

ANNALES
THEOLOGICI

Comitato di redazione

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

Consiglio scientifico

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

Segretaria di redazione

CLAUDINE BALLERINI

Direttore responsabile

MARCO VANZINI

*

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

*

Imprimatur: Vicariato di Roma, 28 marzo 2019.

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

ISSN 0394-8226

*

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

Grafica di copertina: LILIANA M. AGOSTINELLI

FACOLTÀ DI TEOLOGIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DELLA SANTA CROCE

ANNALES THEOLOGICI

VOLUME 33 · ANNO 2019 · FASCICOLO I

Rivista semestrale

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

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

Modalità di pagamento

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

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

Stampato in Italia – Printed in Italy

SOMMARIO

STUDI

FERNANDO LA GRECA - LIBERATO DE CARO, <i>La datazione della morte di Erode e l'inizio dell'Era Cristiana</i>	11
MANUEL MIRA - GIUSEPPE GIONTA, <i>L'umanità di Cristo nel pensiero teologico di Atanasio di Alessandria</i>	55
ANTHONY SEPULVEDA, <i>An Inquiry on the Pharisees' Search for Proselytes (Mt 23:15)</i>	91
BORJA LLEÓ, <i>"Introducción al cristianismo" y la Representación vicaria</i>	119

NOTE

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ, <i>¿Cómo conectar el domingo con el lunes? Trabajo, creación y redención</i>	153
PAOLO ASOLAN, <i>La catechesi: permanente e istituzionale</i>	173
CRISTINA CUMBO, <i>Cristo, martiri e santi: breve nota sulle cosiddette gammadiae e l'origine del simbolismo spirituale nelle raffigurazioni cristiane e giudaiche dei primi secoli</i>	189
FERNANDO CHICA ARELLANO, <i>Riscoprendo l'originalità del teologo Louis Bouyer. Lettura ponderata di un libro di Alessandro Scardoni</i>	207
MICHELANGELO TÁBET, <i>Annotazioni sull'ispirazione e la verità biblica. A proposito di un libro di James D.G. Dunn, Parola viva</i>	219

STATUS QUAESTIONIS

VICENTE BALAGUER, <i>El sentido literal de la Sagrada Escritura entre la teología y la filología</i>	233
<i>Recensioni</i>	267
<i>Libri ricevuti</i>	301

STUDI

LA DATAZIONE DELLA MORTE DI ERODE E L'INIZIO DELL'ERA CRISTIANA

FERNANDO LA GRECA* - LIBERATO DE CARO**

SOMMARIO: I. *Introduzione.* II. *Il vincolo dell'eclissi di luna sulla datazione della morte di Erode il Grande.* III. *Il vincolo del giorno di digiuno citato da Giuseppe Flavio sulla datazione della morte del re idumeo.* IV. *Problemi di cronologia della datazione classica della morte di Erode e delle datazioni alternative.* V. *L'ipotesi del periodo di co-reggenza tra Erode e i suoi figli.* VI. *Un indizio nelle fonti del periodo di co-reggenza tra Erode e i suoi figli.* VII. *La durata del periodo di co-reggenza e la datazione della morte di Erode.* VIII. *Il vincolo della presenza di Gaio Cesare a Roma sulla data della morte di Erode.* IX. *Conclusioni.*

I. INTRODUZIONE

Secondo la stragrande maggioranza degli studi l'anno di nascita di Gesù di Nazaret non cadrebbe effettivamente all'inizio dell'era universale cristiana così come oggi la calcoliamo nel calendario, cioè nell'1 a.C., per un errore di calcolo introdotto verso il 533 da Dionigi il Piccolo. Sono molti gli autori che ritengono che Gesù sia nato verso la fine del regno di Erode il Grande che si suppone abbia regnato negli anni che vanno dal 37 al 4 a.C.¹ Infatti, dando valenza storica a quanto narrato al cap. 2 del vangelo matteo, il limite superiore per determinare la data della nascita di Gesù è intrinsecamente legato alla datazione della morte di Erode il Grande che sarebbe avvenuta, secondo il racconto evangelico, *dopo* la nascita di Gesù. Se, inoltre, si considera vincolante l'indicazione dei "circa trent'anni" (cfr. *Lc* 3,23) dell'età di Gesù all'inizio del suo ministero pubblico, con un margine massimo d'indeterminazione di circa un anno e se, in base al vangelo giovanneo, la durata della sua vita pubblica è pari a circa 3 anni, ne consegue che la datazione della crocifissione e quella della nascita di Gesù sono tra loro intrinsecamente connesse. Aggiungendo, infatti, al 4 a.C. i circa 33 anni dell'età

* Università degli Studi di Salerno.

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

¹ Cfr. A.G. WRIGHT, R.E. MURPHY, J.A. FITZMYER, *Una storia di Israele* in R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (a cura di), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 2002, 1605-1648.

di Gesù al momento della sua morte, considerando che nel calendario l'anno zero non esiste, si giunge all'anno 30 d.C. Non è un caso, dunque, che la maggior parte degli storici propende per questa data come anno della crocifissione, poiché l'astronomia dimostra che in quell'anno, il 7 aprile fu un venerdì di luna piena, un 14 di Nisan secondo il calendario luni-solare ebraico,² un dato questo compatibile con la tradizione giudaica di festeggiare la pasqua immediatamente dopo il primo plenilunio primaverile e con il racconto della passione del IV vangelo che descrive la crocifissione durante l'immolazione degli agnelli, che avveniva qualche ora prima dell'inizio del 15 di Nisan e della festività.³

In un recente studio,⁴ però, grazie anche a considerazioni di carattere astronomico, è stato dimostrato che esistono valide ragioni per porre il XV anno di Tiberio, in riferimento all'inizio del ministero battesimale di Giovanni, citato nel cap. 3 del vangelo secondo Luca, nell'anno 30 d.C., e la crocifissione nell'anno 34. La morte di Gesù sarebbe avvenuta in un venerdì 14 di Nisan per il calendario luni-solare ebraico, un 23 aprile rispetto al calendario giuliano, nell'ipotesi di anno embolismale e di ritardo di un giorno nel computo d'inizio del primo mese a causa di condizioni meteorologiche avverse che avrebbero impedito la visibilità della luna nuova crescente nelle ore immediatamente seguenti all'effettiva congiunzione con il sole. Ricordiamo, infatti, che i mesi lunari del calendario ebraico oggi giorno sono predeterminati, secondo delle regole ben definite, ma duemila anni fa essi iniziavano mediante l'osservazione diretta della luna crescente dopo l'effettiva congiunzione con il sole (luna nuova). Mediante l'osservazione diretta del cielo non sempre era possibile verificare che si fosse già nella fase di luna crescente già nel primo giorno e alcuni mesi erano di 29 giorni, altri di 30, mai di 31 per convenzione, poiché la durata media del mese lunare è di circa 29.5 giorni. In effetti, condizioni atmosferiche sfavorevoli potevano facilmente far slittare l'inizio dei mesi di un giorno, poiché la luna nuova crescente dopo l'effettiva congiunzione è visibile solo per circa un'ora dopo il tramonto del sole.

Questa datazione della crocifissione il 23 aprile 34 d.C. cade molto vicina alla datazione classica che si fa del martirio di Stefano nel 34-36 d.C., della conversione di Paolo e della nascita della Chiesa nell'ambiente giudeo-cristiano della

² Cfr. J.K. FOTHERINGHAM, *The evidence of astronomy and technical chronology for the date of the crucifixion*, «Journal of the Theological Studies» 35 (1934) 146-162; J. FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology. Principles of time reckoning in the ancient world and problems of chronology in the Bible*, Hendrickson Publishers, Peabody 1998, 363.

³ Cfr. J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 1. Le radici del problema e della persona*, I, Paideia, Brescia 2006, 354-414.

⁴ Cfr. F. LA GRECA, L. DE CARO, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione nell'anno 34 e della nascita di Gesù il 25 dicembre dell'1 a.C.*, «Annales Theologici» 31 (2017) 11-52.

Gerusalemme del tempo.⁵ Ponendo, invece, la morte di Gesù nell'anno 30, per renderla compatibile con la datazione classica della morte di Erode (4 a.C.) e con le informazioni cronologiche deducibili dai vangeli canonici, che portano ad un'età di Gesù il giorno della sua morte di circa 33 anni, risulta evidente un salto di anni, almeno 4. È singolare la coincidenza numerica dei 4 anni che si avrebbe ponendo la crocifissione nell'anno 30 dall'anno 34, quale possibile anno del martirio di Stefano, con i 4 anni che separano la datazione usuale della morte di Erode con l'inizio dell'era cristiana calcolata da Dionigi il Piccolo. Nella ricerca storica la presenza d'insolite correlazioni di durata dei periodi temporali non è mai considerata casuale ma, al contrario, diventa un utile indizio della presenza di possibili errori di datazione nelle ricostruzioni cronologiche effettuate. Tenendo presente tutte le precedenti considerazioni, assume una valenza particolare anche l'aver dimostrato nel nostro precedente studio che l'indicazione dei 46 anni del tempio del vangelo giovanneo, posta in relazione ad una datazione della crocifissione nel 34 d.C. e ad un primo anno di vita pubblica di Gesù nel 31, permette di collocare l'inaugurazione del santuario del tempio, fatto ricostruire da Erode il Grande, nel 16 a.C.⁶ Infatti, l'ipotesi che l'inizio dell'avvicendamento delle classi sacerdotali nel servizio al tempio sia avvenuto in occasione dell'inaugurazione culturale del nuovo santuario, in concomitanza della pasqua del 16 a.C., ha permesso di ottenere che uno dei turni della classe di Abia (cfr. *Lc* 1,8), cui apparteneva Zaccaria, sarebbe caduto dal 20 al 27 settembre del 2 a.C., in perfetto accordo con la tradizione della Chiesa d'Oriente che pone l'annuncio dell'angelo della futura nascita del Battista proprio al 23 settembre. Conseguentemente, dal precedente quadro cronologico deriva che anche la datazione che la tradizione propone per la nascita di Gesù – all'inizio dell'inverno dell'1 a.C. – potrebbe avere una sua valenza storica, poiché la narrazione lucana permette di porre 15 mesi di tempo tra il primo avvenimento – annuncio dell'angelo a Zaccaria – e il secondo.

In altri termini, volendo dare attendibilità storica alle notizie riportate dai vangeli canonici veicolanti direttamente o indirettamente informazioni cronologiche, quali i 46 anni del tempio (cfr. *Gv* 2,20), il turno della classe di Abia (cfr. *Lc* 1,8), i circa trent'anni dell'età di Gesù all'inizio della vita pubblica (cfr. *Lc* 3,23) e i circa tre anni della sua durata (le tre pasque nominate da Giovanni – *Gv* 2,13; 6,4; 12,1 – e la festa di pellegrinaggio in *Gv* 5,1), se si sposta la datazione della crocifissione molto più vicina al martirio di Stefano (34-36 d.C.) e all'inizio della storia della

⁵ Cfr. M. SORDI, *I cristiani e l'Impero Romano*, Jaca Book, Milano 2004, 21; IDEM, *Sui primi rapporti dell'autorità romana con il Cristianesimo*, «Studi Romani» 8 (1960) 393-409; S. DOCKX, *Date de la morte d'Étienne le Protomartyr*, «Biblica» 55 (1974) 65-73; J.A. FITZMYER, *Paolo*, in R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (a cura di), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Brescia 2002, 1751.

⁶ LA GRECA, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione*, 31-34.

Chiesa nascente, è necessario spostare coerentemente la datazione della nascita di Gesù proprio all'inizio dell'era cristiana. In tal modo si conferirebbe a quell'1 a.C. calcolato da Dionigi il Piccolo nel VI secolo d.C. una valenza storica messa in dubbio dalla datazione classica della morte di Erode, risalente alla seconda metà del XIX secolo,⁷ che sembra anticipare di 4 anni la collocazione temporale di tutti gli avvenimenti principali riguardanti la vita di Gesù.

Date queste premesse, nasce la necessità di riconsiderare criticamente tutti gli elementi cronologici che, direttamente o indirettamente, possono essere messi in relazione alla datazione della morte di Erode il Grande e, conseguentemente, la condizionano, per verificare se quella classica del 4 a.C. sia la più attendibile, a partire dall'eclissi lunare e dal giorno di digiuno culturale posti da Giuseppe Flavio in stretta relazione con la morte del re idumeo.

II. IL VINCOLO DELL'ECLISSI DI LUNA SULLA DATAZIONE DELLA MORTE DI ERODE IL GRANDE

La fonte principale per effettuare la datazione della morte del re idumeo è Giuseppe Flavio.⁸ A partire dalla fine del XIX secolo un numero crescente di storici ha posto tale datazione nel 4 a.C.⁹ Essa deriva dalle notizie fornite dallo storico giudeo-romano riguardo alla durata e alla fine dei regni dei suoi tre figli, incrociando tali informazioni con la Storia Romana, e da altre informazioni presenti nei suoi scritti anche di carattere astronomico. Infatti, secondo Giuseppe Flavio, Erode il Grande morì dopo un'eclissi di luna¹⁰ e prima di una pasqua, dopo 34 anni di regno. L'astronomia, quindi, è stata considerata nella datazione della morte del re idumeo un ausilio di primaria importanza, grazie alla menzione dell'eclissi fatta dallo storico. Poiché dai calcoli astronomici si deduce che ci fu un'eclissi parziale di luna nelle prime ore del 13 marzo del 4 a.C. e poiché i regni dei figli che succedettero a Erode, in base alle notizie forniteci dallo stesso Giuseppe Flavio, sotto alcune ipotesi che approfondiremo in seguito, possono farsi iniziare sempre nel 4 a.C., molti autori concludono che la sua morte avvenne proprio in quell'anno. Da ciò deriva inevitabilmente la conclusione che Dionigi il Piccolo si

⁷ Cfr. E. SCHÜRER, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, I, New York 1896, 465.

⁸ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Guerra Giudaica*, I, 33; 1; 5-6; 8; II, 1; 3; *Antichità Giudaiche*, XVII, 146-199.

⁹ Cfr. SCHÜRER, *A History of the Jewish People*, 465; T.D. BARNES, *The Date of Herod's Death*, «Journal of Theological Studies» 19 (1968) 204-209; P.M. BERNEGGER, *Affirmation of Herod's Death in 4 B.C.*, «Journal of Theological Studies» 34 (1983) 526-531; G. FIRPO, *La data della morte di Erode il Grande. Osservazioni su alcune recenti ipotesi*, «Studi Senesi» 32 (1983) 87-104; FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, 291-301.

¹⁰ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVII, 167; 191; 213.

sia sbagliato di diversi anni – almeno 4 – nel computo dell'inizio dell'era cristiana poiché, in base al vangelo matteoano, il re idumeo sarebbe dovuto essere ancora in vita quando nacque Gesù (cfr. Mt 2,1ss).

Non tutti gli studi, però, concordano con tale conclusione. Infatti, c'è chi ha sollevato delle obiezioni pertinenti, a partire da C. E. Caspari,¹¹ riportate recentemente da alcuni autori all'attenzione degli storici.¹² I dubbi nascono dalla constatazione – leggendo le *Antichità Giudaiche* – che gli eventi narrati da Giuseppe Flavio sono troppi per essere avvenuti in soli 29 giorni, quelli che separano l'eclissi di luna del 13 marzo e la data della pasqua dell'anno 4 a.C. Ricordiamo, giusto per fare qualche esempio, i diversi spostamenti di Erode in cerca di qualche rimedio poiché gravemente malato, o gli spostamenti dei suoi sudditi, che dovrebbero essere avvenuti in quei 29 giorni:

Benché straziato da forti e insopportabili dolori, si lusingava nella speranza di guarirne fidando nei medici che chiamava, e nei rimedi che suggerivano e che lui mai ricusava. Quindi, passato il Giordano, si bagnò nelle sorgenti calde di Calliroe (*Antichità Giudaiche*, XVII, 171); Poi si recò nuovamente a Gerico... (*Antichità Giudaiche*, XVII, 173). Ai Giudei notabili era stato ordinato di recarsi da lui da ogni parte della nazione: vi si recarono molti poiché era stata convocata tutta la nazione, e tutti avevano obbedito a questo ordine (*Antichità Giudaiche*, XVII, 174).

Tutti questi spostamenti dovrebbero aver richiesto tempi non trascurabili, ad esempio affinché i messi del re abbiano raggiunto i notabili con l'ordine di recarsi da lui, e affinché questi ultimi abbiano adempiuto a tale ordine. Ed anche le cure termali di Erode nelle sorgenti calde di Calliroe certamente saranno durate diversi giorni. Inoltre, l'uccisione del figlio Antipatro, la morte di Erode dopo cinque giorni, il tempo necessario per preparare dei funerali solenni degni della morte di un re e il periodo di lutto della durata minima di una settimana sono tutti avvenimenti da porsi in quei 29 giorni, prima della pasqua, festa in cui il lutto era proibito e se ci fosse stata questa concomitanza Giuseppe Flavio l'avrebbe certamente annotata. Ma di questo non c'è alcuna traccia nei suoi scritti.

A. E. Steinmann ha calcolato che la sequenza di avvenimenti descritti da Giuseppe Flavio, dopo l'eclissi lunare, per aver avuto effettivamente luogo dal punto di vista temporale, avrebbe richiesto *non meno* di 41 giorni di tempo consecuti-

¹¹ Cfr. C.E. CASPARI, *Chronologisch-geographische Einleitung in Das Leben Jesu Christi*, Hamburg 1896, 21ss.

¹² Cfr. J.P. PRATT, *Yet Another Eclipse for Herod*, «The Planetarian» 19 (1990) 8-14. A. KUSHNIR-STEIN, *Josephus' Evidence for the date of Herod's Death*, «Scripta Classica Israelica» 14 (1995) 73-86; A.E. STEINMANN, *When Did Herod the Great Reign?*, «Novum Testamentum» 51 (2009) 1-29.

vi.¹³ Quest'autore sottolinea come tale numero debba essa considerato il valore minimo ammissibile sotto il quale non si può scendere se si vuole dare un minimo di credibilità alla narrazione degli avvenimenti riportata da Giuseppe Flavio riguardo alla morte di Erode, e ricorda come altri autori abbiano calcolato intervalli temporali più ampi: 54 giorni, secondo L. E. Martin;¹⁴ più di 60 giorni secondo T. D. Barnes.¹⁵ Per i suddetti motivi alcuni autori sostengono che non possa essere stata quella del 4 a.C. l'eclissi da associare alla morte del re idumeo. Infatti, poiché Giuseppe Flavio cita un'eclissi lunare e poiché l'astronomia permette di concludere che quella del 4 a.C. è troppo vicina alla pasqua per essere compatibile con le notizie storiche fornite dallo storico, a rigor di logica, quest'anno *non* dovrebbe essere considerato come quello in cui morì il re idumeo. Ci troviamo, evidentemente, di fronte ad informazioni storiche tra loro apparentemente non conciliabili, derivabili dalla stessa fonte storica.

Un primo passo per cercare una datazione alternativa a quella del 4 a.C. e trovare una soluzione alla precedente apparente incompatibilità delle informazioni storiche riportate da Giuseppe Flavio è ricercare altre eclissi di luna che potrebbero coincidere con quella citata in *Antichità Giudaiche*. Tale ricerca astronomica andrebbe effettuata negli anni a cavallo dell'inizio dell'era cristiana. Si tratta di uno studio già affrontato da diversi autori. Le diverse ipotesi avanzate, però, hanno approfondito le motivazioni nel preferire *una* particolare eclissi alternativa rispetto a quella della datazione classica della morte di Erode nel 4 a.C. Ma nessuno studio si è soffermato nel comparare tra loro le differenti eclissi proposte, una volta inserite nella sequenza principale di avvenimenti storici delineati da Giuseppe Flavio, per avere una visione di insieme delle varie possibilità permesse dall'astronomia. Inoltre, in più di un secolo di ricerca astronomica dai tempi in cui Schürer propose quella che poi è diventata la datazione classica di Erode,¹⁶ si è compreso, in particolare grazie agli studi di B. E. Schaefer,¹⁷ che esistono diversi elementi fisici legati alle condizioni atmosferiche del luogo geografico, all'ora del fenomeno astronomico, all'altitudine e alla percentuale del disco lunare in ombra, che è necessario tenere in debita considerazione prima di poter concludere che un'eclissi lunare sia stata *effettivamente* visibile ad occhio nudo e notata da

¹³ Cfr. STEINMANN, *When Did Herod the Great Reign?*, 15-16.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, 14; E.L. MARTIN, *The Birth of Christ Recalculated*, Foundation for Biblical Research, Pasadena 1980, 29-34; IDEM, *The Nativity and Herod's Death*, in J. VARDAMAN, E. M. YAMAUCHI (eds.), *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies presented to Jack Finegan*, Eisenbrauns, Winona Lake 1989, 88-89.

¹⁵ Cfr. STEINMANN, *When Did Herod the Great Reign?*, 14-15.

¹⁶ Cfr. SCHÜRER, *A History of the Jewish People*, 465.

¹⁷ Cfr. B.E. SCHAEFER, *Glare and Celestial visibility*, «Publications of the Astronomical Society of the Pacific» 103 (1991) 645-660; IDEM, *Lunar Visibility and the Crucifixion*, «Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society» 31 (1990) 53-67.

eventuali osservatori casuali, non preposti cioè ad un'osservazione sistematica del cielo notturno.

Per questi motivi il presente studio ha come primo obiettivo un confronto delle differenti eclissi proposte, poste in relazione ad alcuni riferimenti cronologici fondamentali, quali la datazione della pasqua seguente, il giorno di digiuno citato da Giuseppe Flavio,¹⁸ e all'effettiva visibilità del fenomeno astronomico considerato. In tal modo sarà possibile porre in rilievo punti di forza e limiti delle differenti proposte già presentate negli studi.

Per effettuare tale tipo di analisi riassumiamo, innanzi tutto, l'elenco delle varie eclissi che sarebbe possibile associare alla morte di Erode, secondo i vari autori:

- 15 settembre 5 a.C., proposta da T. D. Barnes;¹⁹
- 13 marzo 4 a.C.; è quella "classica" indicata da molti storici;²⁰
- 10 gennaio 1 a.C., proposta da W. E. Filmer;²¹
- 29 dicembre 1 a.C., proposta da J. P. Pratt;²²
- 8-9 novembre 2 d.C., proposta da G. Fedalto.²³

Approfondendo l'analisi astronomica²⁴ è interessante innanzitutto notare come quella parziale del 13 marzo del 4 a.C. fu, in effetti, delle cinque proposte, quella con minor percentuale del disco lunare in ombra poiché nel momento di massima visibilità solo il 36% del disco lunare era coinvolto nell'eclissi, e questo avvenne in piena notte, all'incirca alle 2:40 ora locale di Gerusalemme; tale eclissi parziale terminò alle 3:50 circa con la luna 26 gradi alta sull'orizzonte. L'eclissi del 15 settembre del 5 a.C. fu visibile nella fase totale da Gerusalemme dalle 21:20 alle 23:00 circa ora locale, mentre nella sua fase parziale fu visibile dalle 20:20 circa alla mezzanotte, momento in cui raggiunse la sua massima altezza sull'orizzonte pari a 54 gradi. Secondo T. D. Barnes, Erode morì prima della pasqua del 4 a.C., più precisamente nel dicembre del 5 a.C.²⁵ e, quindi, l'eclissi cui farebbe riferi-

¹⁸ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVII, 165.

¹⁹ Cfr. BARNES, *The Date of Herod's Death*, 209.

²⁰ Cfr. SCHÜRER, *A History of the Jewish People*, 465.

²¹ Cfr. W.E. FILMER, *The Chronology of the Reign of Herod the Great*, «The Journal of Theological Studies» 17 (1966) 296-298.

²² Cfr. PRATT, *Yet Another Eclipse for Herod*, 8-14.

²³ Cfr. G. FEDALTO, *Quando è morto Gesù*, «Studia Patavina» 48 (2001) 621-629; IDEM, *Storia e Metastoria del Cristianesimo. Questioni dibattute*, Mazziana, Verona 2006, 54-55; IDEM, *Da Pasqua il tempo nuovo. Questioni di cronologia ebraico-cristiana*, Mazziana, Verona 2012, 51-52.

²⁴ Tutte le date riportate nel seguito sono state ricostruite attraverso calcoli astronomici, sia effettuati con il programma *Skychart*, sviluppato da Patrick Chevalley, sito web <http://www.ap-i.net/skychart/>, che derivati dal database <http://eclipse.gsfc.nasa.gov/> della NASA. In quest'ultimo caso i calcoli astronomici sono stati eseguiti da Fred Espenak sulla base di algoritmi sviluppati da Jean Meeus, Willmann-Bell Inc., Richmond 1998, e messi a disposizione per studi storici.

²⁵ BARNES, *The Date of Herod's Death*, 209.

mento Giuseppe Flavio sarebbe stata quella del 15 settembre del 5 a.C. e non quella del 13 marzo 4 a.C. comunemente proposta. Anche l'eclissi del 10 gennaio dell'1 a.C., proposta da Filmer, fu totale, visibile da Gerusalemme, ma avvenne in piena notte. L'eclissi totale iniziò alle 00:20, per terminare intorno alle 02:00, ora locale di Gerusalemme. La fase di eclissi parziale terminò quasi alle 03:00, con la luna ancora a 48 gradi di altezza sull'orizzonte, e visibile per più di tre ore e mezzo, sommando le sue varie fasi (parziale e totale). Se è questa l'eclissi di cui parla Giuseppe Flavio il re idumeo sarebbe morto prima della pasqua dell'1 a.C.²⁶ Quella del 29 dicembre dell'1 a.C., invece, fu parziale. Al massimo dell'eclissi, alle 16:30 circa ora locale, il 57% del disco lunare era coperto dall'ombra della Terra ma la luna non era ancora visibile da Gerusalemme perché non era ancora sorta. Difatti la luna fu visibile soltanto dalle 16:50 (ora in cui era sorta) sino alle 17:50 circa, ora locale di Gerusalemme, con il satellite che in quel momento si trovava solo ad 11 gradi di altezza sull'orizzonte. J. P. Pratt propende per la correlazione di questa eclissi con la morte di Erode avvenuta, dunque, nell'1 d.C., prima della pasqua di quell'anno.²⁷ G. Fedalto, infine, propone quella dell'8-9 novembre del 2 d.C.²⁸ L'eclissi fu parziale, visibile dalle 23:30 circa dell'8 novembre alle 2:00 del 9 novembre, ora locale di Gerusalemme. Nel momento di massima visibilità il 46% del disco lunare era coinvolto nell'eclissi, poco prima dell'una di notte, con la luna a 67 gradi di altezza sull'orizzonte. Anche in questo caso, quindi, si trattò di un'eclissi parziale notturna. Sotto quest'ultima ipotesi Erode sarebbe morto alla fine del 2 d.C. o all'inizio del 3 d.C.

Andrebbe, infine, citata anche un'altra eclissi, sebbene non sia associata dagli studi alla morte di Erode. Si tratta di quella del 23 marzo 5 a.C. Fu totale. La fase parziale iniziò alle 18:30 quando la luna era alta circa 9 gradi sull'orizzonte. La fase totale iniziò alle 19:30 e a metà della durata del fenomeno astronomico, alle 20:20 circa, la luna si trovava a 31 gradi sull'orizzonte. La fase parziale terminò alle 22:10 circa, con la luna alta 49 gradi. Si trattò, quindi, di un'eclissi totale e ben visibile, poiché serale. Vedremo tra non molto come mai non sia presa in considerazione da Schürer o da altri sostenitori della datazione classica della morte di Erode.²⁹

Entrando più nel dettaglio dell'analisi, è fondamentale osservare che l'eclissi della datazione classica della morte di Erode, quella del 4 a.C., avrebbe avuto una scarsa probabilità di essere notata da un osservatore notturno che, per caso, fosse stato ancora sveglio e avesse alzato lo sguardo verso la luna. Infatti, quando solo circa un terzo della superficie lunare è nascosto dall'ombra della Terra la

²⁶ Cfr. FILMER, *The Chronology of the Reign of Herod the Great*, 296-298.

²⁷ Cfr. PRATT, *Yet Another Eclipse for Herod*, 8-14.

²⁸ Cfr. FEDALTO, *Da Pasqua il tempo nuovo*, 51-52; *Storia e Metastoria del Cristianesimo*, 54-55; *Quando è morto Gesù*, 621-629.

²⁹ Cfr. SCHÜRER, *A History of the Jewish People*, 465.

luna appare con il suo aspetto normale, non rossastra come nelle eclissi profonde, mostrando solo una piccola regione del bordo del suo disco un po' *smussata*.³⁰ A riguardo l'astronomo B. E. Schaefer ha dimostrato che le zone in ombra della luna, durante le eclissi parziali, perdono la colorazione rossastra appena la percentuale dell'eclissi scende al di sotto del 70%.³¹ Il 13 marzo 4 a.C., quindi, in piena notte, con soltanto circa un terzo del suo disco in ombra, la luna doveva apparire di poco differente da un normale plenilunio poiché il bagliore della parte illuminata copriva la sua parte in ombra quasi completamente, non rendendo quest'ultima quasi più percettibile ad occhio nudo. Solo un'attenta osservazione avrebbe portato ad accorgersi che il disco lunare non era perfettamente rotondeggiante. Ma tra i pochi abitanti di Gerusalemme e dintorni ancora svegli in quell'ora tarda di notte chi avrebbe mai notato che la luna piena aveva una piccola regione del disco smussata, non perfettamente circolare, e l'avrebbe poi messa in relazione ad un'eclissi di luna? Sarebbe del tutto ragionevole ipotizzare che la piccola regione smussata della luna sarebbe stata più probabilmente assimilata ad un plenilunio non completo che si ha quando manca una piccola percentuale per raggiungere il 100% del disco lunare illuminato.

In altri termini, se vogliamo che il fenomeno astronomico in questione assuma una valenza storica deve essere stato almeno un po' appariscente da avere una certa probabilità di essere stato notato dagli abitanti di Gerusalemme dell'epoca in cui esso avvenne. Per l'eclissi lunare del 13 marzo 4 a.C. è veramente improbabile che ciò sia successo. Se, poi, consideriamo anche l'altro aspetto delicato della questione, cioè che l'eclissi cadde troppo vicina alla datazione della pasqua di quell'anno per essere veramente compatibile con la narrazione degli avvenimenti storici fatta da Giuseppe Flavio, non resta che concludere che non può certamente essere l'eclissi del 4 a.C. quella che può porsi in relazione con la morte del re idumeo.

Per risolvere il problema della vicinanza alla data della pasqua, T. D. Barnes, in alternativa, propose l'eclissi del 15 settembre del 5 a.C. Ma la maggior parte degli autori non ha accolto positivamente tale proposta poiché in questo caso si cade nell'eccesso opposto, da troppo vicina alla pasqua del 4 a.C. a troppo lontana, poiché il fenomeno astronomico avvenne circa sette mesi prima del 15 di Nisan, cadendo persino prima della festa dei Tabernacoli dell'anno precedente, un aspetto della questione questo, non secondario, come vedremo dall'analisi dell'altro elemento cronologico che ritroviamo negli scritti di Giuseppe Flavio e posto in relazione alla morte di Erode, quello del giorno di digiuno dello Yom Kippur, che cade proprio qualche giorno prima di tale festa. Infatti, se fosse stata questa l'eclissi di luna associata alla morte di Erode, Giuseppe Flavio avrebbe

³⁰ Cfr. J.A. NOLLET, *The Astronomical and Historical Evidence for Dating the Nativity in 2 BC*, «Perspectives on Science & Christian Faith» 62 (2012) 213.

³¹ Cfr. SCHAEFER, *Glare and Celestial visibility*, 654.

annotato che era caduta prima della festa dei Tabernacoli e non prima di pasqua. Dobbiamo, cioè, considerare le eclissi che cadono tra i Tabernacoli e la pasqua, ma non troppo vicine a quest'ultima. Pertanto, se si escludono le eclissi del 5 e 4 a.C., l'una perché troppo lontana, l'altra perché troppo vicina alla pasqua, rimangono solo quelle cadute proprio all'inizio dell'era cristiana. Gli elementi più importanti riguardanti la visibilità delle eclissi analizzate sono stati riassunti nella Tabella 1 per facilitarne il confronto. Da quanto detto chiaramente emerge che, basandosi sui dati astronomici riguardanti le eclissi di luna, non sarebbe per nulla giustificato concludere che la morte di Erode debba essere avvenuta nel 4 a.C. E non ci sono altre eclissi di luna visibili dalla Giudea negli anni in cui è possibile porre la morte di Erode. Quelle elencate in Tabella 1 sono le uniche possibili. Ricordiamo, a riguardo, che nel 5 a.C. c'è stata anche un'altra eclissi di luna visibile di sera da Gerusalemme, totale, il 23 marzo. Spostando la datazione della morte di Erode nel 5 a.C. anche questa eclissi non risolverebbe i problemi di compatibilità con tutti gli avvenimenti narrati da Giuseppe Flavio poiché cade proprio all'inizio della primavera e, di conseguenza, sarebbe troppo vicina alla pasqua, cadendo al massimo un mese lunare prima della festa, così come accade per l'eclissi del 13 marzo del 4 a.C. Inoltre, come verificheremo durante la discussione della cronologia del regno di Erode, l'anticipo di un anno rispetto a quella del 4 a.C. la rende ancor meno compatibile con tutti i dati deducibili dalle opere di Giuseppe Flavio.

In effetti, come vedremo più nel dettaglio in seguito, qualsiasi eclissi lunare che cada alla fine dell'inverno, inizio primavera o entro la fine dell'estate non sarebbe veramente compatibile con la narrazione della morte di Erode fornita dallo storico giudeo romano. Solo ponendo l'eclissi in autunno, dopo però la festa dei Tabernacoli, o all'inizio dell'inverno, si troverebbe una naturale compatibilità con quanto descritto in *Antichità Giudaiche*. Ma questa condizione è verificata solo per le eclissi lunari dell'inizio dell'era cristiana. Pertanto, in base a queste considerazioni di natura astronomica, una volta poste in relazione agli scritti di Giuseppe Flavio, dovremmo porre la dipartita del re idumeo proprio all'inizio dell'era cristiana.

Si osservi, inoltre, che per quanto riguarda l'eclissi proposta da Pratt essa fu visibile al suo sorgere, quando molti abitanti di Gerusalemme erano ancora svegli e in attività. In linea di principio, quindi, avrebbe dovuto avere una maggiore probabilità di essere notata rispetto alle altre eclissi considerate. Si noti a riguardo, però, che il 29 dicembre dell'1 a.C. la luna sorse circa 26° verso Nord rispetto al punto cardinale Est. Per questo motivo essa sorse alle spalle del Monte degli Ulivi che è più alto di circa 100 m dalla spianata del Monte Moria su cui sorgeva il Tempio. L'eclissi, perciò, da Gerusalemme non fu subito visibile appena la luna raggiunse 0° di altitudine – appena superò, cioè, la linea immaginaria dell'orizzon-

Tabella 1: Quadro sinottico delle differenti eclissi di luna associate alla morte di Erode. L'ora e l'altezza si riferiscono ai valori corrispondenti a metà della durata totale del fenomeno astronomico, cui corrispose la massima visibilità. Fa eccezione l'eclissi indicata da Pratt, che non fu visibile da Gerusalemme nel momento della sua massima visibilità perché non ancora sorta.

Autore	Barnes	Datazione Classica	Filmer	Pratt	Fedalto
Eclissi	15 Set 5 aC	13 Mar 4 aC	10 Gen 1 aC	29 Dic 1 aC	8-9 Nov 2 dC
Frazione massima della luna in ombra (%)	100	36	100	57	46
Ora	22:12	2:41	1:09	17:06 (*)	0:43
Altezza sull'orizzonte (°)	49	40	70	0 (*)	67
15 Nisan (pasqua)	12 Apr 4 aC	12 Apr 4 aC	9 Apr 1 aC	30 Mar 1 dC	7 Apr 3 dC
Periodo intercorrente tra le eclissi e la pasqua	7 mesi	1 mese	3 mesi	3 mesi	5 mesi

(*) visibile da Gerusalemme non al momento di massima copertura della luna ma solo dopo il suo sorgere.

te – per la presenza del monte. Certamente fu visibile prima da altre parti della Giudea rispetto a Gerusalemme ma, in ogni caso, non immediatamente al suo sorgere. Infatti, a causa della luce crepuscolare del sole che quel giorno tramontò circa 10 minuti dopo le 17:00, ora locale, dalla parte opposta dell'orizzonte, per almeno venti minuti l'eclissi non fu visibile. Si tratta di un dato che è possibile derivare dalle ricerche dell'astronomo B. E. Schaefer, attraverso osservazioni dirette di un'eclissi parziale con caratteristiche simili a quella proposta da Pratt. Schaefer ha potuto verificare che il fenomeno astronomico diventa effettivamente visibile quando la luna, in un'eclissi parziale che coinvolge circa metà del suo disco, raggiunge almeno tre gradi e mezzo di altitudine.³² Questo dato comporta che il 29 dicembre dell'1 a.C. l'eclissi sarebbe potuta diventare effettivamente visibile soltanto poco dopo le 17:30, quando la luce crepuscolare era diminuita a sufficienza, ma anche quando la percentuale del disco lunare in ombra si era già notevolmente ridotta, scendendo a circa un quarto del totale, non rendendo più il fenomeno astronomico particolarmente appariscente. L'eclissi, infatti, terminò molto presto, alle 17:48, soltanto un quarto d'ora dopo l'inizio della sua effettiva

³² Cfr. SCHAEFER, *Lunar Visibility and the Crucifixion*, 64.

scarsa visibilità, con la luna alta appena 11° sull'orizzonte. Per questo motivo l'eventuale attenzione di testimoni oculari avrebbe dovuto notare, in quel breve lasso di tempo, in un quarto d'ora, che la luna aveva una piccola parte smussata, come nel caso dell'eclissi del 13 marzo 4 a.C., che cioè non era perfettamente rotondeggiante e nulla più. Se, quindi, si esclude l'eclissi del 13 marzo 4 a.C. per la sua scarsa appariscenza – poiché la luna appariva del tutto equivalente a quella di un normale plenilunio non ancora completo – si dovrebbe, coerentemente, scartare anche quella del 29 dicembre dell'1 a.C., nonostante che a prima vista possa sembrare favorita per essere avvenuta all'inizio della sera. Ma la precoce conclusione del fenomeno astronomico, quando ancora c'era luce crepuscolare nel cielo, ha con certezza fortemente limitato la visibilità del fenomeno astronomico non solo da Gerusalemme ma anche dalle zone circostanti. Alla luce di queste considerazioni, basate su osservazioni sperimentali ad occhio nudo effettuate da Schaefer di reali eclissi parziali di luna al tramonto del sole, riteniamo che tra le due eclissi dell'1 a.C. quella di gennaio proposta da Filmer abbia una maggiore probabilità di poter essere associata alla morte di Erode.

In definitiva, da un'accurata analisi astronomica sarebbero da considerarsi più probabili le seguenti possibilità: l'eclissi del gennaio dell'1 a.C. e quella del novembre del 2 d.C., la prima totale notturna, la seconda parziale notturna con quasi metà del suo disco non più illuminato direttamente dalla luce del Sole e, quindi, entrambe caratterizzate da un aspetto che le differenziava in maniera netta da quello solito di luna piena prima e dopo l'eclissi. In particolare, quest'ultima non avrebbe presentato la tipica colorazione rossastra delle eclissi lunari totali o quasi totali. Ciononostante la zona d'ombra vicina al 50% che ha caratterizzato tale fenomeno astronomico avrebbe reso il disco lunare visibilmente monco di una sua parte consistente, ben distinguibile da un normale plenilunio anche ad occhio nudo per un osservatore non dotato di strumenti ottici di ingrandimento, quali binocoli o cannocchiali, per effettuare osservazioni accurate della luna, visto che tali strumenti duemila anni fa non erano ancora stati inventati.

III. IL VINCOLO DEL GIORNO DI DIGIUNO CITATO DA GIUSEPPE FLAVIO SULLA DATAZIONE DELLA MORTE DEL RE IDUMEO

Prima di analizzare i vincoli cronologici derivabili dalla durata del regno di Erode e di quella dei regni dei suoi figli, al fine di poter ancor meglio discriminare tra le diverse eclissi correlabili alla sua morte, è utile considerare anche un altro elemento cronologico derivabile da *Antichità Giudaiche*, riguardante il periodo antecedente alla morte di Erode. Riportiamo di seguito i punti salienti del racconto di Giuseppe Flavio da cui è necessario partire per derivare quest'elemento cronologico aggiuntivo:

Il sommo sacerdote era Mattia, ma durante il suo pontificato avvenne che fu nominato un altro sacerdote per un solo giorno, quello nel quale i Giudei osservavano il digiuno; [...] Erode, dunque, depose Mattia dal sommo pontificato. Quanto all'altro Mattia, quello che sollevò la sedizione, lo bruciò vivo assieme ad alcuni suoi aderenti. E quella stessa notte ci fu un'eclissi di luna (*Antichità Giudaiche*, XVII, 165-167). [...] [Erode] morì cinque giorni dopo avere fatto uccidere il figlio Antipatro (*Antichità Giudaiche*, XVII, 191). In questo periodo ebbe luogo la [...] Pasqua (*Antichità Giudaiche*, XVII, 213).

Dall'opera di Giuseppe Flavio, quindi, è possibile dedurre che non molto tempo *prima* dell'eclissi di luna, dopo la quale morì Erode, sembrerebbe esserci stata la ricorrenza del giorno di digiuno più importante della tradizione giudaica, quello dello Yom Kippur che cade il 10 di Tishri. Lo storico, infatti, ne parla indicandolo al singolare: «quello nel quale i Giudei osservano il digiuno». Lo Yom Kippur non era l'unico giorno di digiuno di cui parlano le fonti. Nel libro del profeta Zaccaria (8,19) è riportato che erano previsti quattro giorni di digiuno durante l'anno: «Così dice il Signore degli eserciti: Il digiuno del quarto, quinto, settimo e decimo mese si cambierà per la casa di Giuda in gioia, in giubilo e in giorni di festa, purché amiare la verità e la pace». Più precisamente i quattro digiuni cui fa riferimento il precedente passo biblico del profeta Zaccaria sono: il 17 di Tammuz (quarto mese), il 9 di Av (quinto mese),³³ il 3 di Tishri (settimo mese)³⁴ e il 10 di Tevet (decimo mese),³⁵ calcolati rispetto al mese di Nisan, primo mese del calendario religioso ebraico. Oltre ai precedenti quattro nella tradizione giudaica c'è anche il digiuno del 13 di Adar, nel giorno antecedente alla commemorazione di *Purim*, detto anche digiuno di Ester che cade, quindi, nel dodicesimo mese, alla fine dell'anno religioso ebraico, prima del mese di Nisan. Ma questo digiuno del 13 di Adar all'inizio dell'era cristiana non veniva celebrato a causa della concomitanza della festa di Nicanore, data in cui si commemorava la vittoria di Giuda Maccabeo sul generale siro Nicanore:

³³ A. CODY, *Aggeo, Malachia, Zaccaria*, in R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (a cura di), *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 2002, 465: «Il giorno di lamento e di digiuno nel quinto mese viene generalmente inteso come l'anniversario della distruzione del precedente Tempio con il resto della città (2 Re 25,8-9)».

³⁴ *Ibidem*, 465: «Nella tradizione giudaica un digiuno nel settimo mese era osservato in commemorazione dell'uccisione di Godolia (2 Re 25,25; *Geremia* 41,1-3)».

³⁵ Sembrerebbe un digiuno commemorativo dell'inizio dell'assedio da parte delle truppe di Nabucodonosor (cfr. 2 Re 25,1), sebbene A. CODY, *ibidem*, 465, affermi che «quello che commemoravano i digiuni nel quarto e nel decimo mese non ci è noto». Forse l'autore intende che non se ne può derivare l'origine dal profeta Zaccaria. Si noti, comunque, che il profeta Ezechiele fa sapere che si trattava del dieci del decimo mese: «Il dieci del decimo mese, dell'anno nono, mi fu rivolta questa parola del Signore: “Figlio dell'uomo, metti per iscritto la data di oggi, di questo giorno, perché proprio oggi il re di Babilonia punta contro Gerusalemme”» (*Ezechiele* 24,1-2).

Quindi decretarono unanimemente con voto pubblico di non lasciar passare inosservato quel giorno, ma di commemorarlo il tredici del decimosecondo mese – che in lingua siriana si chiama Adar – il giorno precedente la festa di Mardocheo (2 *Maccabei* 15, 36).

È proprio Giuseppe Flavio a farci sapere che ai suoi tempi il 13 di Adar era giorno di festa e non di digiuno: «Questa vittoria ebbe luogo il giorno tredici del mese che dai Giudei è detto Adar, e dai Macedoni Dystro; e ogni anno in questo mese i Giudei celebrano la loro vittoria e osservano questo giorno come festivo»³⁶. Il digiuno dello *Yom Kippur* (cfr. *Levitico* 16,1ss), infine, che – come già ricordato – è il più importante dell'anno, cade il 10 di Tishri, cioè nel settimo mese dopo la pasqua. E proprio ad esso sembra far riferimento il passo su citato.³⁷

Sappiamo che Giuseppe Flavio ha messo insieme notizie riportate da cronografi a lui precedenti. Nell'ipotesi che l'episodio della sostituzione momentanea del sommo sacerdote dal servizio culturale il giorno dello *Yom Kippur* sia stata riportata dallo storico giudeo romano in connessione all'eclissi poiché ad essa effettivamente correlata da un *breve* intervallo di tempo,³⁸ di che giorno, mese ed anno si tratterebbe in termini di calendario giuliano?

