È infatti evidente «che le scoperte epigrafiche degli ultimi decenni hanno ampliato in modo rilevante il panorama degli antroponimi riconducibili alla tradizione paleosarda» (p. 175).

Il volume si chiude con l'interessante raccolta di *Confronti* tra l'antica civiltà sarda e le collezioni ospitate dal Museo della Preistoria e Protostoria di Berlino, dal Museo Archeologico di Salonicco e dal Museo Archeologico Nazionale di Napoli. Tali confronti testimoniano la ricchezza di contatti, scambi, influenze che caratterizzavano le civiltà mediterranee nell'Età del Bronzo e che sono state un elemento indispensabile per lo sviluppo delle civiltà mediterranee. All'interno di questa raccolta di confronti emergono le riflessioni di Manfred Nawroth e Yuri Piotrovskij:

Una mostra è il modo migliore per rendere pubblici i risultati di ricerche scientifiche e considerazioni, sia sotto forma di esposizioni, cataloghi, articoli sui media, sia di conferenze, escursioni e discussioni. Una mostra temporanea recupera dall'oblio artisti, scuole, epoche e paesi; crea dialoghi originali, talvolta strani e inaspettati. Le mostre creano un quadro basato su cose autentiche di antiche civiltà (p. 197).

Il percorso della mostra, approfondito dal testo in esame, risulta non solo affascinante, ma anche indispensabile per la ricostruzione della storia e della cultura italiana ed europea.

I contributi offerti sono molto validi, il linguaggio semplice e comprensibile anche per non esperti. L'apparato fotografico è ricchissimo e permette di apprezzare ancora meglio il percorso proposto dai curatori. Di grande rilievo risulta essere anche la bibliografia generale a cui sono riservate circa dieci pagine.

MICHELA TIRANTI

INDICE

Editorial	Pag.	5
Editoriale	»	9

SEZIONE “SACRAMENTARIA” ARTICOLI

BRIEF CONSIDERATIONS ON ORDAINED MINISTRY IN AN ECUMENICAL PERSPECTIVE

BREVI CONSIDERAZIONI SUL MINISTERO ORDINATO IN PROSPETTIVA ECUMENICA

Daniele Cogoni	»	15
Abstract	»	15
1. Remarks on current situation	»	15
2. Comparison with the Second Vatican Council and the Ecumenical Council of Churches	»	17
3. Representative feature of the apostolic ministry in an ecumenical perspective	»	19
4. Pastoral charity	»	21
5. The ministry of <i>communio</i>	»	23
Conclusion	»	25
Keywords	»	26
Parole chiave	»	26

LA RECIPROCIÀ TRA FEDE E SACRAMENTI. I CANDIDATI AL PRESBITERATO

THE RECIPROCITY BETWEEN FAITH AND SACRAMENTS. CANDIDATES FOR THE PRESBITERATE

Mario Florio	»	27
--------------	---	----

Abstract	Pag.	27
1. Una reciprocità da verificare	»	28
2. Di quale fede parliamo?	»	30
3. Percorsi di iniziazione cristiana e fede battesimale: alcuni aspetti	»	31
4. Fede e sacramento dell'ordine. Una reciprocità scontata?	»	38
5. Per proseguire la riflessione: alcune prospettive	»	45
Parole chiave	»	47
Keywords	»	47

LA TEOLOGIA DEL SACERDOZIO MINISTERIALE
NEL PENSIERO DI J. RATZINGER.
UNA POSSIBILE VIA DI USCITA DAL CLERICALISMO STRUTTURALE

THE THEOLOGY OF THE MINISTERIAL PRIESTHOOD
IN THE THOUGHT OF J. RATZINGER.
A POSSIBLE WAY OUT OF STRUCTURAL CLERICALISM

Giuseppe Fazio	»	49
Abstract	»	49
Introduzione	»	50
1. La parola "sacerdote"	»	51
2. Gesù: Il sacerdote della Nuova Alleanza	»	54
2.1. <i>Cristo: il Figlio Inviato</i>	»	56
2.2. <i>Cristo: il Mediatore</i>	»	59
3. Carattere indelebile, ma quale?	»	62
4. Il sacerdozio ministeriale segno escatologico: quale ricaduta pastorale?	»	65
Parole chiave	»	68
Keywords	»	68

SEZIONE "SCIENZE RELIGIOSE"
ARTICOLI

IL GENERE DELLE “DOMANDE E RISPOSTE”
TRA LETTERATURA GIUDAICO-ELLENISTICA E RABBINICA

THE GENRE OF “QUESTIONS AND ANSWERS”
BETWEEN JEWISH-HELLENISTIC AND RABBINIC LITERATURE

Massimo Gargiulo	Pag.	71
Abstract	»	71
Introduzione: una questione di metodo	»	72
1. La letteratura dei “problemi e soluzioni”	»	76
2. La letteratura delle <i>she’elot uteshuvot</i>	»	81
Conclusione	»	87
Parole chiave	»	89
Keywords	»	89