D. Schwartz, nel tentativo di rendere compatibile questa indicazione del giorno di digiuno con il quadro cronologico della datazione classica della morte di Erode, ha proposto una differente ricostruzione calendariale per l'anno 5 a.C., anticipando l'inizio dell'anno liturgico di un mese. Ha proposto, infatti, che l'eclissi lunare in questione sia quella del settembre del 5 a.C., la stessa considerata da T. D. Barnes ma, anticipando l'inizio dell'anno liturgico di un mese lunare, tale eclissi sarebbe caduta proprio in concomitanza della festa dei Tabernacoli di quell'anno, ottenendo in tal modo che il giorno del digiuno in questione fosse il 12-13 settembre, coincidente con lo *Yom Kippur*,³⁹ ritrovandosi con la cronaca degli avvenimenti riportati da Giuseppe Flavio poiché il fenomeno astronomico avvenne il 15 settembre, cioè dopo il giorno di digiuno, proprio come indicato dallo storico giudeo-romano. Si osservi, però, che secondo la cronologia proposta da R. A. Parker e W. H. Dubberstein⁴⁰ tale festa cadde un mese più tardi rispetto a quanto ipotizzato da D. Schwartz. Ed è questa la cronologia seguita da T. D. Barnes nel suo studio, condivisa dalla maggior parte degli autori e da noi poiché quella alternativa indicata da Schwartz richiederebbe che la pasqua

³⁶ GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XII, 412.

³⁷ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVII, 165-167.

³⁸ Cfr. D. SCHWARTZ, *Studies in the Jewish Background of Christianity*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1992, 157-166; J.C. VANDERKAM, *From Joshua to Caiaphas: high priests after the exile*, Fortress Press, Minneapolis 2004, 410.

³⁹ Cfr. SCHWARTZ, *Studies in the Jewish Background*, 166.

⁴⁰ Cfr. R.A. PARKER e W.H. DUBBERSTEIN, *Babylonian Chronology 620 B.C. – A.D. 75*, Brown University Press, Providence 1956, 45.

dell'anno 5 a.C. sarebbe dovuta cadere proprio in concomitanza dell'equinozio di primavera, possibilità remota agli inizi dell'era cristiana per il vincolo astronomico seguito dai Giudei di 2000 anni fa del sole nella costellazione dell'Ariete il giorno di pasqua, come esplicitamente indicato negli scritti di Giuseppe Flavio:

Nel mese di Xanthicus, che da noi è detto Nisan e segna l'inizio dell'anno, nel quattordicesimo giorno del calendario lunare, il sole allora è nell'Ariete, proprio nel mese nel quale noi fummo tratti dalla servitù egiziana, [Mosè] ordinò che noi offrissimo lo stesso sacrificio, come ho già detto, che offrìmo allora, nella partenza dall'Egitto, sacrificio detto Pasqua (*Antichità Giudaiche*, III, 248).

Infatti, la verifica astronomica permette di chiarire che all'alba del 23 marzo del 5 a.C., la cui sera avrebbe avuto inizio il 15 di Nisan secondo la cronologia proposta da D. Schwartz, il sole sarebbe sorto con la costellazione dei Pesci sullo sfondo e non quella dell'Ariete.⁴¹ Se, dunque, in base a quanto annotato da Giuseppe Flavio, i Giudei di duemila anni fa seguivano tale antica regola mosaica nel determinare il limite inferiore della data della pasqua, la cronologia proposta da Schwartz non può essere considerata corretta. Se si rinuncia alla proposta fatta da Schwartz, però, l'elemento cronologico che fa riferimento al giorno di digiuno dello Yom Kippur non sarebbe conciliabile con la datazione classica della morte di Erode il Grande e, per questo motivo, T. D. Barnes non ha potuto correlare l'eclissi lunare da lui proposta al 10 di Tishri, rinunciando ad inserire coerentemente l'elemento calendariale indicato da Giuseppe Flavio nel quadro cronologico da lui proposto.

Inoltre studi su altre fonti, come il *Rotolo dei digiuni* – il *Megillat Taanit*, composto poco dopo la distruzione del Tempio di Gerusalemme del 70 d.C. – hanno portato all'ipotesi che Erode potrebbe essere morto il 7 di Kislev o il 2 del mese di Shevat. Difatti sul *Rotolo dei digiuni* è riportato che in questi giorni non è permesso il lutto (cfr. *Megillat Ta'anit*, 23), senza spiegarne il motivo poiché, probabilmente, la ragione era ben nota ai contemporanei di tali scritti.⁴² Tra il VII e VIII secolo circa, alcuni commentatori rabbinici chiariscono che l'obbligo di far festa, cioè la proibizione del lutto, sarebbe legata alla morte di Erode che, poco prima di tale evento, avrebbe affermato alla sorella Salome e a suo marito: «So che i giudei faranno festa per la mia morte».⁴³ Evidentemente il re idumeo sapeva bene di non essere amato dai Giudei. La data della morte di Erode indicata dai

⁴¹ Cfr. LA GRECA, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione*, 21.

⁴² Cfr. S. ZEITLIN, *Megillat Taanit as a Source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods*, Oxford University Press, Oxford 1922, 108; FILMER, *The Chronology of the Reign of Herod the Great*, 284.

⁴³ GIUSEPPE FLAVIO, *Guerre Giudaiche*, I, 660.

commentatori rabbinici è quella del 7 di Kislev, sebbene molti autori sostengano che debba, in realtà, trattarsi dell'altra, il 2 di Shevat.⁴⁴

In definitiva, mettendo insieme tutte queste indicazioni calendariali, seguendo la cronologia di Giuseppe Flavio, in particolare *Antichità Giudaiche* XVII, 165-167, dovremmo avere che il giorno di digiuno dello Yom Kippur e quello dell'eclissi lunare dovrebbero cadere temporalmente anche non troppo distanti tra loro, poiché gli avvenimenti intercorsi tra questi due giorni sono posti in una sintetica sequenza nel racconto, dal n. 165 al n. 167. A partire dal giorno dell'eclissi sino alla successiva pasqua, invece, Giuseppe Flavio racconta molti altri avvenimenti, tant'è che si passa dal n. 167 al n. 213 in *Antichità Giudaiche* per poterli descrivere tutti. Di conseguenza la pasqua, come già osservato in precedenza, dovrebbe essere caduta dopo un congruo intervallo temporale rispetto alla data dell'eclissi di luna, per permettere a tutti questi avvenimenti di essere effettivamente accaduti. Tra il giorno dell'eclissi e la pasqua cade quello della morte di Erode, e quest'ultima deve essere posta un congruo numero di giorni *prima* della festività, essendo proibito il lutto durante la pasqua. E se vogliamo recuperare anche la tradizione rabbinica sul giorno della morte di Erode dovremmo avere che il 7 di Kislev o il 2 di Shevat siano successivi al giorno dell'eclissi. Insomma per far quadrare, dal punto di vista cronologico, *tutte* le informazioni e i vincoli calendariali deducibili dalle fonti in nostro possesso, dovremmo ottenere la seguente sequenza di avvenimenti: 1) giorno di digiuno dello Yom Kippur (10 di Tishri); 2) eclissi di luna; 3) morte di Erode (il 7 di Kislev o il 2 di Shevat); 4) pasqua (15 di Nisan). Dal precedente quadro sintetico emerge subito che i vincoli calendariali nel determinare la possibile eclissi sono molteplici e si dovesse trovare un fenomeno astronomico avvenuto in prossimità dell'inizio dell'era cristiana che li soddisfa tutti, nessuno escluso, esso dovrebbe, a rigor di logica, essere privilegiato rispetto alle alternative, considerato cioè come quello storicamente meglio correlato con la morte di Erode il Grande, in base alle fonti in nostro possesso.

Per effettuare questa verifica abbiamo riportato nella Tabella 2 il giorno del digiuno dello Yom Kippur, il giorno dell'eclissi, il possibile giorno della morte di Erode secondo l'antica tradizione rabbinica e il giorno della pasqua, seguendo la sequenza temporale degli avvenimenti descritti da Giuseppe Flavio e incrociandola con quanto deducibile dal *Megillat Ta'anit*, 23. La ricostruzione astronomica del calendario giudaico riportato in Tab. 2 è stata effettuata applicando il criterio sulla visibilità ad occhio nudo della luna crescente all'inizio del mese imponendo che almeno il 2% del disco lunare fosse già illuminato, subito dopo il tramonto del

⁴⁴ Cfr. V. NOAM, *Megillat Taanit – The Scroll of Fasting*, in *The Literature of the Sages*, in S. SAFRAI, Z. SAFRAI, J. SCHWARTZ, P.J. TOMSON (eds.), II/2: *The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud*, Royal Van Gorcum and Fortress Press, Assen 2006, 347; FILMER, *The Chronology of the Reign of Herod the Great*, 284.

sole, per poter essere effettivamente visibile dagli osservatori preposti ad indicare al Sinedrio l'inizio del nuovo mese.⁴⁵ Per quanto concerne il calcolo degli anni che hanno visto l'intercalazione di un tredicesimo mese è stato ipotizzato la loro necessaria presenza almeno quando il primo plenilunio di primavera cadeva entro tre-quattro giorni dalla data astronomica dell'equinozio o prima di essa poiché, come già osservato, all'inizio dell'era cristiana il sole sorgeva nella costellazione dei Pesci sino al 26-27 marzo, per poi passare in quella dell'Ariete. L'approfondimento presentato nella Tabella 2 riassume il quadro cronologico derivabile dall'ipotesi che Giuseppe Flavio abbia menzionato questo avvenimento dell'impurità culturale del sacerdote Mattia nel giorno di digiuno dello Yom Kippur poiché si tratta di un avvenimento che è accaduto poco prima dell'eclissi associata alla morte di Erode, quest'ultima avvenuta un tempo congruo prima della pasqua da rendere verosimile la narrazione degli avvenimenti riportata dallo storico.

Dalla Tabella 2 possiamo osservare che il giorno di digiuno rituale del 10 di Tishri cade: dopo l'eclissi proposta da Barnes e, quindi, come già osservato, non soddisfa la sequenza cronologica indicata da Giuseppe Flavio; ben 5 mesi prima dell'eclissi proposta da Schürer (cronologia classica); 3 mesi prima dell'eclissi proposte da Filmer e Pratt; soltanto 34 giorni prima dell'eclissi proposta da Fedalto. Delle cinque possibilità, pertanto, soltanto l'eclissi proposta da Fedalto risulta essere molto vicina al giorno di digiuno culturale, all'incirca un mese, tale da giustificare pienamente l'ipotesi che Giuseppe Flavio l'abbia, per questo motivo, posta nella sua narrazione dei fatti in stretta correlazione all'avvenimento della sostituzione momentanea del sommo sacerdote il giorno dello Yom Kippur.⁴⁶

Per quanto riguarda il giorno della morte di Erode il Grande deducibile dalla tradizione rabbinica si ottengono i seguenti risultati. Dalla cronologia di Barnes si ottiene il 6 dicembre del 5 a.C. (7 di Kislev), che cade un congruo intervallo di tempo prima della pasqua, sebbene ci sia il problema, già evidenziato, dell'eclissi che cade prima del giorno dello Yom Kippur. Per la datazione classica della morte di Erode, proposta da Schürer, non si ha nessuna possibilità di renderla concordante con la tradizione rabbinica deducibile dal *Megillat Ta'anit*, 23, poiché sia il 2 di Shevat che il 7 di Kislev cadono prima dell'eclissi. Per questo motivo la validità di questa ipotesi è messa in dubbio dai sostenitori del 4 a.C. poiché i commentari al *Rotolo dei digiuni* (*Megillat Ta'anit*), che chiariscono che il 2 di Shevat sia proprio il giorno della morte di Erode, risalgono solo al VII-VIII secolo, in un periodo storico cioè molto posteriore all'inizio dell'era cristiana, sebbene Filmer ricordi come la lista dei giorni in cui era proibito fare digiuno era molto antica.⁴⁷ Fu

⁴⁵ Cfr. LA GRECA, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione*, 12.

⁴⁶ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVII, 165-167; SCHWARTZ, *Studies in the Jewish*, 166; VANDERKAM, *From Joshua to Caiaphas*, 410.

⁴⁷ Cfr. FILMER, *The Chronology of the Reign of Herod the Great*, 284.

Tabella 2: Ricostruzione astronomica delle date del calendario luni-solare ebraico espresse in quello giuliano, del digiuno rituale dello Yom Kippur, della pasqua (che iniziava al tramonto del sole del giorno precedente a quello indicato nell'ultima riga), dell'eclissi di luna collegata alla morte di Erode. La "E" indica un anno embolismico. Per il commento della tabella si veda il testo principale.

Autore	Barnes	Datazione Classica (Schürer)	Filmer	Pratt	Fedalto
Anno	5-4 aC	5-4 aC	2-1 aC	1 aC-1 dC	2-3 dC
<i>Eclissi</i>	15 Set 5 aC				
10 Tishri (g. digiuno)	13 Ott 5 aC (*)	13 Ott 5 aC	10 Ott 2 aC	28 Set 1 aC	5 Ott. 2 dC E
<i>Eclissi</i>					8-9 Nov 2 dC
7 Kislev (g. morte)	6 Dic 5 aC E				1 Dic 2 dC E
<i>Eclissi</i>			10 Gen 1 aC	29 Dic 1 aC	
2 Shevat (g. morte)			28 Gen 1 aC E	16 Gen 1 dC	24 Gen 3 dC E
<i>Eclissi</i>		13 Mar 4 aC			
15 Nisan (pasqua)	12 Apr 4 aC	12 Apr 4 aC	9 Apr 1 aC	30 Mar 1 dC	7 Apr 3 dC

(*) cade dopo l'eclissi.

compilata, infatti, poco prima della distruzione del Tempio del 70 d.C. e, come già ricordato, essa chiariva le ragioni per cui bisognava fare festa tranne che per due giorni, il 2 Shevat e il 7 Kislev. Il motivo addotto da S. Zeitlin per questa eccezione è che nel periodo antecedente alla distruzione del tempio di Gerusalemme si trattava di due feste istituite di recente, presumibilmente poco dopo la morte dei figli di Erode il Grande, per cui tutti i contemporanei del cronista del *Rotolo dei digiuni* già conoscevano i motivi per far festa, ed egli avrebbe evitato di esplicitarli, trattandosi di motivazioni in un certo senso imbarazzanti, poiché legati alla morte di un re che, per quanto odiato, aveva regnato per lunghi anni sul popolo d'Israele, lasciando alla sua discendenza il potere, sotto la supervisione dei dominatori Romani.⁴⁸ Proseguendo l'analisi per le altre cronologie proposte, sia per quella di Filmer che per quella di Pratt il 2 di Shevat cade 18 giorni dopo l'eclissi; il 7 di Kislev è esclusa perché cade circa 2 mesi prima del 2 di Shevat e, di conseguenza, cade prima dell'eclissi. A riguardo si noti che, a rigor di logica, se si volesse escludere la datazione del 4 a.C. poiché dalla data dell'eclissi a quella della morte di Erode, avvenuta prima della pasqua, intercorre troppo poco tempo per

⁴⁸ Cfr. S. ZEITLIN, *Megillat Ta'anit as a source for Jewish Chronology and History in the Hellenistic and Roman Periods*, Philadelphia 1922, 100.

permettere a tutti gli avvenimenti narrati da Giuseppe Flavio di essere avvenuti, per lo stesso motivo dovremmo escludere anche le date dell'eclissi dell'1 a.C., poiché anche in questo caso il periodo di 18 giorni tra la data dell'eclissi e il 2 di Shevat è troppo breve. Rimarrebbe aperta la possibilità di rinunciare alla tradizione rabbinica e di *non* considerare le date del 2 di Shevat e 7 di Kislev come possibili date della morte di Erode. Solo sotto tale ipotesi tra le eclissi dell'1 a.C. e le date della pasqua ci sarebbe un intervallo di tempo sufficientemente ampio da permettere di inserire la morte di Erode non troppo vicina alle data del fenomeno astronomico citato da Giuseppe Flavio. Considerando, infine, l'ipotesi suggerita da Fedalto, avremmo che l'eclissi da considerare sarebbe quella dell'anno 2 d.C., che cade nel mese di novembre (ultima colonna della Tabella 2). La data del 7 di Kislev cadrebbe circa tre settimane dopo l'eclissi, l'1 dicembre del 2 d.C., mentre quella del 2 di Shevat cadrebbe al 24 gennaio del 3 d.C., due mesi e mezzo dopo l'eclissi. Considerando, quindi, il 2 di Shevat come possibile data di morte di Erode ci sarebbe un intervallo di tempo dall'eclissi sufficientemente lungo per poter collocare tutti gli avvenimenti descritti da Giuseppe Flavio, avvenuti dopo l'eclissi di luna e prima della morte del re idumeo. Ci sarebbe anche tutto il tempo necessario per preparare il solenne funerale regale e la settimana o più di lutto che potrebbe essere terminato nel febbraio del 3 d.C. Dopo meno di due mesi dalla fine di tutti questi avvenimenti troviamo la pasqua, all'inizio di aprile, sei mesi dopo il giorno di digiuno dello Yom Kippur, come è ovvio che sia poiché le feste di pellegrinaggio dei Tabernacoli e la Pasqua erano separate da 6 mesi lunari o, al più, da 7 mesi, in caso di anno embolismico.

In definitiva, l'eclissi del 2 d.C. risulta essere l'unica compatibile con la descrizione dei tanti avvenimenti riportati da Giuseppe Flavio e, contemporaneamente, con la tradizione sulla data della morte di Erode derivata dai commentatori rabbinici. La datazione classica, invece, da questo punto di vista è la più deficitaria di tutte perché non soddisfa né il vincolo del giorno di digiuno dello Yom Kippur che troviamo in *Antichità Giudaiche*, né la tradizione rabbinica riguardo al giorno della morte di Erode il Grande. E nemmeno la correzione proposta da Barnes sembra funzionare poiché l'eclissi del 15 settembre del 5 a.C. cade prima dello Yom Kippur. Se aggiungiamo questi elementi alle considerazioni già fatte nel precedente paragrafo, riguardo all'eccessiva vicinanza del fenomeno astronomico del 4 a.C. alla festa della pasqua di quell'anno e alla bassissima probabilità che l'eclissi possa effettivamente essere stata notata ad occhio nudo da eventuali osservatori, vista la piccola percentuale del disco lunare che la notte del 13 marzo si trovava nell'ombra della Terra, nasce spontanea la domanda: cosa avrebbe spinto Schürer ed altri storici del suo tempo a optare proprio per l'eclissi del 4 a.C.?

Se non avessimo trovato nessuna eclissi che fosse stata compatibile con i tanti vincoli calendariali già analizzati, derivabili dalle fonti storiche, non ci saremmo

posti la domanda. Ma l'eclissi lunare proposta da Fedalto è compatibile con tutti i vincoli calendariali imposti e, già per questo semplice motivo, la cronologia che da tale ipotesi può derivare avrebbe meritato una particolare attenzione poiché non era per nulla scontato che una delle poche eclissi lunari cadute all'inizio dell'era cristiana fosse compatibile con tutti i vincoli deducibili dalle fonti storiche da noi sin qui analizzate. Certo Schürer non poteva sapere ciò che la ricerca astronomica ha dimostrato in seguito, riguardo all'effettiva improbabilità di accorgersi ad occhio nudo di un'eclissi lunare in atto quando soltanto circa un terzo del suo disco è in ombra, così come dovrebbe essere accaduto per quella del 13 marzo del 4 a.C.,⁴⁹ altrimenti sarebbe stato più accurato nell'analisi delle altre possibilità. Analizzeremo, pertanto, nei prossimi paragrafi quali altri vincoli cronologici abbiano guidato Schürer nelle sue conclusioni.

Si osservi, inoltre, che anche nel caso delle eclissi dell'1 a.C., proposte da Filmer e Pratt, si deve rinunciare almeno a un vincolo, alla tradizione rabbinica sulla data della morte di Erode, poiché troppo vicina alla data del fenomeno astronomico, essendo caduta soltanto 18 giorni dopo. Abbiamo già ricordato, infatti, come A. E. Steinmann abbia calcolato che la sequenza di avvenimenti descritti da Giuseppe Flavio, dopo l'eclissi lunare, per avere avuto effettivamente luogo dal punto di vista temporale, avrebbe richiesto *non meno* di 41 giorni di tempo consecutivi sino alla pasqua e *non meno* di 20 giorni di tempo intercorrenti tra il fenomeno astronomico e la morte di Erode.⁵⁰ Ricordiamo, infine, che questo particolare del giorno di digiuno non è un'idea recente, anzi è stato utilizzato da H. Wallon nella datazione della morte di Erode già nel lontano 1858.⁵¹ Questo autore, basandosi sulla coincidenza dell'eclissi del 13 marzo del 4 a.C. con il giorno 13 di Adar (digiuno di Ester) concluse che Erode iniziò il suo regno nel 40 a.C. e lo terminò proprio nel 4 a.C. Sebbene non si tratti del primo calcolo astronomico realizzato allo scopo di determinare la data della morte di Erode, da H. Wallon in poi, il 4 a.C. ha sempre più vincolato gran parte degli studi storici su Gesù, in particolare dalla fine del XIX secolo. Ma, come già osservato, nel primo secolo d.C. il digiuno di Ester, nel giorno antecedente a *Purim* (14 di Adar), non esisteva, come ricordato anche dallo stesso Giuseppe Flavio (cfr. *Antichità Giudaiche* XII, 412). Difatti il digiuno di Ester fu introdotto da Maimonide nel XII secolo, mentre ai tempi di Giuseppe Flavio e all'inizio dell'era cristiana nel 13 di Adar cadeva la festa di Nicanore.

⁴⁹ Cfr. SCHAEFER, *Glare and Celestial visibility*, 654; NOLLET, *The Astronomical and Historical evidence*, 213.

⁵⁰ Cfr. STEINMANN, *When Did Herod the Great Reign?*, 15-16.

⁵¹ Cfr. H. WALLON, *Mémoire sur les années de Jésus-Christ*, «Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres» 2 (1858) 77-87.

IV. PROBLEMI DI CRONOLOGIA DELLA DATAZIONE CLASSICA DELLA MORTE DI ERODE E DELLE DATAZIONI ALTERNATIVE

Analizziamo ora gli altri elementi cronologici deducibili dagli scritti di Giuseppe Flavio correlabili al regno di Erode il Grande. Lo storico pone la sua proclamazione come re nella 184^a olimpiade:

Nel suo primo giorno di regno, Antonio trattenne Erode presso di sé. Egli dunque prese la regalità nell'Olimpiade centoottantaquattresima, essendo consoli, per la seconda volta, Gneo Domizio Calvino e Gaio Asinio Pollione (*Antichità Giudaiche*, XIV, 389). ... Regnò per 34 anni dal tempo in cui mise a morte Antigono e per 37 anni dal tempo in cui era stato dichiarato re dai Romani (*Antichità Giudaiche*, XVII, 191).

Gli storici ritengono che il quarto anno della 184^a olimpiade iniziò nel luglio del 41 a.C. e terminò nel luglio del 40 a.C. Mentre il quarto anno della 185^a olimpiade iniziò nel luglio del 37 a.C. e terminò nel luglio del 36 a.C. L'inizio del regno di Erode è posto, di solito, proprio nel 37 a.C.,⁵² dopo che il monarca idumeo lo aveva conquistato grazie all'aiuto dei Romani, sebbene fosse già stato dichiarato, con un *senatum consultum*, re della Giudea nel dicembre del 40 a.C. Giuseppe Flavio indica nel passo appena citato⁵³ l'anno di quest'avvenimento storico – la nomina da parte dei Romani – utilizzando l'eponimia, cioè attraverso l'uso del nome dei consoli in carica, Gneo Domizio Calvino e Gaio Asinio Pollione, che sono stati consoli per la seconda volta proprio nel 40 a.C. Ma nel dicembre del 40 a.C., momento in cui Erode fu dichiarato dai Romani re della Giudea, la 184^a olimpiade era già terminata ed era iniziato il primo anno della 185^a, un particolare posto in evidenza anche da G. Fedalto.⁵⁴ Troviamo, quindi, uno scarto di almeno 6 mesi tra il riferimento cronologico derivato dall'eponimia rispetto a quello del calendario delle olimpiadi fornitoci da Giuseppe Flavio.

In un altro passo,⁵⁵ inoltre, sempre lo stesso storico afferma che Erode salì al regno 27 anni dopo la conquista della Palestina da parte di Pompeo che avvenne nel 63 a.C.⁵⁶ Partendo da questo riferimento Erode si sarebbe impadronito di Gerusalemme nel 36 a.C. (36 = 63-27). Otteniamo, quindi, indicazioni cronologiche che sembrerebbero indicare l'anno 37 ed altre il 36 a.C., con dei margini di indeterminazione di circa un anno che, però, potrebbero essere anche giustificati ipotizzando che la causa possa essere sia la modalità di conteggio utilizzata, inclusiva o non inclusiva di entrambi gli estremi, sia il riferimento cronologico considerato

⁵² Cfr. WRIGHT, *Una storia di Israele*, 1640.

⁵³ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XIV, 389.

⁵⁴ Cfr. FEDALTO, *Da Pasqua il tempo nuovo*, 47.

⁵⁵ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XIV, 487-488.

⁵⁶ Cfr. WRIGHT, *Una storia di Israele*, 1637.

come inizio degli anni di regno (la data del capodanno). In ogni caso, ponendo la morte del re idumeo all'inizio della primavera del 4 a.C., partendo dal dicembre dall'anno 40 a.C. si ottengono 35 anni e 3 mesi circa di regno, quasi due anni in meno dei 37 indicati da Giuseppe Flavio. Analogamente dall'inizio autunno dell'anno 37 (conquista di Gerusalemme) sino all'inizio primavera dell'anno 4 a.C. intercorrono 32 anni e sei mesi, un anno e mezzo in meno dei 34 anni indicati da Giuseppe Flavio. In tutt'e due i casi, quindi, c'è uno scarto in difetto di circa 2 anni, che sposterebbe la morte di Erode nell'anno 3 oppure 2 a.C. Ma in questi anni non ci sono state eclissi di luna visibili da Gerusalemme e dalla Palestina.

Questo è il problema principale che ha dovuto affrontare Schürer, per quanto concerne la cronologia del regno di Erode il Grande deducibile dagli scritti di Giuseppe Flavio, e alla fine ha optato per una delle eclissi più vicina al 3-2 a.C., quella del 4 a.C., utilizzando, per far questo, alcune ipotesi aggiuntive. Rivediamo queste ipotesi introdotte da Schürer attraverso l'analisi che di esse ha eseguito Filmer: 1) Giuseppe Flavio avrebbe utilizzato la regola dell'anno di non accessione; 2) l'inizio dell'anno (capodanno) nel computo cadrebbe al primo di Nisan; 3) Erode sarebbe morto dopo il primo di Nisan.⁵⁷ È palese che si tratti di ipotesi *ad hoc* poiché soltanto in tal modo i pochi giorni trascorsi dal primo di Nisan del 4 a.C. sino alla morte di Erode prima della pasqua, cioè prima del 15 di Nisan, possono essere conteggiati come un *intero* anno supplementare e, in qualche modo, possono far quadrare i conti quando si pone la morte del re idumeo nel 4 a.C. con i 37 e 34 anni di regno indicati da Giuseppe Flavio in *Antichità Giudaiche*. Il trasformare pochi giorni in un anno, come fatto da Schürer, è un evidente espediente. Alla luce delle precedenti considerazioni diventa chiaro come mai l'eclisse del 23 marzo del 5 a.C., pur essendo stata totale e serale, non sia stata considerata dagli studi di datazione della morte di Erode il Grande, e come mai nemmeno Schürer lo abbia fatto. Anticipando di un anno la morte del re idumeo non è più possibile far quadrare i conti con i 37 e 34 anni di regno indicati da Giuseppe Flavio, nemmeno utilizzando le ipotesi *ad hoc* introdotte da Schürer. Questa considerazione è di particolare rilevanza poiché fa comprendere come la datazione del 4 a.C. per la morte di Erode il Grande sia, in effetti, una sorta di limite oltre il quale non è possibile retrodatarla ulteriormente. Se così non fosse, lo avrebbe già fatto Schürer ponendo la morte del re idumeo nel 5 a.C., in corrispondenza di un'eclissi lunare totale e serale, in corrispondenza cioè di un fenomeno astronomico caratterizzato dalla massima visibilità. È possibile, invece, spostare tale datazione in avanti nel tempo di uno o due anni e trovare, ciononostante, una buona concordanza con gli altri vincoli storici derivanti dalla Storia Romana e dalle altre notizie forniteci da Giuseppe Flavio. Ma, così facendo,

⁵⁷ Cfr. FILMER, *The Chronology of the Reign of Herod the Great*, 293-294.

non si trovano eclissi lunari che siano state visibili dalla Giudea nel 3 oppure 2 a.C.

Per i suddetti motivi Filmer si svincolò dalla data del 4 a.C., ponendo la presa di Gerusalemme a fine estate, inizio autunno del 36 a.C.⁵⁸ e, utilizzando la regola dell'anno di accessione, concluse che il regno di Erode durò 34 anni e terminò nell'1 a.C.⁵⁹ Prendendo, infatti, come fatto da Filmer, il primo di Tishri come riferimento nel calcolo degli anni, i mesi sino all'autunno del 35 col metodo dell'anno di accessione non vengono conteggiati. Partendo dal primo di Tishri del 35 si giunge all'1 a.C. come XXXIV anno di regno. Anche questo risultato, però, come osservato da G. Firpo è affetto da ipotesi *ad hoc*: per effettuare il salto dal 4 a.C. all'1 a.C., poiché in mezzo non ci sono eclissi di luna visibili da Gerusalemme, Filmer avrebbe forzatamente spostato la presa di Gerusalemme da parte di Erode di un anno, dal 37 al 36 a.C.⁶⁰ E ha usato il calendario autunnale, con l'inizio dell'anno al primo di Tishri, per guadagnare un altro anno ipotizzando l'utilizzo della regola di accessione per il calcolo degli anni di regno.⁶¹ Solo così facendo si riesce poi, nel computo dei 34 anni di regno, a raggiungere l'1 a.C. Inoltre, la soluzione proposta da Filmer per raggiungere l'1 a.C., l'altro anno a disposizione in cui far cadere la morte di Erode per la concomitanza di un'eclissi di luna visibile da Gerusalemme, introduce altre incongruenze cronologiche, quando confrontata con altri dati riportati da Giuseppe Flavio, riguardanti il suo regno, direttamente correlabili alla Storia Romana, come quello della Battaglia di Azio: «In questo periodo ebbe luogo ad Azio la guerra tra Cesare e Antonio; era il settimo anno del regno di Erode».⁶² Dalla Storia Romana sappiamo che questa guerra iniziò il 31 marzo e la battaglia finale avvenne nel 2 settembre del 31 a.C. Se poniamo l'inizio del regno di Erode a fine estate, inizio autunno dell'anno 36 a.C., e se usassimo la regola di accessione, come proposto da Filmer, avremmo quattro anni di regno e non sette sino alla battaglia di Azio. Per questo motivo Filmer propose che questo conteggio in particolare Giuseppe Flavio lo abbia fatto a partire dal *senatus consultum* dei Romani che dichiararono Erode re dei Giudei, avvenuto circa tre anni prima, a dicembre del 40 a.C.⁶³ È evidente che si tratta, ancora una volta, di una soluzione *ad hoc*. In definitiva, Firpo critica Filmer principalmente per due motivi: l'utilizzo della regola dell'anno di accessione per il calcolo della durata del regno, poiché è *communis opinio* che il sistema utilizzato da Giuseppe Flavio sarebbe quello di non accessione, cioè di ante-datazione dell'inizio del regno,

⁵⁸ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XIV, 487-488.

⁵⁹ Cfr. FILMER, *The Chronology of the Reign of Herod the Great*, 289.

⁶⁰ Cfr. FIRPO, *La data della morte di erode il Grande*, 95.

⁶¹ Cfr. *ibidem*, 91.

⁶² GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XV, 121.

⁶³ Cfr. FILMER, *The Chronology of the Reign of Herod the Great*, 295-296.

conteggiando anche frazioni di anno, tra presa di potere e capodanno successivo, come primo anno di regno;⁶⁴ inoltre, dal confronto tra la Storia Romana e le notizie fornite da Giuseppe Flavio riguardo all'arrivo di Augusto in Siria esistono delle ragioni per preferire il calendario primaverile, con inizio dell'anno al primo di Nisan, rispetto a quello autunnale, con inizio al primo di Tishri, utilizzato da Filmer.⁶⁵ Per tali motivi Firpo ha optato per la datazione del 4 a.C. rispetto alla soluzione proposta da Filmer.

Analogamente, se consideriamo la soluzione proposta da Barnes che, nel tentativo di ovviare ai problemi della cronologia classica e a quelli nuovi introdotti dalla cronologia alternativa di Filmer, propose che l'eclissi e la morte di Erode caddero nel 5 a.C.,⁶⁶ ci accorgiamo che i problemi di coerenza delle informazioni fornite da Giuseppe Flavio invece che diminuire aumentano. Infatti, ponendo la morte del re idumeo nel 5 a.C. si finisce in una palese divergenza con le notizie della durata del suo regno che troviamo in *Antichità Giudaiche*, pari a 34 o a 37 anni, a seconda del riferimento iniziale considerato, riferito alla presa di Gerusalemme o al *consultum* del senato romano. Pur in modalità di conteggio inclusiva, partendo dal 5 a.C., 34 anni di regno finirebbero nel 38 a.C., in evidente contrasto con la datazione storica della caduta di Gerusalemme nelle mani di Erode. Abbiamo poc'anzi commentato riguardo ai problemi che emergono nel porre la morte di Erode nel 5 a.C. quando abbiamo discusso del perché Schürer e altri storici del suo tempo non avrebbero preso in considerazione l'eclissi lunare totale e serale del 23 marzo del 5 a.C. Conscio di questo limite della soluzione proposta, Barnes rinunciò a priori a ricostruire una cronologia coerente del regno di Erode, adducendo come motivazione l'impossibilità di dimostrare che Giuseppe Flavio *non* abbia sbagliato.⁶⁷ Per questi motivi la sua cronologia non ha convinto gran parte degli autori.

Da tutte le precedenti considerazioni vediamo quanto importante sia il dettaglio astronomico dell'eclissi di luna, poco prima della morte del re idumeo, nel vincolare le possibili ipotesi di cronologia sul regno di Erode. Infatti, sia ponendo la sua morte nel 4. a.C. (datazione classica), sia anticipandola nel 5 a.C., come proposto da Barnes, sia ponendola nell'1 a.C., datazione alternativa proposta da Filmer, si evidenzia sempre l'esigenza di introdurre una qualche assunzione *ad hoc*, necessaria per far quadrare i conti ma che, come una coperta troppo corta, lascia sempre qualche parte importante della cronologia al di fuori di un quadro auto-consistente. Anche per i suddetti motivi le datazioni alternative di Barnes e Filmer non sono riuscite a scalzare quella classica perché, in fondo, entrambe sono

⁶⁴ Cfr. FIRPO, *La data della morte di erode il Grande*, 90-91.

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 94.

⁶⁶ Cfr. BARNES, *The Date of Herod's Death*, 209.

⁶⁷ Cfr. *ibidem*, 205.

affette da simili limiti. È come se né il 5, né il 4 né l'1 a.C., considerati come possibili anni della morte di Erode, vadano bene nel correlarsi con le tante notizie riportate da Giuseppe Flavio. Eppure tutti questi anni sono correlati astronomicamente ad una delle possibili eclissi di luna. E allora, come si esce da questa situazione di impasse?

A nostro parere questi risultati rappresentano indizi rilevanti per poter avanzare le seguenti conclusioni riguardo al regno di Erode: 1) il re idumeo *non* sarebbe morto alla fine del conteggio dei 34 anni dalla presa di Gerusalemme o, se vogliamo, dei 37 dal *senatus consultum* che lo proclamò re di Giudea; 2) alla fine di tale conteggio, iniziò un periodo di co-reggenza di Erode con i suoi tre figli eredi; 3) l'inizio della co-reggenza non coincidendo con la morte di Erode *non* deve necessariamente cadere in uno degli anni in cui, secondo l'astronomia, ci fu un'eclissi lunare visibile da Gerusalemme; 4) la cronaca di Giuseppe Flavio su questo aspetto non sarebbe stata accurata. Ovviamente, ipotizzando un periodo di co-reggenza, la sua introduzione deve portare ad un quadro cronologico coerente ed auto-consistente, in accordo con *tutti* i dati riportati da Giuseppe Flavio. Altrimenti anche questa alternativa non sarebbe preferibile rispetto alle altre precedentemente discusse.

V. L'IPOTESI DEL PERIODO DI CO-REGGENZA TRA ERODE E I SUOI FIGLI

G. Fedalto,⁶⁸ di recente, ha ripreso la tesi della co-reggenza, proposta da alcuni autori,⁶⁹ nel tentativo di dare una spiegazione a tutti i problemi di cronologia che abbiamo analizzato:

il monarca idumeo potrebbe aver abdicato nel 4. a.C. a favore dei tre figli perché malato. Potrebbe, infatti, aver attuato l'istituto giuridico-amministrativo della co-reggenza, come avevano già fatto diversi re di Giudea suoi predecessori. [...] E Giuseppe Flavio [...] nasce più di trent'anni dopo la morte di Erode. Tale dato ci fa presumere che Giuseppe abbia attinto le notizie più antiche da altri cronografi suoi predecessori.

D'altra parte, a sostegno dell'ipotesi della co-reggenza, in Giuseppe Flavio troviamo scritto che il figlio Antipatro, che poi sarebbe stato giustiziato, condivideva *di fatto* il potere regale con Erode il Grande.⁷⁰ Inoltre, in Giuseppe Flavio troviamo una co-reggenza in Palestina al tempo del re Ircano, insediato da Pompeo; verso

⁶⁸ Cfr. FEDALTO, *Storia e metastoria del cristianesimo*, 54-57.

⁶⁹ Cfr. FILMER, *The Chronology of the Reign of Herod the Great*, 296-298; STEINMANN, *When Did Herod the Great Reign?*, 21-24.

⁷⁰ Cfr. STEINMANN, *When Did Herod the Great Reign?*, 21; GIUSEPPE FLAVIO, *Guerre Giudaiche I*, 625; 631-632; «egli [Antipatro] era almeno co-regnante con suo padre, non diversamente dal re» (*Antichità Giudaiche XVII*, 2).

l'ultimo periodo del suo regno, al tempo di Cesare. Il governo effettivo è esercitato da Erode Antipatro e dai suoi figli, tra cui Erode il Grande:⁷¹

Nella corte, poi, vi erano molte persone malevole, cui era di danno la savia politica o dei giovani o di Antipatro, i quali lo aizzavano dicendo che, cedendo il governo ad Antipatro e ai suoi figli, era rimasto col solo titolo di re, ma privo di autorità. E fino a quando avrebbe commesso lo sbaglio di mantenere dei re contro se stesso? Ormai quelli non si preoccupavano più della finzione della reggenza, ma apertamente avevano preso a comandare mettendolo da parte, tant'è vero che Erode aveva mandato a morte un gran numero di persone in violazione della legge dei giudei senza che lui avesse dato il suo ordine o il suo assenso.

Erode il Grande, quindi, in gioventù aveva fatto esperienza diretta di co-reggenza con il padre, Erode Antipatro. Pertanto, è certamente possibile che ad un certo punto Erode il Grande abbia nominato co-reggenti i suoi figli. Questo avviene sicuramente con il figlio Antipatro, come già ricordato. Nell'ipotesi che Giuseppe Flavio non abbia parlato esplicitamente anche del periodo di co-reggenza con gli altri tre figli, poiché non chiara nelle fonti a lui antecedenti in quanto avvenuta *de facto* e non *de jure*,⁷² avrebbe genericamente indicato che il monarca idumeo fosse morto in concomitanza con l'inizio dei regni di Archelao, Filippo Erode e Erode Antipa, indicando i 34 anni di regno dalla sua conquista di Gerusalemme.⁷³ Giuseppe Flavio avrebbe riportato, inoltre, nei suoi scritti, il dettaglio astronomico della coincidenza dell'eclissi di luna poco prima della morte di Erode, anch'essa derivata da altri cronografi suoi predecessori, che, però, per l'analisi astronomica effettuata, non può essere stata quella del 4 a.C. poiché non notevole ad occhio nudo e troppo vicina alla pasqua di quell'anno per permettere a tutti gli avvenimenti descritti in *Antichità Giudaiche* di poter essere accaduti in un solo mese di tempo.

L'ipotesi della co-reggenza di Erode il Grande con i suoi tre figli per la durata di alcuni anni, spostando più in là di qualche anno la datazione della sua morte, sembrerebbe essere una valida alternativa alla datazione classica della morte del re idumeo, per far tornare in un quadro cronologico coerente *tutte* le notizie riportateci da Giuseppe Flavio riguardo alla morte di Erode e alla durata dei

⁷¹ GIUSEPPE FLAVIO, *Guerre Giudaiche* I, 209.

⁷² Cfr. STEINMANN, *When Did Herod the Great Reign?*, 22.

⁷³ Un accenno a questa coreggenza si può forse anche intravedere in un brano di Strabone, contemporaneo di Erode, che scrive verso la fine del regno di Augusto (STRABONE, XVI, 2, 46): «(Erode), dei figli, alcuni li uccise egli in persona, poiché colpevoli, a suo dire, di complotto contro di lui; altri, morendo, li lasciò suoi successori, assegnando loro parti del regno. E Cesare Augusto poi rese onore (confermò questi onori) sia ai figli di Erode, sia alla sorella Salome ed alla figlia di costei, Berenice». I contemporanei dunque sapevano che l'assegnazione era avvenuta quando Erode era ancora vivo.

regni dei figli suoi successori. Se fosse possibile ricostruire un quadro cronologico coerente in cui incasellare tutte le notizie storiche riportate da Giuseppe Flavio in riferimento ad un'altra delle possibili eclissi in cui porre la morte di Erode, tale risultato potrebbe rendere, tra le altre cose, plausibile la datazione della nascita di Gesù proprio all'inizio dell'era cristiana, in accordo con le datazioni del XV anno di Tiberio nel 30 d.C. e la crocifissione nell'anno 34 d.C., da noi di recente discusse⁷⁴ che si accordano con tutta la cronologia della Chiesa nascente (martirio di Stefano, conversione di Paolo, ecc.), iniziata nel 34 d.C. o, al più tardi, nel 36 d.C.

Per capire quando sia potuta iniziare la co-reggenza utilizzeremo i riferimenti cronologici derivanti dalla Storia Romana, poiché più affidabili, e la modalità di conteggio inclusiva in uso nell'Impero Romano che, per questo motivo, plausibilmente sarà stata utilizzata anche da Giuseppe Flavio che scriveva proprio per la corte dell'imperatore. Partendo dalla conquista della Palestina da parte di Pompeo nel 63 a.C. e sommando i 27 anni che portano all'inizio del regno di Erode ai 34 della durata del suo regno, che sarebbero gli anni di regno *senza* co-reggenza con i figli, si ottiene il totale di 61 anni. Utilizzando la modalità inclusiva di calcolo, partendo dal 63 a.C., si giunge al 3 a.C. Potrebbe essere stato questo l'anno di inizio della co-reggenza. Notiamo, infatti, che sempre dagli scritti di Giuseppe Flavio è possibile dedurre che i regni dei suoi figli siano iniziati proprio nel 4 a.C., se si effettua il calcolo in una modalità non inclusiva degli estremi, o nel 3 a.C. se si includono gli estremi nel computo, come è probabile abbia fatto Giuseppe Flavio. Infatti, Filippo Erode, il tetrarca di Iturea, morì nel XX^o anno di regno di Tiberio Cesare (che va dall'agosto del 33 all'agosto del 34 d.C.), dopo 37 anni di regno, iniziato quindi nel 3 a.C. conteggiando gli anni in modalità inclusiva.⁷⁵

⁷⁴ Cfr. LA GRECA, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione*, 13-25.

⁷⁵ Anche la datazione della morte di Filippo, posta da alcuni autori nel settembre dell'anno 33 (J.F. WILSON, *Caesarea Philippi – Banias. The Lost City of Pan*, New York 2004, 190) sarebbe conseguenza dell'aver posto l'inizio del calcolo nel 4 a.C., per potersi ritrovare con l'indicazione del XX anno di Tiberio riportata da Giuseppe Flavio. La scelta del mese di settembre, infatti, è conseguenza del dover far cadere la sua morte nel XX anno di regno dell'imperatore. Se, però, si effettua il conteggio a partire dal 3 a.C. la morte di Filippo può essere posta anche nel 34 d.C., alla fine e non all'inizio del XX anno di regno di Tiberio. Per giunta, alcune traduzioni manoscritte latine di Giuseppe Flavio, redatte alla fine del XV sec., inizi del XVI, riportano che Filippo Erode morì nel XXII anno di Tiberio (36 d.C.) dopo 32 (o 35 in altri manoscritti) anni di regno (D.W. BEYER, *Josephus Re-examined: Unravelling the Twenty-Second Year of Tiberius*, in E. JERRY VARDAMAN (ed.), *Chronos, Kairos, Christos II*, Mercer University Press, Macon 1998, 85-96; STEINMANN, *When Did Herod the Great Reign?*, 23-24). Invece, nel testo greco migliore si parla del XX anno di Tiberio, dopo un regno di 37 anni (cfr. *Antichità Giudaiche*, XVIII, 106). Alla luce di queste varianti sembra plausibile che l'incertezza dei traduttori possa derivare dalla lettura di codici diversi con date diverse. Inoltre l'indeterminazione degli anni di regno, da 32 a 36, che è presente nei manoscritti più antichi (FINEGAN, *Handbook of Biblical Chronology*, 301) potrebbe considerarsi un indizio indiretto del periodo di co-reggenza e della sua durata.

Mentre l'esilio di Archelao, etnarca di Giudea, Samaria ed Idumea, viene datato nel 6 d.C., dopo un regno di circa 9 anni⁷⁶ o 10,⁷⁷ che porta ad un suo inizio sempre nel 3-4 a.C. conteggiando gli anni in modalità inclusiva. Erode Antipa, il tetrarca di Perea e Galilea, fu esiliato nel 39-40 d.C., dopo un regno di 43 anni, iniziato quindi sempre nel 3 a.C., conteggiando gli anni in modalità inclusiva.⁷⁸

Osserviamo, dunque, un'importante concentrazione di dati cronologici riportati da Giuseppe Flavio, riguardanti i regni dei figli di Erode, che convergono tutti verso il 3 a.C. Se ci fosse stata un'eclissi di luna visibile da Gerusalemme in quell'anno non avremmo avuto alcun problema di datazione della morte del monarca idumeo. Ma così non è. I tentativi di spostare prima la fine del suo regno, nel 4 o 5 a.C. per la datazione classica, di Schürer e Barnes, o dopo, nell'1 a.C. per la datazione alternativa di Filmer, comportano sempre problemi di coerenza del quadro cronologico. Ad esempio, nella datazione classica si assume la regola di non-accessione combinata con il porre la morte di Erode qualche giorno dopo il primo di Nisan, in modo tale da conteggiare come un intero anno i pochi giorni così ottenuti e passare, in tal modo, dal 3 al 4. a.C. per soddisfare il vincolo astronomico. Si tratta, evidentemente, di una soluzione *ad hoc* per far quadrare la cronologia ad ogni costo.

A nostro parere, invece, le informazioni fornite da Giuseppe Flavio sono carenti di un'informazione fondamentale, quella riguardante la co-reggenza. Difatti molti dati riportati in *Antichità Giudaiche* sembrerebbero portare a porre la fine del regno del re idumeo nel 3 a.C. Ma non essendoci stata in quest'anno alcuna eclissi di luna correlabile con la morte di Erode, per fine del suo regno si deve intendere la conclusione della prima parte del suo regno, quella in cui il re idumeo non fu co-reggente con i figli. Si noti, a riguardo, che la conquista di Gerusalemme da parte di Erode sarebbe da porsi alla fine dell'estate, inizio autunno dell'anno 37 a.C., secondo la datazione classica. In tal modo, dal 63 a.C. (conquista della Palestina da parte di Pompeo) al 37 a.C. intercorrono 27 anni, come riportato da Giuseppe Flavio;⁷⁹ l'inizio del suo regno sarebbe avvenuto 126 anni dopo l'inizio dell'era degli Asmonei⁸⁰ che la Storia pone nel 162 a.C., e 107 anni prima della distruzione del Tempio di Gerusalemme⁸¹, avvenuta nel 70 d.C. Conteggiando, infatti, entrambi gli estremi nel computo (modalità inclusiva) si ha sempre un perfetto accordo con quanto indicato da Giuseppe Flavio: 63 – 37 + 1 (modalità

⁷⁶ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Guerre Giudaiche*, II, 111-113.

⁷⁷ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVII, 342.

⁷⁸ Cfr. FEDALTO, *Da Pasqua il tempo nuovo*, 50; WRIGHT, *Una storia di Israele*, 1642.

⁷⁹ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XIV, 487-488.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, XIV, 490.

⁸¹ Cfr. *ibidem*, XX, 250.

inclusiva) = 27; $162 - 37 + 1 = 126$; $70 + 37 + 1 - 1$ (l'anno zero non esiste) = 107.

Per il conteggio degli anni di regno, inoltre, è possibile far riferimento alle prime due ipotesi di Schürer, quelle della datazione classica, ricordate da Filmer:⁸² 1) Giuseppe Flavio ha utilizzato la regola dell'anno di non accessione; 2) l'inizio dell'anno cade al primo di Nisan. Si tratta di due assunzioni così comunemente accettate che lo stesso Firpo critica lo studio proposto da Filmer principalmente per aver abbandonato queste due ipotesi condivise dalla maggior parte degli storici.⁸³ Queste due assunzioni portano a porre il XXXIV anno di regno nel periodo che va dal primo di Nisan del 4 a.C. a fine adar del 3 a.C. Dobbiamo, però, rinunciare alla terza ipotesi di Schürer, sempre ricordata da Filmer,⁸⁴ quella della morte di Erode qualche giorno dopo il primo di Nisan dell'anno 4 a.C., poiché sembra un'evidente ipotesi *ad hoc* per conteggiare un ulteriore anno grazie a pochi giorni di regno e, poiché, come ampiamente discusso in precedenza, tutti gli avvenimenti narrati da Giuseppe Flavio si troverebbero ad essere estremamente compresi in soli 29 giorni, quelli che vanno dall'eclissi lunare del 4 a.C. alla pasqua di quell'anno. Rinunciando alla terza ipotesi di Schürer è possibile porre nel 3 a.C. non la morte del re idumeo, bensì l'inizio della co-reggenza con i suoi figli eredi, che ben si accorda con la cronologia riportata da Giuseppe Flavio riguardante i loro regni. Inoltre, la cronologia che ne deriva si trova in buon accordo con tanti riferimenti storici riportati da Giuseppe Flavio. Infatti, si ha che il 1° anno coincide con il 37-36 a.C.; il 7° anno con il 31-30 e il 34° anno con il 4-3 a.C. La battaglia di Azio del 2 settembre 31 a.C., quindi, sarebbe avvenuta proprio nel VII anno di regno,⁸⁵ in perfetto accordo con quanto indicato dallo storico giudeo-romano. Ricordiamo che proprio su questo punto, invece, la cronologia alternativa di Filmer si mostra deficiente. L'ipotesi, quindi, che alla fine dei 34 anni di regno non ci sia stata la morte del re idumeo ma l'inizio della co-reggenza con i figli sembra far quadrare tutta una serie di date. Alla luce delle precedenti considerazioni forse non è un caso che, secondo gli autori più antichi che hanno ricostruito la cronologia del regno di Erode, ad esempio Gerolamo e i cronachisti che lo seguono, Erode fu costituito dai Romani re di Giudea nel quinto anno del regno di Augusto (39 a.C.).⁸⁶ Infatti, in un conteggio inclusivo degli estremi, i 37 anni indicati da Giuseppe Flavio terminano sempre nel 3 a.C., a ribadire la convergenza verso questa data delle fonti più antiche.

⁸² Cfr. FILMER, *The Chronology of the Reign of Herod the Great*, 293-294.

⁸³ Cfr. FIRPO, *La data della morte di erode il Grande*, 91,94.

⁸⁴ Cfr. *ibidem*, 294.

⁸⁵ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XV, 121.

⁸⁶ Cfr. GEROLAMO, *Chron.*, 241-242 Helm.

VI. UN INDIZIO NELLE FONTI DEL PERIODO DI CO-REGGENZA TRA ERODE E I SUOI FIGLI

Le fonti archeologiche, indirettamente, sembrano dare sostegno all'ipotesi della co-reggenza poiché non sono mai state trovate monete dei regni di Filippo Erode, Erode Archelao e Erode Antipa indicanti un anno di regno inferiore al quinto.⁸⁷ I Romani, infatti, per motivi pratici spesso lasciavano una certa libertà di circolazione alla monetazione spicciola locale nei territori conquistati. Nell'ipotesi della co-reggenza, quindi, le fonti numismatiche sembrerebbero indicare che alla morte di Erode, i figli successori avrebbero coniato monete indicanti il quinto anno di regno poiché già da cinque anni erano effettivamente regnanti, sebbene dividessero il potere con il padre.

A tale riguardo si noti che del regno di Erode il Grande sono poche le monete datate esplicitamente. Esse sono risalenti al terzo anno del suo regno e poste di solito in relazione alla sua conquista di Gerusalemme. La maggior parte delle monete del regno di Erode il Grande, infatti, non sono datate, nel senso che non riportano esplicitamente nel conio l'anno di regno. Riportano la leggenda, in greco, "re Erode", con i simboli comuni alle monete asmonee: fiori, frutti, corni dell'abbondanza, ancore, elmi, scudi.⁸⁸ Conseguentemente si può solo ipotizzare una cronologia "relativa" associata ai differenti simboli che compaiono nel conio.⁸⁹ Non abbiamo, cioè, monete esplicitamente indicanti anni finali di regno, per avere degli indizi sulla possibile co-reggenza o meno con i figli.

Per quanto riguarda Erode Antipa, invece, le monete più antiche del suo regno sono datate con il XXIV anno di regno, poiché riportano la sequenza di lettere L KΔ.⁹⁰ Le sue monete riportano, di solito, la leggenda in greco *del Tē-*

⁸⁷ Cfr. PRATT, *Yet another Eclipse for Herod*, 8-14; G. ALTERI, *La circolazione monetaria*, in E. MONTENEGRO (a cura di), *Le monete del tempo di Gesù*, Eupremio Montenegro, Torino 1998, 24; Y. MESHORER, *Ancient Jewish coinage 2: Herod the Great through Bar Cochba*, Amphora Books, New York 1982, 36; D. HENDIN, *Guide to Biblical Coins*, Amphora, New York 2010, 250; D.T. ARIEL, J.-P. FONTANILLE, *The coins of Herod. A modern analysis and Die classification*, Brill, Boston 2012, 186; A. KINDLER, *A Coin of Herod Philip – The Earliest Portrait of a Herodian Ruler*, «Israel Exploration Journal» 21 (1971) 162.

⁸⁸ Cfr. ALTERI, *La circolazione monetaria*, 24.

⁸⁹ Cfr. ARIEL, FONTANILLE, *The coins of Herod*, 186.

⁹⁰ Cfr. Y. MESHORER, *Ancient Jewish coinage*, 36. Ricordiamo che la lettera L era un prefisso inserito per indicare che le lettere greche seguenti andavano interpretate come numerali. Indicano, cioè, dei numeri: K=20, Δ=4. Quindi: KΔ=24, cioè XXIV anno di regno, e siamo molto lontani dai primi anni di regno di Erode Antipa. È stata ritrovata, però, una singola moneta la cui attestazione è controversa, poiché non riporta il prefisso L e ha soltanto un Δ. Alcuni autori sostengono si tratti di una moneta coniata da Erode il Grande. Altri che sia di Erode Antipa, e se il Δ sta ad indicare un numerale sarebbe, sotto tale ipotesi, una moneta del quarto anno di regno. L'attestazione, però, del valore numerale pari a 4 alla lettera Δ è estremamente incerta

trarca Erode.⁹¹ Antipa coniò serie addizionali di monete negli anni 33, 34 e 37 del suo regno, così come suo fratello Filippo.⁹² Questa correlazione fa pensare che possa essersi trattata di una reazione alla politica aggressiva di Pilato in terra di Giudea, poiché aveva coniato monete nel XVI anno del regno di Tiberio.⁹³ Se di reazione politica si tratta, è logico supporre che le monete coniate da Antipa e Filippo risalgano al XVI o all'anno successivo, il XVII, del regno di Tiberio. Poiché l'imperatore romano è morto nel XXII anno del suo regno, all'inizio della primavera del 37,⁹⁴ il computo porta al 30-31 d.C. come anno più probabile del conio delle monete di Antipa e Filippo da associare al loro XX-XIII anno di regno. In base a queste considerazioni il primo anno di regno di Antipa e Filippo cadrebbe nel 3-2 a.C., in perfetta correlazione con tutto quanto precedentemente discusso.

Per Erode Archelao ci ritroviamo in una situazione analoga a quella del padre: le sue monete non riportano esplicitamente gli anni di regno e, conseguentemente, esse non sono particolarmente utili per la nostra specifica analisi. Le sue monete, inoltre, di solito riportano la leggenda in greco *dell'Etmarca Erode*.⁹⁵ Sia Erode Antipa che Archelao, come il padre, non hanno riportato effigi umane sulle monete, per evitare problemi con i sudditi Giudei. Per quanto riguarda, infine, Filippo Erode, le date sulle monete coniate durante il secondo e terzo secolo d.C. a Cesarea di Filippo sembrerebbero suggerire che questa città debba aver avuto origine nel 3 a.C.⁹⁶ Come osservato, però, da A. Kindler, andando ad analizzare le monete coniate direttamente da Filippo Erode nei suoi anni di regno, si nota che il conio utilizzato differisce nettamente nei suoi caratteri da quello del padre e dei suoi fratelli poiché, regnando in una regione prevalentemente non giudea, fu libero di coniare monete con la propria effige e con quella dell'imperatore regnante. In particolare, Filippo Erode poté rappresentare quello che si pensa fosse il tempio di Augusto costruito a Cesarea Paneade, con l'effige dell'imperatore. Tale conio,

poiché manca il consueto prefisso L che introduce i caratteri numerali nel conio di Erode Antipa, a differenza del padre che ha utilizzato il prefisso L soltanto in occasione della presa di Gerusalemme, con il conio LG, cioè "anno 3", come già ricordato nel testo principale, e in seguito non ha mai più utilizzato tale prefisso né indicato gli anni di regno (M. H. JENSEN, *Herod Antipas in Galilee. The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and its Socio-Economic impact on Galilee*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 204-205). In ogni caso, pur nell'ipotesi di poter associare tale moneta al regno di Erode Antipa, si dovrebbe concludere che le sue prime monete coniate risalirebbero al quarto anno di regno (HENDIN, *Guide to Biblical Coins*, 250).

⁹¹ Cfr. ALTERI, *La circolazione monetaria*, 24.

⁹² Cfr. HENDIN, *Guide to Biblical Coins*, 252-254.

⁹³ Cfr. M.H. JENSEN, *Herod Antipas in Galilee*, 206-207.

⁹⁴ Cfr. LA GRECA, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione*, 15-17.

⁹⁵ Cfr. ALTERI, *La circolazione monetaria*, 24.

⁹⁶ Cfr. WILSON, *Caesarea Philippi - Banias*, 19.

in base alle monete pervenuteci, non inizia prima del IX anno del suo regno, cioè nel 5-6 d.C. ponendone l'inizio alla data convenzionale del 4 a.C. Inoltre, la prima moneta pervenuteci con l'effigie di Filippo Erode risale al quinto anno del suo regno (1-2 d.C., in base alla datazione convenzionale).⁹⁷ Anche questo vincolo cronologico numismatico farebbe pensare ad un periodo di co-reggenza di Filippo Erode e dei suoi fratelli con il padre della durata di almeno 4 anni. Sotto tale ipotesi Cesarea Paneade sarebbe stata fondata dopo la co-reggenza. Nel computo degli anni di regno riportati nelle monete del II e III secolo d.C., però, sarebbero stati inclusi gli anni della co-reggenza portando, conseguentemente, a retrodatare fittiziamente la fondazione della città nel 3 a.C. Analogo discorso varrebbe per le monete riportanti l'effigie di Filippo Erode, con l'indicazione del V anno di regno: tale indicazione cronologica sarebbe comprensiva degli anni di co-reggenza con i due fratelli e con il padre. E così quelle indicanti l'anno di regno più elevato, il XXXVII.⁹⁸ L'anno coniato sulle monete, cioè, sarebbe sempre da considerarsi comprensivo del periodo di co-reggenza.

In definitiva, rimane un dato di fatto che per nessuno dei regni dei figli di Erode il Grande ci siano monete indicanti esplicitamente anni di regno inferiori al V o, al massimo, al IV per la questione della moneta dubbia del IV anno di regno di Antipa precedentemente discussa e, conseguentemente, l'ipotesi della co-reggenza trova un sostegno in questa evidenza numismatica.

VII. LA DURATA DEL PERIODO DI CO-REGGENZA E LA DATAZIONE DELLA MORTE DI ERODE

La determinazione della durata del periodo di co-reggenza permette di ottenere la datazione della morte di Erode. Per effettuare questa datazione potremmo far riferimento alle fonti archeologiche, utilizzando la coincidenza di non aver trovato monete coniate indicanti i primi quattro anni di regno dei tre figli eredi di Erode. Questo dato deducibile dalle fonti archeologiche implicherebbe che la co-reggenza si sia interrotta nel quinto anno, permettendo ai figli del monarca idumeo di battere moneta del proprio conio, indicante già il quinto anno di regno poiché erano stati effettivamente già regnanti per tutti quegli anni, sebbene co-reggenti di una parte del regno. Tutto ciò avrebbe favorito nel tempo la perdita di informazioni riguardante il periodo di co-reggenza. Partendo dal 3 a.C., il 1° anno sarebbe il 3-2 a.C., il 2° il 2-1 a.C., il 3° l'1 a.C.-1 d.C., il 4° anno di co-reggenza l'1-2 d.C. A questo punto sembra non essere un caso che proprio nell'8-9 novembre del 2 d.C. ci fu un'eclissi lunare visibile da Gerusalemme. Nell'analisi effettuata in precedenza, abbiamo verificato che la tradizione rabbinica sul giorno

⁹⁷ Cfr. KINDLER, *A Coin of Herod Philip*, 162; MESHORER, *Ancient Jewish coinage*, 43.

⁹⁸ Cfr. *ibidem*, 43.

della morte di Erode al 2 di Shevat porterebbe a porla al 24 gennaio del calendario giuliano, se l'anno è il 3 d.C., due mesi e mezzo dopo l'eclissi del 2 d.C., un periodo di tempo congruo per permettere a tutti gli avvenimenti descritti da Giuseppe Flavio di essere effettivamente accaduti, e posizionata abbastanza lontana dalla pasqua tale da permettere persino un intero mese tra preparativi per il funerale e periodo di lutto per la morte del re idumeo, senza interferire con la festività che quell'anno cadde il 6 aprile. Il quinto anno di co-reggenza sarebbe dovuto terminare a fine Adar del 3 d.C. Due mesi e mezzo prima, però, morì Erode, e i suoi figli, in particolare Filippo Erode, dopo il periodo di lutto, non persero tempo nel battere moneta con il proprio conio, indicante il V anno di regno.

Sotto l'ipotesi della morte di Erode all'inizio del 3 d.C., quindi, al quinto anno di co-reggenza, dopo l'eclissi del 2 d.C., tutto tornerebbe con le tante indicazioni cronologiche fornite da Giuseppe Flavio. Le sue fonti furono gli scritti di Nicola Damasceno, coevo di Erode il Grande. Quando morì il re idumeo, secondo il resoconto fornitoci da Giuseppe Flavio, Nicola Damasceno accompagnò il figlio del re, Erode Archelao, a Roma, per chiedere ad Augusto che fosse riconosciuto come legittimo re della Giudea⁹⁹, poiché era in contesa con il fratello Erode Antipa.¹⁰⁰ Si osservi, a riguardo, che immediatamente dopo la morte di Erode

⁹⁹ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVII, 219-222.

¹⁰⁰ Cfr. *ibidem*, XVII, 224-227. Riguardo ad Erode Antipa, sembra che abbia ricevuto in questa occasione una particolare onorificenza. Tra le iscrizioni greche trovate sull'isola di Delo nell'Egeo ve ne è una in onore del tetrarca Erode Antipa (*Inscr. Délos* 1586), figlio di Erode il grande, su una base di statua. Si può pensare che la dedica gli sia stata fatta quando vi passò per recarsi a Roma, o più plausibilmente tornando da Roma (GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVII; 224; 318; *Guerra Giudaica*, II, 20; 94). Antipa ritornerà di nuovo a Roma solo al tempo dell'imperatore Caligola, per difendersi dalle accuse di Agrippa, ma l'imperatore lo manderà in esilio in Spagna (GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVIII, 240-255; *Guerra Giudaica*, II, 181-183). Non si hanno notizie di altri viaggi, anzi in quest'ultimo brano di Giuseppe Flavio la moglie lo rimprovera per la sua inerzia e per non essere mai tornato a Roma per ingrandire il suo regno, per cui possiamo essere abbastanza sicuri che l'iscrizione sia stata posta al tempo del suo primo viaggio a Roma, dopo la morte di Erode il grande. Ora, il magistrato eponimo che compare nell'iscrizione è lo stesso personaggio che compare su un'altra iscrizione onoraria di Delo, nella quale si dedica una statua al proconsole romano Lucio Calpurnio Pisone (*Inscr. Délos* 1626); l'anno è, dunque, identico per entrambe le iscrizioni. Un Lucio Calpurnio Pisone augure fu console nell'1 a.C., e negli anni successivi fu proconsole d'Asia (lo conferma una iscrizione di Mitilene, *IG XII*, 2, 219; vd. *ILS* 8814); di norma ciò avveniva a cinque anni dal consolato, ma vi erano eccezioni. Sembra, dunque, che Lucio Calpurnio Pisone sia stato proconsole d'Asia nello stesso anno in cui Erode Antipa ottenne da Augusto la sua tetrarchia e fu onorato con una statua a Delo, e questo anno può essere stato proprio il 3 d.C., poiché deve essere posteriore all'1 a.C., a conferma della morte di Erode agli inizi dello stesso anno 3 d.C. Per queste iscrizioni cfr. T. HOMOLLE, *Dédicaces déliennes*, «Bulletin de Correspondance Hellénique» 3 (1879) 360-381; M. HOLLEAUX, *Inscriptions anciennement découvertes à Délos*, «Bulletin de Correspondance Hellénique» 31 (1907) 335-377.

iniziò un periodo di rivolte e sommosse in Palestina. Erode Archelao, non ancora nominato ufficialmente re dall'imperatore di Roma, dovette già fronteggiare una grossa rivolta popolare scoppiata a Gerusalemme in occasione della pasqua immediatamente successiva alla morte del padre¹⁰¹ che causò, secondo Giuseppe Flavio, tremila morti.

Questa fu solo la prima di più rivolte, sedate poi da Publio Quintilio Varo, il cui inizio dovrebbe essere datato nell'anno successivo alla morte di Erode, nel 3-4 d.C., secondo la ricostruzione cronologica qui proposta e non nel 4-3 a.C., come comunemente avviene, ponendo la morte del monarca idumeo nel 4 a.C. È interessante a tale riguardo notare che non si ha alcuna notizia di Varo per il periodo che intercorre tra il termine del mandato in Siria e il 7 d.C. in cui iniziò il suo mandato in Germania.¹⁰² Se si pongono le prime repressioni delle rivolte in Palestina da parte di Varo nel 4-3 a.C., come si è costretti a fare ponendo la morte di Erode nel 4 a.C., stranamente non è possibile determinare cosa fece Varo per un intero decennio, dal 3 a.C. al 7 d.C. Si avrebbe, cioè, un *enorme vuoto* di Storia Romana sulle vicende riguardanti Varo, come messo in evidenza da P. S. Wells nel suo studio. Se, invece, si sposta la morte di Erode all'inizio del 3 d.C., e la repressione di queste prime rivolte nel 3-4 d.C., il periodo di vuoto di informazioni sull'attività politica e militare di Varo nella Storia Romana scomparirebbe. Infatti, troveremmo una continuità di avvenimenti storici tra le rivolte che seguirono immediatamente dopo la morte di Erode, da noi datata al 3 d.C., e quelle di Giuda il Galileo, posta da Giuseppe Flavio al tempo del censimento di Quirinio,¹⁰³ sedate nel sangue dalle legioni comandate da Varo.¹⁰⁴ A riguardo si noti che nei moti scoppiati alla morte di Erode vi è un Giuda figlio di Ezechia.¹⁰⁵ Nei moti, invece, scoppiati alla condanna e all'esilio di Archelao compare un Giuda Gaulanita o Galileo.¹⁰⁶ Secondo la maggior parte degli studiosi si tratterebbe della stessa persona, ma costoro, ponendo la morte di Erode al 4 a.C., sono costretti ad ammettere con difficoltà che i primi moti dopo la morte di Erode non furono debellati, e siano ripresi dopo 9 anni, all'esilio di Archelao. Se però si pone la morte di Erode agli inizi del 3 d.C., non è più strano che i moti siano continuati fino al 6 d.C., e con a capo lo stesso Giuda Galileo. Il riferimento al XXXVII anno dalla battaglia di Azio,¹⁰⁷ avvenuta nel 31 a.C., in effetti, permette di collocare questo censimento

¹⁰¹ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Guerre Giudaiche*, II, 1-13; *Antichità Giudaiche*, XVII, 213-223.

¹⁰² Cfr. P. S. WELLS, *La battaglia che fermò l'impero romano. La disfatta di Quintilio Varo nella Selva di Teutoburgo*, Milano 2004, 79.

¹⁰³ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XX, 102.

¹⁰⁴ Cfr. IDEM, *Guerra Giudaiche*, II, 56-75.

¹⁰⁵ Cfr. IDEM, *Antichità Giudaiche* XVII, 271; IDEM, *Guerra Giudaica*, II, 56.

¹⁰⁶ Cfr. IDEM, *Antichità Giudaiche*, XVIII, 3; *Guerra Giudaica*, II, 118.

¹⁰⁷ Cfr. IDEM, *Antichità Giudaiche*, XVIII, 26.

nel 6 d.C., nello stesso periodo della deposizione di Erode Archelao,¹⁰⁸ non molto tempo dopo le prime rivolte che seguirono la morte di Erode. Se, infatti, Erode Archelao fu depresso nel IX anno di regno che, in base all'ipotesi da noi fatte, sono comprensivi dei cinque anni di co-reggenza, la Giudea vide regnare da solo il figlio di Erode soltanto per 3 o 4 anni. Alla luce di queste considerazioni, non sarebbe un caso che la rivolta di Giuda il Galileo sia descritta da Giuseppe Flavio immediatamente dopo il viaggio a Roma di Nicola Damasceno ed Erode Archelao,¹⁰⁹ subito dopo le prime rivolte avvenute nella pasqua successiva alla morte di Erode. Ponendo la morte del re idumeo nel 4 a.C.,¹¹⁰ se dovessimo arrivare sino al 6 d.C. per la rivolta di Giuda il Galileo,¹¹¹ ci troveremmo di fronte ad un lungo periodo senza notizie storiche, ancora una volta, di circa 10 anni, visto che Giuseppe Flavio vi dedica soltanto una breve parte della sua cronaca, da XVII 191 a XVIII 4, concentrata solo sulle vicende immediatamente successive alla morte di Erode, dalle quali si passa immediatamente dopo all'esilio di Archelao. Tale vuoto di notizie, invece, scomparirebbe se Erode fosse morto nel 3 d.C., permettendo di spiegare la continuità che Giuseppe Flavio ha dato a questi avvenimenti nel suo resoconto storico che diventerebbe, a riguardo, giustificatamente sintetico. Anche questo risultato, indirettamente, sembra indicare che Erode non sia morto nel 4 a.C. Il regno di Archelao, infatti, tolto il periodo di co-reggenza con il padre, sarebbe stato molto breve, dal 3 al 6 d.C. Risulta, pertanto, anche più che plausibile l'intervento romano nel rimuovere Archelao solo dopo pochi anni di regno, vista la continuità dei moti rivoluzionari che è possibile ipotizzare in questo breve periodo temporale, dal 3 al 6 d.C., se si pone la morte di Erode all'inizio del 3 d.C.

In definitiva, spostando la datazione della morte del re idumeo tutto il quadro che emergerebbe dalla cronaca fatta dallo storico giudeo-romano assume una notevole coerenza, con date ben correlate agli avvenimenti narrati e alla Storia Romana, e persino la tradizione rabbinica sul giorno della morte di Erode verrebbe confermata. In più sarebbe possibile porre la datazione della nascita di Gesù di Nazaret proprio all'inizio dell'era cristiana, nell'1 a.C., rivalutando l'antico calcolo fatto dal monaco Dionigi il Piccolo che, da più di un secolo a questa parte, è stato considerato sbagliato di diversi anni proprio a causa del vincolo della datazione della morte del re idumeo.

Proseguiamo questo nostro studio con un ulteriore approfondimento, necessario sempre per le notizie fornite da Giuseppe Flavio. Si tratta della presenza di Gaio Cesare a Roma.¹¹² Infatti, gli storici che non accettano la datazione della

¹⁰⁸ Cfr. WRIGHT, *Una storia di Israele*, 1641.

¹⁰⁹ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVII, 271-272.

¹¹⁰ Cfr. *ibidem*, XVII, 191.

¹¹¹ Cfr. *ibidem*, XVIII, 4.

¹¹² Cfr. *ibidem*, XVII, 229.

morte di Erode nell'1 a.C. portano come prova l'impossibilità per Gaio Cesare di trovarsi in quell'anno nell'Urbe poiché egli si trovava in Oriente, per sedare una rivolta dei Parti.¹¹³ Conseguentemente, la cronologia proposta da Filmer troverebbe in questo dato storico un punto debole. A questo punto non ci resta che verificare se sia plausibile o meno la presenza di Gaio Cesare a Roma nel 3 d.C., in base alla ricostruzione cronologica del regno di Erode, proposta nelle pagine precedenti.

VIII. IL VINCOLO DELLA PRESENZA DI GAIO CESARE A ROMA SULLA DATA DELLA MORTE DI ERODE

Secondo Giuseppe Flavio, dopo la morte di Erode e dopo la successiva pasqua, i figli Erode Archelao ed Erode Antipa partirono separatamente per Roma al fine di chiedere per sé il trono del padre. Augusto allora radunò un consiglio di personaggi autorevoli suoi amici per sentire le loro opinioni sulla successione di Erode, e tra questi diede il primo posto al figlio adottivo Gaio Cesare, in realtà suo nipote in quanto figlio di Agrippa e della figlia Giulia. Era anche la prima volta che il giovane partecipava ad un consiglio.¹¹⁴ Datando questo consiglio al 4 a.C. si incorre in un grave problema: il giovane Gaio aveva allora solo 16 anni, e certo non avrebbe potuto dare nessun parere. Se pure il popolo lo aveva eletto console nel 6 a.C., a soli 14 anni, Augusto, per non cadere nel ridicolo, si era opposto rimandando il consolato a quando il giovane avrebbe avuto 20 anni, un'età certo più matura, nell'1 d.C.¹¹⁵ Gaio Cesare era nato nel 20 a.C., e il fratello Lucio nel 17 a.C.; nello stesso anno 17 entrambi, ancora bambini, erano stati adottati da Augusto come figli, avviandoli alla cura dello Stato e preparando per tempo la successione imperiale.¹¹⁶ Ma lo storico Tacito più tardi ironizzò sul fatto che fossero designati consoli dei fanciulli che non avevano ancora deposto gli abiti infantili.¹¹⁷

Augusto, quindi, consapevole dei limiti dei giovani figli adottivi, non approvò l'adulazione gratuita del senato e del popolo nei loro confronti; se pure li istruì, li sostenne e li raccomandò in ogni modo, aggiunse la significativa frase: «solo se lo meriteranno».¹¹⁸ Gaio Cesare così accumulò una serie di cariche onorifiche; prese la toga virile e fu pontefice e *princeps iuventutis* nel 5 a.C. Nel 2 a.C., o secondo altri nel gennaio dell'1 a.C., Gaio fu mandato da Augusto a fare esperienza in Oriente

¹¹³ Cfr. BARNES, *The Date of Herod's Death*, 208.

¹¹⁴ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVII, 229; *Guerra Giudaica*, II, 25.

¹¹⁵ Cfr. DIONE CASSIO, LV, 9, 1-2.

¹¹⁶ Cfr. SVETONIO, *Vita di Augusto*, 64; VELLEIO, II, 96.

¹¹⁷ "Puerili praetexta"; TACITO, *Annali*, I, 3, 2.

¹¹⁸ SVETONIO, *Vita di Augusto*, 56.

in una campagna militare, con poteri proconsolari, affiancato però da valenti generali e consiglieri, fra i quali Marco Lollio, Elio Seiano, Sulpicio Quirinio. E Augusto pregava gli dèi affinché concedessero a Gaio benevolenza, coraggio e fortuna.¹¹⁹

Gaio, in veste di comandante supremo e ordinatore delle province orientali, si accordò con il re dei Parti,¹²⁰ concedette la corona d'Armenia ad Ariobazane II, visitò l'Egitto, sconfisse in una breve spedizione gli Arabi, passò per Gerusalemme, andò in Siria e in Asia Minore, ricevette varie attestazioni di lealtà e onorificenze dalle città d'Asia, quale erede designato dell'imperatore Augusto. Si incontrò anche con Tiberio, il futuro imperatore, che si era ritirato a Rodi dal 6 a.C., forse per sdegno verso la rapida carriera dei principi fanciulli, e sul quale correvano voci che lo dipingevano come ostile a Gaio, in quanto diretto concorrente per la successione ad Augusto. Fra i due non dovevano correre buoni rapporti.

La notizia del passaggio di Gaio per Gerusalemme è per noi significativa. Secondo Svetonio, Augusto, disprezzando i culti non accolti dai Romani, lodò suo nipote Gaio quando questi, attraversando la Giudea, non si era fermato a pregare a Gerusalemme.¹²¹ L'episodio è ricordato anche da Orosio: Augusto inviò suo nipote Gaio a riordinare le province dell'Egitto e della Siria; questi, partendo dall'Egitto e passando per la Palestina, evitò di fermarsi a Gerusalemme a pregare nel famoso tempio. Quando Augusto lo venne a sapere da lui, sconsideratamente lo lodò per essersi comportato in modo saggio.¹²²

Queste testimonianze, per quanto aneddotiche, sono importanti, per due ordini di motivi. Gaio parte per l'Oriente nel 2 o nell'1 a.C., e presumibilmente è in questi anni che visita l'Egitto, l'Arabia e poi la Siria passando per la Giudea. Nell'ipotesi che Erode sia morto nel 4 a.C., o anche nel 2 o nell'1 a.C., Gaio si sarebbe trovato nel pieno dei torbidi seguiti alla morte del re, con dispute dinastiche tra i figli pretendenti al trono, che chiedevano l'intervento di Augusto, e rivolte popolari. Come nipote ed erede di Augusto, il suo passaggio non sarebbe rimasto inosservato, anzi sarebbe stato subito avvicinato o tirato in ballo dai contendenti;¹²³ d'altra parte, in presenza di problemi di tale natura, sarebbe lui

¹¹⁹ Cfr. PLUTARCO, *La fortuna dei Romani*, 319 D-E.

¹²⁰ Cfr. GEROLAMO, *Chron.*, 251 Helm: nell'anno 43 di Augusto (1 a.C.), Gaio Cesare fece amicizia con i Parti.

¹²¹ Cfr. SVETONIO, *Augusto*, 93: «*et Gaium nepotem, quod Iudaeam praetervebens apud Hierosolyma non supplicasset, conlaudavit*».

¹²² Cfr. OROSIO, VII, 3, 4-5: «*Quod Augustus ubi per eum conperit, pravo usus iudicio prudenter fecisse laudavit*».

¹²³ I sovrani dell'Oriente ben sapevano della visita di Gaio. Cfr. TACITO, *Annali*, 2, 42: Tiberio detestava il re Archelao di Cappadocia, che regnava da 50 anni, perché quando egli risiedeva a Rodi non gli aveva dimostrato nessun ossequio. Però Archelao non era superbo, ma semplicemente così gli avevano consigliato gli intimi di Augusto (*ab intimis Augusti*), i quali ritenevano pericoloso

stesso in qualche modo intervenuto. Pertanto, dobbiamo pensare che il passaggio di Gaio sia avvenuto in un periodo di relativa tranquillità, quando ancora Erode era vivo, e quindi Gaio poteva anche tirare diritto senza fermarsi a Gerusalemme, vista anche la non bella fama che il re si era creato a Roma come uccisore dei suoi stessi figli. In secondo luogo, la lode che Augusto rivolge al nipote sembra una lode espressa di persona, una volta venuto a sapere dell'episodio dallo stesso Gaio (*per eum*). Pertanto, vi sarebbe qui anche un indizio indiretto del ritorno di Gaio a Roma, da Augusto.

Nell'1 d.C. Gaio Cesare fu console, ed è probabile che in questa veste sia tornato, forse per breve tempo, a Roma e in Italia. Un'iscrizione di Rimini, colonia particolarmente beneficata da Augusto con opere pubbliche, attesta che Gaio Cesare, da console, fece lastricare tutte le strade della città.¹²⁴ Rimini, d'altra parte, era il porto dal quale ci si imbarcava (o al quale si tornava) per raggiungere le regioni danubiane ad est presidiate dagli eserciti, per cui indirettamente l'iscrizione potrebbe attestare il passaggio di Gaio per Rimini quando era console. Ad attestare la lontananza di Gaio nell'ultima parte dell'anno c'è una lettera di Augusto, datata al 23 settembre dell'1 d.C., nella quale l'imperatore, ricordando il suo sessantaquattresimo compleanno, lamentava la lontananza del figlio adottivo e pregava gli dèi affinché mantenessero prospero lo Stato mentre i figli (Gaio e Lucio Cesari) agivano da uomini valorosi e si preparavano a succedere al suo posto.¹²⁵ Per le fonti romane, quindi, Gaio Cesare è sempre impegnato in Oriente. Un'altra iscrizione¹²⁶ ricorda il suo consolato condotto felicemente guerreggiando agli estremi confini del mondo romano; come console egli pone la sua sede in Siria.¹²⁷

Nel 2 d.C. morì improvvisamente l'altro figlio adottivo, Lucio Cesare, mentre era diretto verso la Spagna, ivi mandato da Augusto per fare esperienza militare. Nello stesso anno Tiberio, stanco del forzato esilio a Rodi, chiese ad Augusto di tornare a Roma; Augusto allora chiese consiglio a Gaio, che diede a Tiberio il permesso, ma a patto che rimanesse privato cittadino e non si interessasse del governo dello Stato.¹²⁸ In questo frangente storico Augusto mostra chiaramente un atteggiamento diverso rispetto a qualche anno prima: ha ormai piena fiducia nel figlio adottivo Gaio, quando questi ha già 21 anni ed ha fatto esperienza

dimostrare amicizia a Tiberio, nel momento in cui Gaio Cesare, nel fiore degli anni, era stato inviato a curare gli interessi romani in Oriente (*misso ad res Orientis*). Quindi i figli di Erode, secondo le ipotesi correnti, appena insediati, non avrebbero mancato di rendere omaggio a Gaio, e la circostanza sarebbe stata segnalata.

¹²⁴ Cfr. *C.I.L.* XI, 366 = *I.L.S.* 133.

¹²⁵ Cfr. GELLIO, *Notti Attiche*, XV, 7, 3.

¹²⁶ Cfr. *C.I.L.* XI, 1421 = *I.L.S.* 140.

¹²⁷ Cfr. DIONE CASSIO, LV, 10a, 4.

¹²⁸ Cfr. SVETONIO, *Vita di Tiberio*, 13.

nelle province orientali. Gaio rappresenta ormai la sua unica speranza per la successione. Ma se Tiberio era tornato a Roma, data la malcelata rivalità fra i due, è probabile che anche Gaio vi abbia fatto ritorno nel 2/3 d.C., per controllare da vicino le mosse di Tiberio. Ed è possibile allora che Gaio nella primavera del 3 d.C. abbia partecipato a Roma al primo gran consiglio sulla successione di Erode in Giudea, data la sua acquisita e comprovata esperienza in Oriente, come scrive Giuseppe Flavio. Solo in questo momento la sua partecipazione al consiglio ha un senso, vista la maturità raggiunta rispetto al 4 a.C. quando aveva solo 16 anni. Poteva considerarsi, oramai, un giovane con esperienza consolidata sul campo nelle province orientali con le tante cariche ed impegni che aveva ricoperto ed è, quindi, del tutto ragionevole che sia stato collocato da Augusto al primo posto fra i consiglieri, come annotato da Giuseppe Flavio.

Subito dopo, Gaio dovette ripartire per l'Oriente, ritornando in Siria e in Armenia. Nel frattempo a Roma la questione della successione di Erode si trascinava ancora, e Augusto tenne un secondo consiglio, ricordatoci da Giuseppe Flavio, che però non menziona Gaio fra i partecipanti.¹²⁹ Nell'assedio di Artagira, una città ribelle dell'Armenia, nel settembre del 3 d.C. Gaio Cesare venne gravemente ferito, e si ritirò in un luogo remoto della Siria lontano dalla vita politica. Richiamato da Augusto, partì contro voglia per Roma e fu colto dalla morte a soli 24 anni a Limira, una città costiera della Licia, nel febbraio del 4 d.C.¹³⁰ La morte di Lucio e di Gaio rimetterà Tiberio sulla strada del potere imperiale, con una scelta ormai obbligata da parte di Augusto.

Questa ricostruzione della missione di Gaio Cesare in Oriente e dei suoi ultimi anni, rispetto ad altre che lo danno sempre e costantemente lontano da Roma, ipotizza che vi abbia fatto ritorno almeno una o due volte, ed abbia partecipato al consiglio di Augusto sulla successione di Erode in Giudea, secondo il resoconto degli avvenimenti fornito da Giuseppe Flavio. Tale partecipazione solo in tale collocazione temporale (3 d.C.), in perfetto accordo con tutto il quadro cronologico precedentemente discusso, acquista senso e credibilità, permettendo, in ultima analisi, di porre la nascita di Gesù proprio in quell'1 a.C. che dà convenzionalmente inizio all'era cristiana. Infatti, nel 4 a.C. Gaio Cesare aveva solo 16 anni e, dunque, sarebbe stato troppo giovane per partecipare al consiglio di Augusto.

IX. CONCLUSIONI

In un precedente studio abbiamo verificato, attraverso l'ausilio dell'astronomia, nella duplice ipotesi di anno embolismale e di ritardo di un giorno sull'inizio del mese lunare di Nisan a causa di possibili condizioni meteorologiche avverse, che

¹²⁹ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVII, 300 sgg.; *Guerra Giudaica*, II, 81 sgg.

¹³⁰ Cfr. VELLEIO, II, 102.

il venerdì 23 aprile 34 potrebbe essere stato un 14 di Nisan, compatibile con la redazione giovannea come possibile giorno della crocifissione di Gesù di Nazaret.¹³¹ Se, invece, si fa riferimento alla cronologia sinottica, senza ipotizzare alcun ritardo sull'inizio del mese lunare, il 23 aprile del 34 potrebbe essere stato un 15 di Nisan e, conseguentemente, potrebbe sempre aver visto la crocifissione di Gesù di Nazaret. In base all'analisi astronomica-calendariale effettuata, quindi, si tratta dell'unica datazione tra quelle possibili che, durante la presenza di Ponzio Pilato in Terra Santa, a prescindere dalla cronologia giovannea o sinottica considerata, può sempre aver visto la morte di Gesù. Ponendo nel 34 la crocifissione di Gesù, l'anno d'inizio dell'era cristiana, l'1 a.C., diventerebbe immediatamente compatibile con la tradizione cristiana che indica un'età di Gesù il giorno della sua morte pari a 33 anni e qualche mese.¹³² Ma tale datazione della nascita di Gesù rimanda immediatamente a quella della morte di Erode, ad essa intrinsecamente connessa dalle notizie forniteci nel vangelo secondo Matteo al cap. 2.

Nel presente studio la rivisitazione astronomica delle eclissi di luna all'inizio dell'era cristiana e la ricostruzione calendariale del giorno culturale di digiuno dello Yom Kippur hanno permesso di verificare nel dettaglio la sequenza cronologica degli avvenimenti narrati da Giuseppe Flavio riguardanti la morte di Erode il Grande, che funge da limite superiore per la datazione della nascita di Gesù in base alla redazione matteana. In particolare, alla luce di recenti studi dell'astronomo B. E. Schaefer sull'effettiva visibilità ad occhio nudo delle eclissi lunari, si è compreso che quando soltanto un terzo del disco lunare è coperto dall'ombra della Terra, il bagliore della parte illuminata nasconde il fenomeno astronomico e la luna appare, nel suo aspetto, molto simile a quello di un usuale plenilunio. In tale situazione un osservatore difficilmente può accorgersi dell'eclissi in atto, specialmente se essa avviene in piena notte. E queste sono proprio le caratteristiche dell'eclissi lunare del 13 marzo 4 a.C. che comunemente si associa alla datazione classica della morte di Erode il Grande nel 4 a.C., in base agli avvenimenti narrati da Giuseppe Flavio poiché lo storico parla di un'eclissi di luna avvenuta proprio in concomitanza con la dipartita del re. L'eclissi lunare del 4 a.C., in base agli studi di B. E. Schaefer, ha una bassissima probabilità di essere associabile alla morte del re idumeo, poiché difficilmente notevole ad occhio nudo da eventuali testimoni notturni. La ricerca di altre eclissi lunari associabili alla morte di Erode il Grande che siano state effettivamente visibili ad occhio nudo e l'analisi astronomico-calendariale effettuata hanno portato alla compatibilità della datazione della nascita di Gesù proprio con l'inizio dell'era cristiana, nell'1 a.C., secondo l'indicazione di Dionigi il Piccolo, sotto l'ipotesi di co-reggenza del re idumeo con i suoi figli durante gli ultimi anni del suo regno, iniziata nel 3 a.C. e durata almeno sino all'inizio del 3 d.C., periodo

¹³¹ Cfr. LA GRECA, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione*, 21.

¹³² Cfr. FEDALTO *Da Pasqua il tempo nuovo*, 58.

in cui Erode sarebbe morto, dopo l'eclissi di luna dell'8-9 novembre del 2 d.C., che fu la prima dell'era cristiana ad essere visibile ad occhio nudo da Gerusalemme. La collocazione nel 3 a.C. dell'inizio della co-reggenza del re idumeo con i figli eredi è frutto della convergenza di tanti elementi cronologici riportati da Giuseppe Flavio in *Antichità Giudaiche*, sotto l'ipotesi di calcolo degli anni di regno con la regola di non-accessione, ponendo l'inizio dell'anno all'1 di Nisan. La durata del periodo di co-reggenza, terminato all'inizio del 3 d.C. trova un'indiretta conferma, dal punto di vista archeologico, dal non aver mai trovato monete indicanti un anno di regno inferiore al quinto per Erode Archelao, Filippo Erode ed Erode Antipa. La nuova datazione proposta permette di collocare tutte le notizie storiche fornite da Giuseppe Flavio in un quadro coerente, e permette anche di recuperare la tradizione rabbinica sul giorno della morte di Erode, il 2 di Shevat (24 gennaio 3 d.C.). In tal modo la dipartita del re idumeo sarebbe separata dall'eclissi e dalla successiva pasqua di quell'anno (6 aprile) da periodi di tempo sufficienti per permettere a tutti gli avvenimenti descritti da Giuseppe Flavio di essere effettivamente accaduti. L'eclissi del 2 d.C., inoltre, sarebbe di poco successiva allo Yom Kippur di quell'anno, giorno culturale di digiuno anch'esso citato da Giuseppe Flavio. E, ancora, il periodo di co-reggenza che ne deriva, dalla primavera del 3 a.C. all'inizio dell'inverno del 2-3 d.C., per una durata complessiva di circa 4 anni e 9 mesi, ben si correla sia all'evidenza numismatica delle monete ritrovate con il conio dei regni dei suoi figli successori, mai risalenti ad anni di regno inferiore al V, sia alla differenza di 4 anni che intercorre tra l'anno 30 e il 34, momento in cui si deve porre la crocifissione di Gesù se si vuole evitare che ci sia un vuoto di notizie di circa 4 anni riguardante la prima comunità giudeo-cristiana, tra la sua morte e il martirio di Stefano.