DEI D’EGITTO, SOVRANI E DISASTRI:
LO STORICO GIUDEO-ELLENISTICO ARTAPANO
E LE TRADIZIONI SU MOSÈ

GODS OF EGYPT, RULERS AND DISASTERS:
THE JEWISH-HELLENISTIC HISTORIAN ARTAPANUS
AND THE TRADITIONS ABOUT MOSES

Caterina Moro	»	91
Abstract	»	91
1. L’opera storiografica di Artapano	»	93
2. Una storia differente	»	95
3. Il faraone dell’oppressione	»	96
4. Artapano e la fonte del primo libro di Diodoro Siculo	»	100
5. L’agnello e le piaghe	»	103
6. L’erede al trono	»	108
Conclusione	»	111
Parole chiave	»	111
Keywords	»	111

WHAT CAN BE SAID ABOUT EZEKIEL THE TRAGEDIAN: LITERARY
AND IDEOLOGICAL ASPECTS OF THE *EXAGOGÉ*

COSA SI PUÒ DIRE DI EZECHIELE IL TRAGICO: ASPETTI LETTERARI
E IDEOLOGICI DELL' *EXAGOGÉ*

Giovanni Frulla Pag. 113

Abstract	» 113
Introduction	» 114
1. The fragments	» 116
2. Linguistic features	» 117
3. Lexical aspects	» 119
4. Geographic details	» 122
Conclusions	» 126
Keywords	» 128
Parole chiave	» 128

LA LETTERATURA GIUDAICA - ELLENISTICA E LA SUA
IMPORTANZA PER IL LINGUAGGIO DEL NUOVO TESTAMENTO:
IL CASO DEL TEMA DELLA ὙΠΟΜΟΝΗ (*HYPOMONĒ*) - "PERSEVERANZA" NEL
"TESTAMENTO DI GIOBBE"

JEWISH-HELLENISTIC LITERATURE AND ITS
IMPORTANCE FOR THE LANGUAGE OF THE NEW TESTAMENT:
THE CASE OF THE THEME OF ὙΠΟΜΟΝΗ (*HYPOMONĒ*) - "PERSEVERANCE" IN
THE "TESTAMENT OF JOB"

Domenico Poli » 129

Abstract	» 129
1. L'uomo Giobbe nel testo biblico	» 132
2. Cenni sull'uso di ὑπομονή/ὑπομένω nella letteratura extrabiblica	» 135
3. Ὑπομονή/ὑπομένω e il loro contesto nel <i>Testamento di Giobbe</i>	» 136
3.1. Ricorrenze del sostantivo ὑπομονή	» 136
3.2. Ricorrenze del verbo ὑπομένω	» 137
4. La ricorrenza dei termini nel testo della LXX	» 139
4.1. <i>Il Libro di Giobbe</i>	» 139

4.2. <i>La letteratura sapienziale e poetica</i>	Pag. 140
4.3. <i>Il resto dell'Antico testamento greco</i>	» 142
5. Presenza della terminologia e dei concetti in alcuni testi di letteratura peritestamentaria	» 142
5.1. <i>Quarto libro dei Maccabei</i>	» 142
5.2. <i>Il Libro dei Giubilei e il Testamento di Giuseppe</i>	» 143
6. La presenza del concetto nella letteratura targumica e rabbinica	» 144
7. «Avete udito parlare della pazienza di Giobbe...» (Gc 5,11). Alcune riflessioni sul significato del termine ὑπομονή (<i>hypomonē</i>) nella letteratura neotestamentaria	» 144
Conclusione	» 146
Parole chiave	» 147
Keywords	» 147

L'ICMEG E L'ORIZZONTE DEL CONCETTO DI *LOGOS*
FRA GIUDAISMO ELLENISTICO E NUOVO TESTAMENTO

THE ICMEG AND THE HORIZON OF THE CONCEPT OF LOGOS BETWEEN
HELLENISTIC JUDAISM AND THE NEW TESTAMENT

Paolo Collini	» 149
Abstract	» 149
Tabella 1. Qualità del <i>Logos</i>	» 152
Tabella 3. Funzioni del <i>Logos</i>	» 153
Tabella 3. Azioni del <i>Logos</i>	» 153
Tabella. 4. Metafore del <i>Logos</i>	» 154
Parole chiave	» 159
Keywords	» 159

SEZIONE "EVENTI"

LE RIFORME DI SISTO V: PAPA MARCHIGIANO, LEGISLATORE UNIVERSALE.
L'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO PARTECIPA AD UNA GIORNATA DI
STUDI PER IL CINQUECENTESIMO DALLA NASCITA DI PAPA PERETTI

THE REFORMS OF SIXTUS V: POPE FROM THE MARCHES, UNIVERSAL LEGISLATOR.
THE THEOLOGICAL INSTITUTE OF THE MARCHES PARTICIPATES IN A STUDY DAY
FOR THE FIVE HUNDREDTH ANNIVERSARY OF THE BIRTH OF POPE PERETTI

Gianluca Pedini

Pag. 163

SEZIONE “RECENSIONI”

Recensioni area liturgico sacramentaria » 175

Recensioni area teologica, religiosa e multidisciplinare » 191