È anche interessante notare come la datazione classica della morte di Erode il Grande al 4 a.C. trascura tutta la tradizione cronachistica cristiana, a partire da Eusebio e Gerolamo. Gerolamo, infatti, associa la morte di Erode, avvenuta nel suo 36-esimo anno di regno, al 46-esimo anno del regno di Augusto, e al terzo anno della 195-esima olimpiade,¹³³ dunque proprio al 3 d.C. da noi ottenuto. Altre cronache successive, medievali, associano la morte di Erode, nel suo 37-esimo anno di regno, al 47-esimo anno di Augusto. Si tratta probabilmente di diversità dovute al modo di calcolare gli anni, inclusivo o non inclusivo; in ogni caso l'anno della morte cui esse fanno riferimento è sicuramente il 3 d.C., in quanto si riporta esplicitamente il nome dei consoli eponimi dell'anno, Lucio Elio Lamia e Marco Servilio.¹³⁴

¹³³ Cfr. GEROLAMO, *Chron.*, 252 Helm. Il primo anno dell'olimpiade 195 corrisponde al primo anno dell'era volgare.

¹³⁴ Cfr. Ad es. BEDA, *Chronica*, 282, MOMMSEN (MGH, AA, T. XIII, *Chronica Minora*, V. 3); MARIANUS SCOTTUS, *Chronicon*, 500, PERTZ (MGH, *Scriptores*, T. V); vedi anche il *Chronicon* di Paolino Veneto, ms inedito, BNF, Paris.

E ancora, dopo la morte di Erode il Grande, si accumulò sul tavolo di Augusto una serie di questioni non differibili. C'erano le rivolte popolari, su più fronti. C'erano le rivendicazioni dei figli di Erode, postisi l'uno contro l'altro. Una delegazione di notabili giudei si recò da Augusto chiedendo che ponesse fine alla dinastia di Erode, incorporando la Palestina alla Siria.¹³⁵ Questa opzione fu poi accettata in parte per la Giudea, affidata dopo l'esilio di Archelao nel 6 d.C. ad un prefetto romano. Su tale punto, sembra più ragionevole che questa decisione di Augusto sia stata presa in un tempo breve, dal 3 al 6 d.C., appena certo dell'inabilità di Archelao, viste anche le lamentele e le rivolte in atto, e non dopo 9 o 10 anni di regno, conteggiati come tali per il periodo di co-reggenza. Del resto, in Giuseppe Flavio, il racconto della vicenda è immediato, in poche righe, per cui non dovette passare molto tempo: appena Archelao prende possesso dell'etnarchia assegnatagli da Augusto, si comporta così male con Giudei e Samaritani che questi mandano ambascerie ad Augusto, e Archelao viene deposto ed esiliato in Gallia.¹³⁶

Tenendo presente tutte le precedenti considerazioni, assume una valenza particolare l'aver dimostrato nel nostro precedente studio che l'indicazione dei 46 anni del tempio del vangelo giovanneo, posta in relazione ad una datazione della crocifissione nel 34 d.C. e ad un primo anno di vita pubblica di Gesù nel 31, permette di collocare l'inaugurazione del santuario del tempio, fatto ricostruire da Erode il Grande, nel 16 a.C.¹³⁷ Infatti, l'ipotesi che l'inizio dei turni delle classi sacerdotali sia avvenuto in occasione dell'inaugurazione culturale del nuovo santuario, in concomitanza della pasqua del 16 a.C., ha permesso di ottenere che uno dei turni della classe di Abia (cfr. *Lc* 1,8), cui apparteneva Zaccaria, sarebbe caduto dal 20 al 27 settembre del 2 a.C., in perfetto accordo con la tradizione della Chiesa d'Oriente che pone l'annuncio dell'angelo della nascita del Battista proprio al 23 settembre. Conseguentemente, dal precedente quadro cronologico, deriva che anche la datazione che la tradizione propone per la nascita di Gesù, l'inizio dell'inverno dell'1 a.C., potrebbe avere una sua valenza storica, poiché la narrazione lucana chiarisce che al momento del concepimento di Gesù da parte di Maria, Elisabetta, madre di Giovanni, era nel sesto mese di gravidanza (cfr. *Lc* 1,26).

È interessante anche notare che la ricostruzione cronologica ottenuta si correla perfettamente con il dato riportato dall'evangelista Matteo (cfr. *Mt* 2,16) dei bambini uccisi per ordine di Erode di età sotto i due anni. Assumendo, infatti, la storicità del racconto, questo implicherebbe che Gesù dovrebbe essere nato circa due anni prima della morte del re idumeo. Si tratta di una condizione che non abbiamo imposto ma che ritroviamo come risultato della ricostruzione cronologica.

¹³⁵ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVII, 300-314; *Guerra Giudaica*, II, 80-91.

¹³⁶ Cfr. GIUSEPPE FLAVIO, *Antichità Giudaiche*, XVII, 342-344; *Guerra Giudaica*, II, 111.

¹³⁷ Cfr. LA GRECA, *Nuovi studi sulla datazione della crocifissione*, 31-34.

Dall'inizio dell'inverno dell'1 a.C., infatti, sino al gennaio del 3 d.C. intercorrono circa due anni, in perfetta sintonia con il testo dell'evangelista Matteo.

Alla luce di tutte le precedenti considerazioni, l'attendibilità dell'ipotesi secondo cui la nascita di Gesù di Nazaret sia stata posta all'inizio dell'inverno per sostituire una festa pagana – quella del *Sol invictus* – con una cristiana, andrebbe attentamente riconsiderata. Anche l'affermazione che il calcolo effettuato da Dionigi il Piccolo sulla datazione della Natività, che dà inizio convenzionale all'era cristiana nell'1 a.C., debba essere sbagliato di circa quattro anni non sarebbe più giustificata. Discuteremo in un futuro studio i vincoli derivanti dal censimento citato nel vangelo secondo Luca (cfr. *Lc* 2,1-2), quelli derivanti dalla stella di Betlemme (cfr. *Mt* 2,1ss), volendo dare alla narrazione dell'evangelista Matteo una valenza astronomica, e da altri avvenimenti della Storia Romana che possono essere posti in relazione alla datazione della nascita e morte di Gesù di Nazaret, per verificarne la compatibilità con il quadro cronologico presentato.

ABSTRACT

La datazione della nascita di Gesù di Nazaret può essere correlata a quella della morte di Erode il Grande, in base ad alcuni elementi narrativi presenti nel cap. 2 del vangelo secondo Matteo. Gran parte delle informazioni storiche sul regno di Erode derivano dalle opere di Giuseppe Flavio. I riferimenti a un'eclissi di luna e ad un giorno di digiuno culturale prima del fenomeno astronomico, riportati in *Antichità Giudaiche*, rappresentano utili vincoli per determinare la datazione della morte del re idumeo poiché posti nel resoconto degli avvenimenti descritti da Giuseppe Flavio in stretta relazione con la fine del regno di Erode. Un'analisi astronomica accurata delle possibili eclissi lunari associabili alla sua morte, oggi-giorno possibile grazie ad una descrizione più dettagliata dei meccanismi fisici che limitano la visibilità di tali fenomeni astronomici, mostra che quella della datazione classica, nel 4 a.C., avrebbe avuto una bassissima probabilità di essere notata da eventuali osservatori. In base alla più accurata analisi oggi possibile della visibilità ad occhio nudo delle eclissi lunari, la ricerca di una di essa che sia potuta essere effettivamente visibile nella Giudea di duemila anni fa, posta in relazione al vincolo del giorno di digiuno culturale più importante della tradizione giudaica, quello dello Yom Kippur, e ad altri elementi cronologici e storici deducibili dagli scritti di Giuseppe Flavio e dalla Storia Romana, porta ad un'unica soluzione possibile, con una datazione della morte di Erode il Grande all'inizio del 3 d.C., compatibile con l'inizio convenzionale dell'era cristiana.

Based on some narrative elements present in chap. 2 of the Gospel according to Matthew the dating of the birth of Jesus of Nazareth can be related to that of the death of Herod the Great. Much of the historical information about the kingdom of Herod derives from Josephus' writings. References to a lunar eclipse and a fasting day before it, reported in *Antiquities of the Jews*, represent useful constraints to determine the dating of king Herod's death because they are placed in the narrative of the events described by Josephus in close relationship with the end of his kingdom. An accurate astronomical analysis, nowadays possible thanks to a more detailed description of the physical mechanisms that limit moon visibility, shows that, among all the possible lunar eclipses associated with his death, the moon eclipse associated to the classical dating in 4 BC would have had a very low probability to be noticed by eventual observers. On the basis of the most accurate analysis possible today of the lunar eclipses perceptible to the naked eye view, the search for one that may have actually been visible in Judea two thousand years ago, related to the constraint of the most important Jewish fasting day dating, the Yom Kippur, and to other chronological and historical elements deducible from both Josephus' writings and Roman History, leads to a single possible solution with a dating of the death of Herod the Great at the beginning of 3 AD, compatible with the conventional beginning of the Christian Era.

L'UMANITÀ DI CRISTO NEL PENSIERO TEOLOGICO DI ATANASIO DI ALESSANDRIA

MANUEL MIRA* - GIUSEPPE GIONTA**

SOMMARIO: I. *Introduzione*. 1. La questione dell'umanità di Cristo in Atanasio. 2. I testi presi in esame. 3. L'esclusione del *Contra Arianos*. 4. Struttura del lavoro e metodologia. II. *Il De Incarnatione*. 1. Data di composizione. 2. Motivo e destinatari dell'opera. 3. Struttura. 4. L'umanità di Cristo nel *De Incarnatione*. III. *Il Tomus ad Antiochenos*. 1. Data di composizione e destinatari. 2. Motivo dell'opera. 3. Struttura. 4. L'umanità di Cristo nel *Tomus ad Antiochenos*. IV. *La Epistula ad Epictetum*. 1. Data di composizione. 2. Motivo dell'opera. 3. Struttura. 4. L'umanità di Cristo nella *Epistula ad Epictetum*. V. *Conclusioni*. 1. Evidenze principali. 2. Considerazioni finali.

I. INTRODUZIONE

Qual è la teologia relativa all'umanità di Gesù Cristo che traspare dalle opere di Atanasio di Alessandria più significative al riguardo? Si può parlare – tra i lavori giovanili e quelli della maturità – di uno sviluppo, di una evoluzione, di questo aspetto della sua cristologia? Oppure, magari, di una progressiva esplicitazione? Sono queste le domande alle quali cercheremo di dare una risposta.

Analizzeremo, dunque, l'umanità di Cristo nel pensiero teologico di Atanasio di Alessandria e approfondiremo, pertanto, la sua concezione dell'incarnazione. In questa esplorazione, però, non ci soffermeremo tanto sulla questione della divinità del *Logos* incarnato – che egli affrontò principalmente in chiave di polemica anti-ariana – quanto su come Atanasio, in rapporto con tale divinità, considerasse le proprietà umane di Cristo.

Atanasio di Alessandria – vissuto tra l'ultima decade del III sec. ed il 373, vescovo di questa città dal 329 alla sua morte, cinque volte inviato in esilio dagli imperatori e cinque volte reinsediato a furor di popolo, «pilastro della Chiesa»¹ –

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

** Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare, Roma.

¹ GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 21, 26, in SCh 270 (a cura di J. Mossay, G. Lafontaine), Cerf, Paris 1980, 164-165.

è un gigante della storia del cristianesimo, conosciuto principalmente in quanto indomito difensore del dogma niceno della vera divinità di Cristo.² La sua più compiuta dimensione include, tuttavia, anche la natura di appassionato teologo della incarnazione del *Logos* di Dio.³

E, in questo contesto, la questione di come Atanasio considerasse l'umanità di Cristo fu ritenuta già nei primi secoli meritevole di grande attenzione. Diventando poi, negli ultimi decenni, una delle più intriganti e dibattute dell'intera materia cristologica.

1. *La questione dell'umanità di Cristo in Atanasio*

In tempi recenti, infatti, il problema di come Atanasio concepisse l'umanità di Cristo fu di nuovo sollevato a metà del XIX sec. da F.C. Baur dell'Università di Tubinga, e prese corpo verso la fine dello stesso secolo.

La tesi di Baur era che l'uso dei termini "carne" (*sarx*) e "corpo" (*soma*) da parte di Atanasio e la sua rarissima menzione esplicita, in qualunque forma (*psyche*, *nous*, ecc.), della parola "anima" riferita a Cristo, dimostravano come quest'ultima non trovasse posto nella rappresentazione atanasiana dell'incarnazione.⁴

Le riserve di autorevoli studiosi come G. Voisin, A. Harnack e H. Lietzmann riguardo all'opinione di Baur (e dei suoi seguaci) fecero poi sì che, nei primi decenni del XX sec., l'idea di un apollinarismo latente in Atanasio perdesse vigore.⁵ Ma uno studio di M. Richard nel 1942 diede nuovamente impulso a questa questione. E, da allora, gli studi sul tema si sono moltiplicati in modo veramente ragguardevole.⁶

Richard dimostrò che, oggettivamente, fino al 362 Atanasio non nomina mai l'anima di Cristo. Secondo questo studioso, egli era tanto condizionato

² Per un quadro relativamente sintetico ma esaustivo della biografia, delle opere e del pensiero di Atanasio cfr. A. CAMPLANI, *Atanasio di Alessandria*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I, Istituto Patristico Augustinianum, Marietti, Genova/Milano 2006, 614-635.

³ Cfr. B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 1986, 168.

⁴ Le argomentazioni di Baur e quelle di altri studiosi del tema, inclusi quelli qui citati, si trovano molto chiaramente riportate in G.D. DRAGAS, *St. Athanasius' two treatises contra Apollinarem*, Durham Theses, Durham University 1983, 421-580, in *Durham E-Theses Online*: <http://etheses.dur.ac.uk/7201/01/03/2018>.

⁵ Apollinare di Laodicea (ca. 310-390) arriverà a negare esplicitamente l'anima umana in Cristo, facendola sostituire nelle sue funzioni dal *Logos*. Egli era amico di Atanasio.

⁶ La bibliografia su questo argomento è davvero molto estesa. Per i riferimenti degli autori già menzionati, e di numerosi altri, cfr. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I, Paideia, Brescia 1982, 584, nota 33 e T.G. WEINANDY, *Athanasius: A Theological Introduction*, Ashgate, Aldershot (UK) 2007, 91, nota 35. I lavori di diversi tra questi autori si troveranno comunque citati nelle pagine seguenti.

dal modello cristologico alessandrino – quello che sarà poi denominato *Logos-sarx*⁷ – da cercare, quasi automaticamente, di attenersi strettamente, senza porsi ulteriori dilemmi.

Questa posizione di Richard – nonostante l'opinione discordante di diversi altri studiosi – fu poi ripresa e ribadita, a metà degli anni '70, dal fondamentale e ben noto studio cristologico di A. Grillmeier; anche se per Grillmeier il punto cruciale non è tanto se Atanasio ignorasse o addirittura negasse un'anima umana in Cristo, quanto che essa – in ogni caso – non costituisca, nella sua concezione dell'incarnazione, un «fattore teologico».⁸

Il lavoro di Grillmeier ha comunque autorevolmente rilanciato la questione di come Atanasio concepisse l'umanità di Cristo ed ha offerto lo spunto a non pochi studiosi per esprimere, in merito, le proprie idee.

Diverse di queste idee saranno messe a confronto nelle pagine seguenti.

2. I testi presi in esame

Avendo dunque lo specifico obiettivo di studiare l'umanità di Cristo nella concezione di Atanasio, questo articolo non prende naturalmente in considerazione – tra le sue numerose opere – quelle, pure importanti, che non toccano in modo significativo tale argomento, ma trattano invece altri temi teologici, apologetici, esegetici o pastorali.

Intendendo poi anche valutare una eventuale evoluzione di questa sua concezione, si è reso altresì necessario orientarsi su testi di Atanasio che risultassero appartenere – rispettivamente – ai primi anni della sua attività e a quelli della sua maturità, anche avanzata; scritti, cioè, che si collocassero agli estremi di un consistente arco temporale.

A questo riguardo, la prima difficoltà è che – in generale – la datazione di diversi testi atanasiani è stata in passato, ed in parte lo è ancora, molto controversa e discussa. Per le singole opere prescelte, tale questione verrà affrontata più in dettaglio quando saranno esaminate. Tuttavia, si può già qui affermare di essere, in definitiva, ragionevolmente certi della collocazione cronologica dei testi presi in esame: il *De Incarnatione* (DI), redatto, insieme al suo preliminare *Contra Gentes* (CG), tra gli anni 325 e 335; il *Tomus ad Antiochenos* (TA), databile al 362 o subito dopo; la *Epistula ad Epictetum* (EE), scritta intorno all'anno 370.

Si può, cioè, ragionevolmente considerare CG-DI come un'opera giovanile di Atanasio. E poiché TA è un documento dalla sicura collocazione storica – in

⁷ Per una sintetica ma chiara definizione dei modelli cristologici *Logos-sarx* e *Logos-anthropos*, e del loro legame – rispettivamente – con la scuola alessandrina e con quella antiochena, cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 455-456.

⁸ GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 586.

quanto strettamente collegato al sinodo di Alessandria del 362 – si può affermare con una certa sicurezza che tra DI e TA passino circa trent'anni: un lasso di tempo indubbiamente significativo per valutare l'eventuale evoluzione di una concezione. E anche riguardo ad EE – nonostante tutte le cautele che dettaglieremo – è la quasi totalità degli studiosi, ormai, a collocarla cronologicamente verso la fine della vita di Atanasio, intorno all'anno 370 o subito dopo.

3. *L'esclusione del Contra Arianos*

Un discorso particolare merita sicuramente l'esclusione dal presente studio dell'opera intitolata *Orationes contra Arianos* (CA), che pure costituisce un importante testo dogmatico di Atanasio, nel quale egli controbatte in dettaglio le dottrine dei seguaci di Ario. Uno scritto arrivato in quattro libri, l'ultimo dei quali, però, ormai universalmente considerato apocrifo.⁹

Riguardo agli altri tre, è oggi accreditata l'ipotesi che primo e secondo libro siano stati scritti durante l'esilio romano, nel 339-340; il terzo – fatte salve le riserve che vedremo – risalirebbe invece al 346 circa.¹⁰

Cronologicamente, CA si colloca dunque in un periodo intermedio tra DI e TA, quasi a metà strada. E questa constatazione è già per noi rilevante.

Ma ad essa va poi unita un'altra dirimente considerazione: la paternità atanasiana del terzo libro – proprio quello di CA che racchiude i testi più significativi riguardo all'umanità di Cristo, oggetto della nostra analisi – è oggi fortemente contestata.

Il grande – ma non il solo – contestatore è C. Kannengiesser che, fin dal 1975, ha espresso più volte i suoi dubbi con articoli e in convegni.¹¹ Egli sostiene che Atanasio non avrebbe neanche mai saputo dello scritto pervenutoci come CA 3. Esso sarebbe, in realtà, una composizione di tre testi, uno dei quali (l'attuale CA 3,26-58) circolò nel primo medioevo anche indipendentemente, con il titolo: *Su "il Logos divenne carne"* (Gv 1,14).

Gli argomenti di Kannengiesser sono indubbiamente molto forti e documentati. Pertanto – anche se voci qualificate a favore della paternità atanasiana di CA 3

⁹ Cfr. P. PODOLAK, *Introduzione*, in ATANASIO, *Trattati contro gli Ariani*, Città Nuova, Roma 2003, 23-25.

¹⁰ Per approfondire il tema della datazione di CA cfr. PODOLAK, *Introduzione*, in ATANASIO, *Trattati contro gli Ariani*, 11-14.

¹¹ Cfr. C. KANNENGIESSER, *Athanasius' so-called Third Oration against the Arians*, «Studia Patristica» 26 (1993) 375-388, che riassume tutte le principali argomentazioni di questo studioso sul tema.

non mancano¹² – si deve affermare che tale paternità è, quanto meno, fortemente dubbia.

Una forte incertezza, dunque, che va a combinarsi, dunque, con l'acclarata collocazione cronologica di CA, intermedia – come abbiamo visto – tra gli scritti giovanili e quelli della maturità di Atanasio.

Ecco allora perché, in un lavoro che intende studiare lo sviluppo complessivo del pensiero cristologico di Atanasio – e non tanto analizzarne in dettaglio le diverse tappe – CA si rivela, in definitiva, un'opera non insignificante ma certamente non essenziale. Perlomeno non in un ambito di analisi e commento puntuale dei testi.

4. *Struttura del lavoro e metodologia*

Per procedere allo studio, sono stati dunque presi in esame – come detto – il *De Incarnatione*, il *Tomus ad Antiochenos* e la *Epistula ad Epictetum*.

Di ognuna di queste opere – dopo aver sinteticamente indicato la data di composizione, il motivo dello scritto, i destinatari più probabili e la struttura del testo – sono stati riportati quei passaggi, estratti e testualmente citati, nei quali sembra chiaro che Atanasio tocchi in maniera più significativa lo specifico tema dell'umanità di Cristo.

Ciascuno dei brani evidenziati è stato quindi commentato, sia esponendo considerazioni personali che riportando, in maniera critica, le posizioni degli studiosi che più da vicino hanno trattato quell'aspetto del pensiero di Atanasio sotto l'aspetto che dallo specifico brano traspare.

Nelle Conclusioni, si è infine cercato di riarticolare, in grande sintesi, il complesso delle principali considerazioni che dallo studio delle singole opere prese in esame sono scaturite.

II. IL *DE INCARNATIONE*

1. *Data di composizione*

La data di composizione del *De Incarnatione* è stata molto dibattuta ed è ancora controversa. Oggi sembra però raggiunta una certa convergenza di opinioni:

¹² Ad esempio quelle di L. Abramowski e di P. Podolak. E.P. Meijering ha anche posto a confronto sistematico il testo di CA 3 con quelli sicuramente attribuibili ad Atanasio; una strategia, però, di dubbia utilità perché nessuno contesta le affinità. Cfr. PODOLAK, *Introduzione*, in ATANASIO, *Trattati contro gli Ariani*, 21-23.

insieme al *Contra Gentes* – che ne rappresenta la premessa – sarebbe da collocare all'epoca del primo esilio di Atanasio, quello a Treviri, negli anni 335-337.¹³

Un contributo decisivo alla datazione è arrivato dal confronto con le *Epistulae Festales* scritte da Atanasio in quel periodo – che ne richiamano teologia e terminologia – e dalla constatazione che argomento e tenore dello scritto riportano al confronto a distanza con Eusebio di Cesarea, anch'esso databile al primo esilio.¹⁴

L'ipotesi della redazione in esilio è anche avvalorata dall'affermazione dello stesso Atanasio di «non avere al momento a disposizione i lavori dei nostri maestri» (CG 1).

2. *Motivo e destinatari dell'opera*

Lo scopo di DI è chiaramente esplicitato da Atanasio all'inizio dello stesso scritto, nel c. 1: egli intende esaminare «dettagliatamente quanto concerne la incarnazione del *Logos*», esporre «la sua divina manifestazione a noi» e far sì che la sua «apparente umiliazione» faccia diventare «più grande ed abbondante» la «devozione verso di lui» del lettore.

Ma la dedica al «caro e vero amico di Cristo», è molto probabilmente un artificio letterario. I destinatari appaiono, in realtà, non solo i credenti ma anche «gli infedeli»: termine con cui Atanasio indica i Giudei e i Greci (che chiama anche Gentili), ai quali vuole esporre – e ribadire (cfr. DI 20) – i fondamentali aspetti della fede in Cristo.

3. *Struttura*

Nelle diverse traduzioni, i cinquantasette capitoli che compongono DI sono stati variamente strutturati. Ma il testo presenta comunque degli snodi logici chiaramente riconoscibili.

L'opera inizia con una introduzione, costituita dal c. 1, nella quale Atanasio richiama il contenuto di CG ed invita a tenerlo a mente: la creazione e la caduta dell'uomo sono le premesse al rivelarsi del *Logos*. L'autore presenta quindi – con una logica davvero stringente¹⁵ – due aspetti di quello che potremmo definire «il dilemma di Dio» («che cosa doveva fare Dio?»): cfr. DI 6; 7).

¹³ Cfr. E. BELLINI, *Introduzione*, in ATANASIO, *L'incarnazione del Verbo*, Città Nuova, Roma 2005⁴, 10.

¹⁴ Cfr. CAMPLANI, *Atanasio di Alessandria*, 619. Sono particolarmente significative, al riguardo, le *Epistulae Festales* 10 (del 338) e 11 (del 339).

¹⁵ Cfr. J. BEHR, *Introduction*, in ATHANASIUS, *On the Incarnation*, St. Vladimir's Seminary Press, Yonkers (USA) 2011, 37-38.

Il primo aspetto del dilemma (cc. 2-7) è quello della morte: dopo il peccato, Dio avrebbe dovuto lasciarla dominare oppure smentire se stesso – «Padre della Verità» – revocandone l'ineluttabile realtà nella natura ormai decaduta. La vittoria sulla morte come «primo motivo dell'incarnazione del Salvatore» è dunque l'argomento dei cc. 8-10.

Il secondo aspetto (cc. 11-16) riguarda la conoscenza di Dio: se l'uomo ha il proprio sguardo ormai fissato solo su ciò che è materiale, corporeo, come avrebbe potuto Dio farsi conoscere se non attraverso la fisicità? Avendo dunque un corpo umano, ma compiendo gesti chiaramente divini – soprattutto con la sua morte e risurrezione – (cc. 17-19), Cristo si rivelò come il *Logos* divino.

La parte successiva dell'opera (cc. 20-32) tratta poi più in dettaglio della morte di Cristo: perché sulla croce anziché in altri modi e come l'intera creazione l'ha vissuta (cc. 20-25); e, infine, si sofferma sulla risurrezione (cc. 26-32), la cui più chiara dimostrazione è il modo in cui ormai i cristiani vivono, senza più temere la morte.

A questo punto la trattazione risulta compiuta. Ma Atanasio vuole anche rispondere alle obiezioni fondamentali dei Giudei (cc. 33-40) e, articolando argomenti e fatti, dei Gentili (cc. 41-45 e 46-55).

Nella conclusione dell'opera (cc. 56-57), il lettore viene infine esortato ad approfondire il mistero dell'incarnazione mediante lo studio della Sacra Scrittura e, soprattutto, conducendo una vita virtuosa e pura.

4. *L'umanità di Cristo nel De Incarnatione*

Cerchiamo, allora, di esaminare qual è il pensiero di Atanasio riguardo all'umanità di Cristo che traspare dal DI, presentando e commentando quei passi che emergono, in merito, come più significativi.

a) Atanasio afferma che l'incorporeo Logos di Dio «è apparso» agli uomini in un corpo umano, che «ha portato» per la nostra salvezza.

[...] non penserai che il Salvatore ha portato un corpo in conseguenza della sua natura, ma che, essendo per natura incorporeo e *Logos*, grazie alla benignità e bontà del Padre suo, è apparso a noi in un corpo umano per la nostra salvezza.¹⁶

¹⁶ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *De incarnatione Verbi*, 1.3.4-9, in SCh 199, C. KANNENGIESSER (ed.), Cerf, Paris 1973, 260-262: «καὶ μὴ νομίσης ὅτι φύσεως ἀκολουθία σῶμα πεφόρεκεν ὁ Σωτὴρ· ἀλλ' ὅτι ἀσώματος ὢν τῇ φύσει, καὶ Λόγος ὑπάρχων, ὅμως κατὰ φιλανθρωπίαν καὶ ἀγαθότητα τοῦ ἑαυτοῦ Πατρὸς, διὰ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν, ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι ἡμῖν πεφανέρωται» (traduzione italiana a cura di E. Bellini (BELLINI) in ATANASIO, *L'incarnazione del Verbo*, Città Nuova, Roma 2005⁴, 35).

Lo scopo di DI – dichiara subito, in apertura, Atanasio – è far «comprendere perché» il *Logos* incorporeo del Padre, la cui natura è esclusivamente divina, «è apparso a noi in un corpo umano» e lo «ha portato». Lo ha fatto – come già rimarcato dal *Credo* di Nicea – «per la nostra salvezza»: per attuare concretamente il progetto di amore di Dio.

E qui ci si confronta subito con uno dei temi cruciali: cosa intende Atanasio quando parla di “corpo”? In DI egli usa sia il termine *anthropos* che il termine *soma*.¹⁷ Torneremo più volte su questo tema, ma si può già qui anticipare che – come sottolinea T.G. Weinandy – Atanasio sembra usare *soma* quando vuole enfatizzare l'autenticità e la genuinità del corpo umano di Gesù; e, dunque, sia delle sue esperienze umane (come l'essere nato, il soffrire, il morire, ecc.) che delle sue azioni umane (come mangiare, bere e anche offrire la propria vita in sacrificio). Il “corpo” fisico e materiale è, per Atanasio, il mezzo visibile attraverso cui il *Logos* agisce e può così rivelarsi in modo percepibile agli uomini.¹⁸

Altri studiosi – in particolare C.A. Beeley – affermano invece che la sottolineata distinzione tra il corpo umano e il *Logos* incorporeo che risiede in esso, tradisce già qui una concezione dualista di Cristo da parte di Atanasio. Egli considererebbe le sofferenze di Cristo quasi un ostacolo alla percezione della sua reale divina identità.¹⁹

D.O. Sumner²⁰ evidenzia che nella concezione di Atanasio – peraltro piuttosto diffusa tra i Padri suoi contemporanei – l'incarnazione è l'assunzione di un “corpo” umano e non di una “natura”, considerata nel senso più astratto ed universale di Calcedonia. Ma questo – ammette lo stesso Sumner – è dovuto al fatto che, per Atanasio, il concetto di “natura” è descrittivo e connesso alla funzione, piuttosto che metafisico e connesso ad una composizione ontologica.²¹

¹⁷ Parlando del *Logos* che «diventa uomo», Atanasio usa tre volte il termine *anthropos* (cfr. DI 18; 44) e due volte il termine *soma* (cfr. DI 8; 43). Quando invece esprime l'incarnazione con varianti di «egli prese per sé un corpo», usa per lo più *soma* (cfr. DI 8; 9; 10; 13; 14; 15; 20; 31; 32; 43; 44; 46); tuttavia usa anche diverse volte *anthropos* e le sue varianti (cfr. DI 14; 15; 16; 17; 18; 19; 33; 37; 39; 41; 42; 43; 44; 45; 48; 49; 50). Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 46.

¹⁸ Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 47.

¹⁹ Cfr. C.A. BEELEY, *The Unity of Christ*, Yale University Press, New Haven/London 2012, 133-134.

²⁰ D.O. Sumner introduce la definizione di *instrumentalism* (“strumentalismo”) per ogni visione dell'incarnazione che considera la natura umana non costitutiva di ciò che l'agente personale (il *Logos*) è, ma come qualcosa attraverso la quale (o anche al di sopra della quale) egli agisce. Cfr. D.O. SUMNER, *The Instrumentalization of Christ's Human Nature in Athanasius of Alexandria*, «Studia Patristica» 52 (2012) 130.

²¹ Cfr. *ibidem*, 130.

Anche A. Louth aveva sottolineato che Atanasio è molto più preoccupato di stabilire l'unità degli ordini creato e increato nella persona di Cristo di quanto lo sia di descrivere la precisa natura dell'umanità assunta.²²

È K. Anatolios a chiarire bene questo concetto fondamentale: Atanasio non intende sviluppare una cristologia intesa nel senso stretto di una analisi ontologica dell'identità di Cristo. Già dal testo di DI non emerge una analisi della composizione interna della persona di Cristo, ma piuttosto un racconto di come l'umanizzazione del *Logos* – cioè la vita, la morte e la risurrezione di Cristo – danno senso alla realtà umana.²³

b) Per Atanasio, affinché la Creazione non fosse vana, il Logos «non volle semplicemente essere in un corpo» né «soltanto apparire» in esso ma «si prese un corpo non diverso dal nostro»:

il *Logos* di Dio incorporeo incorruttibile e immateriale,²⁴ [...] si abbassò fino alla nostra corruzione e non permise che dominasse la morte; ma affinché non perisse ciò che era stato creato e non riuscisse inutile l'opera del Padre suo nei confronti degli uomini, si prese un corpo non diverso dal nostro. Non volle semplicemente essere in un corpo né volle soltanto apparire in un corpo. Infatti se avesse voluto semplicemente apparire avrebbe potuto manifestare la sua divinità per mezzo di un essere più potente.²⁵

Atanasio precisa in che senso deve intendersi che il *Logos* di Dio “appare” in un corpo umano: il *Logos* non vuole semplicemente “essere in” esso, né rivestirsene esteriormente.

Sembra un riferimento esplicito all'eresia del docetismo (dal greco *dokein*, che significa appunto “apparire”) che negava la reale natura umana e corporea del Cristo.²⁶ Se fosse così – dice Atanasio – al *Logos* sarebbe convenuto manifestarsi piuttosto «per mezzo di un essere più potente» dell'uomo. Invece il *Logos* di

²² Cfr. A. LOUTH, *Athanasius' Understanding of the Humanity of Christ*, «Studia Patristica» 16 (1985) 318.

²³ Cfr. K. ANATOLIOS, *Athanasius's Christology Today*, in P.W. MARTENS (ed.), *In the Shadow of the Incarnation*, University of Notre Dame, Notre Dame (USA) 2008, 32.

²⁴ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *De incarnatione Verbi*, 8.1.1-2 (SCh 199, 288): «ἀσώματος καὶ ἀφθαρτος καὶ ἄυλος τοῦ Θεοῦ Λόγος».

²⁵ *Ibidem*, 8.2.11-3.4 (SCh 199, 290): «καὶ τῇ φθορᾷ ἡμῶν συγκαταβάς, καὶ τὴν τοῦ θανάτου κράτησιν οὐκ ἐνέγκας, ἵνα μὴ τὸ γενόμενον ἀπόληται καὶ εἰς ἄργον τοῦ Πατρὸς τὸ εἰς ἀνθρώπους ἔργον αὐτοῦ γένηται, λαμβάνει ἑαυτῷ σῶμα, καὶ τοῦτο οὐκ ἀλλότριον τοῦ ἡμετέρου. 8.3 Οὐ γὰρ ἀπλῶς ἠθέλησεν ἐν σῶματι γενέσθαι, οὐδὲ μόνον ἤθελε φανῆναι· ἐδύνατο γάρ, εἰ μόνον ἤθελε φανῆναι, καὶ δι' ἑτέρου κρείττονος τὴν θεοφάνειαν αὐτοῦ ποιῆσασθαι» (traduzione italiana in BELLINI, 51).

²⁶ Atanasio interverrà contro il docetismo anche con *Epistula ad Epictetum* (EE). Cfr. BELLINI, *Introduzione*, in ATANASIO, *L'incarnazione del Verbo*, 52, nota 25.

Dio, per poterci salvare, ha voluto prendere un corpo umano reale, «non diverso dal nostro».

Qui vediamo anche come, nella concezione di Atanasio, la morte è la conseguenza inevitabile del rifiuto dell'uomo di partecipare alla vita divina, ricadendo così in quel nulla da cui Dio lo aveva tratto. Il “debito” contratto dalla radicale trasgressione umana è non tanto un affronto all'onore divino – come sarà nella teoria della soddisfazione di Anselmo – quanto un rifiuto del dono divino dell'essere ed essere giusto.²⁷ E se la morte di Cristo è salvifica «per tutti gli uomini», non è perché egli è una vittima sostitutiva dell'ira divina, ma proprio perché – prendendo «un corpo non diverso dal nostro» – egli può così incorporare tutti noi nella sua offerta di se stesso, secondo il concetto-base della Lettera agli Ebrei.²⁸

Anche Beeley ammette che qui Atanasio «mostra una chiara tendenza verso l'unità dell'incarnazione»²⁹: se la morte di Cristo può essere la morte di tutti gli uomini è perché il *Logos* risiede in un uomo.

c) *Atanasio afferma che il Logos «ha un corpo vero e non apparente», al quale è «unito».*

Dunque, quando i teologi dicono di lui che mangiava e beveva e fu partorito, sappi che fu il corpo ad essere partorito come un corpo e nutrito con alimenti appropriati, ma a quel corpo era unito lo stesso Dio *Logos* che ordina l'universo [...]. Tuttavia [...] ha un corpo vero e non apparente.³⁰

Atanasio afferma l'umanità e la divinità integrali di Cristo: l'umanità è unita alla divinità in modo tale che gli attributi umani e divini sono predicati di un unico e stesso soggetto.³¹ Il *Logos* di Dio, ordinatore dell'universo, è «unito» ad un corpo «vero, non apparente» che «fu partorito come un corpo» e che deve nutrirsi.

Per alcuni studiosi, qui Atanasio rende la distinzione dualistica ancora più esplicita: quando diciamo che il *Logos* mangiò o bevve o morì, anche se queste attività sono “dette” del *Logos*, il *Logos* era “unito al” corpo che faceva queste cose ma non era egli stesso un essere umano.³²

²⁷ Cfr. ANATOLIOS, *Athanasius's Christology Today*, 39.

²⁸ Cfr. K. ANATOLIOS, *Athanasius* (Early Church Fathers), Routledge, London/New York 2004, 56-61.

²⁹ BEELEY, *The Unity of Christ*, 133.

³⁰ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *De incarnatione Verbi*, 18.1.1-10 (SCh 199, 328-330): «Ὅταν τοῖνον ἐσθίοντα καὶ πίνοντα καὶ τικτόμενον αὐτὸν λέγωσιν οἱ περὶ τούτου θεολόγοι, γίνωσκε ὅτι τὸ μὲν σῶμα, ὡς σῶμα, ἐτίκτετο καὶ καταλήλοις ἐτρέφετο τροφαῖς, αὐτὸς δὲ ὁ συνὼν τῷ σώματι Θεὸς Λόγος τὰ πάντα διακοσμῶν [...] ἵνα ἀληθεία καὶ μὴ φαντασία σῶμα ἔχων φαίνεται» (traduzione italiana in BELLINI, 68).

³¹ Cfr. ANATOLIOS, *Athanasius*, 66-74.

³² Cfr. BEELEY, *The Unity of Christ*, 134.

Ma il *Logos*, per Atanasio, aveva anche il compito di restaurare la perduta immagine di Dio tra gli uomini, che trovavano i propri dei nel mondo materiale, idoli demoniaci ed eroi morti. E proprio la sua umanità visibile, le sue limitazioni, richiamavano l'attenzione sulla divinità, la esponevano e la rivelavano. È attraverso la propria umanità che il *Logos* rivela la sua divinità; come attraverso la sua morte rivelerà poi che egli è la vita. E sarà sempre il suo corpo – ormai risorto – ciò che mostrerà alla fine come prova di una nuova e incorruttibile vita.³³

d) Atanasio sottolinea come il Logos «si preparò il corpo come un tempio» e «se lo appropriò come uno strumento».

[il *Logos* di Dio incorporeo incorruttibile e immateriale], che è potente e creatore dell'universo, si preparò il corpo nella Vergine come un tempio e se lo appropriò come uno strumento per farsi conoscere ed abitare in esso.³⁴

Nel corpo della Vergine, dunque, il *Logos* di Dio «si preparò» il proprio come un «tempio» in cui «abitare»; e «se lo appropriò come uno strumento» che gli consentisse di essere conosciuto dagli uomini, portati a vedere soprattutto ciò che cade sotto i loro sensi.

È proprio perché la pienezza del *Logos* dimora totalmente nel suo corpo come in un tempio che egli può davvero impiegare il suo corpo come uno strumento e agire così in un modo autenticamente umano.³⁵

Secondo Grillmeier, la parola *organon* è quella che rivela in profondità la concezione che Atanasio ha della relazione tra il *Logos* e la *sarx*: con il concetto di *organon* egli può sottolineare la potenza viva del *Logos* nella redenzione e, nel contempo, la sua trascendenza, senza perdere nulla dell'intima unione tra il *Logos* e la carne.³⁶

Anatolios, però, chiarisce bene che il concetto di “strumento” è primariamente – per Atanasio – un concetto epistemologico. Questo è un punto cruciale perché noi tendiamo naturalmente a capire la nozione di “strumento” dentro una prospettiva pratica, utilitarista, come qualche tipo di attrezzo, estrinseco e separato dall'agente, e da questi usato per realizzare qualche azione. Ma Atanasio, per “strumento”, intende qualcosa di molto simile a una manifestazione (*epifaneia*):

³³ Cfr. K.J. TORJESEN, *The teaching function of the Logos: Athanasius, De Incarnatione, XX-XXXII*, in R.C. GREGG (edited by), *Arianism*, Wipf & Stock Publ., Eugene (USA) 1983, 216-218.

³⁴ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *De incarnatione Verbi*, 8.3.7-10 (SCh 199, 292): «Αὐτὸς γὰρ δυνατὸς ὢν καὶ δημιουργὸς τῶν ὄλων, ἐν τῇ παρθένῳ κατασκευάζει ἑαυτῷ ναὸν τὸ σῶμα, καὶ ἰδιοποιεῖται τοῦτο ὡσπερ ὄργανον, ἐν αὐτῷ γνωριζόμενος καὶ ἐνοικῶν» (traduzione italiana in BELLINI, 51).

³⁵ Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 47-48.

³⁶ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 596-598.

un termine, infatti, che usa spesso in maniera parallela.³⁷ Il corpo di Cristo è il mezzo privilegiato per l'auto-rivelazione in forma umana del Dio invisibile.

Atanasio lo ribadisce anche nel c. 42, dove usa l'analogia con l'intelletto umano che «si esprime» (*semainetai*), si manifesta, attraverso la lingua: non certo uno strumento inanimato, ma una complessa realtà organica.

Possiamo dunque vedere che quando Atanasio parla del corpo come strumento non sta pensando alla fisicità con cui il *Logos* muove il corpo: l'intero contesto è epistemologico, il riferimento è alla conoscenza piuttosto che alla locomozione ed animazione. Il corpo, dunque, non è uno strumento impersonale impiegato come un attrezzo – o secondo alcuni addirittura a guisa di “tuta spaziale”³⁸ – ma il veicolo attraverso il quale il Figlio stesso di Dio sperimenta realmente ed agisce in modo umano: per Atanasio, la natura umana appartiene personalmente al *Logos*, il Figlio esiste realmente come uomo³⁹.

Sono principi fondamentali, che egli svilupperà poi anche nei suoi scritti posteriori.

e) Il Logos che «vivifica» il corpo di Cristo, per Atanasio vivifica anche l'universo.

mentre era in un corpo umano e lo vivificava egli stesso, vivificava ugualmente tutti gli esseri ed era in tutti ed era al di fuori dell'universo.⁴⁰

Secondo diversi studiosi – in particolare Grillmeier – Atanasio vede la relazione *Logos*-corpo di Cristo del tutto analoga alla relazione *Logos*-mondo e come quella dell'anima col corpo. Il *Logos* è dunque il principio vivificante di Cristo.⁴¹

Atanasio, però – ed è questa un'altra delle questioni cruciali relative alla sua cristologia – ne parla così spesso che sembra dimenticare del tutto l'anima umana di Cristo. Egli – sostiene Grillmeier – è in linea con la scuola alessandrina: il *Logos* sembra essere non soltanto il soggetto personale della vita corporea di Cristo (il *principium quod*), ma anche la sorgente fisica, reale, di tutte le sue azioni vitali (il *principium quo*). Atanasio comprenderebbe l'unione del *Logos* con la carne in

³⁷ Cfr. K. ANATOLIOS, “The Body as an Instrument”: a Reevaluation of Athanasius' Logos-sarx Christology, «Coptic Church Review» 18 (1997) 82.

³⁸ R.P.C. HANSON afferma provocatoriamente che, nella concezione di Atanasio, la relazione del *Logos* al suo corpo «non è più intima di quella di un astronauta alla sua tuta». Cfr. R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, T.&T. Clark, Edinburgh 1988, 448.

³⁹ Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 47-48.

⁴⁰ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *De incarnatione Verbi*, 17.2.1-3 (SCh 199, 326): «Ὁὐτως καὶ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ σώματι ὢν, καὶ αὐτὸς αὐτὸ ζωοποιῶν, εἰκότως ἐζωοποιεῖ καὶ τὰ ἅλα καὶ ἐν τοῖς πάσιν ἐγίνετο, καὶ ἐξω τῶν ὄλων ἦν» (traduzione italiana in BELLINI, 67).

⁴¹ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 587.

Cristo tale che «la carne diventa un'agente mosso direttamente e fisicamente dal *Logos*». ⁴²

Ma, anzitutto, Atanasio non sembra davvero utilizzare in senso esclusivo o preminente l'analogia anima-corpo: egli la usa al pari di altre analogie per mostrare che il *Logos* non era "in" un uomo, ma "era" uomo. ⁴³

Abbiamo già visto, poi, come altri studiosi ritengano che Grillmeier racchiuda talvolta le affermazioni di Atanasio in una cornice predefinita un po' limitante: ad esempio, quando parla del corpo come strumento.

E, in ogni caso, il contesto in cui Atanasio si pone – occorre ribadirlo – è di fatto la relazione incarnata in Cristo tra Dio e il mondo, piuttosto che la relazione tra la divinità e l'umanità all'interno dell'unità di Cristo. ⁴⁴

f) Atanasio sostiene che l'impassibilità ed incorruttibilità del Logos santificano, vivificano e purificano il suo corpo «che è mortale».

Il santissimo *Logos* di Dio non era contaminato dal corpo nel quale si faceva conoscere, ma piuttosto, essendo incorruttibile, vivificava e purificava il corpo che è mortale. ⁴⁵

Per alcuni studiosi, questo non è altro che uno di quei passi in cui emerge chiaramente la concezione dualistica di Atanasio: il *Logos* non soffrì affatto quando Cristo nacque o morì, perché egli trascende l'essere circoscritto in un corpo. ⁴⁶

Ma in questo passo risulta semplicemente evidente come la dialettica tra la natura trascendente invisibile di Dio e la concreta materialità visibile della creazione sia centrale nella concezione di Atanasio.

La sua attenzione, però – sottolinea Anatolios – non si focalizza sul modo in cui questi due estremi si combinano quanto sul fatto che essi sono portati insieme in Cristo. E il corpo è, per Atanasio, l'estremo lato umano della relazione divino-umana: è «ciò che è più vicino» a noi (cfr. CG 3), mentre *psyche* e *nous* sono concepite piuttosto come categorie mediatrici o organi di elevazione spirituale. ⁴⁷ Ecco perché il corpo è una categoria cruciale più dell'anima nella concezione di Atanasio: l'anima è come affogata nel livello del sensibile, può essere elevata solo se il *Logos* si rende conoscibile a questo livello. È il corpo di Cristo – con le sue

⁴² Cfr. *ibidem*, 597.

⁴³ Cfr. F.M. YOUNG, *A Reconsideration of Alexandrian Christology*, «Journal of Ecclesiastical History» 22/ 2 (1971) 105.

⁴⁴ Cfr. ANATOLIOS, «*The Body as an Instrument*»: *a Reevaluation*, 82.

⁴⁵ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *De incarnatione Verbi*, 17.7.5-8 (SCh 199, 328): «ὁ πανάγιος τοῦ Θεοῦ Λόγος [...] ἐν σώματι γνωριζόμενος οὐκ ἐρρυπαίνετο, ἀλλὰ μᾶλλον ἀφθαρτος ὢν, καὶ τὸ σῶμα θνητὸν τυγχάνον ἐζωοποιεῖ καὶ ἐκαθάριζεν» (traduzione italiana in BELLINI, 67).

⁴⁶ Cfr. BEELEY, *The Unity of Christ*, 134.

⁴⁷ Cfr. ANATOLIOS, «*The Body as an Instrument*»: *a Reevaluation*, 83.

opere – che rende visibile il Dio invisibile; mentre il concetto di anima in Cristo non si presta immediatamente, per Atanasio, a questa funzione epistemologica.⁴⁸

In questo senso si potrebbe allora, in definitiva, concordare almeno in parte con Grillmeier: l'anima umana, in DI, non sembra costituire un «fattore teologico» nella presentazione di Cristo da parte di Atanasio.⁴⁹

Anche se tale conclusione non può essere *sic et simpliciter* estesa a tutto il lavoro di Atanasio.

III. IL *TOMUS AD ANTIOCHENOS*

1. *Data di composizione e destinatari*

Il *Tomus ad Antiochenos* è una importante testimonianza del sinodo di Alessandria del 362, che Atanasio convocò per sfruttare il momento favorevole – la reintegrazione dei vescovi esiliati agli inizi dell'impero di Giuliano – alla ricompattazione del movimento anti-ariano.

Si tratta di una lettera che appare indirizzata dallo stesso Atanasio, e da una ventina di padri sinodali, a cinque vescovi i quali costituivano, molto probabilmente, una sorta di commissione che il sinodo inviò a parlamentare con le diverse fazioni di cristiani – in particolare eustaziani e meleziani – che si fronteggiavano ad Antiochia.⁵⁰

2. *Motivo dell'opera*

Pur essendo concordi sul fatto che si tratta del documento principale della riunione, gli studiosi ritengono ormai unanimemente che TA non sia una epistola sinodale ufficiale ma un testo redatto *ad hoc* per tentare di risolvere le dispute antiochene.⁵¹

Esso non ottenne, nell'immediato, gli effetti voluti; anzi – dopo pochi anni – si verificò ad Antiochia anche un'ulteriore scissione, quella degli apollinaristi. Ma se si guarda a questo piccolo concilio nell'ambito di un orizzonte storico più ampio, TA permise effettivamente di aprire una possibilità di dialogo favorendo l'uscita dall'*impasse* che si era creata tra i sostenitori dell'una o delle tre ipostasi trinitarie.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, 84.

⁴⁹ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 583.

⁵⁰ Cfr. A. SEGNERI, *Introduzione*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, Edb, Bologna 2010, 36-44. In questa *Introduzione*, Segneri descrive in modo chiaro, dettagliato e completo, tutto l'intricato contesto storico del sinodo. I cinque vescovi erano Eusebio di Vercelli, Lucifero di Cagliari, Asterio di Petra, Cimazio di Palto e Anatolio di Perea.

⁵¹ Cfr. SEGNERI, *Introduzione*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 58-59.

Per quanto qui più ci interessa, poi, TA costituì anche un fondamentale punto di partenza per il dibattito cristologico che avrebbe animato la Chiesa nei decenni a venire.

Se è vero, infatti, che le formulazioni – di fatto piuttosto ambigue – del c. 7 furono utilizzate da Apollinare a proprio favore, esse poterono anche fruttuosamente svilupparsi, riprese *in primis* da Gregorio di Nazianzo, secondo quella linea che doveva portare alla ferma difesa dell'ortodossia.⁵²

3. *Struttura*

TA è strutturato in 11 capitoli preceduti da un proemio nel quale si elencano i destinatari e i mittenti della lettera.

Dopo aver esposto, nei capitoli iniziali (cc. 1-4), il motivo e l'obiettivo dello scritto, il testo entra nel vivo.

Nel c. 5 Atanasio sconfessa con forza «il documento di cui taluni vanno dicendo che è stato redatto nel sinodo di Serdica», perché è «sufficiente la fede professata a Nicea». Quindi annuncia per la prima volta che alcuni sono stati «sottoposti a indagine»: questa ha chiarito che quanti «parlavano di tre ipostasi» credono «nella santa Trinità» e affermano con convinzione che essa «è una sola divinità e un solo principio».

D'altra parte – come esposto nel c. 6 – è stato anche accertato che «quelli che sono accusati [...] di affermare una sola ipostasi», parlano di ipostasi «pensando che è la stessa cosa dire ipostasi o sostanza». I due partiti, quindi, «dopo tali spiegazioni, sono d'accordo unanimemente» nell'affermare che la professione di Nicea «è migliore e più esatta di tali termini» e che «per il futuro è sufficiente usare le sue parole».

Il c. 7 è quello che specificamente interessa il presente lavoro: anche «per quanto attiene al disegno divino dell'incarnazione del Salvatore» è stata svolta un'analoga indagine, al termine della quale le diverse parti «affermarono di pensarla allo stesso modo sull'incarnazione e l'inumanazione del *Logos*».

Nel c. 8 Atanasio esorta quindi i destinatari di TA a «cercare un accordo» con tutti, sulla base di «quanto fu scritto a Nicea».

In conclusione, nel c. 9, Atanasio sottolinea che è stato «esposto in breve ciò in cui si sono trovati d'accordo» i padri sinodali. I destinatari vengono invitati a leggere la lettera in pubblico e, dopo i saluti, seguono i nomi di alcuni firmatari, annotando che «erano presenti anche alcuni monaci del vescovo Apollinare, da lui mandati allo scopo».

⁵² Cfr. *ibidem*, 62.

I nomi dei destinatari e dei mittenti vengono ribaditi anche nel c. 10 e la lettera si chiude, infine, con il c. 11 nel quale sono riportate le esplicite adesioni e confessioni di alcuni vescovi.

4. *L'umanità di Cristo nel Tomus ad Antiochenos*

Presentando e commentando brevemente i ben conosciuti e discussi passi significativi in merito – tutti compresi in TA 7,1-3 – cerchiamo allora di approfondire quanto in TA viene espresso riguardo all'umanità di Cristo.

a) *Atanasio evidenzia che Cristo non era soltanto un profeta: «il Logos si è fatto carne» ed «è stato generato come uomo».*

[...] per quanto attiene al disegno divino dell'incarnazione del Salvatore, [...] con ciò che professavano gli uni erano d'accordo anche gli altri: che non come nei profeti “venne la Parola del Signore” (Ger 1,4-11), così prese dimora anche in un uomo santo “nella pienezza dei tempi” (Eb 9,26), ma che proprio “il Logos si è fatto carne” (Gv 1,14) ed “essendo nella forma di Dio, assunse la forma di schiavo” (Fil 2,6-7), e che è stato generato come uomo per noi da Maria per quanto attiene al suo essere nella carne.⁵³

Nel sinodo di Alessandria del 362 si pone sul tappeto per la prima volta anche la questione cristologica.⁵⁴ TA fornisce interessanti indicazioni su due dei principali partiti – entrambi provenienti dall'ortodossia nicena – che, al riguardo, si andavano formando nella seconda metà del IV sec.⁵⁵ Sono «gli uni» e «gli altri» di cui si parla in questo brano: due gruppi evidentemente in disaccordo, di cui Atanasio non rivela esplicitamente l'identità, con due diverse concezioni dell'incarnazione, anch'esse taciute.

La questione viene riferita sotto forma di una sorta di relazione di un interrogatorio dei due gruppi da parte dei padri sinodali. Il dibattito cristologico è presentato, in verità, molto sinteticamente ed in maniera oggettivamente vaga; e questo ha portato gli studiosi ad analizzare questo brano in modi diversi e anche

⁵³ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Tomus ad Antiochenos*, 7.1, in *Athanasius Werke*, zweiter Band: Die Apologien, 8. Lieferung, herausgegeben von H. CH. BRENNECKE, U. HEIL, A. VON STOCKHAUSEN, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2006, 346-347: «Ἀλλὰ καὶ τὸ περὶ τῆς κατὰ σάρκα οικονομίας τοῦ Σωτῆρος, [...] καὶ ἅπερ ὁμολογοῦν οὗτοι, συνετίθεντο κάκεινοι, ὅτι οὐχ ὡς εἰς τοὺς προφῆτας ἠγένετο ὁ Λόγος Κυρίου,» οὕτω καὶ εἰς ἅγιον ἄνθρωπον ἐνεδήμησεν ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων, ἀλλ' αὐτὸς ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο· καὶ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, ἔλαβε δούλου μορφήν, ἐκ τῆς Μαρίας τὸ κατὰ σάρκα γεγένηται ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς» (traduzione italiana a cura di A. Segneri (SEGNERI), in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, Edb, Bologna 2010, 91-93).

⁵⁴ Cfr. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, 279.

⁵⁵ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 598, che segnala anche (nota 68) una importante ed estesa bibliografia sul sinodo di Alessandria e su TA.

contrastanti.⁵⁶ Quasi tutti, comunque, concordano nell'individuare le due diverse posizioni cristologiche in quelle esposte rispettivamente in TA 7,1 e in TA 7,2-3 entrambe introdotte dal verbo "professavano" (*omologeïn*).

Riguardo all'identità dei due partiti sono state formulate diverse teorie. R. Weijenborg ha anche sostenuto che TA 7 sia una aggiunta posteriore, operata da apollinaristi preoccupati di dimostrare la propria comunione con Atanasio.⁵⁷ In ogni caso, il primo gruppo di contendenti – quelli la cui posizione, nel superarla, viene indirettamente presentata in questo brano – era evidentemente accusato di sottovalutare la fondamentale differenza tra il *Logos* che si incarna in Cristo e la sua ispirazione nei profeti. Erano dunque esponenti di una cristologia *Logos-anthropos* accusati di enfatizzare troppo l'umanità di Cristo. È molto verosimile, pertanto, che si trattasse di antiocheni eustaziani (i cosiddetti "paoliniani") e – presentando la loro impostazione con l'utilizzo della citazione di Gv 1,14 e la sottolineatura della nascita del *Logos* dalla Vergine – sembra chiaro il tentativo di Atanasio di trovare un compromesso teologicamente corretto che fosse accettabile anche da esponenti della cristologia *Logos-sarx*.⁵⁸

Al riguardo, Weinandy ha sottolineato che quando interpreta Gv 1,14: «E il *Logos* divenne carne», Atanasio – più che spiegare cosa "diventare" significhi – è certamente molto chiaro su cosa non significhi. E in questo passo appare infatti evidente che per lui, anzitutto, "diventare" non significa che il Figlio di Dio venne a dimorare dentro un uomo già esistente. L'unione tra la divinità e l'umanità deve essere ben più che una – sia pur radicale – ispirazione come quella tra Dio e i profeti.⁵⁹

I sostenitori della posizione dualista in Atanasio – in particolare Beeley – affermano invece che in questo breve, velato, resoconto si stia riferendo in realtà di una disputa non tanto sul modo in cui il *Logos* fosse unito con l'umanità di Gesù, quanto sulla stessa possibilità di coesistenza tra il *Logos* ed una mente umana propriamente funzionante. Secondo questi studiosi, Atanasio parlerebbe del dimorare «entro un uomo santo» per evidenziare che Gesù non può essere considerato tale, dato che la santità umana richiede l'esercizio della libertà di scelta.⁶⁰ Una tesi che sembra – oggettivamente – davvero un po' forzata.

⁵⁶ Cfr. SEGNERI, *Commento*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 144.

⁵⁷ Per una bibliografia di base relativa a queste diverse teorie cfr. M. MIRA, *El sínodo de Alejandria del 362 y la pacificación de la Iglesia antioquena*, «Annuarium Historiae Conciliorum» 48 (2016), 35-36.

⁵⁸ Cfr. SEGNERI, *Commento*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 145-146.

⁵⁹ Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 83-87.

⁶⁰ Cfr. BEELEY, *The Unity of Christ*, 162-163.

b) *Atanasio afferma che «il Salvatore non ebbe un corpo senz'anima o sensibilità o intelletto».*

[...] il Salvatore non ebbe un corpo senz'anima o sensibilità o intelletto. Neppure era possibile che il corpo del Signore fattosi uomo per noi fosse privo di intelletto e in lui, *Logos*, la salvezza non fu soltanto del corpo ma anche dell'anima; ed essendo realmente Figlio di Dio è diventato anche figlio dell'uomo, ed essendo Figlio unigenito di Dio sempre lui è diventato anche "primogenito tra molti fratelli" (Rm 8,29).⁶¹

In questo brano, il secondo gruppo di contendenti "professa" la pienezza di umanità del Signore. È da supporre che debbano farlo per sconfiggere chi li accusava di insegnare l'opposto.⁶²

Sia pure con dichiarazioni in forma negativa, qui ci si difende dunque dall'accusa di una interpretazione estremista della visione *Logos-sarx*, quella che vede il *Logos* prendere anche il posto delle funzioni intellettive umane. Una interpretazione che in verità, nel IV sec., fu sostenuta da diversi partiti, includendo ariani e apollinaristi ma pure ortodossi fedeli a Nicea.⁶³

Che qui si tratti di apollinaristi potrebbe sembrare prematuro, visto che i primi scritti di Apollinare nel 362 non erano ancora noti. Diversi studiosi hanno pertanto sostenuto che in questo brano si faccia piuttosto riferimento a posizioni ariane, quelle che affermavano che il soggetto delle passioni umane fosse il *Logos* stesso.⁶⁴ Hanson, in particolare, sostiene che, fino al sinodo di Alessandria, Atanasio non si pose il problema dell'anima umana di Cristo e che solo in questa sede si rese conto dell'importanza della questione, proprio perché si imbatté in queste posizioni ariane.⁶⁵ Egli riferisce che Richard e J. Rolandus avevano già evidenziato questo fatto, sostenendo che Atanasio non si era mai occupato del tema perché troppo spinoso: «Per quanto concerne la psicologia umana di Cristo, essa evidentemente [per Atanasio] non esiste».⁶⁶ Anche secondo C. Stead – riferisce poi Hanson –

⁶¹ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Tomus ad Antiochenos*, 7.2 (BRENNECKE, HEIL, VON STOCKHAUSEN, 347): «ἔστι οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ' ἀναίσθητον, οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ Σωτήρ. Οὐδὲ γὰρ οἶόν τε ἦν, τοῦ Κυρίου δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου, ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ, οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ σωτηρία γέγονεν. Υἱὸς τε ὢν ἀληθῶς τοῦ Θεοῦ, γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου· καὶ μονογενῆς ὢν Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, γέγονεν ὁ αὐτὸς καὶ πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς» (traduzione italiana in SEGNERI, 93).

⁶² Cfr. MIRA, *El sínodo de Alejandría del 362*, 35-36.

⁶³ Cfr. J.N.D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Edb, Bologna 1984, 343-344.

⁶⁴ Il pensiero di questi studiosi viene riportato e commentato in SEGNERI, *Commento*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 147-148.

⁶⁵ Cfr. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 451-453. La nota 136 a p. 451 propone una articolata bibliografia sul tema dell'anima umana di Cristo in Atanasio.

⁶⁶ Il pensiero di Richard e quello di Rolandus sono riportati in HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 452.

Atanasio fino al 362 non considerò l'anima umana di Cristo, probabilmente perché il niceno, ma tacciato di sabellianismo, Marcello di Ancyra la ammetteva. E sempre Hanson evidenzia come, per Grillmeier, Atanasio ad Alessandria nel 362 «riconobbe formalmente» l'esistenza dell'anima umana in Cristo, ma non riuscì lo stesso a vederne il significato.⁶⁷

Segneri, dal canto suo, rimarca che le espressioni *ou soma apsychon* e *ou soma [...]* *anoeton* possono anche alludere semplicemente ad un corpo vivo, mobile, sensibile e intelligente – cosa che neppure Apollinare negava – senza necessariamente implicare un'anima umana come principio di autodeterminazione. E sottolinea che Atanasio presenta le affermazioni in forma negativa, senza esplicite affermazioni positive; né chiarisce se è in virtù di un principio creato o soltanto grazie alla presenza del *Logos* che «il Salvatore non ebbe un corpo senz'anima o sensibilità o intelletto». Questa di TA 7,2 sembra dunque – afferma Segneri – una «formulazione volutamente ambigua in grado di escludere soltanto le impostazioni più radicali».⁶⁸

Anche secondo Grillmeier, nella presentazione giustificativa del secondo gruppo «si riconosce chiaramente lo sforzo di non andare [...] più in là di quello che è assolutamente necessario»: non si dichiara direttamente che l'uomo Gesù Cristo è costituito di corpo e anima perché «si sente il timore di introdurre come minimo in Cristo, ammettendo un'anima spirituale umana, un "altro" oltre al soggetto *Logos*»; e sarebbe per questo che, di seguito, si sottolinea subito l'identità di questo soggetto.⁶⁹

Tutte queste tesi, però, sembrano non considerare il fatto che tra le condizioni di riammissione alla comunione richieste agli antiocheni – ai quali il TA era destinato – non c'era affatto la professione di particolari dottrine sull'incarnazione.⁷⁰ Chiarirne l'interpretazione, dunque, non era – come sostenuto da Hanson e Grillmeier – una necessità "formale". In ogni caso, la diffusione delle tesi apollinariste già nel 362 sarebbe stata comunque possibile anche solo per trasmissione orale;⁷¹ senza considerare che Atanasio non poteva ignorare il pensiero del suo amico Apollinare.

D'altronde, è poi lo stesso Grillmeier a sostenere che i monaci apollinaristi presenti ad Alessandria fossero portatori di una cristologia *Logos-sarx* estremista. Lo dimostra la *Epistula ad Diocaesareenses* di Apollinare, di una decina d'anni

⁶⁷ Pure l'ipotesi di Stead e l'opinione di Grillmeier sono riportate in HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 453. Cfr. anche GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 602-603.

⁶⁸ SEGNERI, *Commento*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 153.

⁶⁹ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 601.

⁷⁰ Cfr. SEGNERI, *Commento*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 148.

⁷¹ Cfr. *ibidem*, 153. Gregorio di Nazianzo, nella sua *Epistola a Cledonio* del 362, afferma che le teorie apollinariste avevano visto la luce trenta anni prima.

dopo: una lettera che cita il TA ma lo intende in senso rigorosamente apollinarista, aggiungendo che «il *Logos* stesso è divenuto carne, senza assumere un *nous* umano [...], ma un *nous* divino, immutabile, celeste».⁷²

c) *Atanasio usa i termini «incarnazione» e «inumanazione» del Logos:*

Perciò non era uno il figlio di Dio prima di Abramo e un altro quello dopo Abramo, né era uno colui che risuscitò Lazzaro e un altro quello che si informava a suo riguardo, ma era lo stesso colui che come uomo diceva: “dove giace Lazzaro?” (Gv 11,34) e che come Dio lo risuscitò; lo stesso colui che col corpo come uomo sputava, e in modo divino come figlio di Dio apriva gli occhi del cieco nato (Gv 9,1-11); e pur “soffrendo nella carne” (1Pt 4,1) come dice Pietro, tuttavia come Dio apriva i sepolcri e risuscitava i morti. Di conseguenza, [...] affermarono di pensarla allo stesso modo sull’incarnazione e l’inumanazione del *Logos*.⁷³

Molti studiosi – come detto – ritengono dunque che le posizioni dei due partiti in disputa siano quelle illustrate rispettivamente in TA 7,1 e TA 7,2-3. Segneri sostiene, però, che le opinioni del secondo gruppo siano riportate soltanto in TA 7,2 e che TA 7,3 sarebbe invece una raccolta di citazioni scritturistiche attraverso le quali Atanasio, dopo aver illustrato le posizioni in campo, intende sottolineare con forza l’unità del *Logos* incarnato. Anche perché vorrebbe evitare eventuali collegamenti tra i sostenitori del modello *Logos-sarx* di TA 7,2 e la volontà di rompere l’unità cristologica.⁷⁴

Il passo termina presentando l’accordo raggiunto dai due partiti. Atanasio usa, accostandoli, i due termini *sarkosis* (“incarnazione”) e *enanthropesis* (“inumanazione”) riprendendo forme verbali utilizzate nel *Credo* di Nicea. Una testimonianza di come esse siano, per lui, equivalenti.

E anche di come, pertanto, il suo pensiero cristologico non fosse rigidamente legato al modello alessandrino *Logos-sarx* ma potesse anche adattarsi – e qui certamente avviene – al modello *Logos-anthropos*: la sua preoccupazione principale rimaneva sempre soteriologica, non filosofica.⁷⁵

⁷² Cfr. la citazione della lettera di Apollinare in GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 601.

⁷³ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Tomus ad Antiochenos*, 7.3 (BRENECKE, HEIL, VON STOCKHAUSEN, 347): «διὸ οὐτε ἕτερος μὲν ἦν ὁ πρὸς Ἀβραάμ. Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἕτερος δὲ ὁ μετὰ Ἀβραάμ. οὐδὲ ἕτερος μὲν ἦν ὁ τὸν Λάζαρον ἐγείρας, ἕτερος δὲ ὁ πυνθανόμενος περὶ αὐτοῦ· ἀλλ’ ὁ αὐτὸς ἦν ἀνθρωπίνως μὲν λέγων, ”Ποῦ Λάζαρος κεῖται;” θεϊκῶς δὲ τοῦτον ἀνεγείρων· ὁ αὐτὸς δὲ ἦν σωματικῶς μὲν ὡς ἄνθρωπος πτύων, θεϊκῶς δὲ ὡς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἀνοίγων τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ καὶ σαρκὶ μὲν πάσχων, ὡς εἶπεν ὁ Πέτρος, θεϊκῶς δὲ ἀνοίγων τὰ μνηήματα, καὶ ἀνεγείρων τοὺς νεκροῦς. Ἐξ ὧν [...] τὸ αὐτὸ φρονεῖν περὶ τῆς σαρκώσεως καὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου διεβεβαίωσαντο» (traduzione italiana in SEGNERI, 93-95).

⁷⁴ Cfr. SEGNERI, *Commento*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 153.

⁷⁵ Cfr. *ibidem*, 156.

Anche significativo è il fatto che, nella già menzionata citazione di questo brano di TA nella sua *Epistula ad Diocaesareenses*, Apollinare si limiterà a presentare soltanto il termine *sarkosis*, senza *enanthropesis*. Al riguardo, lo stesso Grillmeier sottolinea la distanza che comunque esiste tra i testi di Atanasio e questa lettera di Apollinare.⁷⁶

Sumner sostiene invece che – benché la cristologia di Atanasio fosse sufficiente per i suoi sforzi contro l'arianesimo – essa ebbe uno scarso contributo positivo da dare nelle successive crisi teologiche (come appunto l'apollinarismo); almeno, non senza emendamenti, in particolare proprio riguardo all'esplicita affermazione dell'anima umana di Cristo.⁷⁷

Weinandy, però, rimarca le implicazioni soteriologiche della concezione di Atanasio: l'opera della salvezza è compiuta dal Figlio di Dio, ma il modo in cui la salvezza divina è realizzata è quello di un uomo. Per Atanasio la salvezza è un'opera divina compiuta umanamente.⁷⁸

In definitiva, è davvero probabile che soltanto nella sua maturità Atanasio riconobbe la necessità di affermare esplicitamente che Cristo aveva un'anima umana. Ma era la soteriologia ad essere fondamentale per la sua teologia: e – come si vedrà anche in EE – per la salvezza degli uomini, delle loro anime e dei loro corpi, era comunque essenziale, per Atanasio, che l'incarnazione fosse reale e completa.

IV. LA *EPISTULA AD EPICTETUM*

1. *Data di composizione*

Epitteto, vescovo di Corinto, inviò ad Atanasio una raccolta di enunciati cristologici che erano stati discussi nella sua città, forse in un sinodo, allo scopo di confutare eresie del genere apollinarista.⁷⁹

La *Epistula ad Epictetum episcopi Corinthi* (EE) è il commento a tali enunciati che Atanasio inviò in risposta.

La data di composizione non è certa e dipende anche dall'identificazione dei sinodi ai quali Atanasio si riferisce nel c. 1: C.E. Raven ipotizzò il 360-361; ma la maggior parte degli studiosi opta per una datazione più tarda: G. Voisin per il 369-370, J.N.D. Kelly per il 370-371, H. Lietzmann e R.P.C. Hanson per il 371.⁸⁰

⁷⁶ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 602.

⁷⁷ Cfr. SUMNER, *The Instrumentalization of Christ's Human Nature*, 138.

⁷⁸ Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 95.

⁷⁹ Cfr. T.J. CARTER, *The Apollinarian Christologies*, Hamley King Publ., London 2011, 406.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, 406 – che riporta le ipotesi di Raven, Voisin, Kelly e Lietzmann – e HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 420.

2. *Motivo dell'opera*

L'obiettivo dello scritto è dunque la confutazione di diverse eresie cristologiche. Atanasio critica duramente vari aspetti di una cristologia molto simile a quella apollinarista ed enfatizza l'assunzione di un vero corpo umano da parte del *Logos* come unica concezione retta dell'incarnazione.

L'ipotesi che Atanasio stia attaccando una dottrina che – sia pure mai nominata – è di fatto l'apollinarismo, viene corroborata dall'analisi che di EE fa Epifanio di Salamina nel suo *Panarion* 77 (cc. 1-2) e anche dalla reazione a questa lettera che ebbe lo stesso Apollinare.⁸¹

EE fu considerata un punto di riferimento fondamentale per l'ortodossia cattolica nei decenni successivi, sia al concilio di Efeso (431) che a quello di Calcedonia (451), e da personalità come Teodoreto di Ciro, Cirillo di Alessandria e Leone Magno.

3. *Struttura*

EE è strutturata in 12 capitoli. Nel c. 1, dopo i saluti, Atanasio mette subito in chiaro che il concilio di Nicea è l'unico che può essere validamente citato nella Chiesa cattolica. Poi, nel c. 2, affronta con decisione le questioni cristologiche che Epitteto gli ha sottoposto, elencandole tutte sotto la forma di veementi domande retoriche e con accenti anche sarcastici.

Quindi, nel c. 3, Atanasio sottolinea che si tratta di affermazioni diverse ma «col medesimo senso e significato tendente all'empietà», che non meriterebbero risposta. Ma il silenzio potrebbe essere usato come «pretesto per non provare vergogna».

Atanasio affronta anzitutto, nel c. 4, la pretesa consustanzialità del corpo di Cristo e della divinità del *Logos*: mostrata l'assurdità di questa affermazione, saranno provate parimenti assurde anche le altre. E la prima prova (c. 5) della vera umanità di Cristo è costituita dall'essere nato da Maria, che «era realmente un essere umano». Il *Logos* incorporeo non si trasformò in carne ed ossa ma «fece sue le proprietà del corpo, come fosse il suo proprio corpo» (c. 6); né ebbe un corpo immaginario, come fosse un fantasma, il che avrebbe reso apparente anche la nostra salvezza (c. 7).

«Dimostrate così queste cose» – dice Atanasio nel c. 8 – «è superfluo toccare gli altri punti o entrare in qualsiasi discussione relativa ad essi». E spiega (c. 9)

⁸¹ Da una parte, Apollinare espresse a Serapione di Thmuis il suo apprezzamento per essa; dall'altra, nei suoi scritti successivi sembrò attenuare – se non proprio la sua dottrina – almeno il suo linguaggio. Cfr. CARTER, *The Apollinarian Christologies*, 406.

come coltivare l'idea della consustanzialità di corpo e *Logos* porti di fatto a credere ad una Tetrade invece che alla Trinità.

Nel c. 10 Atanasio mostra poi come colui che procedette da Maria è davvero Cristo, il Signore: «l'Emmanuele, il Dio con noi». E il *Logos* non discese su Cristo come su uno dei profeti (c. 11): in lui «il *Logos* si fece carne» realmente.

Nel c. 12, infine, Atanasio conclude precisando che «il Figlio è il *Logos* stesso»: non possono essere separati. E – scusandosi per la sua eventuale «debolezza nel parlare» – saluta con Epitteto «tutti i fratelli».

4. *L'umanità di Cristo nella Epistula ad Epictetum*

Vediamo ora, dunque, i principali passi di EE dai quali sembra emergere in modo significativo il pensiero di Atanasio riguardo l'umanità di Cristo.

a) *Atanasio sottolinea che Cristo è una sola persona: Logos di Dio per natura, «divenuto uomo prendendo il corpo da Maria»:*

[...] come, uomini definiti cristiani, osano anche solo dubitare che il Signore, il quale nacque da Maria, mentre Figlio di Dio per essenza e natura, è della stirpe di Davide secondo la carne, e della carne di Maria santa?⁸² [...] O come possono desiderare di essere chiamati cristiani quelli che dicono che il *Logos* è disceso sopra un uomo santo come sopra uno dei profeti, e non è lui stesso divenuto uomo, prendendo il corpo da Maria; ma che Cristo è una persona, mentre il *Logos* di Dio, che prima di Maria e prima dei secoli era Figlio del Padre, è un'altra?⁸³

In questo brano iniziale, Atanasio sta presentando – con un linguaggio duro, dai toni sarcastici – i principali errori cristologici che si appresta a confutare.

Non si può essere cristiani, afferma subito, se non credendo che Gesù Cristo – «mentre» è di natura divina – è anche «della carne di Maria»: si tratta di un'unica persona.

E, riprendendo un argomento che abbiamo già letto e commentato in TA, Atanasio ribadisce poi, anche qui, che l'incarnazione non è la discesa del *Logos*

⁸² ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 2.22-25, in *Athanasius Werke*, 1.1.5: *Epistulae dogmaticae minores*, K. SAVVIDIS (ed.), De Gruyter, Berlin/Boston 2016, 712: «πῶς δὲ καὶ ἀμφιβάλλειν ἐτόλμησαν οἱ λεγόμενοι Χριστιανοί, εἰ ὁ ἐκ Μαρίας προελθὼν κύριος υἱὸς μὲν τῆ οὐσίας καὶ φύσει τοῦ θεοῦ ἐστίν, τὸ δὲ κατὰ σάρκα ἐκ σπέρματος ἐστὶ Δαβίδ, σαρκὸς δὲ τῆς ἁγίας Μαρίας».

⁸³ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 2.27-33 (SAVVIDIS, 713-714): «πῶς Χριστιανοὶ θέλουσιν ὀνομάζεσθαι οἱ λέγοντες εἰς ἀνθρώπον ἅγιον ὡς ἐπὶ ἕνα τῶν προφητῶν ἐληλυθέναι τὸν λόγον, καὶ μὴ αὐτὸν ἀνθρώπον γεγονέναι λαβόντα ἐκ Μαρίας τὸ σῶμα, ἀλλ' ἕτερον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ ἕτερον τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, τὸν πρὸ Μαρίας καὶ πρὸ αἰώνων υἱὸν ὄντα τοῦ πατρὸς; ἢ πῶς εἶναι Χριστιανοὶ δύνανται οἱ λέγοντες ἄλλον εἶναι τὸν υἱὸν καὶ ἄλλον τὸν τοῦ θεοῦ λόγον» (traduzione italiana degli autori).

sopra un uomo santo come avvenne per i profeti: «prendendo il corpo da Maria», il *Logos* stesso è «divenuto uomo».

Che il *Logos*, Figlio di Dio per natura, «è divenuto uomo», è l'affermazione cristologica fondamentale di Atanasio.⁸⁴ Ed egli la intende proprio nel senso che esprime in questo passo: il *Logos* si è fatto uomo, non è «disceso sopra un uomo». Atanasio interpreta l'espressione "divenire" – uomo o carne – nel senso tradizionale della teologia di Paolo (cfr. Fil 2,7): una "assunzione" della carne, tanto intima da poter dire che il *Logos* "è" uomo; ma non, ovviamente, in senso ontologico trasformativo. Atanasio si guarda bene dal fare una qualsiasi confusione tra il *Logos* e la carne che – sia pure intimamente uniti – conservano ciascuno le proprie caratteristiche. E quando applica al *Logos* attributi umani, non dimentica mai di aggiungere – come in questo brano – «secondo la carne»; oppure «in quanto uomo», o specificazioni analoghe. Così come negli enunciati riguardanti la divinità dice sempre: «il *Logos* in quanto è *Logos*».⁸⁵

Oppure, come evidenzia Weinandy, fa costantemente precedere l'affermazione «divenne uomo» da una analogia che spera scongiuri una interpretazione errata: così parla del Figlio che «prende la carne», «indossa la carne», «entra nella carne» e anche, come si è visto, che risiede «nella carne come in un tempio».⁸⁶ E ogni volta che tali espressioni potrebbero suggerire una relazione accidentale tra *Logos* e carne, Atanasio si affretta regolarmente a spiegare che il *Logos* è divenuto veramente uomo. Spiegando anche, però, che "divenire" non comporta mutamento ma equivale a "prendere".⁸⁷

Da questo passo di EE emerge dunque chiaramente che, il fondamento della cristologia di Atanasio è l'unità della persona di Cristo. Tutte le sue diverse affermazioni vanno lette in quest'ottica. Una unità dinamica, sempre in tensione con la dualità. Ma occorre ricordare che egli non disponeva dei mezzi linguistici e concettuali adatti a spiegare chiaramente questa dinamica.⁸⁸

b) Atanasio enfatizza che l'impassibile e immutabile Logos di Dio prese un corpo «in tutte le cose» come il nostro, passibile e mutevole:

[...] era necessario per lui essere fatto come i suoi fratelli in tutte le cose, e prendere un corpo come noi. È per questo che Maria è realmente presupposta, così che egli

⁸⁴ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 603.

⁸⁵ Cfr. *ibidem*, 604.

⁸⁶ Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 84.

⁸⁷ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 604.

⁸⁸ Cfr. *ibidem*, 605.

potesse prenderlo da lei ed offrirlo per noi come suo proprio.⁸⁹ [...] non era, come qualcuno suppone, la reale essenza del *Logos* che era cambiata e veniva circonscisa, dato che è incapace di alterazione o cambio. [...] Ma nel corpo che fu circonsciso, e si spostò, e mangiò e bevve e fu stanco e fu inchiodato alla croce e soffrì c'era l'impassibile e incorporeo *Logos* di Dio. Fu questo corpo che fu deposto in una tomba, quando il *Logos* lo ebbe lasciato.⁹⁰

Per la soteriologia di Atanasio, è assolutamente necessario che il *Logos* avesse un corpo fatto esattamente come il nostro. Solo così avrebbe potuto davvero «offrirlo per noi», per la nostra salvezza.

È questo corpo identico al nostro, “preso” in questo modo, quello che consente al *Logos* divino – per natura incorporeo, immutabile ed impassibile – di vivere la nostra stessa vita e, soprattutto, gli permette poi di poter essere inchiodato alla croce e soffrire come uno di noi.

Uno dei punti più dibattuti nell'analisi della concezione che Atanasio aveva dell'umanità di Cristo è proprio il modo in cui presenta la morte e la discesa agli inferi del Signore: sia qui che in DI 22, la morte di Cristo è infatti riportata come una separazione del *Logos* dal corpo; e, per Atanasio, a discendere agli inferi è il *Logos* (cfr. DI 22). Un compito – osserva Grillmeier – che dovrebbe essere, invece, assegnato all'anima; anche perché nella cultura di Atanasio c'era sicuramente la morte come separazione dell'anima dal corpo (cfr. CG 33).⁹¹

Ma è per confutare «*la follia di quelli che dicono che il Logos fu trasformato in ossa e carne*»⁹² che Atanasio ribadisce la separazione del *Logos* dal corpo al momento della morte. Riguardo poi alla questione se fu il corpo oppure il *Logos* ciò che discese agli inferi, essa era senza dubbio considerata un argomento teologico importante, trattato anche dal patriarca Alessandro; Atanasio lo affrontò, probabilmente, in continuità con il suo predecessore, senza riportarlo alla separazione dell'anima.⁹³

⁸⁹ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 5,2-5 (SAVVIDIS, 718-719): «ὡφειλε κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι καὶ λαβεῖν ὁμοιον ἡμῖν σῶμα. διὰ τοῦτο γοῦν καὶ ὑπόκειται ἀληθῶς ἡ Μαρία, ἢν' ἐξ αὐτῆς τοῦτο λάβῃ καὶ ὡς ἴδιον ὑπὲρ ἡμῶν αὐτὸ προσενέγκῃ».

⁹⁰ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 5,20-27 (SAVVIDIS, 720-721): «οὐ γάρ, ὡς τινες ὑπενόησαν, ἡ οὐσία αὐτῆ τοῦ λόγου τραπέισα περιετιμήθη, ἀναλλοίωτος οὖσα καὶ ἀτρεπτος (...). ἀλλ' ἐν τῷ περιτριμμένῳ σώματι καὶ βασταχθέντι καὶ φαγόντι καὶ καμώντι καὶ ἐν ξύλῳ καθηλωθέντι καὶ παθόντι ἦν ὁ ἀπαθὴς καὶ ἀσώματος τοῦ θεοῦ λόγος. τοῦτο ἦν τὸ ἐν μνημείῳ τεθέν, ὅτε αὐτὸς ἐπορεύθη» (traduzione italiana degli autori).

⁹¹ Per approfondire questo specifico tema della morte di Cristo come separazione del *Logos* in Atanasio, cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 594-596.

⁹² ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 6,1-2 (SAVVIDIS, 721); trad. italiana degli autori.

⁹³ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 596.

In ogni caso, sempre qui in EE, egli parla anche del corpo che «*risuscitò a motivo del Logos che era in esso*»;⁹⁴ e ciò mette perlomeno in evidenza quanto non fosse rigido, in merito, il pensiero di Atanasio.

In definitiva, anche considerando come interpreta la morte e la discesa agli inferi di Cristo, non si può dunque concludere che Atanasio ignori l'esistenza di un'anima umana in Cristo. Ma, tutt'al più, constatare – come appunto fa Grillmeier – che essa non è un elemento che, in questa sua interpretazione, entri in gioco.⁹⁵

c) Per Atanasio, il corpo non era il Logos, ma il corpo del Logos incorporeo che ne fece sue le proprietà:

[...] è dimostrato a tutti che il corpo non era il *Logos*, ma il corpo del *Logos*. E fu questo che Tommaso toccò quando esso fu risorto dai morti, e vide in esso i segni dei chiodi che il *Logos* stesso aveva sopportato vedendoli fissare nel suo proprio corpo e, sebbene capace di impedirlo, non lo aveva fatto. Al contrario, il *Logos* incorporeo fece sue proprie le proprietà del corpo, come fosse il suo proprio corpo.⁹⁶ [...] Perché quello che il corpo umano del *Logos* soffrì, questo il *Logos*, dimorando nel corpo, ascrisse a se stesso, così che noi potessimo essere abilitati ad essere partecipi della Divinità del *Logos*. E in verità è strano che egli fu colui che soffrì eppure non soffrì. Soffrì perché il suo proprio corpo soffriva ed egli era in esso, e così soffrì; non soffrì perché il *Logos*, essendo per natura Dio, è impassibile. E mentre egli, l'incorporeo, era nel corpo passibile, il corpo aveva in sé l'impassibile *Logos*, che stava distruggendo le infermità inerenti al corpo.⁹⁷

Il *Logos* fa sue le proprietà del corpo che ha assunto e «*ascrive*» (*anepheren*) a se stesso le sofferenze che questo corpo patisce. Si genera così quello che si presenta indubbiamente come un paradosso, che lo stesso Atanasio definisce «*strano*»: il *Logos* «*soffrì, eppure non soffrì*».

⁹⁴ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 10.16-17 (SAVVIDIS, 732); trad.italiana degli autori.

⁹⁵ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 596.

⁹⁶ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 6.5-10 (SAVVIDIS, 721-722): «*καὶ δέδεικται πᾶσιν, ὅτι μὴ τὸ σῶμα ἦν ὁ λόγος, ἀλλὰ σῶμα ἦν τοῦ λόγου. καὶ τοῦτο Θωμᾶς ἀναστὰν ἐκ νεκρῶν ἐψηλάφησε καὶ εἶδεν ἐν αὐτῷ τοὺς τύπους τῶν ἡλῶν, οὓς ὑπέμεινεν αὐτὸς ὁ λόγος ὄρων καθηλουμένους ἐν τῷ ἰδίῳ σώματι καὶ δυνάμενος καλύειν, οὐκ ἐκάλυεν, ἀλλὰ καὶ ἰδιοποιεῖτο τὰ τοῦ σώματος ἴδια ὡς ἑαυτοῦ ὁ λόγος ὁ ἀσώματος*».

⁹⁷ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 6.13-20 (SAVVIDIS, 722-723): «*ἃ γὰρ τὸ ἀνθρώπινον ἔπασχε τοῦ λόγου, ταῦτα συνὼν αὐτῷ ὁ λόγος εἰς ἑαυτὸν ἀνέφερεν, ἵνα ἡμεῖς τῆς τοῦ λόγου θεότητος μετασχεῖν δυνηθῶμεν. καὶ ἦν παράδοξον, ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων, πάσχων μὲν, ὅτι τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔπασχε σῶμα καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἦν, μὴ πάσχων δέ, ὅτι τῆ φύσει θεὸς ὢν ὁ λόγος ἀπαθὴς ἐστίν. καὶ αὐτὸς μὲν ὁ ἀσώματος ἦν ἐν τῷ παθητῷ σώματι, τὸ δὲ σῶμα εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τὸν ἀπαθῆ λόγον ἀφανίζοντα τὰς ἀσθενείας αὐτοῦ τοῦ σώματος*» (traduzione italiana degli autori).

Secondo i sostenitori della visione dualista in Atanasio, qui egli – come altrove – vuole comunque preservare la distinzione tra il *Logos* e la sua carne per scongiurare l'idea di un *Logos* che possa soffrire. Parlare del *Logos* sofferente, eppure non sofferente, è – secondo Beeley – semplicemente una dimostrazione di come, per Atanasio, la *communicatio idiomatum* fosse in realtà puramente verbale, non sostanziale.⁹⁸

Anche per Hanson, in questo brano Atanasio avrebbe convenientemente potuto dire che fu l'anima umana di Cristo a sopportare la sofferenza, lasciando illeso il *Logos*; e deve ricorrere al paradosso perché quando arriva al punto cruciale non riesce ad esprimersi inequivocabilmente. Hanson afferma perciò che questo brano è una ulteriore prova che quando si tratta dell'ignoranza, della paura e della sofferenza di Gesù, Atanasio ritiene che «la sua mente divina elimina tutto ciò che si potrebbe pensare che la sua parte umana sperimenti».⁹⁹

Riportando un'espressione di Richard, Hanson sembra così condividere l'opinione che Atanasio ammetta in Gesù una ignoranza, paura o sofferenza «di diritto, non di fatto»; e sostiene che il fatto che Atanasio, in qualche modo, rifiuti di ammettere che Gesù fosse davvero ignorante o soggetto alla paura è «largamente riconosciuto» dagli studiosi.¹⁰⁰

Ma, in realtà, sembra piuttosto che tutta la questione si riduca a capire – come già abbiamo visto in DI – cosa davvero Atanasio intendeva con il termine “corpo” (*soma*). Senza mai dimenticare, al riguardo, che egli non sembra usare i termini antropologici – “uomo” (*anthropos*), “carne” (*sarx*), “corpo” (*soma*), ecc. – con l'accuratezza dei filosofi, e che dispone di una terminologia teologica che sarà sviluppata appieno soltanto nei decenni successivi.

Comunque proprio qui in EE – citando Gl 2,28 – afferma anche: «perché dire “il Logos divenne carne” è equivalente a dire “il Logos divenne uomo”». ¹⁰¹ E questo, tra l'altro, sembra anche contrapporsi all'accusa che Atanasio elaborasse il suo pensiero unicamente entro uno schema esclusivo *Logos-sarx*.¹⁰²

In ogni caso, è evidente che per Atanasio il protagonista degli atti decisivi per la redenzione è il *Logos*. Ma – afferma Grillmeier – lo è in una misura tale che sembra esprimere qualcosa più di un agire come solo *principium quod*.¹⁰³

Il fatto, però, è semplicemente che per Atanasio la relazione del *Logos* con la sua carne è tale che, benché essi siano per natura distinti, uno è sempre implicato

⁹⁸ Cfr. BEELEY, *The Unity of Christ*, 164-165.

⁹⁹ Cfr. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 455.

¹⁰⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁰¹ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 8.11-12 (SAVVIDIS, 726); traduzione italiana degli autori.

¹⁰² Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 84.

¹⁰³ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 590.

nell'altro. Ed è proprio in brani come questo – analizzando come egli concepisce la sofferenza del *Logos* – che possiamo vedere in che modo, per lui, questo avvenga nel concreto. Atanasio vuole tenere insieme due principi: da una parte – come abbiamo visto – che, in quanto Dio, il *Logos* è impassibile; dall'altra, che è corretto attribuire al *Logos* quello che il corpo assunto dal *Logos* subisce. Come afferma chiaramente più avanti: «quello che il corpo soffrì viene detto essere stato sofferto da Lui».¹⁰⁴

È il voler tenere insieme questi due principi che porta, dunque, all'affermazione che suona come un paradosso.

Come evidenzia Sumner, dopo Calcedonia i teologi sarebbero stati attrezzati per ascrivere la sofferenza alla persona di Cristo secondo una natura soltanto – la natura umana – alla quale la passibilità è propria. Ma, di fatto, per Atanasio questo è difficile.¹⁰⁵

Per Atanasio, il *Logos* rimane sempre in controllo di ciò che sperimenta nella sua persona: «ascrive» a se stesso la sofferenza della sua carne umana, facendo sue proprie le proprietà del corpo che ha fatto proprio. E mentre il corpo viene distrutto nella sua tortura, esecuzione e sepoltura, il *Logos* è invece attivo per distruggere le «infermità» naturalmente «inerenti al corpo», per annullare la sua corruzione: è così che rende possibile l'annullamento anche della nostra naturale corruzione.¹⁰⁶

d) Atanasio sottolinea che il Logos ha «realmente» salvato «l'intero uomo, corpo e anche anima» perché il Salvatore è «in effettiva verità divenuto uomo» come noi, «umano per natura».

[...] essendo il Salvatore in effettiva verità divenuto uomo, la salvezza fu apportata a tutto l'uomo. Perché se il *Logos* fosse stato nel corpo putativamente, come dicono, e per putativo si intende immaginario, ne conseguirebbe che sia la salvezza che la risurrezione dell'uomo è soltanto apparente, come l'empio Manicheo sostiene. Ma davvero la nostra salvezza non è soltanto apparente, né si estende al solo corpo, ma l'intero uomo, corpo e anche anima, ha realmente ottenuto la salvezza nel *Logos* stesso. Ciò che dunque nacque da Maria era secondo le Scritture umano per natura, e il corpo del Salvatore fu uno vero.¹⁰⁷

¹⁰⁴ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 11.17-18 (SAVVIDIS, 733): «ἃ γὰρ ἔπασχε τοῦτο τὸ σῶμα, ταῦτα ὡς αὐτοῦ πάσχοντος εἴρηται»); traduzione italiana degli autori.

¹⁰⁵ Cfr. SUMNER, *The Instrumentalization of Christ's Human Nature*, 135.

¹⁰⁶ Cfr. *ibidem*, 136.

¹⁰⁷ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 7.2-9 (SAVVIDIS, 724): «ἀλλ' ὄντως ἀληθείᾳ ἀνθρώπου γενομένου τοῦ σωτήρος ὄλου τοῦ ἀνθρώπου σωτηρία ἐγένετο. εἰ γὰρ θέσει ἦν ἐν τῷ σώματι ὁ λόγος κατ' ἐκείνους, τὸ δὲ θέσει λεγόμενον φαντασία ἐστίν, εὐρίσκειται δοκῆσει καὶ ἡ σωτηρία καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν ἀνθρώπων λεγομένη κατὰ τὸν ἀσεβέστατον Μανιχαῖον. ἀλλὰ μὴν οὐ φαντασία

Perché la salvezza dell'uomo fosse un fatto reale e «non soltanto apparente» – per poter realmente salvare «l'intero uomo, corpo e anche anima» – il Salvatore è «in effettiva verità divenuto uomo». Cioè ha assunto un corpo «vero», «umano per natura».

Qui Atanasio esclude esplicitamente che la salvezza riguardi il «solo corpo». Per di più qui, esplicitamente, egli nomina «l'anima».

Hanson sostiene – riprendendo la posizione di Richard e Rolandus – che, almeno fino al sinodo di Alessandria del 362, era la stessa antropologia di Atanasio a non vedere la necessità di un'anima (*psyche*), elemento mediatore tra la mente (*nous*) e il corpo (*sarx* o *soma*) dell'uomo. Ma questo brano di EE costituisce ora, anche per lui, una conferma di come – sia pure, per lui, «soltanto tardi» – Atanasio realizzò la necessità di «ammettere in Gesù una anima umana». ¹⁰⁸

Ed è anche richiamandosi a questo brano che Young sottolinea come Atanasio, in qualunque modo concepisse l'incarnazione, non può certo essere sospettato di docetismo o cripto-apollinarismo. Proprio per la sua visione soteriologica – come già abbiamo sottolineato – egli aveva chiaro il fatto di quanto una incarnazione reale fosse essenziale per la salvezza integrale degli uomini, dei loro corpi e delle loro anime. ¹⁰⁹

Da queste parole di Atanasio – in definitiva – emerge molto chiaramente quella concezione soteriologica che ispirerà poi a Gregorio di Nazianzo la celebre affermazione: «Ciò che non viene assunto, non può essere salvato». ¹¹⁰

V. CONCLUSIONI

Abbiamo dunque cercato di identificare, attingendole direttamente dai suoi scritti, le linee fondamentali del pensiero di Atanasio di Alessandria riguardo all'umanità di Cristo; nonché di individuare le tracce di una possibile evoluzione o – come forse sarebbe meglio dire – della progressiva esplicitazione di tale pensiero.

In queste righe conclusive proviamo allora a tirare le fila di tali tentativi, riarticolarlo molto sinteticamente le riflessioni che siamo andati sviluppando.

ἡ σωτηρία ἡμῶν οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλ' ἔλου ἀνθρώπου ψυχῆς καὶ σώματος ἀληθῶς ἡ σωτηρία γέγονεν ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ. ἀνθρώπινον ἄρα φύσει τὸ ἐκ Μαρίας κατὰ τὰς θείας γραφὰς καὶ ἀληθινὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτήρος.» (traduzione italiana degli autori).

¹⁰⁸ Cfr. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 451-452.

¹⁰⁹ Cfr. YOUNG, *A Reconsideration of Alexandrian Christology*, 108.

¹¹⁰ GREGORIO DI NAZIANZO, *Epistulae*, 101, 7, citato in KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, 362.

1. Evidenze principali

Atanasio ragiona nell'ambito del modello cristologico alessandrino, il *Logos-sarx*. Ma non in modo estremo, quello che poi diventerà eretico.¹¹¹ E – come abbiamo visto – non in modo rigido ed automatico: quando necessario si adatta senza difficoltà anche allo schema *Logos-anthropos*. La sua concezione, cioè, va al di là di ogni schematizzazione, è semplicemente radicata nella visione originaria della tradizione cristiana, quella espressa dall'affermazione primigenia: «E il *Logos* si fece carne» (Gv 1,14).

Atanasio – come abbiamo più volte ribadito – non ha, fondamentalmente, un punto di vista metafisico, speculativo; è molto più preoccupato di affermare l'unità di divinità ed umanità in Cristo di quanto non lo sia di descrivere la precisa natura dell'umanità che il *Logos* assume. Si focalizza sugli estremi della relazione divino-umana piuttosto che sul modo in cui essi vengono mediati. Ed è il corpo di Gesù – non la sua anima – che è l'estremo lato umano, «ciò che è più vicino» a noi (cfr. CG 3), ciò che rende visibile e conoscibile il Dio invisibile.

Atanasio non usa i termini antropologici – “uomo” (*anthropos*), “carne” (*sarx*), “corpo” (*soma*), ecc. – con la precisione dei filosofi, né sembra padroneggiare tutti i mezzi concettuali adatti a chiarire bene la dinamica dell'unità di Cristo, sempre in tensione con la dualità. Il linguaggio che trova più adeguato è quello del *soma* e dell'*organon*, che alla fine utilizza. Certo, Atanasio parla dell'incarnazione come assunzione di un “corpo” e non di una “natura”. Ma soltanto perché – come tutti i Padri suoi contemporanei – egli non ha ancora gli strumenti culturali che saranno sviluppati solo nei decenni successivi, fino a Calcedonia.

Per Atanasio, il *Logos* «si appropriò» il corpo di Gesù come uno «strumento». Ma questo dell'*organon* è, per lui, un concetto epistemologico. Non si tratta di qualche tipo di attrezzo impersonale, estrinseco e separato dall'agente; né – men che meno – di una sorta di “tuta spaziale” per sopravvivere in un mondo diverso. Atanasio usa l'analogia col sistema intelletto-lingua: il rapporto tra complesse realtà organiche. Quando parla di “strumento”, dunque, non ha in mente la fisicità con cui il *Logos* muove il corpo ma soltanto la sua necessità di farsi riconoscere e quella di poter umanamente agire.

Il punto centrale del pensiero cristologico di Atanasio è dunque l'interpretazione corretta di Gv 1,14: «E il *Logos* divenne carne». E “divenire” non significa che il *Logos* di Dio venne a dimorare dentro un uomo già esistente. Il *Logos* diventa davvero un uomo; e, nel contempo, la sua umanità non tocca l'essenza propria di Dio. Un paradosso che Atanasio – nella sua maturità – arriverà ad esplicitare. Egli interpreta l'espressione “divenire” nel senso tradizionale della teologia di

¹¹¹ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 604.

Paolo (cfr. Fil 2,7): una “assunzione” della carne, tanto intima da poter dire che il *Logos* “è” realmente uomo; ma certamente non in senso ontologico trasformativo. Atanasio si caute costantemente, con analogie e specificazioni, dal rischio di interpretazioni errate: il *Logos* e la carne sono intimamente uniti ma ciascuno conserva le proprie caratteristiche.

Il paradosso si esplicita in EE 6 e Atanasio stesso lo definisce «strano»: il *Logos* «fu colui che soffrì eppure non soffrì». Nasce dal voler tenere insieme due principi: l'impassibilità del *Logos* e l'attribuzione alla sua persona delle sofferenze del corpo. E Atanasio non è ancora culturalmente attrezzato per ascrivere la sofferenza alla persona di Cristo secondo una natura soltanto – quella umana – alla quale la passibilità è propria. I teologi lo saranno soltanto dopo Calcedonia. Il *Logos*, per natura impassibile, ha bisogno di un “corpo” che senta, che patisca, che soffra: un corpo «non diverso dal nostro» (DI 8); certamente, dunque, non senza anima. E solo prendendo «un corpo non diverso dal nostro» Cristo può davvero «offrirlo per noi», incorporando tutti gli uomini nella sua offerta di se stesso, come chiaramente spiega la Lettera agli Ebrei ed ogni giorno ci ricorda l'Eucaristia.¹¹² Come lo è del corpo del cosmo, il *Logos* è il principio vitale del corpo di Cristo. Ma non si può automaticamente dedurre che, per Atanasio, sostituisca l'anima umana: egli non utilizzò mai in tal senso questa analogia.¹¹³ E neppure la sua interpretazione della morte e della discesa agli inferi di Gesù può provare che Atanasio ignori, in Cristo, l'anima umana: essa autorizza, al più, a dedurre che per interpretare questa verità lo schema *Logos-sarx* era evidentemente sufficiente ai suoi scopi.

Atanasio afferma chiaramente che non si può essere cristiani se non credendo che Gesù Cristo – «mentre» è di natura divina – è anche «della carne di Maria» (EE 2): si tratta di un'unica persona. Il fondamento della sua cristologia è l'unità della persona di Cristo: la sua umanità e divinità integrali sono unite in modo tale che gli attributi umani e divini sono predicati di un unico e stesso soggetto. Il protagonista degli atti decisivi per la redenzione è il *Logos*; ma in relazione tale con la sua carne che, benché distinti per natura, uno è sempre implicato nell'altro. Nella sua maturità Atanasio parla poi in un modo nuovo del ruolo attivo del soggetto divino: quello che il corpo subisce passivamente, il *Logos* «ascrive» a sé per distruggere la naturale corruzione del corpo stesso.

In TA 7, nel 362, Atanasio afferma esplicitamente che Gesù «non era senz'anima». Si può sostenere – come alcuni hanno fatto – che, fino ad allora, Atanasio non lo aveva mai pensato e che fu costretto a riconoscerlo solo di fronte alle posizioni emerse nel sinodo di Alessandria. Ma l'evidenza è soltanto che egli non

¹¹² Cfr. ANATOLIOS, *Athanasius's Christology Today*, 34.

¹¹³ Cfr. YOUNG, *A Reconsideration of Alexandrian Christology*, 105-106.

ne parlò mai esplicitamente. E, se sono vere tutte le considerazioni svolte finora, questa oggettiva mancanza sembra avere comunque un suo senso.

Anche l'ipotesi che Atanasio riconobbe un'anima umana in Cristo solo formalmente e per convenienza di politica ecclesiale, è priva di evidenze e frutto di congetture: non c'era nessuna necessità "formale" di aderire a questa particolare visione dell'incarnazione per ricomporre le dispute antiochene, obiettivo principale di TA. Nel 362 ad Antiochia c'erano sostanzialmente tre comunità di cristiani: gli ariani; i cosiddetti "paoliniani", guidati dal presbitero Paolino, fedeli al depresso vescovo Eustazio e di stretta osservanza nicena; e i cosiddetti "meleziani", fedeli al vescovo Melezio e ai laici Flaviano e Diodoro, anch'essi ortodossi ma con diverse sfumature dottrinali. Quello che per il nostro tema è rilevante è che Atanasio mirava alla riconciliazione di tutti gli anti-ariani. Poiché la scuola antiochena proponeva una cristologia divisiva, è possibile che tanto i meleziani come anche molti eustaziani avessero già questa impostazione; è anche verosimile attribuire già nel 361 ad Apollinare la negazione della piena umanità di Cristo, giacché difenderà questa tesi nelle sue opere posteriori.

Possiamo poi pure ammettere che in TA 7,2, si riconosca lo sforzo di non andare al di là di quello che è strettamente necessario.¹¹⁴ Ma che le espressioni «senz'anima» (*apsychon*) e «[senza] intelletto» (*anoeton*) vogliano semplicemente alludere ad un corpo vivo ed intelligente – senza necessariamente implicare un'anima umana come principio di autodeterminazione – è soltanto una supposizione. Atanasio conosceva il termine *nous* usandolo, in genere, con il senso di intelletto, parte intelligente dell'anima, suprema facoltà umana e organo della contemplazione.¹¹⁵ Per lui corrispondeva alla nozione biblica di "cuore"; a questo non era estranea, probabilmente, anche una certa influenza dello stoicismo, che lì lo localizzava. Ma mentre i pagani concepivano l'anima umana come "caduta" nel mondo, in un corpo umano (*soma*), per divisione dal *Nous*, Atanasio si opponeva fieramente a questa visione: il *Logos* è immutabile e si è incarnato per la salvezza dell'uomo.¹¹⁶ In ogni caso, Atanasio utilizzava il termine *nous* al di fuori di ogni presupposto filosofico: J. Roldanus lo ha mostrato bene.¹¹⁷

E neanche la (presunta) presenza al sinodo di monaci apollinaristi e il fatto che questo brano sia poi stato in qualche modo strumentalizzato dallo stesso Apollina-

¹¹⁴ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 600.

¹¹⁵ Cfr. DI 15,6; 42,7; 57,1 e *Vita Antonii* (VA, scritto tra il 356 e il 358) 7.9; 51.5; 73.2. Anche in CA il termine *nous* è usato frequentemente ma con il senso di intelligenza con la quale si interpretano le Scritture (gli ariani in modo distorto) e di senso che le Scritture stesse hanno.

¹¹⁶ Cfr. VA 74. In questo contesto, Atanasio intende il *Nous* come il *Logos*.

¹¹⁷ Cfr. J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'athanase d'Alexandrie*, E.J. Brill, Leida 1968, 53-55.

re, portano necessariamente a dedurre che quella di TA 7,2 sia una «formulazione volutamente ambigua».¹¹⁸

Senza contare, infine, le ulteriori affermazioni esplicite che Atanasio farà successivamente, ad esempio in EE 7: il Salvatore è «in effettiva verità divenuto uomo», ha assunto un corpo «vero», «umano per natura», per poter realmente salvare «l'intero uomo, corpo e anche anima». Brani che costituiscono anche per studiosi dualisti, come Hanson, una conferma del fatto che – sia pure, per essi, «soltanto tardi» – Atanasio realizzò davvero la necessità di «ammettere in Gesù una anima umana».¹¹⁹

Nella concezione di Atanasio – in definitiva – il Logos divenne veramente uomo perché solo essendo pienamente uomo avrebbe potuto davvero salvare l'uomo. Egli si focalizza principalmente sul corpo, sulla *sarx*, perché il “debito” di morte della specie umana è anzitutto un peso corporeo di corruttibilità. Ma, d'altra parte, il corpo umano è stato destinato alla morte a causa dell'uso improprio dei sensi da parte dell'anima. L'anima, quindi, deve far parte dell'essere “vero” uomo di Cristo.¹²⁰

2. Considerazioni finali

Siamo dunque al termine di questo breve viaggio tra i testi di Atanasio di Alessandria nei quali siamo andati a cercare – tra giovinezza e maturità – tracce significative del pensiero di questo grande Padre della Chiesa riguardo alla umanità di Cristo.

E sulla base di quanto – sia pure nei limiti imposti ad un articolo – abbiamo esaminato ed approfondito, si può forse tentare, in conclusione, di esporre anche qualche convincimento personale che è andato maturando.

All'inizio della propria attività, Atanasio – sulla spinta della polemica anti-ariana – si concentrò sul convincere il mondo riguardo alla piena divinità del Figlio, *Logos* di Dio incarnato, come unica garanzia di salvezza in Cristo per l'umanità. E tra le questioni che gli premevano è molto improbabile che ci fosse quella della presenza in Cristo di un'anima umana. Anche perché – in quel momento – appariva certamente meno vitale, per la salvaguardia della verità, approfondire tutto ciò che era umano, in Cristo, rispetto a tutto ciò che in lui era divino.

L'opinione di Grillmeier che l'umanità di Cristo – e in particolare la questione della sua anima – fosse rilevante nel dibattito anti-ariano non risulta infatti suffra-

¹¹⁸ SEGNERI, *Commento*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 154.

¹¹⁹ HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 452.

¹²⁰ Cfr. M.C. STEENBERG, *Of God and Man. Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius*, T&T Clark, London/New York 2009, 183.

gata da evidenze testuali:¹²¹ il punto cruciale in questa disputa non era la psicologia di Cristo ma la divinità del Figlio, e se tale Figlio potesse di fatto diventare un uomo e soffrire.

L'intenzione di Atanasio non era quella di spiegare la natura precisa dell'unione del *Logos* con il corpo umano ma soltanto quella di combattere il pregiudizio ariano verso l'incarnazione di Dio. Come abbiamo visto, egli – nella sua prospettiva biblico-teologica e in particolare dal suo punto di vista soteriologico – non aveva preoccupazioni filosofiche o scolastiche ma kerygmatiche e catechetiche.

Tuttavia, con il passare del tempo e le evoluzioni del contesto ecclesiale e politico, gli interlocutori – gli avversari – di Atanasio diventano sempre più coriacei e le loro sfide si fanno sempre più provocatorie. Le richieste dialettiche e polemiche sono ora più stringenti, e quindi Atanasio “si adatta” a queste sfide: deve spiegare, approfondisce. È costretto a ripensare alla propria posizione e al proprio argomentare, vista – per esempio – la difficoltà di rispondere agli ariani che gli contestano i brani della Scrittura in cui Gesù soffre, è ignorante, ecc. È molto sotto pressione.

Riguardo all'anima umana di Cristo, in particolare, Atanasio fino al 362 non si era esplicitamente espresso – verosimilmente – anche per non dirottare la cruciale disputa anti-ariana su un terreno nuovo e difficilmente praticabile, che non gli sembrava essenziale. Egli riteneva che fosse sufficiente rispondere alle obiezioni ariane attribuendo le debolezze psicologiche di Cristo al suo elemento umano in generale, che denotava con i tradizionali termini sineddotici di “carne” o di “corpo”.

Il suo timore, inoltre, era – molto probabilmente – che l'anima umana in Cristo potesse essere interpretata non come un elemento fisico oggettivo ma come un elemento personale soggettivo. E argomentare a favore della presenza di un'anima umana in Cristo in senso personalistico individualista avrebbe voluto dire tornare a quel Cristo di Paolo di Samosata, che Atanasio aveva decisamente e definitivamente rigettato.

Ecco perché, considerato che erano queste le motivazioni della sua posizione, Atanasio non ebbe difficoltà, nel sinodo di Alessandria del 362, a parlare – stavolta esplicitamente – dell'anima di Cristo, forse su richiesta di una parte: «quando il motivo soteriologico della presenza di un'anima nel Salvatore gli è stato fornito» – ammette J. Roldanus, che pure non è certo un sostenitore di questa concezione atanasiana – «egli l'ha accettata perché credeva alla sua necessità».¹²² E nessuna difficoltà Atanasio ebbe, da allora in poi – pur sempre a margine del suo *focus*

¹²¹ Lo dimostra P. Galtier, citato in DRAGAS, *St. Athanasius' two treatises contra Apollinarem*, 559.

¹²² ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, 274.

soteriologico – a menzionare espressamente l'anima umana di Cristo in altre occasioni, come in EE.

Nel sinodo di Alessandria – come emerge chiaramente da TA – Atanasio si adoperò, tra l'altro, proprio per comporre le due principali concezioni che divergevano sostanzialmente dalla sua: quella apollinarista, che andava contro la sua interpretazione dell'unione tra il *Logos* ed il corpo di Cristo, e quella derivante da Paolo di Samosata, opposta alla sua fede nella unicità della persona di Cristo.

È molto importante, poi, ricordare che Atanasio basava tutti i propri argomenti sulla Sacra Scrittura. In questa prospettiva, allora, non va sottovalutato che la sua affermazione cristologica fondamentale – Gv 1,14 – proclamando il *Logos* che diventa uomo, non usa tale termine ma quello di “carne”: la stessa nozione di una “carne senz'anima” doveva dunque essere, per Atanasio, senza appoggi teologici e logici. Poteva essere sostenuta solo su basi non-bibliche, come appunto fecero gli ariani e Apollinare.

Non può essere trascurato, infine, il fatto che tutti i testi di Atanasio – comunque li si legga – non solo non negano mai la presenza dell'anima umana in Cristo, ma neanche danno mai alcun fondato motivo per ritenere che, qualora gli fosse stata presentata, egli avrebbe rigettato la questione o evitato di discuterla.

ABSTRACT

L'articolo si chiede qual è la concezione dell'umanità di Gesù Cristo che traspare dalle opere di Atanasio di Alessandria più significative al riguardo e se da esse emerga una evoluzione nel tempo di tale pensiero. Si approfondisce, dunque, non la questione anti-ariana della divinità del *Logos* incarnato, ma come Atanasio, in rapporto con tale divinità, considerasse le proprietà umane di Cristo.

Vengono presi in esame tre lavori di Atanasio, redatti in età diverse: il *De Incarnatione*, opera giovanile, il *Tomus ad Antiochenos*, testo della maturità e la *Epistula ad Epictetum*, scritta poco prima della morte.

Dall'esame delle citazioni scelte in tali testi, emerge chiaramente come Atanasio non possa essere sospettato di cripto-apollinarismo: egli non risulta affatto aprioristicamente e rigidamente legato al modello *Logos-sarx* e la sua esplicita affermazione dell'anima umana in Cristo – avvenuta in età matura – non può essere considerata un mero espediente di politica ecclesiale. Risulta piuttosto la consapevolezza del Patriarca di dover articolare ed esplicitare chiaramente una concezione che, fino ad un certo momento, non aveva considerato necessario approfondire e dichiarare.

The article questions what is the conception of the humanity of Jesus Christ revealed from the works of Athanasius of Alexandria that are most significant in this regard and if an evolution of this thought emerges from them over time. Therefore, it is not the anti-Arian question of the divinity of the incarnate *Logos* that is deepened, but how Athanasius, in relation to this divinity, considers the human properties of Christ.

Three works by Athanasius, written at different ages, are taken into consideration: the *De Incarnatione*, youth work, the *Tomus ad Antiochenos*, a text of maturity, and the *Epistula ad Epictetum*, written few years before his death.

From the scrutiny of the passages chosen in such texts, it clearly emerges that Athanasius cannot be suspected of crypto-apollinarianism: he is not at all aprioristically and rigidly linked to the *Logos-sarx* model and his explicit affirmation of the human soul in Christ – made in his mature age – cannot be considered a mere expedient of ecclesial politics. It rather results the Patriarch's awareness of having to articulate and clearly explain a conception that, until a certain moment, he had not considered necessary to deepen and to declare.

AN INQUIRY ON THE PHARISEES’ SEARCH FOR PROSELYTES (MT 23:15)

ANTHONY SEPULVEDA *

SUMMARY: I. *Proselyte*. 1. Extra-biblical usage. 2. OT usage. 3. NT usage. 4. Evaluation. II. *Survey and evaluation of information on Jewish missionary activity in the early first century A.D.* III. *Survey and evaluation of available information on Pharisees and membership.* IV. *Synthesis and evaluation.*

The gospel according to Matthew depicts Jesus as criticizing the Pharisees in many ways,¹ often regarding their way of observing the Mosaic Law, calling them ‘hypocrites’. However, among these cases Matt 23:15 calls attention because it does not criticize the Pharisees’ manner of legal observance *per se*, but rather the search for proselytes that they purportedly carry out.²

A query then comes to mind: what does this activity refer to? Is it recruiting members to their group? Or is it a more general Jewish missionary activity, bringing gentiles to the practice of the Jewish religion?

Whether this activity is more specifically for the Pharisees’ group³ or more generally for the Jews would have its consequences: if it is only for the Pharisees,

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ Cfr. Mt 5:20; 9:11-12, 14-15; 12:2ff, 24ff, 38ff; 15:1ff; 16:1ff; 19:3ff; 22:15ff, 41; 23. Second to Matthew in extent would be Luke (cfr. Lk 5:21-22, 30ff; 6:2ff; 7:39ff; 11:37ff; 12:1; 14:1ff; 15:2ff; 16:14-15; 18:10ff), while John and Mark would have much less reference to this issue (cfr. Jn 8:3ff, 13ff; 9:40-41; Mk 8:15).

² It is important to note from the start that the exact terminology employed here is ‘to make one proselyte’, and not using the verb ‘proselytize’ or the concept ‘proselytism’, both of which are not attested in the Bible.

³ The text actually says ‘scribes and Pharisees’; it is interesting how several known English translations (e.g., NABRE, NRSV, NJB, ESV) always write ‘scribe’ in lowercase, but ‘Pharisee’ in uppercase, tending to imply that the status of Pharisee is more institutional, whereas the role of the scribe is more generic. This ‘generic’ aspect of the scribes can also be gleaned from the NT as scribes are mentioned either on their own (Mt 7:29; 8:19; 9:3; 13:52; 17:10; Mk 1:22; 2:6; 3:22; 9:11, 14; 12:32, 35, 38) or usually grouped along with any combination of elders, chief priests and Pharisees (but surprisingly, never with the Sadducees). What could be more interesting for the study is that in the NT scribes are paired with the Pharisees more frequently in Matthew 23 (vv. 2, 13, 15, 23, 25, 27, 29), precisely where our text in question belongs. In this study I would tend to understand these specific scribes in Mt 23:15 as adherents to the Pharisees’ group, as can be understood from Mk 2:16 (οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων, “the scribes of the Pharisees”),

then it would lead one to think that the Pharisees would just be propagating their teachings –hypocritical or not– to the future members of their group, which would affect only a fraction among Jews. However, if it were a more general Jewish proselytism, it would indeed be mordant to say that a person who converts to Judaism (in general, but through the Pharisees) would be called a ‘child of Gehenna’, and even ‘twice as much’.⁴

In the attempt to gather available bibliography, one could notice scarcity in academic sources that meticulously address the issues related to this verse with respect to its historical context,⁵ and biblical commentaries only provide relatively brief information regarding this verse.⁶ This study, then, would be a reassessment of recent contextual information available for addressing issues regarding the Pharisees’ zeal for seeking proselytes, as seemingly reported in Mt 23:15.

I. PROSELYTE

We now try to address the key word in this study. Though *prosēlutos* mainly means ‘stranger, sojourner’,⁷ in the context of Mt 23:15 it might probably mean a convert to Judaism which is its other possible, more technical meaning⁸ (though this must still be verified in the course of the study). It can be argued that one does not ‘make’ a sojourner –a sojourner is what he is– and on the other hand one needs to have some formal recognition as a convert to Judaism; however this

Lk 5:30 (οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν, “the Pharisees and their scribes”) and Acts 23:9 (τινὲς τῶν γραμματέων τοῦ μέρους τῶν Φαρισαίων, “some of the scribes belonging to the group of the Pharisees”). Cfr. also the discussion in M. PICKUP, *Matthew’s and Mark’s Pharisees*, in J. NEUSNER, B. CHILTON (eds.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Baylor University Press, Waco 2007, 93-95.

⁴ Though Hagner advises: “This statement (esp ‘twice as much’), without denying its seriousness, is hyperbolic rhetoric that need not be taken literally” (D.A. HAGNER, *Matthew 1–13*, in Word Biblical Commentary [henceforth cited as WBC], Zondervan, Grand Rapids 2000, 668-669).

⁵ In 1992 Will and Orrieux published a book (E. WILL, C. ORRIEUX, *Prosélytisme Juif? Histoire d’une Erreur*, Les Belles Lettres, Paris 2004²) which also included a detailed study of this verse, but in the function of its wider, more historical object of study. In hindsight, our present research has a more specific inquiry; it also provides a more updated bibliography, for although the book had a second edition in 2004, the sources cited do not go beyond 1990 (more concretely, their sources are mainly between the late 1800’s and around the 1980’s).

⁶ Even Ulrich Luz’s monumental three-volume Hermeneia commentary on Matthew just had a few paragraphs to say regarding the issues involved in Mt 23:15.

⁷ “προσηλύτους”, in H.G. LIDDELL, R. SCOTT, P.G.W. GLARE, H. STUART JONES, R. MCKENZIE, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996⁹ (henceforth cited as LSJ), 1513.

⁸ *Ibidem*. Cfr. also “προσηλύτος”, in F.W. DANKER (ed.), *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, University of Chicago Press, Chicago 2000³ (henceforth cited as BDAG), 880.

comparison might still be incomplete, since one could not be a sojourner *if the community does not welcome him* as part of their society: meaning that there must be some form of requirement in order for a stranger to be 'at home' in a foreign community.⁹ In the case of OT Israel, as we shall see shortly, a prerequisite would at least be the non-opposition of the Jewish social norms and religious practices, which is not necessarily tantamount to conversion.

1. *Extra-biblical usage*

Based on the BDAG and LSJ, there seems to be no other Greek source outside the Jewish context contemporary or before the LXX/NT that employs the term *prosēlutos*. BDAG claims that the noun clause *μετοίκους καὶ προσήλυτους* can be found in the works of Apollonius of Rhodes (3rd cent. B.C.);¹⁰ however, Allen specified that the term appeared in a later *commentary* on Apollonius (*Schol. ad Apoll. Rhod.*, citing Thayer's lexicon),¹¹ and therefore not in an actual text of Apollonius. In any case, as it did not provide further context BDAG might have overstepped its bounds in using this simple clause¹² as further proof for the ancient existence of the technical definition of 'gentile convert to Judaism'.

Even the BDAG's mention of Philo to further support the meaning of 'gentile convert' should be taken in context.¹³ The focus of Philo in that statement seems more to be the desire of *nobleness of conduct* (through a new and Godfearing constitution), which does not automatically imply conversion to Judaism (similarly as today's non-baptized could admire and practice the values and social

⁹ Somehow also reflected in Hebrew vocabulary. The Hb. *gēr* connotes something more than *nokri* (which has the Greek counterpart *ξένος*): while *nokri* is used to designate a foreigner or stranger in general (or even with negative connotations, cfr. A.H. KONKEL, "נכר", in W.A. VAN GEMEREN (ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Zondervan, Grand Rapids 1997 [henceforth cited as NIDOTTE], 3:108-109), *gēr* is a foreigner who is welcome among the people. "The sojourner is distinguished from the foreigner in that he has settled in the land for some time and is recognized as having a special status" (*ibidem*, 1:822).

¹⁰ Cfr. "προσήλυτος", BDAG, 880.

¹¹ Cfr. W.C. ALLEN, *On the Meaning of ΠΡΟΣΗΛΥΤΟΣ in the Septuagint*, «Expositor» 4 (1894) 264.

¹² Including, e.g. the very simple clause *Σάρρα προσήλυτος*, supposedly found in *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten* (1915), n. 1742.

¹³ The phrase cited in BDAG emphasized: "approving of the one body because they have not defaced their nobility of birth, and of the other because they have thought fit to alter their lives so as to come over to nobleness of conduct. *And these last he calls proselytes (proselytous), from the fact of their having come over (proselelythenai) to a new and Godfearing constitution, learning to disregard the fabulous inventions of other nations, and cling to unalloyed truth*" (Laws 1:51).

customs espoused by Christianity, an attitude that does not necessarily imply converting).¹⁴

In 2013, D. Moffitt and C.J. Butera published an article to review and assess the debate regarding the origin and meaning of *prosēlutos* through *P.Duk. inv. 727r*,¹⁵ a papyrus they recently studied that likely dates from mid- to late third century B.C. This provides a relevant ancient text outside of Jewish circles that employs the term *prosēlutos*. After their detailed analysis, Moffitt and Butera concluded that the term was probably already in use in Egypt, outside Jewish circles, and roughly contemporary with the initial LXX translations, to mean something like ‘newcomer’ or ‘resident alien’.¹⁶

Therefore, it seems that *prosēlutos* was not widely used outside of the LXX and the NT during their corresponding historical periods. Regarding the extra-biblical use of the Greek term, it is only Moffitt and Butera that provide us with the most recent information, understanding the extra-biblical usage of the Gk. *prosēlutos* to be ‘newcomer’ or ‘resident alien’, as a suitable LXX translation for the Hb. *gēr*.¹⁷

2. OT usage

In the LXX, *prosēlutos* is used 84 times with the more common meaning of ‘guest’ or ‘sojourner’,¹⁸ like the very few instances of extra-biblical usage. An

¹⁴ The other uses of προσήλυτος in Philo (Cher 108, 109; Dreams 2:273; Laws 1:308) are taken/inspired from OT verses. 1QEx 2:2 contains an allegory describing the moral steadfastness of the Israelites using the context of their sojourn in Egypt.

¹⁵ Cfr. D.M. MOFFITT, C.J. BUTERA, *P.Duk. inv. 727r: New Evidence for the Meaning and Provenance of the Word Προσήλυτος*, «Journal of Biblical Literature» 132 (2013) 159-178. The technical analysis of the papyrus can be found in IDEM, *P.Duk.inv. 727: A Dispute with ‘Proselytes’ in Egypt*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 177 (2011) 201-206. The ‘Duk.’ in the papyrus’ name comes from “Duke University” (Rare Book, Manuscript and Special Collections Library).

¹⁶ Cfr. IDEM, *P.Duk. inv. 727r: New Evidence*, 178.

¹⁷ The Hebrew term *gēr* also appears in several mss of the Dead Sea Scrolls (DSS), mainly the Damascus document and its fragments (excluding extrapolations, we have CD 14:4, 6; 4Q267 f9v:10) as well as 11Q19 (40:6). The main context is their rank in residence or interrogation/social order, akin to the uses of the term in the OT, not necessarily associated with conversion.

¹⁸ Except the case of Deut 12:18, where the *o prosēlutos* of the LXX corresponds to *hallēwī* of the Masoretic text (instead of the usual *haggēr*); however, contrast with Deut 16:11, 14; or also 26:11-13, which means that these two terms should be duly distinguished.

“It is likely that προσήλυτος implied an acceptance of Israelite religion, though it would be going too far to say that in the LXX the term already meant ‘convert’, or what we mean by *proselyte*” (cfr. M. SILVA [ed.], *New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis*, Zondervan, Grand Rapids 2014² [henceforth cited as NIDNTTE], 4:148). Cfr. also

article by Overman, much older than the recent findings of Moffitt and Butera, similarly understands the LXX use of the term to refer to a resident alien who is in some way involved in the Jewish community and sympathetic to Jewish religious worship and practice.¹⁹

Luz,²⁰ and more recently Fletcher²¹ are of a contrary opinion, stating that the use of the term in the LXX is already the 'technical' one, i.e., a gentile convert to Judaism. However, the majority of uses of *prosēlutos* in the LXX simply does not correspond to these statements. Viewing the use of the term in context, one could notice that in the LXX *prosēlutos* is usually further described by participial forms of *proskēimai* (Lev 16:29; 17:3, 8, 10, 12-13; 22:18; Num 15:15-16, 26, 29; 19:10; Josh 20:9),²² *proserchomai* (Ex 12:48-49; Lev 19:33; Num 9:14; Isa 54:15),²³ *prosginomai* (Lev 18:26; 20:2; Num 15:14),²⁴ *paroikeō* (Ex 20:10; Deut 5:14; 2 Chr 15:9; Ezek 47:22)²⁵ or *prosporeuomai* (Lev 19:34; Josh 8:35),²⁶ to principally describe basic socio-cultural coexistence and *not necessarily* religious affiliation.

J.A. OVERMAN, *The God-fearers: Some Neglected Features*, «Journal for the Study of the New Testament» 32 (1988), 19.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ U. LUZ, *Matthew: A Commentary* (Hermeneia; vol. 3: Matt 21-28), Fortress Press, Minneapolis 2001-2005, 118.

²¹ J. FLETCHER, *Proselytism*, «Ecumenica» 7 (2014) 67 (“used in the Septuagint to name Gentile converts to Judaism”), but without further explanation.

²² Used to translate the Hb בְּתוֹךְ + suffix, simply meaning “in (your/their) midst”, which has no necessary religious connotation. The MT of Lev 17:3 does not mention the proselyte, and Num 15:15 has no modifier. In Lev 22:18 the Hebrew simply says הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל, simply “the sojourner *in Israel*”, and Num 15:16 has הַגֵּר אִתְּכֶם, “the sojourner *with you*”, still without necessary religious connotation.

²³ In Ex 12:48 and Num 9:14 the first condition is כִּי יִגֹּר אִתְּךָ גֵר, “if a sojourner *dwells with you*”, and v.49 repeats the form בְּתוֹךְ + suffix as before (“in your/their midst”), also translated with *proskēimai*. Lev 19:33 has a similar condition as Ex 12:48, כִּי יִגֹּר אִתְּךָ גֵר בְּאֶרֶץ-כְּנָעַן, “if a sojourner *dwells with you in your land*”. Is 54:15 uses different forms of the verb גִּיר, which translations from Hebrew take it not as the verb ‘to sojourn’, but ‘to attack/provoke’ (both having the same root).

²⁴ Lev 18:26 again uses בְּתוֹךְ + suffix, which had the previous translations of *proskēimai* and *proserchomai*. Lev 20:2 has הַגֵּר בְּיִשְׂרָאֵל, same as Lev 22:18 above, which was translated with *proskēimai*. Num 15:14 has כִּי יִגֹּר אִתְּךָ גֵר, the same as the conditions in Ex 12:48 and Num 9:14 above but translated with *proserchomai*.

²⁵ Ex 20:10 and Deut 5:14 have גֵּר אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֶיךָ, “your sojourner/guest *who is within your gates*”, simply describing a residential status. 2 Chr 15:9 has הַגֵּרִים עִמָּהֶם, “the sojourners (who are) *with them*”, a description of simple association. Ezek 47:22 has the combination בְּתוֹךְ + suffix already seen before, translated to either *proskēimai*, *proserchomai* and *prosginomai*, and now has this fourth possibility.

²⁶ Lev 19:34 has הַגֵּר אִתְּכֶם, “the sojourner *with you*”, same as Num 15:16 and was translated as *proskēimai*. Josh 8:35 has הַגֵּר הֹלֵךְ בְּקִרְבָּם, “the sojourner *walking in their midst*” a simple description of social integration.

The Hebrew clauses behind these translations are simple descriptions of association (mainly: ‘with you’, ‘in your midst’, ‘inside your walls’); the varied Greek translations of these few basic Hebrew clauses –especially various translations for the *same* clause– could probably be more due to stylistic reasons rather than hermeneutical. More importantly, the issues in most of the texts are concerned *not* mainly with cult,²⁷ but rather with labor, social justice and especially conformance to the laws of ritual purity; the uses of the term in Deuteronomy, the Psalms and the prophetic books are very descriptive of this. Furthermore, with the more recent extra-biblical information it is more plausible to conclude that the technical use of the term was consolidated at a later period.²⁸

Therefore, it would be more objective to treat the concepts ‘proselyte’ and ‘convert’ in the OT as distinct, related only by contingency and not necessity. The LXX uses *prosēlutos* mainly to refer to a foreigner²⁹ who in principle does not object to the Jewish way of life;³⁰ it is only in *some* cases that a *prosēlutos* might formally convert to Judaism, but that means requiring something more than the mere fact of being a *prosēlutos*.

3. NT usage

Regarding the single use of this term in Matthew, Overman comments that it “seems to carry the more technical meaning as understood in later rabbinic literature”.³¹ In any case, it seems that Overman’s statement would express the

²⁷ There are only five concrete instances of this: Ex 12:48; Lev 17:8; 22:18; Num 9:14; 15:14.

²⁸ Cfr. the tracing of the historical development of the term’s meaning in P.F. STUEHRENBURG, *Proselyte*, in D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Yale Bible Dictionary* (6 vols.), Doubleday, London 1992 (henceforth cited as ABD), 5:503, as well as J.R. ROSENBLUM, *Conversion to Judaism: From the Biblical Period to the Present*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1978, 18-22.

²⁹ For a recent in-depth study which reached the same conclusion, cfr. M. THIESSEN, *Revisiting the προσήλυτος in “the LXX”*, «Journal of Biblical Literature» 132 (2013) 333-350. Furthermore, if ‘gentile convert to Judaism’ were already the *principal* LXX meaning of *prosēlutos*, it would be absurd to address Israel as such: “You shall not oppress or afflict a *gentile convert to Judaism*, for *you* were once *gentile converts to Judaism* in the land of Egypt” (Ex 22:20; also Ex 23:9; Lev 19:34; Deut 10:19), as well as “The land shall not be sold irrevocably; for the land is mine, and *you* are but *gentile converts to Judaism* and under my authority” (Lev 25:23). It would be especially absurd to consider Israel as ‘gentile converts to Judaism in the land of Egypt’ when during that time the foundations of the Jewish religion weren’t even established yet.

³⁰ Without having to form part of some official group of ‘sympathizers’ either, as was thought to be regarding the so-called ‘God-fearers’ in Acts (cfr. A.T. KRAABEL, *The Disappearance of the ‘God-fearers’*, «Numen» 28 [1981] 113-126).

³¹ OVERMAN, *The God-fearers*, 19 (cfr. also NIDNTTE 4:149). This would imply that the term’s meaning is already from a historical timeframe posterior to that of Jesus’ time, which is supposedly

more plausible proposal as a starting point, because it might seem absurd to imagine Pharisees going out of their way to gain foreigners who would simply be open to Judaism, when probably there would already be many of these in Jerusalem; it would understandably take much more effort to convince one to shift from sympathizer to convert.

Aside from Mt 23:15, there are only three other uses of the word in the NT, and all of them are in Acts (2:11; 6:5; 13:43). Overman affirms that, contrary to Mt, the use of the term in Acts carries the more general meaning;³² that is to say, someone who does not formally belong to Judaism, albeit being sympathetic to it. We could analyze all three uses in Acts here in more detail, first trying to build upon Overman's point of view and then contrasting it with others, and later see how this could help understand Mt 23:15.

a) Acts 13:43

In Acts 13, after Paul had preached in the synagogue and the congregation had dispersed, the text narrates that "many of the Jews and worshipping proselytes" followed Paul and Barnabas, who urged them to remain in the grace of God. It seems clear in the context that these worshipping proselytes are already part of the synagogue, practicing Judaism. But the question here is regarding the further description of *sebomenoi* ('worshipping') for the proselytes. If a proselyte *per se* would already mean convert to Judaism, then to describe them as 'worshipping' would be superfluous; or is it because there are proselytes who are *not worshipping*?

There seemed to be a need to further qualify these proselytes. Or on the contrary, if 'proselyte' already meant 'convert', then why are the proselytes the only ones labeled as *sebomenoi* if both Jews and proselytes supposedly belong to the same religion? That would seem to put into question the religious authenticity of the ethnic Jews, and this does not seem to be the case. The case would be, rather, that these are converts not because of the simple fact of being *prosēlutoi*, but because they are *sebomenoi prosēlutoi*, which is a further distinction.³³

the context of Matthew. I think this is important to note as we delve further in our study, as this detail could give us further insight regarding the context of Matthew's redaction.

³² Cfr. OVERMAN, *The God-fearers*, 20.

³³ Kraabel also insists that the term *sebomenos* is not an official title for 'God-fearers', gentile sympathizers who have not yet converted to Judaism (cfr. KRAABEL, *The Disappearance of the 'God-fearers'*, 114-116); and better that way, for those who espouse that *prosēlutos* should already mean convert: because if not, *sebomenoi prosēlutoi* would have an absurd meaning: a 'not-yet-convert' convert.

It would also go to show that with Acts 13:43 those who espouse that *sebomenos* is a title for 'God-fearers' would be forced to deny that *prosēlutos* means 'convert to Judaism', and vice versa.

b) Acts 2:11

Acts 2:11 mentions ‘Jews and proselytes’,³⁴ but it would help to take the wider context into account. This chapter in Acts narrates the descent of the Holy Spirit at Pentecost. Soon after that event, Acts 2:5-6 narrates that “there were *Jews* staying in Jerusalem, *pious men* from every nation under heaven. At this sound, *the crowd* came and gathered together, because each one of them heard them speaking in their own language”. Therefore, the people that gathered soon after the apostles were speaking in tongues wasn’t just any crowd: it was formed by devout Jews coming from different nations, who were in Jerusalem most probably for Pentecost.³⁵

The provenance of these ‘Jews and pious men’ is international, but interestingly it is only the contingent from Rome that has the further qualifier of being composed of ‘both Jews and proselytes’.³⁶ The ethnic Jews from the other nations could have also brought some of their proselytes along to Jerusalem, but Rome seems to have some special consideration in this list.³⁷ In any case, the central question is the *characteristic* of these proselytes. It could be understood from the context that these proselytes were already practicing Jewish religious custom, having come along with the group of ethnic Jews from Rome to Jerusalem for Pentecost. But if we follow the logic from Acts 13:43, we could better understand that these proselytes are practicing Judaism not by the mere fact of being proselytes. They practice Judaism because they are part of the group that was described as *eulabeis* (devout, pious) as early as Acts 2:5, an integral part of the context;³⁸ meaning that they are not just proselytes, but *devout proselytes*, which

³⁴ Avoiding the usual translation ‘gentile converts’ and maintaining the word which reflects the Greek original.

³⁵ Cfr. also R.I. PERVO, *Acts: A Commentary* (Hermeneia), Fortress Press, Minneapolis 2009, 65-66. As for the Christian transformation of the meaning of Pentecost, cfr. D. PETERSON, *The Acts of the Apostles*, Pillar New Testament Commentary [henceforth cited as PNTC], Eerdmans, Grand Rapids 2009, 134-135; also KRAABEL, *The Disappearance of the ‘God-fearers’*, 120.

³⁶ Overman pointed out: “Acts 2.10 (*sic*) and 13.43 mention προσήλυτοι together with Ἰουδαῖοι. Though together, each forms a distinct group” (OVERMAN, *The God-fearers*, 20). However, it would be more understandable if Acts 2:10 were considered with 2:11 (especially in the light of Acts 2:5) in order to further understand who these ‘Jews and proselytes’ were in 2:11, meaning that the clause should be ‘travelers from Rome, both Jews and proselytes’; besides, taken on their own it makes little sense encountering the word pair ‘Jews and proselytes’ as distinct components in a list of *local provenances* (cfr. also PERVO, *Acts*, 66).

³⁷ “Luke is interested in Rome because it is the goal toward which his narrative is moving”. (F.F. BRUCE, *The Book of Acts*, New International Commentary on the New Testament [henceforth cited as NICNT], Eerdmans, Grand Rapids 1988, 57).

³⁸ Cfr. *ibidem*, 53-54.

is a further qualifier:³⁹ again, emphasizing the fact that being a *prosēlutos* in itself is not enough to suppose that such a person had already converted to Judaism.

c) Acts 6:5

Acts 6:5 mentions a certain Nicholas, described as 'proselyte, Antiochean', one of the seven selected by the Apostles to resolve the conflict regarding the Hellenist widows. It could also be understood that Nicholas was labeled as *prosēlutos* not principally because he was a convert to Judaism, but more due to the simpler fact that he was a *foreigner*: concretely from *Antioch*, as the text says (*Nikolaon prosēluton Antiochea*).

Nevertheless, Nicholas does seem to have been a convert to Judaism, especially because he was 'at the same level', *filled with the Spirit and wisdom*, as the other six who were chosen with him: Jews in the first place, and later baptized into faith in Jesus.⁴⁰ But that does not prevent the distinction from remaining firm: We can understand Nicholas to be a gentile convert to Judaism not because he was called *prosēlutos* –that status would be mainly due to his Antiochean origin–, but rather due to the context provided: his rapport with the Apostles and the other first Christians (all of Jewish origin, at that point), allowing him to be one of the seven candidates.

d) Mt 23:15

Perhaps this previous consideration would give us some more insight regarding the *prosēlutos* in Mt 23:15. It would be difficult to think of this proselyte as simply a resident alien, which he would already be. If we try and take it from Overman's point of view, it would help to try and detect an additional context that further qualifies such proselyte; and it is here that the analysis from Acts 6:5 could help.

In a more positive tone, in Acts 6:5 Nicholas the proselyte went beyond his basic status of 'resident foreigner' and so converted to Judaism, which later allowed him the privilege to be one of the first to receive the Gospel message and later qualify as one of the seven exemplary Christians chosen to attend to the Hellenist widows. A similar analogy could be employed for the context of Mt 23:15; though

³⁹ "The word used here is *enlabeis*, which means *pious* and in Luke-Acts is always used of Jews, never of Gentiles (cf. Luke 2:25; Acts 8:2; 22:12)" (J.B. POLHILL, *Acts*, New American Commentary, Broadman & Holman Publishers, Nashville 1992, 101).

⁴⁰ Probably so, because the clearer identification of the first Christian converts from the gentiles is not until after Stephen's martyrdom (cfr. also PERVO, *Acts*, 152; PETERSON, *The Acts of the Apostles*, 134-135; KRAABEL, *The Disappearance of the 'God-fearers'*, 120).

in a negative light, this one proselyte gained by the Pharisees is *later* made ‘twice as much’ as the Pharisees in being a ‘child of Gehenna’.

What could be noteworthy here is the two-fold process in the verse’s syntax: the first mention of *poieō* is in aorist infinitive, referring to the punctiliar act of finding a proselyte. Then there is a second *poieō*, this time in present indicative, which is a continuous subsequent action –with the condition *kai otan genētai*, when the first *poieō* would have already been carried out– this time to progressively make this proselyte like (and in the end ‘worse than’) the Pharisees. Therefore, it is this later placement of the proselyte at the same level as the Pharisees which could provide the context of further qualification: beyond being simply a resident foreigner, this proselyte converts to Judaism and gets further training in its ways, perhaps more specifically in the Pharisaic school.

After having considered the NT verses in this light, Overman’s point of view does seem logical, in the sense that *prosēlutos* on its own is not enough to warrant having the technical sense of ‘gentile convert to Judaism’; it is the further qualifying context to this word that gives more information regarding whether a proselyte was a convert or not. Therefore, generally speaking⁴¹ Overman has a point in observing that the meaning of *prosēlutos* in Acts is still akin to that of the LXX and even ancient extra-biblical usage: but we would opt to include Mt 23:15 as well, which Overman said had the technical meaning.

Nevertheless the entry in NIDOTTE is seemingly on the contrary: “The NT uses the word προσήλυτος (G4670) in the full technical sense, but none of these have any direct relation to LXX usage (Matt 23:15; Acts 2:11; 6:5; 13:43)”.⁴² It is worth insisting upon that it is not just a matter of a single word,⁴³ but the context: all the instances of *prosēlutos* in the NT most likely refer to converts to Judaism, but not due to the mere presence of the word *prosēlutos*, but rather to the context wherein it is used. The NIDOTTE entry could be better understood if we properly distinguish the *meaning* of the word from its *use* (i.e., the context wherein the word is used in concrete sentences); and from there we could understand that the NIDOTTE seems to focus on the *use*.

⁴¹ As we recall, one of his arguments was that in Acts 2:10 the *Ioudaioi* and the *prosēlutoi* should form distinct groups, to highlight the difference between the two (cfr. OVERMAN, *The God-fearers*, 20): however, the wider narrative should be considered, and from there it could be better seen that these *prosēlutoi* do come along with the *Ioudaioi*; but both are further qualified with *enlabeis* from Acts 2:5, putting these proselytes in their specific context.

⁴² KONKEL, “גוֹרֵי”, in NIDOTTE, 1:823.

⁴³ Overman also seems to focus on the individual word.

4. *Evaluation*

a) Regarding the term *prosēlutos*

Being a 'gentile convert to Judaism' is already a status beyond that of the basic *prosēlutos*. The context of *prosēlutos* in the NT is for describing proselytes who also happened to be converts;⁴⁴ on the other hand, the common context of *prosēlutos* in the LXX is for describing proselytes *per se*, foreigners who simply sojourn peacefully with the Israelites. Of course, very few verses in the OT *might* already refer to converts (perhaps those which have more to do with cult, i.e., Ex 12:48; Lev 17:8; 22:18; Num 9:14; 15:14) but, as always, this is all about context and not the mere appearance of the word.⁴⁵

Overman pointed out that both simple and technical meanings could have already been present during the time of redaction of Mt and Lk/Acts.⁴⁶ However, this might not necessarily be the case; after our observations we are more inclined to point out that the *term* always has the simple meaning of foreigner, and it just so happens that its four appearances in the NT are always in the *context* of a foreigner who converted to Judaism. In other words, the NT talks about proselytes who also happened to be converts, but from there it does not necessarily follow that all proselytes are converts.

The main source of the 'technical' meaning of *prosēlutos* seems to be rabbinic literature.⁴⁷ The historical placement of these texts is not easy to evaluate,⁴⁸ and

⁴⁴ "Witherington 1998, 344, considers that the term 'proselyte' may on occasion be used by Luke in this technical sense, but concludes that 'we cannot be sure, especially in light of the LXX use of the term and the influence of the Greek OT on Luke'. In the LXX the term is used for resident aliens (e.g. Ex. 20:10; 23:12; Nu. 15:13-16). Cfr. S. McKnight, 'Proselytism and Godfearers', DNTB, 835-47" (PETERSON, *The Acts*, 164, note 30).

⁴⁵ "In all the passages where the *ger* is seen as equal with the *ezech*, it is inaccurate to translate the word as 'sojourner' or 'stranger'. The only appropriate translation is 'proselyte' or 'convert'. In this way the *ger* in these circumstances is seen for what he is, an equal participant in the Jewish polity and religion who for the time being is recognized as one who joined himself and/or his family to the Jewish group" (ROSENBLOOM, *Conversion to Judaism*, 22; emphasis mine). Though he considers 'proselyte' to be synonymous to 'convert', his statement nevertheless also implies that not all contexts of *gēr/prosēlutos* call for a translation to 'convert', as some dictionaries would impose (cfr. Rosenbloom's take on the evolution of the use of *gēr* in the OT, *ibidem*, 18-22).

⁴⁶ Cfr. OVERMAN, *The God-fearers*, 20. He was of the position that, while the meaning in Acts is still akin to the LXX, 'sojourner', he thinks that in Mt it is already the technical one, 'convert'.

⁴⁷ As literature it is already much later than the NT writings, but as a movement it was just slightly prior (cfr. H. LAPIN, *Rabbi/Rabboni*, in ABD, 5:600-601).

⁴⁸ Cfr. J. NEUSNER, *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70* (3 vols.), Brill, Leiden 1971, 1:1. "The continuity and variations in Jewish and early Christian traditions must be traced by using dated texts and traditions which can be demonstrated by internal criteria to be early. The

its use for interpreting the NT⁴⁹ has been eyed with caution.⁵⁰ In any case, if the technical understanding of ‘gentile convert to Judaism’ did come from later rabbinic tradition, the shift in meaning would occur mainly in the *Hebrew/Aramaic* term, and not the Greek. Meaning to say, it was the term *gēr* that changed to the technical meaning:⁵¹ it is not enough to simply assume that the Greek word *prosēlutos* also transformed along with the rabbinic/technical understanding of *gēr*, especially considering that there are no Greek translations of rabbinic literature (let alone rabbinic literature originally in Greek), and that –at least in the meantime– there are no extant extra-biblical Greek texts contemporary or previous to the NT that employ the term *prosēlutos* to clearly mean ‘gentile convert to Judaism’.

It is thus undisputable that the LXX is the text that most frequently employs the Greek term *prosēlutos* during the time of writing the NT books (Mt and Acts in particular): as the NT writer used *prosēlutos*, it would be safe to conjecture that the contemporary readers of the NT would have the LXX as the main textual basis for its meaning. But even then, up to now there are still two diverse opinions regarding the LXX meaning of *prosēlutos*; to try and account for such polarity of opinions between the ‘simple’ and ‘technical’ meanings, it would be useful to identify and evaluate the arguments behind such reasoning.

The important point is that most of the uses of *prosēlutos* in the LXX can very well stand without referring to converts,⁵² and in fact many translations of the LXX/MT simply render *prosēlutos/gēr* as ‘alien (+residing/who resides)’ or ‘guest’;⁵³ and so taking *prosēlutos* to mean ‘gentile convert’ in all (or most) of

extensive and repeated redaction of rabbinic materials makes form-critical and redactional dating of texts extremely difficult” (A.J. SALDARINI, *Rabbinic Literature and the NT*, in ABD, 5:603).

⁴⁹ A tendency common, e.g., in Evans’ commentary on Mt 23:15 (cfr. C.A. EVANS, *Matthew*, New Cambridge Bible Commentary, Cambridge University Press, New York 2012, 393-394).

⁵⁰ “The use of rabbinic literature [...] as a resource for interpreting the NT has been questioned increasingly in recent years for several reasons. The vision of a coherent and continuous normative Judaism implied by the rabbinic sources and presented by Moore has been shown to be anachronistic for the 1st century. Prior to the destruction of the temple (70 C.E.), Judaism comprised many social groups ... The rabbinic way of life and thought had yet to be articulated and certainly was not dominant” (SALDARINI, *Rabbinic Literature*, 602).

⁵¹ Which can be problematic: around that point when *gēr* referred more specifically to the sojourner who converts, then how should one call the sojourner who does *not* convert, who was also previously addressed as *gēr*? These ‘ex-*gēr*’ couldn’t just suddenly be ‘nameless’ from then on, and neither can they be just labeled as *nokri* because this term has a different nuance.

⁵² Along with the curious fact that in the entire LXX there is not even one proselyte involved in a narrative (i.e., similar to the three instances in Acts), which can perhaps give us a better understanding.

⁵³ In the Vulgate: *advena, peregrinus, colonus*; in Italian: *forestiero, straniero (+dimorante)*; in Spanish: *extranjero (+residente)*, etc.

those 84 instances in the LXX could very well be a product of external bias or even anachronism.

With this point of reference, the typical arguments are unable to stand firmly: one cannot have an underlying reason “because the NT *always* uses *prosēlutos* to refer to a gentile convert, then it is the same for the LXX”. This is uncalled for because the issue is more objectively judged by *context*, and most of the contexts of *prosēlutos* in the LXX do not necessarily demand a reference to converts. A more balanced reasoning would be “because the NT *always* uses *prosēlutos* in contexts involving gentile converts, then such a context might also be found in the LXX”. And this is entirely true: but this context could be more clearly inferred in only around 5 instances (ca. 6%) in the LXX,⁵⁴ and so to assign ‘gentile convert to Judaism’ to be the ‘LXX meaning’ of *prosēlutos* would be forcing the issue. And it also forces the issue to assign ‘gentile convert to Judaism’ as the ‘NT meaning’ of *prosēlutos*, because conversion is an *additional and contingent context* for a proselyte; it just so happens that the very few instances in the NT have this specific context, which doesn’t necessarily warrant the extrapolation that *all* uses of *prosēlutos* are always in this context, alleging a shift of meaning.

And more obviously neither can one say, “in the LXX *prosēlutos* mainly means ‘gentile convert to Judaism’, therefore this is also reflected in the NT”. Our analysis would have to conclude that the premise is false. In the LXX a proselyte is not necessarily nor usually a convert.⁵⁵

There might also be an underlying reasoning to propose disjunction between the two, something like “regardless of its use in the LXX, *prosēlutos* in the NT treads a different path and would take to mean ‘gentile convert to Judaism’”. This statement would be more difficult to support. On the one hand, if the NT *prosēlutos* is disjoint from the LXX *prosēlutos* then there is no identifiable source for this shift in meaning in the Greek, and the influence of rabbinic literature on *Greek* terminology would remain simply conjectural. As already mentioned earlier, it was rabbinic tradition that later shifted the meaning of *gēr* from the basic to the technical meaning; but a corresponding shift in its past usual Greek translation *prosēlutos* is still unaccounted for and should not just be assumed and taken for granted, and the burden of proof rests on those who would espouse this theory.⁵⁶ In the meantime, what is clear is that in the NT *prosēlutos* is used in

⁵⁴ Again, mainly those which already involve cultic offerings, i.e., Ex 12:48; Lev 17:8; 22:18; Num 9:14; 15:14.

⁵⁵ Obviously the LXX does not exclude the possibility that a proselyte could also convert to Judaism, but this is already *something more than being a proselyte* and requires further context to identify the situation properly.

⁵⁶ This linguistic/philological inquiry would already go beyond our scope, but there is enough room to at least indicate a possible starting point: An article in the *Encyclopaedia Judaica*

contexts that refer to gentile converts to Judaism, not that the word *prosēlutos* by itself *means* ‘gentile convert to Judaism’.

b) Regarding the proselytes sought by the Pharisees in Mt 23:15

And just a final note, regarding the message of Mt 23:15 in the wider context: as the biblical text would nevertheless be the principal source regarding the term *prosēlutos*, we cannot have any further lead regarding what it means in Mt 23:15, and so in the meantime we let it stay as is, according to the information gathered thus far: in the first place, foreigner; and then convert, besides.

Nevertheless, there is one important point that can be concluded through biblical information: even within the context of Mt 23:15 it is not Judaism nor conversion to Judaism that is being condemned. Otherwise, what Paul and Barnabas did in Acts 13:43 would make no sense: They urged the Jews and worshipping proselytes *to continue in the grace of God*. Or even without looking too far, earlier in Mt 23 we also read: “The scribes and the Pharisees sit on Moses’ seat, *so do and observe whatever they tell you*” (Mt 23:2-3).⁵⁷

We should look for clues elsewhere, especially from studies on specific aspects regarding Pharisees as well as ‘Jewish missionary activity’ in the early first century, though it would already include a period beyond that of Jesus’ time, the historical background of Mt 23:15.

II. SURVEY AND EVALUATION OF INFORMATION ON JEWISH MISSIONARY ACTIVITY IN THE EARLY FIRST CENTURY A.D.

We start with the following definition of ‘missionary activity’ based on Köstenberger and O’Brien, which we deem fair enough: “*a conscious, deliberate, organized*

(H.A. FISCHER, *Greek and Latin Languages, Rabbinical Knowledge of*, in F. SKOLNIK and M. BERENBAUM (eds.), *Encyclopaedia Judaica, Second Edition* [22 vols.], Keter Publishing House, Jerusalem 2007, 8:57-59), which has the following relevant statements: “Insufficient use has been made so far of the discipline of modern linguistics in solving this task” (*ibidem*, 57); and after a long outline of some linguistic observations, it had to conclude: “All these observations, however, do not yet give any information regarding the rabbinic knowledge of written Greek sources” (cfr. *ibidem*, 58). And as part of the concluding note to the article, “Perhaps the true question is not whether the rabbis knew Greek slightly or in depth (even the rhetors used various aid books), but whether they knew it adequately for their purpose. Only additional finds, such as actual Greek literature or more Greek halakhic documents, will throw further light on these problems” (*ibidem*, 59).

⁵⁷ But with the warning, “but not the works they do. For they preach, but do not practice” (Mt 23:3).

and extensive effort to convert others to one's religion by way of evangelization or proselytization".⁵⁸

However, the term 'proselytism' (or 'proselytization', as mentioned above) would be more properly assigned to a *modern* setting. The study by Will and Orrieux affirms –convincingly, from the historical and linguistic perspectives– that the notion of proselytism as an *active* 'missionary zeal' is a later conception; other ancient Greek words (both late and rarely used) that stem from *prosēlutos* (e.g., *prosēluteuein*, *prosēluteusis*) always refer to *the person who converted*,⁵⁹ and not the 'missionary', coupled with the fact that the term *prosēlutismos* –the word that would more specifically correspond to 'proselytism'– is not attested in ancient Greek.⁶⁰ And as 'evangelization' is more specifically related to Christian practice, perhaps we could consider just the first part of the aforementioned definition, to more properly apply it to the historical period in question, settling with "a conscious, deliberate, organized and extensive effort to convert others to one's religion". We invite the reader to keep these defined characteristics in mind each time the term is mentioned.

Taking the text by face value, Mt 23:15 might imply that Jewish missionary activity existed, at least among the Pharisees. But even then, we encounter a seemingly divergent opinion; for example, from Goodman: "The missionary hero in search for converts to Judaism is a phenomenon first approved by the Jews *well after the start of the Christian mission, not before it*. There is no good reason to suppose that any Jew would have seen value in seeking proselytes in the first century with an enthusiasm like that of the Christian apostles. The origins

⁵⁸ Cfr. A.J. KÖSTENBERGER, P.T. O'BRIEN, *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission. New Studies in Biblical Theology*, InterVarsity, Downers Grove 2001, 57, agreeing to the assessment in McKnight's and Goodman's studies.

⁵⁹ Or even a more neutral meaning, which has nothing to do with conversion: in the LSJ the only definition of *prosēluteuein* is "live in a place as a stranger", and for *prosēluteusis* "residence as a stranger" (cfr. "προσηλυτεύσεις" and "προσηλυτεύω", LSJ, 1513; neither term is found in BDAG) citing only Jewish and Christian sources, corroborating Will and Orrieux's observations. The only appearance of *prosēluteuein* in the LXX is in Ezek 14:7, which is taken to mean 'to reside/sojourn', referring to the *prosēlutos*, a direct translation of the Hebrew הגר אשר יגור.

⁶⁰ "Or, à nous en tenir aux sources anciennes, la question de savoir ce que devrait signifier prosélytisme dans le contexte antique est sans objet: pour concevable qu'il soit, le mot *prosēlytismos* n'est pas attesté en grec ancien, ni en transcription latine. Le grec ne connaît que *prosēlytos* et, d'emplois rares et tardifs, les dérivés *prosēlyteuein* (être prosélyte, c'est-à-dire venir se joindre, se convertir) et *prosēlyteusis*. Prosélytisme, avec son sens banal de zèle convertisseur, d'ardeur missionnaire, est un mot moderne, évidemment né dans des conditions modernes particulières". (WILL, ORRIEUX, *Prosélytisme Juif?, Histoire d'une Erreur*, 26).

of the proselytizing within the church should be sought elsewhere”.⁶¹ Following these lines we also find Köstenberger, O’Brien and Bird.⁶²

Such an opinion does not necessarily deny Jewish missionary activity; the question is rather *when* the activity started to express its defining characteristics. The point of view of these authors is that if ever Jews did engage in missionary activity, it was already in reaction to the missionary activity of the first Christians.⁶³ This could also lead one to think that Mt 23:15, if it does refer to Jewish missionary activity (following the definition above), is already reflecting a later situation in the Church⁶⁴ and not exactly that of Jesus’ time (i.e., still before the apostolic mandate by the resurrected Christ⁶⁵ and the descent of the Holy Spirit at Pentecost).⁶⁶

This issue might be like that of Christians being ‘expelled from the synagogues’ as we encounter in John’s gospel (9:22; 12:42; still expressed as a prophecy in 16:2). Commentaries consider the possibility that during Jesus’ time such a practice was simply sporadic and not institutionally organized,⁶⁷ and I am inclined to agree

⁶¹ M. GOODMAN, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford 1994, 90; emphasis mine.

⁶² And so Köstenberger and O’Brien: “If that were the case, the early church’s mission would have operated within the parameters already established by Judaism. ... This is not contradicted by Matthew 23:15, where Jesus censures the Pharisees for their misguided zeal in proselytization”. (KÖSTENBERGER, O’BRIEN, *Salvation to the Ends of the Earth*, 254). Bird had also noted at the start of his book, after providing a concise recap of available literature: “It is in this background of scholarship that I intend to argue that the Christian Gentile missions, however indebted to their Jewish background, are not directly attributed to an ongoing Jewish mission” (M.F. BIRD, *Crossing Over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Hendrickson, Peabody 2010, 12).

⁶³ From what can be understood from the Acts of the Apostles and the Pauline epistles, the initial Jewish activity in reaction to the Christian mission was rather in the *insistence that Christians—whether of Jewish or gentile origin—abide by Mosaic Law*, and not the more general activity of winning people over to Judaism.

⁶⁴ Something akin to linking the NT’s *prosēlutos* to the *later* consolidated rabbinic technical understanding of *gēr*.

⁶⁵ Cfr. Mt 28:19-20; Mk 16:15; Lk 24:47.

⁶⁶ Some sources which address the topic of ‘Jewish proselytism’ are already based on historical contexts later than the redaction of Matthew’s gospel, and thus of little use for our scope of study, e.g., B.J. BAMBERGER, *Proselytism in the Talmudic Period*, Hebrew Union College Press, Cincinnati 1939; L.H. FELDMAN, *Proselytism by Jews in the Third, Fourth, and Fifth Centuries*, «Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period» 24 (1993) 1-58.

⁶⁷ “More likely, ‘put out of synagogue’ refers to some form of temporary exclusion in effect already in Jesus’ day [...], enforced only as local synagogues saw fit. Jesus himself, after all, was allowed to speak freely in the synagogue at Capernaum (see 6:59)” (cfr. J. RAMSEY MICHAELS, *John* [NICNT], Eerdmans, Grand Rapids 2010, 556-559). Or similarly, cfr. C.G. KRUSE, *John: An Introduction and Commentary*, Tyndale New Testament Commentaries, InterVarsity Press, Downers Grove 2003, 224; G.R. BEASLEY-MURRAY, *John* (WBC), Zondervan, Grand Rapids

(i.e., that it is not a flat-out anachronism as some would suppose).⁶⁸ A similar logic might be applicable for our object of study: to consider that Mt 23:15 might also refer to something that started as sporadic and not institutionally organized during Jesus' time, which only later can be more concretely characterized as missionary activity.

The issues above also make the term 'Jewish missionary activity in the 'early first century'⁶⁹ ambiguous, since this period encompasses the periods *before, during and after* Jesus' public ministry and that of the first Christians after Pentecost (as well as the beginnings of a possible Jewish reaction to the Christian *modus operandi*). That is why concreteness is advised regarding the discussion of such timeframes: if Jewish missionary activity already existed in a more clearly independent way during the 'early first century', then its origin should have been *before the spread of Christianity*: and such an origin is what Goodman and others negate.

The relevant studies seem to mainly suggest that the Jews in the first century –before or after Christianity– were *not* so intent on an organized missionary activity to win the world over to Judaism.⁷⁰ But of course, we shall also consider varying opinions; but as a forewarning, what we have noted was rather a *scarcity* of varying opinions.

Regarding this issue, Luz's commentary on Matthew took its side: "The question of what extent ancient Judaism was engaged in actively recruiting converts is unresolved⁷¹ [...] Since *direct* evidence for actual missionary journeys are scarce, I am skeptical".⁷² And this is not far-fetched, as Mt 23:15 seems to be the only ancient text that possibly alleges such an activity. Given that this could not easily be taken literally, Luz had to resolve the description of 'travelling across sea and land', and comments: "There is no evidence that scribes or Pharisees of that day went on long missionary journeys like the early Christian apostles, and certainly not for the sake of a single proselyte".⁷³

1999, 153-154. A more systematic exposition regarding the issues involved here can be found in D.A. CARSON, *The Gospel According to John* (PNTC), Eerdmans, Grand Rapids 1991, 369-372.

⁶⁸ In any case, what is clear is that an across-the-board exclusion of Christians from the synagogues would be from an era where the identity of Christianity was developed and defined enough to be pronounced as different from Judaism: and this certainly did not occur during Jesus' time.

⁶⁹ Or even the usual differentiation between 'pre-70 C.E.' and 'post-70 C.E.' Judaism, because Judaism had certainly crossed paths with Christianity many times in both pre- and post- 70 C.E.

⁷⁰ Will and Orrieux proffer this textual observation: "Car le texte ne dit pas *pour faire des prosélytes*, mais bien *pour faire un prosélyte*. Les traductions négligent parfois l'insistance introduite par le numéral *benā*" (cfr. WILL, ORRIEUX, Prosélytisme Juif?, *Histoire d'une Erreur*, 116).

⁷¹ He cites the works of Goodman, McKnight, and Feldman.

⁷² LUZ, *Matthew*, 117, note 45.

⁷³ *Ibidem*, 117-118. This rhetorical understanding is also seconded by BIRD, *Crossing Over Sea and Land*, 67-68; KÖSTENBERGER, O'BRIEN, *Salvation to the Ends of the Earth*, 63. "Et, si nous

Several authors make similar appraisals, in considering Jewish missionary activity and ‘Pharisaic proselytism’ as improbable⁷⁴ which, along with Luz’s considerations, I think are more balanced and objective in their appraisal of the information currently available. Bird went so far as to evaluate Mt 23:15 in this light;⁷⁵ and neither is this far-fetched, considering the definition that we have specified at the start of this section.

Köstenberger and O’Brien also caution against the indiscriminate use of statistics of growing numbers of Jewish population (ethnic or otherwise)⁷⁶ in the defense of the existence of organized Jewish missionary activity in the early first century, and such a position seems adequately defended.⁷⁷

tenons compte de l’insistance ironique qu’implique le numéral *bena*, un seul prosélyte, rien qu’un prosélyte, le cas n’était peut-être pas d’une extrême fréquence” (WILL, ORRIEUX, *Prosélytisme Juif? Histoire d’une erreur*, 123).

⁷⁴ “The question becomes not merely whether or not the Jewish religion was successful in attracting converts or proselytes –for this is beyond dispute– but whether this was the result of intentional Jewish missionary efforts or not. For it has been argued already on the basis of the term ‘proselyte’ itself (προσήλυτος, from προσέρχομαι, ‘to approach, to come to’) that *the initiative lay, not with the religious group itself, but with the person interested in joining it*, in the present case with Gentiles desiring to join Judaism” (KÖSTENBERGER, O’BRIEN, *Salvation to the Ends of the Earth*, 57; emphasis mine; also *ibidem*, 64-65). “It is my assessment that Jewish proselytizing activity was sporadic, and there was no concerted effort to convert Gentiles to Judaism on a wide scale” (BIRD, *Crossing Over Sea and Land*, 12). Cfr. S. MCKNIGHT, *A Light Among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Fortress, Minneapolis 1991, 102; L.H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton 1993, 298. Evans preferred to stay sitting on the fence: “How active Jews were in evangelization in late antiquity is very much an open question” (EVANS, *Matthew*, 393).

⁷⁵ “It appears that despite comprising ‘the only ancient source that explicitly ascribes a missionary policy to a Jewish group’, *Matt 23:15 does not demonstrate the existence of Jewish missionary activity*” (BIRD, *Crossing Over Sea and Land*, 70 [his citation was from S.J.D. COHEN, *Was Judaism in Antiquity a Missionary Religion?*, in M. MOR (ed.), *Jewish Assimilation, Acculturation and Accommodation*, University Press of America, Lanham 1992, 14-23, 18]; emphasis mine). Cfr. also A.T. KRAABEL, R.S. MACLENNAN, *The God-fearers: A Literary and Theological Invention*, «Biblical Archaeology Review» 12 (1986) 53.

⁷⁶ Among the proponents of Jewish mission as the cause of an increase in the Jewish population in the ancient world, cfr. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 293, 555-556 (note 20) and ROSENBLUM, *Conversion to Judaism*, 35-39.

⁷⁷ “Apart from the fact that demographic estimates vary significantly, the data say nothing about the *cause(s)* for an increase in the Jewish population. A Jewish mission is merely one of several possible inferences [...] a certain amount of weight should be given to the lack of information concerning the names of any Jewish missionaries as well as concerning the mode and methods of Jewish outreach. If the Jews were in fact engaged in active evangelism, we know virtually nothing about who carried it out and how. While there is some evidence regarding conversions, it is

Both authors also consider that Jewish theological reasons counsel against the notion of organized missionary activity, referring to the inherent blessing of the nations all the way back from the Abramic promise as well as the inclusion of the nations in the OT prophecies, and that Jewish activity outside of Israel was mainly directed towards Jews.⁷⁸ Along these lines, from the biblical perspective it is also of note that in the *Tanakh* there is practically no 'apostolic/missionary mandate' to preach, teach and convert the gentiles as it exists later in the NT.⁷⁹ And there doesn't appear to be any tradition or chronicles among Jews to commemorate their 'missionaries' as Christians would commemorate and emulate theirs from all over the world (e.g. James, Paul, Thomas, Cyril and Methodius, Augustine of Canterbury, Boniface, Francis Xavier, Matteo Ricci, Isaac Jogues, Jean de Brébeuf, etc.).

And from the archaeological perspective, Kraabel's work on several Diaspora synagogues⁸⁰ led him to this conclusion, which is difficult to refute: "There is nothing in the excavated buildings to suggest the presence of a kind of Gentile 'penumbra' around the Diaspora synagogue communities. *There is no hint in these data that these Jews are reaching toward their Gentile neighbors with any sort of religious message.* If interested Gentiles in some numbers had been an accepted part of Diaspora synagogue life, something should have shown up in the excavations. To this date, nothing has".⁸¹ Though archaeology is only one facet of the study, the scarcity of textual testimonies also corroborates this argument.

unclear whether such conversions were in fact the result of intentional missionary activity or not" (KÖSTENBERGER, O'BRIEN, *Salvation to the Ends of the Earth*, 57-58).

⁷⁸ *Ibidem*, 67. Cfr. until p.68, as well as p.65 for further considerations. Feldman also pointed out that the principal reason for the LXX translation was not for proselytistic purposes, but for the use of the diaspora Jews (cfr. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 311-312). "Les *sheliabim/apostoloi* juifs n'étaient pas des *missionnaires* au sens que la mission chrétienne a fixé sur apostolos, mais au sens d'agents d'une *mission intérieure* de consolidation de l'orthodoxie et de l'orthopraxie des communautés lointaines, de sauvegarde de la cohésion judaïque de par le monde" (WILL, ORRIEUX, *Prosélytisme Juif?*, *Histoire d'une Erreur*, 122).

Cfr. also the discussion in ROSENBLOOM, *Conversion to Judaism*, 28-31.

⁷⁹ μαθητεύω (Mt 28:19; Acts 14:21) is not found in the LXX; διδάσκω and εὐαγγελίζω referring to teaching/evangelizing the gentiles (in the sense of Mt 28:20; Acts 11:20, 26; 14:7, 15, 21; 15:35; 16:10; 18:11, etc.) are not found in the LXX either. The only notable case is κηρύσσω (in the sense of Mt 24:14; 26:13; Mk 13:10; 14:9; 16:15) referring to Jonah's concrete case of preaching to Nineveh (Jon 1:2; 3:2, 4), and how later on Jesus uses the 'sign of Jonah' to refer to himself; aside from Jonah no one else in the OT was specifically instructed to preach to the gentiles, let alone preach *Judaism* to them.

⁸⁰ From the 1st cent. B.C.-4th cent. A.D., in the areas of Syria, Asia Minor, the Aegean Sea, Macedonia and Italy. The analysis also included over 100 inscriptions.

⁸¹ KRAABEL, *The Disappearance of the 'God-fearers'*, 117; emphasis mine.

The *Encyclopaedia Judaica* is of a seemingly contrary opinion. The opening statement of the article on proselytes asserts that “there is ample evidence of a widespread conversion to Judaism during the period of the Second Temple, especially the latter part of the period...”⁸² But perhaps this mention of ‘especially the latter period’ implies that there is not much to mention regarding the earlier periods – which we are more concerned about, as the Second Temple’s history spans all the way to 70 A.D. (already after the context of Matthew’s gospel); in fact only the *first two and a half paragraphs* of the article cover the *Second Temple period all the way to the NT*, and the great majority of the article already refers to the era of published rabbinic literature and all the way to the 20th century. It would also be important to note that it is ‘widespread conversion’ that is asserted, and not that there was a ‘widespread Jewish missionary activity’.⁸³

As a closing note, a rather descriptive title of an Israeli news article in March 2018 might aptly express the current interest of this complex issue: “‘Jews Are Not Missionaries,’ Rabbis Attack Israeli Plan to Reach Out to Tens of Millions of ‘Potential Jews’”.⁸⁴

It is logical that these sources do not negate that Jews would at times go out of their way to bring people over to their religion, but what the sources tend to affirm almost unanimously is that such an activity *was not institutionally organized at any level*. If there were some sign of Jews going out of their way to convert people to Judaism (as seems to be in Mt 23:15), it would be rather due to individual initiative and circumstances.

We try to relate this to our object of study: since the Pharisees are a subset of first-century Judaism, to what extent do these findings apply to their case? We now try to move on to more specific studies regarding the Pharisees and their activity, to try and shed more light regarding their ‘search for one proselyte’ as we find in Mt 23:15.

⁸² Cfr. D.M. EICHHORN, *Proselytes*, in SKOLNIK, BERENBAUM (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, 16:587.

⁸³ Though it also did mention that “proselytism was widespread among the ordinary people” (*ibidem*), but with Mt 23:15 as the only example from the ancient period. It also cited Josephus’ description of the zeal that the inhabitants of Greek and barbarian cities of his time had for Judaism (cfr. *ibidem*, citing Contra Ap. 2.39 [2.40 in the English translations]), but this reference does not say anything about the zeal of ‘Jewish missionaries’.

⁸⁴ <https://www.haaretz.com/israel-news/jews-are-not-missionaries-israeli-rabbis-slam-outreach-to-non-jews-1.5956472>, consulted on 30 January 2019, at 18:40 (UTC+01:00); the related articles might also be worth looking into.

III. SURVEY AND EVALUATION OF AVAILABLE INFORMATION ON PHARISEES AND MEMBERSHIP

This specific slant in the research topic made us aware of this difficulty: though there are many sources that deal separately with the topics of Pharisees and Jewish missionary activity, there are very few concrete studies that tackle the combination of these two concepts, to address the issue of “the Pharisees’ search for proselytes”. And as the Bible does not mention further details regarding their missionary activity, we are obliged to look straight to extra-biblical sources.

Unfortunately, there are very few affirmations regarding this activity of the Pharisees; Talbert asserts that “there was also a strong proselytizing movement in Pharisaic Judaism to win Gentiles to Judaism in antiquity, an impetus largely lacking in the modern heirs of the Pharisees”.⁸⁵ However, with the results from the previous section it would seem that this ‘lack of impetus’ was there from the very beginning.⁸⁶ At least, what we can gather from Talbert’s statement is that the term he used was ‘winning Gentiles to *Judaism*’, without any sort of specifier (while he specified that such a movement was present in *Pharisaic Judaism*).⁸⁷

Regarding Pharisaic missionary activity within the wider scope of Jewish missionary activity, some have made further proposals regarding the meaning of ‘proselyte’ in the context of Mt 23:15. Levinskaya –in agreement with Goodman– proposes a sort of ‘second non-technical sense’ *prosēlutos* in this verse,⁸⁸ referring not to a sojourner, but one who is already a Jew (whether foreigner or not)

⁸⁵ C.H. TALBERT, *Paul on the Covenant*, «Review and Expositor» 84 (1987) 308. Cfr. also B.Z. BOKSER, *Witness and Mission in Judaism*, in H.B. CRONER, L. KLENICKI (eds.), *Issues in the Jewish-Christian Dialogue: Jewish Perspectives on Covenant, Mission and Witness*, Paulist Press, New York 1979, 95-97.

⁸⁶ There is also no specification of *when exactly* is this ‘antiquity’ which Talbert refers to, because from the point of view of the 20th-21st centuries, the years *before* and *slightly after* the beginnings of the Christian era are both ‘antiquity’, and yet these two eras definitely mark a dividing point especially in determining the roots of ‘strong proselytizing movement in Pharisaic Judaism’ (as Talbert put it), if there ever was.

⁸⁷ If with the simple term ‘Judaism’ he was referring to Pharisaic or even Rabbinic Judaism without clarification, it would then be biased. Besides, it is also unsure how ‘Pharisaic Judaism’ should be understood as the ‘Pharisees’ that we are attempting to study here. Regarding the purported links between Pharisees and rabbis, Goodman prudently warns: “Rabbinic Judaism had some connection to Pharisaism, but modern ignorance of the latter precludes too accurate a description of the relationship” (GOODMAN, *Mission and Conversion*, 109); cfr. also A.Y. REED, *When did Rabbis become Pharisees?*, in R.S. BOUSTAN, K. HERRMANN, R. LEICHT, A. RAMOS, P. SCHAFER, G. VELTRI, A.Y. REED (eds.), *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of his Seventieth Birthday*, II, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 860-861.

⁸⁸ Summing up, there would be one ‘technical’ meaning and two ‘non-technical’, which makes three: we recall Overman opining that there were “at least two different understandings of the

whom the Pharisees would want to bring over to their side,⁸⁹ perhaps more specifically the *ʿam hāʾāreṣ*, Jews who do not belong to any specific affiliation within Judaism.⁹⁰ In Goodman’s terms, this second non-technical sense to *prosēlutos* as applied to Pharisees in their rapport with fellow Jews can be described thus: “It is reasonable to suppose that they might wish as many Jews as possible to ‘become Pharisees’, although precisely how such a conversion would be marked (other than by the self-description of the convert) is unclear”.⁹¹

Our appraisal is that all of this is overly specific to Mt 23:15, and as there are no other ancient sources that corroborate such an interpretation, the argument is difficult to support, thus remaining at the conjectural level.

It is difficult to define and describe the Pharisees’ search for ‘their’ proselytes. Matthew only describes ‘crossing over sea and land’.⁹² Apparently, neither is there any clear extra-biblical record of the process in which one becomes a Pharisee, or how the Pharisees gained new followers. Flavius Josephus, contemporary of the NT writings, does not touch on this topic. Neusner, in his appraisal of rabbinic sources, notes that “a wide range of issues important in the traditions concerning other groups, and of other groups concerning the Pharisees, is either entirely absent or strikingly subordinated in the rabbinic traditions about the Pharisees. Questions to which we find *no answers in the rabbinic materials* include the following: ... *What was the inner institutional structure of the Pharisaic party?*

term προσήλυτος operative at the time of Luke and Matthew” (OVERMAN, *The God-fearers*, 20), which makes more sense with this additional proposal.

⁸⁹ Jewish scholars have also commented similarly regarding Matt 23:15, “Here the concern is Pharisees attempting to convince other Jews to follow their teaching” (A-J. LEVINE, M.Z. BRETTLER (eds.), *The Jewish Annotated New Testament*, Oxford University Press, Oxford 2017² [henceforth cited as JANT], 53).

⁹⁰ Not excluding the possibility of gentiles; cfr. BIRD, *Crossing Over Sea and Land*, 68. For Levinskaya’s arguments, cfr. I. LEVINSKAYA, *The Book of Acts in Its Diaspora Setting*, Eerdmans, Grand Rapids 1996, 38-39. Köstenberger and O’Brien also concur (cfr. KÖSTENBERGER, O’BRIEN, *Salvation to the Ends of the Earth*, 64).

⁹¹ GOODMAN, *Mission and Conversion*, 71. It is to note that Goodman observes that there is very little information regarding *exactly how* (and even *from whom*) Pharisees gained new members for their group.

⁹² The hendiadys ‘*thalassa + xēra*’ is also found in 1Macc 8:23, 32; Jon 1:9; Hag 2:6, 21, mainly to indicate the totality of places. “The pair of opposites inspired by Gn 1, θάλασσα/ξηρά, is not Greek but biblical” (LUZ, *Matthew*, 117, note 40). Regarding its context in Mt 23:15, “the readers would have been aware of the rhetorical exaggeration and thus will also have understood the biblical expression ‘sea and land’ as a rhetorically heightened image for an enormous effort. Thus what is meant is: ‘they move heaven and earth’ for the sake of a single proselyte” (*ibidem*, note 45).

How were people admitted and expelled?"⁹³ Schiffman, after studying the DSS regarding the Pharisees and their traditions, was not able to derive information regarding Pharisee membership.⁹⁴

It thus appears that from this concrete point of view in our study, we are unfortunately left in the dark. It is also agreed to that the study of the ancient sources available regarding the Pharisees (Josephus, NT, rabbinic literature and DSS) is not exempt of difficulties regarding the precision and extent of the information they provide.⁹⁵ We may very well submit to what Cook concluded, as a stark reassessment of the *status quaestionis*; even from the point of view of his study (of which ours is a subset) he had to conclude: "The recognition that these obstacles exist may serve as a valuable methodological corrective to many of the earlier studies on this problem. The inferences drawn may prove frustrating; I also find them sobering and justified. *The truth of the matter may be that we*

⁹³ Cfr. J. NEUSNER, *Two Pictures of the Pharisees: Philosophical Circle or Eating Club*, «Anglican Theological Review» 64 (1982) 531; emphasis mine. Regarding the information found in rabbinic literature, an earlier comprehensive study by Neusner also emphasizes: "The focus of interest of the rabbinic traditions about the Pharisees is the internal affairs of the Pharisaic party itself... In all, the traditions give the impression of intense concentration on the inner life of the party" (cfr. NEUSNER, *The Rabbinic Traditions*, 3:240, 248), meaning that not even these sources could shed light on details regarding those who are still 'outside' and want to form part of the Pharisees' group.

⁹⁴ At least there was some glimmer of hope in his introductory statements: "Indeed, we will see that elements of the picture of the Pharisees that emerges from Josephus, the New Testament and rabbinic sources are confirmed by evidence in the scrolls, and new information is being learned as well" (L.H. SCHIFFMAN, *The Pharisees and Their Legal Traditions According to the Dead Sea Scrolls*, «Dead Sea Discoveries» 8 [2001] 262).

⁹⁵ Cfr., e.g., COOK, *Jesus and the Pharisees*, 449-454; E. REGEV, *The Sadducees, the Pharisees, and the Sacred: Meaning and Ideology in the Halakhic Controversies Between the Sadducees and Pharisees*, «The Review of Rabbinic Judaism» 9 (2006) 126-127; D. LÜHRMANN, *Paul and the Pharisaic Tradition*, «Journal for the Study of the New Testament» 36 (1989) 76; RIVKIN, *Defining the Pharisees*, 205. "Rabbinic traditions about the Pharisees are cited as though we knew how they were shaped and handed on, to what degree they may be relied upon for accurate historical information, where and when they were given the form in which we now have them. But *we do not have that information*" (cfr. NEUSNER, *The Rabbinic Traditions*, 1:1; emphasis mine). "We *cannot* recover from the rabbinic traditions about the Pharisees a considerable amount of information on the historical Pharisees and their place in Jewish Palestine" (*ibidem*, 3:248; emphasis mine). "Because we have no surviving text written by a committed Pharisee and no archaeological finds that mention Pharisees, the reconstruction of their aims and views must depend on the writings of the third parties mentioned. Because none of these outsiders was primarily interested in explaining who the Pharisees were, we must be careful to interpret their evidence against their motives and larger contexts" (S. MASON, *Pharisees*, in C.A. EVANS, S.E. PORTER [eds.], *Dictionary of New Testament Background*, InterVarsity Press, Downers Grove 2000, 783).

cannot know the truth of the matter”.⁹⁶ Sievers, in a study more recent than that of Cook, also had to tersely declare: “After two decades of research, there is at least one assured result: *we know considerably less about the Pharisees than an earlier generation ‘knew’*”.⁹⁷ Neither was the article on Pharisees in the *Encyclopaedia Judaica*⁹⁸ able to provide any further information to our inquiry.

IV. SYNTHESIS AND EVALUATION

The first part of the study (on the term *prosēlutos*) proposes that in both the LXX and the NT it would principally mean ‘sojourner’ among Israelites. Not all *prosēlutoi* are converts; the mere presence of the term *prosēlutos* does not warrant its translation to ‘gentile convert to Judaism’, and the additional status of ‘convert’ is determined by further context. The very few mentions of *prosēlutos* in the NT refer only to the context of gentile converts; but in the LXX, which mentions *prosēlutos* many more times, this is not the most represented context.⁹⁹ Insistence in taking *prosēlutos* in the NT/LXX to mainly mean ‘gentile convert to Judaism’ would be anachronistic.

The results from the second part of the study (on Jewish missionary activity) seem to point out that there is no convincing historical basis for such an activity¹⁰⁰ before the spread of Christianity; this only corroborates the scarcity of information regarding *Pharisaic* missionary activity, highlighting that even *general* information regarding the Pharisees is scarce.

This could also mean that missionary activity would be more originally Christian (therefore advising caution in ‘projecting’ the Christian *modus operandi* on Judaism), and the notion of ‘proselytism’ –perhaps especially in its negative sense– would already be of post-biblical origin, having little to do with *prosēlutos* either in the LXX or NT; nowhere is it said nor implied in the LXX/NT that the converted proselytes were won over by deliberate, organized and insistent

⁹⁶ COOK, *Jesus and the Pharisees*, 458; emphasis mine.

⁹⁷ J. SIEVERS, *Who Were the Pharisees?*, in J.W. CHARLESWORTH, L.L. JOHNS (eds.), *Hillel and Jesus: Comparative Studies of Two Major Religious Leaders*, Fortress, Minneapolis 1997, 138; emphasis mine. Cfr. also the concurrent statements by Grabbe (cfr. L.L. GRABBE, *Sadducees and Pharisees*, in J. NEUSNER and A.J. AVERY-PECK [eds.], *Judaism in Late Antiquity*, II, Brill, Leiden 2001, 35, 55, 59).

⁹⁸ D. SOLOMON, *Pharisees*, in SKOLNIK, BERENBAUM (eds.), *Encyclopaedia Judaica*, 16:30-32.

⁹⁹ What is rather being mainly described is the basic socio-cultural coexistence of these sojourners within the Jewish community.

¹⁰⁰ According to the definition proposed in the corresponding section.

zealous activity, and neither do we find in the NT that converts to *Christianity* were called proselytes.¹⁰¹

And finally, regarding the verse being studied: judging by the results, a more rhetorical hermeneutic would be suggested for Mt 23:15. However, it is important to note that the interpretation of 'travelling by sea and land' as hyperbole is not some form of scapegoat for insisting on the absence of a so-called 'proselytistic zeal of the Pharisees'. Despite having several main sources and numerous studies on the Pharisees, none have ever talked about their 'proselytism' in enough detail: rather, *there are no details at all*. This is no longer the typical argument from silence because this is a notable absence in *all* the studies,¹⁰² which leads to think that this aspect of the Pharisees' life and practice probably never existed as something institutional.¹⁰³ 'Travelling by sea and land' might be more of a rhetorical device to bring a message more convincingly across: the focus is not on describing organizational traditions or practices, but stressing the importance of evaluating interior motives and their consequences.

Luz's comment regarding the rhetorical/figurative understanding of 'crossing sea and land' helps us understand better this recent proposal by Simmonds regarding Mt 23, providing an interesting insight. Near the end of his article, Simmonds stated: "The traditional interpretation that the Matthean woes are an embarrassing overdose of hateful invective reflects a lack of appreciation for rhetorical methods of the first century and the culture in which Jesus lived and taught".¹⁰⁴

¹⁰¹ Understanding Nicholas' case in Acts: he was called proselyte not because of his new status as a Christian, but because of his previous ties with the Jewish community.

¹⁰² Feldman argued that the silence in the ancient sources could be due to a need to 'lay low', so as not to call the attention of the more powerful authorities (cfr. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 437-438). This seems untenable, since the repeated Jewish revolts in the past are a historical confirmation that the Jews do not care to 'lay low' when it comes to defending their values, culture, and faith.

¹⁰³ And not even generally national: "il n'attribue pas l'intention *missionnaire* à Israël en général, mais aux *scribes et pharisiens*, c'est-à-dire à un groupe distinct" (WILL and ORRIEUX, *Prosélytisme Juif?*, *Histoire d'une Erreur*, 116).

¹⁰⁴ SIMMONDS, A.R., *Woe to You ... Hypocrites! Re-reading Matthew 23:13-36*, «*Bibliotheca Sacra*» 166 (2009) 346. "Jesus' seemingly extraordinarily harsh vituperation is 'from a society in which controversy was not viewed as negative and hostile but as didactic and as an art form'. And saying that Jesus was just doing what others in the Greco-Roman world did is insufficient. The woes are a much more narrow set than Greco-Roman or Jewish invective generally. Jesus was the unrivalled master of verbal duels, whose extraordinary prowess against the best competition demonstrated that He is indeed the Messiah" (*ibidem*, 347). Swidler, in discussing the Memorandum issued by the Christian-Jewish Coordinating Committee of Vienna in 1968, highlighted this point, among others: "Polemic is a literary genre. We can correctly interpret the harsh anti-Jewish passages in the New Testament only when we understand their literary style. Our reasoning would cease to be within the meaning of the Scriptures, were we to see such statements as having

It is interesting how he then sees the Pharisees from this perspective: “At the same time the objects of this rhetorical invective are to be considered literarily. The Pharisees’ role is as the foil for Jesus’ unmatched rhetorical skills. They earned this role because they were known as otherwise unmatched rhetoricians, because of their merits, not because of their faults. Much as in a prize fight or any other competition, they were there because they were the most *worthy* opponents against which Jesus demonstrated His vocal pugilistic skills”.¹⁰⁵

Seen in this way, it would be easier to understand that the invectives against the Pharisees –and the description and negative evaluation of their activities– in Mt 23 could not possibly be directed to the *entire* group of the Pharisees *ipso facto*,¹⁰⁶ as if the mere fact of being a Pharisee is already ‘a ticket to Gehenna’.¹⁰⁷ There are many positive points to be said regarding the Pharisees,¹⁰⁸ and the fact that the Pharisees in Jesus’ time have been comfortably present in Jewish society –only goes to show that Pharisaism *per se* does not contain such intrinsic roots of hypocrisy so as to deserve condemnation *en masse*. Otherwise, the Jews themselves should have done away with the Pharisees –deriding them for their ‘conventional hairsplitting’ and hypocrisy, treating them at least at the same level as ‘publicans and sinners’– well before Matthew did.

From these considerations we are further led to think that the concrete case of Mt 23:15 would be better understood from the moral-theological rather than the

absolute value instead of setting them against the polemical situation in which they were uttered” (SWIDLER, *The Pharisees in Recent Catholic Writing*, 275). Cfr. also L.T. JOHNSON, *The New Testament’s Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic*, «Journal of Biblical Literature» 108 (1989) 419-442.

¹⁰⁵ SIMMONDS, A.R., Woe to You ... Hypocrites! *Re-reading Matthew 23:13–36*, 348.

¹⁰⁶ Sievers also wanted to ensure these lines of prudence in the treatment of the Pharisees in his research: “Although a prosopographical approach can teach us a little about Pharisaic teaching and observance, we do get glimpses not of *the* Pharisees but of *some* Pharisees” (SIEVERS, *Who Were the Pharisees?*, 154).

¹⁰⁷ Although the JANT did understand similarly: “for Matthew, to follow Pharisees is to be damned” (cfr. JANT, 53). The respect of the Jewish authors is noteworthy in saying ‘Matthew’ and not ‘Jesus’. Feldman also noted something similar: “The passage in Matthew may well be tendentious and, because it is not found in other gospels, may reflect his special interests” (FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World*, 298).

¹⁰⁸ A deeper discussion of this topic already brings us away from our object of study. Nevertheless, cfr., e.g., L.M. ABRAMI, *Were all the Pharisees hypocrites?*, «Journal of Ecumenical Studies» 47 (2012) 430-431, 434; J.T. CARROLL, *Luke’s Portrayal of the Pharisees*, «Catholic Biblical Quarterly» 50 (1988) 606; COOK, *Jesus and the Pharisees*, 454; A. RUNESSON, *Behind the Gospel of Matthew: Radical Pharisees in Post-war Galilee?*, «Currents in Theology and Mission» 37 (2010) 468; L. SWIDLER, *The Pharisees in Recent Catholic Writing*, «Horizons» 10 (1983) 267-287 (the entire article); RABBINOWITZ, *Matthew 23:2–4*, 447; R.C. TANNEHILL, *Should We Love Simon the Pharisee? Hermeneutical Reflections on the Pharisees in Luke*, «Currents in Theology and Mission» 21 (1994) 424-433 (the entire article).

historical-cultural perspective, i.e., that it has a rhetorical, argumentative focus regarding right principles of religious activity rather than a 'historical report of institutional/organized practice among Pharisees'. The Pharisees as an 'institution' might probably not have organized missionary activity, but that would not hinder *some* Pharisees from looking for disciples/converts, spurred by personal initiative for whichever motive (and it is the *hypocritical* motive that Mt 23:15 warns us about).

In any case it would be imprecise to think that the Pharisees *per se* were historically a religious and cultural menace; it would be more reasonable, on the other hand, to consider the *real evils of hypocrisy*: into which *some* Pharisees had fallen into, even as *some* of the early Christians¹⁰⁹ (and unfortunately it remains a formidable threat even today). And so, some Pharisees in Matthew's time might have had that commendable zeal to go far and wide to win people over to Judaism (or perhaps Pharisaism, more specifically); but if they instill in these people a hypocritical and shallow understanding of fulfilling God's commandments, then they are in fact leading these people away from God whom they claim to worship: quite a tragic and 'worse than futile' end for such a noteworthy personal effort.¹¹⁰

The proposal above is simply a sufficiently grounded possibility, as providing a 'definitive answer' to our inquiry would be too ambitious and was not the main goal to begin with. The main goal is rather this: With an updated survey and evaluation of available sources in the recent years, it is our hope that the results gathered would provide further awareness regarding the complexity of the issues underlying the single verse which is Mt 23:15. At the very least, we can better understand that a balanced interpretation of this text is not as easy and obvious as one could first suppose.

ABSTRACT

This study attempts to reassess some issues involved in the interpretation of Mt 23:15, first by focusing on the biblical connotations involved in the use of the term 'proselyte', and then by evaluating presently available sources regarding the Pharisees' supposed search for proselytes with respect to the wider context of Jewish missionary activity and the spread of Christianity.

¹⁰⁹ For example, Ananias and his wife (cfr. Acts 5:1-11) as a case in point.

¹¹⁰ Or, as Will and Orrieux asserted, after a syntactical analysis of Mt 23:15, "Ce n'est pas parce qu'ils font du prosélytisme que les scribes et les pharisiens encouront la malédiction, mais parce qu'ils font des prosélytes des fils de la géhenne" (WILL, ORRIEUX, Prosélytisme Juif ? *Histoire d'une erreur*, 131).

“INTRODUCCIÓN AL CRISTIANISMO” Y LA REPRESENTACIÓN VICARIA

BORJA LLEÓ*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Creo en Jesucristo, su único hijo, nuestro Señor*. 1. Jesucristo: la identidad entre su persona y su obra. 2. Cristología adamítica. III. *Padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado: la pregunta por el sentido de la cruz*. IV. *Conclusión*.

I. INTRODUCCIÓN

En 2018 se han cumplido cincuenta años de la publicación de *Introducción al Cristianismo*,¹ uno de los libros más conocidos de Joseph Ratzinger, el más traducido y difundido después de su trilogía sobre Jesús de Nazaret. El mismo Ratzinger, en su libro autobiográfico, ofrece el contexto en que surgió esta obra:

Dado que en el año 1967 el curso principal de dogmática lo había impartido Hans Küng, tenía libertad para realizar por fin un proyecto que acariciaba desde hacía diez años. Me atreví a experimentar con un curso que se dirigía a estudiantes de todas las facultades, con el título *Introducción al Cristianismo*. De estas lecciones nació un libro, que ha sido traducido a diecisiete lenguas y reeditado muchas veces, no sólo en Alemania, y que continúa siendo leído. Era y soy plenamente consciente de sus limitaciones, pero el hecho que este libro haya abierto una puerta a muchas personas es para mí un motivo de satisfacción, junto a mi gratitud hacia Tubinga, en cuya atmósfera tuvieron origen estas lecciones.²

En el año 1966, en efecto, Ratzinger había decidido abandonar Münster y trasladarse a Tubinga para tomar posesión de la segunda cátedra de dogmática que se

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, en IDEM, *Gesammelte Schriften 4. Einführung in das Christentum*, Herder, Freiburg im Breisgau 2014, 31-344. Seguiremos la siguiente edición española: IDEM, *Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el credo apostólico*, Sígueme, Salamanca 2007.

² IDEM, *Mi vida: recuerdos (1927-1977)*, Encuentro, Madrid 1997, 115. En su último libro de entrevistas, Benedicto XVI aclara que la idea del texto nació ya en forma de libro, aunque antes de publicarlo impartiera un curso en Tubinga sobre el tema: cfr. BENEDETTO XVI, *Ultime conversazioni*, Garzanti, Milano 2016, 147.

había instituido en esa universidad. Allí trabajaría junto a Hans Küng, con quien mantenía buenas relaciones desde que se conocieran con ocasión de un congreso en 1957. Küng había insistido en la candidatura del teólogo alemán y logrado la aprobación de otros colegas.³

En su primer encuentro con las aulas de Tübinga –en el semestre de invierno de 1966-1967–, Ratzinger impartió un curso de cristología. En su libro de recuerdos señala que su intención entonces era reaccionar contra el influjo de Bultmann, incluyendo los cambios aportados por Käsemann, y hacerlo desde una perspectiva de diálogo.⁴ Fue al terminar este curso cuando pudo dedicarse al proyecto del que venimos hablando, durante el semestre de verano de 1967.

Por el prólogo a la primera edición,⁵ sabemos que la preocupación fundamental que inspiró *Introducción al cristianismo* radicaba en evitar una pérdida de sustancia de la fe cristiana, como pone de relieve el cuento de Hans que allí se narra. El libro recorre el credo apostólico y toma de él su estructura.⁶ En el presente artículo queremos profundizar en la contribución de este texto a una categoría teológica que ocupa un lugar importante en el pensamiento de Ratzinger.

La representación vicaria (*Stellvertretung*) es una noción que, a juicio de autores como Ruddy⁷ o Koch,⁸ se encuentra en el corazón mismo de la teología ratzingeriana y que, sin embargo, ha sido ignorada o apenas desarrollada en la mayoría de los estudios publicados sobre su pensamiento.⁹ En opinión de nuestro autor, se trata de un principio esencial para el cristianismo –«una de las ideas

³ Cfr. *ibidem*, 111-112.

⁴ Cfr. *ibidem*, 136-137.

⁵ Cfr. IDEM, *Introducción al cristianismo*, 33-34.

⁶ En palabras de González de Cardedal, «Ratzinger se ha atrevido a realizar lo que es un sueño de todo teólogo: decirse a sí mismo y a los demás, en forma personalmente válida e intelectualmente legítima, qué es el cristianismo» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Nota preliminar* en RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 15).

⁷ Cfr. C. RUDDY, “For the many”. *The Vicarious-Representative Heart of Joseph Ratzinger’s Theology*, «Theological Studies» 75 (2014) 564-584, aquí 564.

⁸ Cfr. K. KOCH, *Das Geheimnis des Senfkorns: Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI*, Pustet, Regensburg 2010, 18; también K.-H. MENKE, *Stellvertretung: Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Johannes, Einsiedeln 1991, 321-338. O’Callaghan habla de la representación vicaria como “categoría clave” de la soteriología de Ratzinger: cfr. P. O’CALLAGHAN, *God is love: Divine Paternity and Christian Brotherhood in the Theology of J. Ratzinger*, «PATH» 6 (2007) 79-93, aquí 83.

⁹ Cfr. RUDDY, “For the many”, 565, nota 2. Entre otros señalados por el autor: J. CORKERY, *Joseph Ratzinger’s Theological Ideas: Wise Cautions and Legitimate Hopes*, Paulist, New York 2009; E. DE GAÁL, *The Theology of Pope Benedict XVI: The Christocentric Shift*, Palgrave Macmillan, New York 2010; S. HAHN, *Covenant and Communion: The Biblical Theology of Benedict XVI*, Brazos Press, Grand Rapids 2009; A. NICHOLS, *The Thought of Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, Continuum, New York 1988. La mayoría de estos autores subraya la

fundamentales de la revelación bíblica»—,¹⁰ como queda reflejado a lo largo de su producción científica.¹¹

El término alemán *Stellvertretung* ha sido típicamente traducido como “sustitución” o “representación”.¹² Aunque el concepto se ha desarrollado en diversos ámbitos de la teología,¹³ la tradición cristiana le ha prestado atención sobre todo en el tratado de soteriología. En los recientes trabajos de edición de las obras completas de Ratzinger, se está abandonando la traducción del término como “sustitución”, optando por expresiones como “representación vicaria”,¹⁴ “función vicaria” o simplemente “representación”.¹⁵

En las siguientes páginas ofrecemos un análisis de *Introducción al cristianismo* desde la pregunta por el significado teológico de la representación vicaria.¹⁶ El estudio se limita a la parte cristológica del texto,¹⁷ que algunos autores han calificado como la obra más representativa de la cristología de Ratzinger en su época

relación que se da en la cristología de Ratzinger entre la representación vicaria (*Stellvertretung*) y la pro-existencia, categoría mejor estudiada hasta el momento.

¹⁰ J. RATZINGER, *Sustitución/Representación*, en H. FRIES (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología*, iv, Cristiandad, Madrid 1966, 292-303, aquí 292.

¹¹ Aunque la reflexión de Ratzinger en torno a esta categoría debe mucho a su tesis sobre S. Agustín, el primer desarrollo explícito que ofrece su obra se encuentra en *Los nuevos paganos y la Iglesia* (1958) y en *La fraternidad de los cristianos* (1960). En adelante, los textos más significativos aparecen, a nuestro juicio, en *Stellvertretung* (1963; voz de diccionario), *Introducción al cristianismo* (1968), *Escatología* (1977), *Puntos de referencia cristológicos* (1983), *El espíritu de la liturgia* (2000) y *Jesús de Nazaret. Desde la entrada en Jerusalén a la Resurrección* (2011).

¹² Literalmente, el significado se acerca más a “representación”: actuación en lugar de otro haciendo sus veces. Así, por ejemplo, en la definición que ofrece www.duden.de: *Substantiv, feminin - Vertretung eines anderen; das Handeln im Namen eines anderen*. En alemán existe también el término *Ersatz*, que puede traducirse como “sustitución” o “sustituto”.

¹³ Cfr. MENKE, *Stellvertretung*.

¹⁴ Nos inclinamos por esta traducción. Con “representación vicaria” se quiere significar tanto la participación del representado, cuya responsabilidad no queda anulada, como la singularidad del representante, que posee verdaderamente la capacidad de ocupar el lugar de los hombres. Cfr. RUDDY, “*For the many*”, 564, nota 1.

¹⁵ Esta última es preferida cuando el texto original emplea el término *Vertretung*.

¹⁶ Las primeras contribuciones de nuestro autor sobre el tema remiten expresamente al pensamiento de Karl Barth —su doctrina de la predestinación—, que Ratzinger recibe a través de H. U. von Balthasar: cfr. J. RATZINGER, *Los nuevos paganos y la Iglesia*, en *El nuevo pueblo de Dios*, Herder, Barcelona 1972, 359-373, sobre todo 368-373; IDEM, *La fraternidad de los cristianos*, en *Obras Completas VIII/1. Iglesia. Signo entre los pueblos*, BAC, Madrid 2015, 3-65, en especial 52-60. La referencia a Barth disminuye en la voz de diccionario *Stellvertretung*, de 1963, a partir de la cual empieza a percibirse más claramente un desarrollo propio: cfr. IDEM, *Sustitución/Representación*. En *Introducción al cristianismo*, Ratzinger afronta el tema por primera vez en un contexto amplio de ámbito cristológico.

¹⁷ Cfr. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 165-271.

de profesor.¹⁸ Según comenta Uríbarri, una prueba del valor que el propio autor concedía a esta exposición es que él mismo apelara a su contenido para justificar la falta de notas en una contribución de 1972. Ratzinger anunciaba entonces la publicación de una cristología propia,¹⁹ que desafortunadamente no pudo llevar a término.

Nuestro autor estructura en dos secciones su reflexión sobre Jesucristo en *Introducción al cristianismo*. La primera, titulada *Creo en Jesucristo, su único hijo, nuestro Señor*,²⁰ aborda el contenido dogmático y la fundamentación teológica de la filiación divina de Jesús, y considera también los problemas metodológicos de la cristología. Es importante profundizar en el primer aspecto, puesto que el misterio de la representación vicaria hunde sus raíces en la relación Padre-Hijo. Se consideran también otros temas relacionados con la categoría estudiada, como la comprensión de la cruz y la encarnación en su interrelación, y la doctrina de Jesús como nuevo Adán.

La segunda sección se titula *El desarrollo de la confesión cristiana de fe en los artículos de fe cristológica*;²¹ en ella se abordan de forma sistemática las afirmaciones cristológicas del credo apostólico. Detendremos la atención en el segundo epígrafe *–padeció bajo el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado–*, donde Ratzinger, partiendo de la pregunta por la cruz de Cristo, desarrolla los conceptos básicos de la soteriología cristiana: redención, expiación, culto, etc. Aquí se encuentran las aportaciones más significativas de *Introducción al cristianismo* a la noción de *Stellvertretung*, así como un marco de comprensión que ayuda a situar esta categoría dentro de la visión cristológico-soteriológica de nuestro autor.

II. CREO EN JESUCRISTO, SU ÚNICO HIJO, NUESTRO SEÑOR

1. Jesucristo: la identidad entre su persona y su obra

El discurso sobre Jesucristo en *Introducción al cristianismo* comienza con «el escándalo propiamente dicho de lo cristiano: [...] Jesús, un hombre histórico, es el hijo de Dios, y el hijo de Dios es el hombre Jesús».²² Queda claro desde el

¹⁸ Cfr. C. IZQUIERDO, *Jesús, el redentor*, en G. RICHI (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, Publicaciones San Dámaso, Madrid 2011, 192; G. URÍBARRI, *Jesucristo, el Hijo. La clave del “yo” de Jesús*, en RICHI (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, 123.

¹⁹ Cfr. URÍBARRI, *Jesucristo, el Hijo*, 119 (nota 10) y 124 (nota 29). La publicación a la que hace referencia es J. RATZINGER, *Die Legitimität des christologischen Dogmas*, en *Gesammelte Schriften* 6/2. *Jesus von Nazareth*, Herder, Freiburg im Breisgau 2013, 832-848.

²⁰ Cfr. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 165-225.

²¹ Cfr. *ibidem*, 227-271.

²² *Ibidem*, 165-166.

inicio que la cuestión central de la cristología, que lo es al mismo tiempo de la fe cristiana, se concentra en Jesús como hijo de Dios.

Ratzinger reflexiona sobre el problema metodológico de la cristología, y en particular sobre la legitimidad del método histórico. Ante las dificultades que plantea una aproximación historicista, la propuesta del teólogo pasa por comprender lo que dice la fe: «creo en Cristo Jesús». De este modo, elabora una primera tesis a partir de la unión entre el título “Cristo” y el nombre “Jesús”, que pronto llevó a cabo la comunidad cristiana:

(Esta unión) muestra el núcleo de la comprensión de la figura de Jesús realizada por la fe. Éste es justamente el enunciado auténtico de la fe, porque afirma propiamente que en ese Jesús ya no cabe distinguir entre oficio y persona, que esa distinción sería sencillamente contradictoria, porque la persona *es* el oficio y el oficio *es* la persona [...]. Aquí no existe el yo separado de la obra, porque el yo es la obra y la obra el yo.²³

A partir de la cruz comienza un proceso de comprensión que llevó a los cristianos a identificar la persona, la palabra y la obra de Jesús. En la cruz se da la identificación entre la obra de Cristo y su yo crucificado, y solo en un segundo momento la comunidad reflexiona sobre los hechos y palabras del Señor. Entonces «la comunidad ve asombrada en sus recuerdos cómo la palabra de Jesús se centra también en su yo, cómo su mismo mensaje, leído desde atrás, conduce siempre a ese yo, a la identidad entre palabra y persona». ²⁴ Este movimiento alcanza su cumbre en el evangelio de Juan, que es «a un tiempo lectura continua de las palabras de Jesús desde su persona y de su persona desde sus palabras». ²⁵

a) Jesucristo, el Hijo. La clave del “yo” de Jesús

Una vez establecido el punto de partida –alternativo al método histórico–, Ratzinger se pregunta cómo sostener hoy las afirmaciones del dogma de Calcedonia. ²⁶ Después de ver que el sí de la fe cristiana a Jesús lo afirma también como Cristo, es decir, como aquel en quien se identifican persona y obra, el teólogo considera que el yo de Jesús al que se orienta la fe «es plena apertura, plena “palabra”,

²³ *Ibidem*, 173. Se puede notar que Ratzinger razona a partir de un principio que para él es fundamental: la indagación teológica del yo de Jesús –tal y como la fe lo propone– es la clave para acceder al tema central de la cristología y superar los límites del método histórico. El autor reconoce que la teología de Barth se encuentra en el origen de esta visión: cfr. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* III/2, Evangelischer, Zürich 1948, 66-69, que Ratzinger cita según H. U. VON BALTHASAR, *Zwei Glaubensweisen*, en IDEM, *Spiritus Creator*, Johannes, Einsiedeln 1967, 76-91.

²⁴ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 176.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ El enunciado del epígrafe remite claramente a Calcedonia: 3. Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre (*ibidem* 178) y c) Legitimidad del dogma cristológico (*ibidem* 182).

pleno “hijo”». ²⁷ Ambas realidades, “palabra” e “hijo”, son dinámicas: «la palabra consiste en la unión del “de” y del “a” [...]. “Hijo” indica una parecida duplicidad del “de” y del “para”». ²⁸

En realidad, advierte Ratzinger, el gran escándalo de lo cristiano radica en la transformación de la fe en el Hijo como fe en la divinidad real de Jesús. Por eso se propone desarrollar, siguiendo el dogma cristológico, cómo es posible dar el paso de la filiación a la divinidad, para lo cual privilegia la vía del amor: la apertura total del Hijo –ser “desde” el Padre y “para” nosotros los hombres– radica en el amor. De este modo se alcanza el reconocimiento de su divinidad: «si se confiesa ese yo que es pura apertura, total ser desde el Padre; si es “hijo” –*actualitas* del puro servicio– en toda su existencia; si, por decirlo de otro modo, esa existencia no solo *ama*, sino que es amor, ¿no habremos de identificarlo con Dios, único ser que es amor? Jesús, el hijo de Dios, ¿no será entonces Dios?». ²⁹

El Hijo nos dice que Dios es amor, pero nos dice también que el hombre es entrega. En el ser “para” de Jesús se revela la radicalidad de lo que es el ser humano: «profesa el dogma que Jesús, en su servicialidad más radical, es lo más humano del hombre». ³⁰

Ratzinger advierte que, en el momento en que escribe, la opinión mayoritaria atribuye el desarrollo del dogma de la filiación divina a la influencia del mundo helénico, del que el cristianismo habría tomado la idea del “hombre divino” (*theios aner*). Como respuesta, nuestro autor ofrece una fundamentación bíblica de la fe en Jesús como hijo de Dios. Ésta se desarrolla en dos momentos, correspondientes a dos denominaciones referidas a Jesús que encontramos en el Nuevo Testamento: “hijo de Dios” e “Hijo”. ³¹

b) La representación vicaria, verdadero sentido de la realeza

La primera expresión, “hijo de Dios”, procede de la teología real del Antiguo Testamento, como desmitologización de la doctrina oriental del soberano y expre-

²⁷ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 178.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, 179.

³¹ En *Jesús de Nazaret*, J. Ratzinger/Benedicto XVI retoma con más detenimiento el tema de los títulos cristológicos y de los nombres con que Jesús se designa a sí mismo. En todo caso, al llegar a las denominaciones “hijo de Dios” y “el hijo” (sin añadiduras), remite expresamente a *Introducción al Cristianismo*. Por lo que se refiere al análisis bíblico, basta decir que “hijo de Dios” apenas se encuentra en labios de Jesús –tan solo en algunos pasajes del evangelio de Juan–, mientras que “el hijo” es uno de los dos nombres preferidos por Jesús para hablar de sí mismo, junto con el de “hijo del hombre”. Cfr. J. RATZINGER, *Obras completas*, VI/1. *Jesús de Nazaret*, BAC, Madrid 2015, 353-380.

sión de la teología de la elección. Su figura central es el rey, y su texto fundamental el Salmo 2,7: «Proclamaré el decreto del Señor. Él me ha dicho: “Tú eres mi hijo. Yo te he engendrado hoy”».

Este oráculo se recitaba en la ceremonia de entronización de los reyes de Israel. Cuando la corte de David asumió la fórmula, la idea de que el rey era engendrado físicamente por Dios fue sustituida, de modo que el acto de procreación se entendió como elección: «el rey es hijo, pero no porque Dios lo haya engendrado, sino porque lo ha elegido».³²

En la época real comienzan a aplicarse estos textos al rey de Israel, queriendo significar con ello que en el sucesor de David se condensa la vocación de todo el pueblo. En palabras de Ratzinger, «el rey es el representante de Israel, el que reúne en sí el misterio de la promesa, de la vocación y del amor de Israel».³³

La historia obligó a Israel a convertir el Salmo 2 en una profesión de esperanza, puesto que parecía ridículo aplicar el contenido del texto al rey del momento. Precisamente aquí comienza el nuevo uso que hace la comunidad cristiana después de la resurrección.³⁴ Contra todo pronóstico, los primeros cristianos se convencieron de que la resurrección de Jesús, que ellos aceptaban por la fe, era el acontecimiento en el que se cumplía lo que el Salmo anunciaba. Esto significa que la esperanza de Israel en el rey futuro se cumple precisamente en el crucificado:

Significa que se está convencido de que el que murió en la cruz, el que renunció al poder mundano [...], el que prohibió la espada y no mandó a otros a la muerte sino que murió por ellos, el que vio el sentido de la existencia humana no en el poder y en la autoafirmación, sino en el radical ser *para* los otros, como muy bien muestra la cruz, precisamente ése es al que Dios le dice: “Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy”.

Contemplando al crucificado comprende el creyente el verdadero sentido de aquel oráculo y de aquella elección. No es un privilegio ni un poder para *sí*, sino un servicio a los demás. Ahí es donde comprende el verdadero sentido de la historia de la elección, el verdadero sentido de la realeza: estar en lugar de otro, ser “representación”

³² IDEM, *Introducción al cristianismo*, 184.

³³ *Ibidem*. En el artículo *Stellvertretung*, Ratzinger señala que el rey de Israel aparece en muchos pasajes de la Sagrada Escritura como “representante” del pueblo ante Dios; se trata de un dato común de las concepciones orientales, de donde Israel lo habría tomado otorgándole un matiz propio: cfr. IDEM, *Sustitución/Representación*, 293.

³⁴ En *Jesús de Nazaret*, Ratzinger dirá que el texto de Hch 13,15-42, donde se narra la exposición de la historia de la salvación que hace Pablo a los judíos de Antioquía de Pisidia, es «modelo de la primitiva predicación misionera a los judíos, en la que nos sale al paso la lectura cristológica del Antiguo Testamento por parte de la Iglesia naciente» (IDEM, *Obras completas*, VI/1, 366). San Pablo cita expresamente ante los judíos el Salmo 2 (v. 7) como prueba del cumplimiento de las promesas de Dios en Jesucristo.

(*Stellvertretung*, “*Repräsentation*”). “Representar” (“*Repräsentieren*”) significa ser para los demás haciendo sus veces. El sentido ha cambiado por completo.³⁵

El desarrollo de la representación vicaria que ofrece Ratzinger en este texto es original en relación a sus escritos precedentes. Lo primero que se dice es que la historia de la elección –que comienza con Israel, culmina en Cristo y se prolonga en la Iglesia– está íntimamente ligada con la realeza y con el servicio, mientras que, por otra parte, la elección se da como filiación: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado (elegido) hoy». Ratzinger sintetiza esto en una noción –representación vicaria– que acentúa un aspecto esencial: representar es «estar en lugar de otro», «ser para los demás haciendo sus veces». En este sentido, “representar” constituye el verdadero sentido de la realeza.

Nuestro autor añade un comentario a estas palabras: «el sentido ha cambiado por completo». Se puede decir que está hablando de la representación vicaria, sin duda, pero que se refiere también a la realeza, a la elección, a la filiación y al servicio. Cristo, en quien estas categorías bíblicas tocan su cima, aporta una plenitud de sentido que no deja de estar en continuidad con lo que el Antiguo Testamento había anunciado. Él es *el rey*, *el elegido*, *el hijo* y *el siervo*; y es *el representante* ante Dios de «los demás», es decir, de todos los hombres.

En la voz de diccionario *Stellvertretung*, de 1963, Ratzinger explica que la sustitución/representación, idea presente en el culto de las religiones antiguas, adquiere en la revelación veterotestamentaria un rasgo libre y personal que es único de Israel, gracias al carácter propio de la piedad israelita.³⁶ En el texto que venimos analizando, el cambio que se presenta es más bien el que se da en Cristo sobre la base de la sustitución/representación bíblica. Ratzinger desarrolla ahora esta síntesis que en Cristo alcanzan la filiación, la realeza, el servicio y –aunque no se diga expresamente– también la representación vicaria:

La idea del hijo de Dios, que al explicar la resurrección y la cruz por el Salmo 2 entró a formar parte, de este modo y manera, de la confesión de fe en Jesús de Nazaret [...] presenta a Jesús como el auténtico heredero de toda la tierra, como el heredero de la promesa en quien se consuma el sentido de la teología davídica. Al mismo tiempo se ve que la idea de rey, que de algún modo se aplica a Jesús en el título de hijo, se entrecruza con la idea de siervo. En cuanto rey es siervo, y en cuanto siervo de Dios es rey.³⁷

El título “hijo de Dios” incluye, por tanto, la idea de rey, la cual se entrecruza con la idea de siervo. Nuestro autor aprovecha esta correspondencia para profundizar

³⁵ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 185.

³⁶ Cfr. IDEM, *Sustitución/Representación*, 293.

³⁷ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 186.

en la relación entre filiación, servicio y realeza a partir de un texto de la tradición paulina.

c) La “*evacuatio*” de Cristo (Flp 2,5-11)

El teólogo alemán pasa así a considerar el himno cristológico de la Carta a los Filipenses (2,5-11). En opinión de nuestro autor, se trata de la «formulación más grandiosa»³⁸ que se encuentra en la Sagrada Escritura acerca de la unidad que alcanzan en Cristo las ideas de hijo, rey y siervo. El texto procede del ámbito cristiano palestinese:³⁹

En este texto se presenta el ejemplo fundamental de los sentimientos de Cristo que, siendo igual a Dios, no codició tal semejanza, sino que se hizo siervo hasta vaciarse por completo. El término *evacuatio* que utiliza el texto latino quiere decir justamente eso, que se ha “vaciado”, que ha abandonado su ser-para-sí y se ha entregado al puro movimiento del “para”.⁴⁰

Nuestro autor retoma aquí el tema del “para”, que se encuentra presente a lo largo de su reflexión como principio que define la existencia de Cristo. Se precisa ahora que la *evacuatio* del Señor –su “anonadarse”, su “vaciarse”– no consiste simplemente en renunciar a lo que le es propio, a su ser-para-sí, sino en hacerlo en favor de los demás, ocupando el lugar que les corresponde. Esto es “representar”, «estar en lugar de otro», «ser para los demás haciendo sus veces». Por otra parte, el texto de Flp 2 subraya también la relación entre la realeza de Cristo y su condición de siervo:

Precisamente por eso, como muy bien dice el texto (Flp 2,5-11), es por lo que se convierte (Cristo) en Señor del universo, ante quien éste realiza la *proskynesis*, es decir, el rito y el acto de someterse que solo corresponde al verdadero rey. El que obedece voluntariamente se convierte, pues, en el que domina. El que ha descendido a la nada de su vaciamiento, se convierte por eso mismo en el Señor del mundo.⁴¹

³⁸ *Ibidem*. Diez años después dirá que se puede considerar este himno como la síntesis de la teología bíblica (cfr. IDEM, *Escatología. La muerte y la vida eterna*, en *Obras completas*, X. *Resurrección y vida eterna*, BAC, Madrid 2017, 3-253, aquí 62). En *Jesús de Nazaret*, lo calificará de «cristología plenamente desarrollada» (IDEM, *Obras completas*, VI/1, 103).

³⁹ Lo cual se adecúa a cuanto había escrito el autor años antes: «Hoy parece seguro que la más antigua cristología de Jerusalén era una cristología del Siervo de Dios» (IDEM, *Sustitución/Representación*, 295).

⁴⁰ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 186.

⁴¹ *Ibidem*.

Estudiando el desarrollo del Salmo 2 y su aplicación por parte de la comunidad cristiana al resucitado, Ratzinger indaga en los orígenes de la expresión “hijo de Dios” y desarrolla la síntesis que encuentran en Jesús las categorías de elección, filiación, realeza y servicio. En relación a la representación vicaria, el teólogo muestra que se fundamenta en Jesús-hijo de Dios y que constituye «el verdadero sentido de la realeza: estar en lugar de otro». Al considerar el himno cristológico de la carta a los Filipenses (Flp 2,5-11), señala que la realeza de Cristo de la que habla el Salmo 2 –y por tanto, su «ser representación»– se pone de manifiesto en su “anonadamiento” (*evacuatio*): «el que ha descendido a la nada de su vaciamiento, se convierte por eso mismo en el Señor del mundo».⁴² En resumen, filiación, realeza y servicio delimitan el marco de comprensión de la representación vicaria, e iluminan su significado: «ser para los demás haciendo sus veces».

d) “El Hijo”. La ontología del cuarto evangelio

«La denominación de Jesús como “el hijo” se aleja del concepto “hijo de Dios” que ya hemos estudiado».⁴³ En efecto, la expresión “el hijo” procede directamente del mismo Jesús, del lenguaje de sus parábolas y de la apertura de su corazón al círculo íntimo de los discípulos. En particular, resulta decisiva su oración: «la vida de oración de Jesús es la fuente verdadera de donde fluye la palabra; corresponde profundamente a la nueva invocación de Dios: *Abba*».⁴⁴ Nuestro autor establece así una estrecha relación entre el *Abba* en labios de Jesús y su ser “el hijo”: «está en perfecta consonancia con esta locución que Jesús se llamara a sí mismo hijo. Ambas muestran cómo oraba Jesús, su conciencia divina, que también pudo contemplar, como a través de un velo, su círculo íntimo de amigos».⁴⁵

Se puede notar que para Ratzinger, más allá de lo dicho hasta ahora, la verdadera comprensión del ser de Jesús pasa por adentrarse en su vida de oración. Por eso concede tanta importancia al término *Abba*, que revela la intención de la primera comunidad cristiana de afirmar la intimidad exclusiva que Jesús tenía con Dios: este es el motivo que llevó a conservar el término en su sonido original. En este sentido, el título “el hijo” –a diferencia de “hijo de Dios”– habla de «algo

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*, 188.

⁴⁴ *Ibidem*. Ratzinger remite a la obra de J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1999, 15-38. Para profundizar en el valor que otorga Ratzinger a la oración de Jesús, cfr. sobre todo J. RATZINGER, *Puntos de referencia cristológicos*, en IDEM, *Miremos al traspasado*, Fundación San Juan, Rafaela 2007, 11-57, así como el capítulo de *Jesús de Nazaret* dedicado a la oración del Señor: IDEM, *Obras completas*, VI/1, 205-236.

⁴⁵ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 189.

completamente distinto, infinitamente más sencillo y a la vez infinitamente más personal y profundo».⁴⁶

La denominación “el hijo” aparece en labios de Jesús sobre todo en el evangelio según San Juan. Allí se encuentra en dieciocho ocasiones. «La autodesignación de Jesús como “hijo” es el hilo conductor de la imagen del Señor. Después, todo el tenor del evangelio explica el alcance de la palabra».⁴⁷ Por este motivo, el título “hijo” se asemeja a otros términos con que se designa Jesús, como “palabra” y “enviado”. La cristología de Juan, en continuidad con lo que dicen los sinópticos acerca de la oración de Jesús, tiene como espina dorsal la identidad entre el obrar y el ser.

En Juan se encuentra una auténtica “ontologización” de lo que es el ser de Jesús como pura actualidad, «un regreso al ser que se esconde tras el fenómeno del puro acontecer [...]. Su obra llega hasta lo profundo de su ser y se identifica con él; lo que le caracteriza es la unidad de ser y acción».⁴⁸ En este sentido, los concilios de Nicea y Calcedonia «solo quisieron expresar la identidad entre servicio y ser en la que se manifiesta todo el contenido de las palabras “*Abba-hijo*”».⁴⁹ La cristología de Juan y de las primeras confesiones cristianas afirma que Jesús es su obra: «tras ella no está el hombre Jesús en el que no acontece absolutamente nada. Su ser es pura *actualitas* del “de” y del “para”. Y precisamente porque ese ser es inseparable de su *actualitas*, coincide con Dios y es el hombre ejemplar».⁵⁰

⁴⁶ *Ibidem*. Comenta Uríbarri: «nótese que, al tratar de la oración, aunque (Ratzinger) no lo haya expresado en estos términos, entramos en la profundidad más íntima del yo de Jesús. Ahí reside su conciencia más radical de su ser filial, como el fundamento de su ser y de su actuar. También, dado que lo comunica, la percepción de los discípulos de Jesús como el Hijo no se debe ni a un añadido posterior de la comunidad en el proceso de la tradición, ni menos aún a una perversión por un sincretismo con concepciones de carácter helenista sobre el “hombre divino”, ni tampoco a una mera recepción de la concepción veterotestamentaria del mesías-rey como hijo de Dios, sin salto cualitativo sobre la misma. Es la misma persona de Jesús, con la profundidad de su yo particular, la causa primera y principal sobre la que se sostiene y fundamenta la comprensión cristiana de Jesús como el Hijo, el hijo de Dios, si bien no está ni mucho menos en contradicción con el cumplimiento superador de las promesas veterotestamentarias relativas al mesías» (URÍBARRI, *Jesucristo*, el Hijo, 131).

⁴⁷ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 189-190.

⁴⁸ *Ibidem*, 190.

⁴⁹ *Ibidem*, 191. Por este motivo, frente a la teología existencial de Bultmann, Ratzinger quiere dejar claro que «la “ontología” del cuarto evangelio y de las antiguas confesiones de fe contienen un actualismo mucho más radical que lo que hoy lleva la etiqueta de actualismo» (*ibidem*). La fenomenología y los análisis existenciales no bastan para la cristología, porque en el fondo no saben cómo enfrentarse al ser.

⁵⁰ *Ibidem*. La importancia de la noción de *actualitas* para nuestro autor ha sido puesta de manifiesto por R. BARTOLOMÉ, *Metafísica e Historia de la Salvación en la reflexión teológica de Joseph Ratzinger* Edusc, Roma 2017, 387-493.

2. *Cristología adamítica*

Con lo expuesto nos hemos apropiado de los elementos fundamentales en la comprensión de Jesús como hijo de Dios en *Introducción al cristianismo*. La filiación divina de Jesús y la identidad entre su persona y misión han sido el hilo conductor de las páginas precedentes. Dirigimos ahora la atención a otro aspecto importante para nuestro estudio, la reflexión sobre Cristo como nuevo Adán (cfr. Rm 5,12-21; 1Cor 15,45-49).⁵¹

En escritos anteriores a *Introducción al cristianismo*, Ratzinger se refiere a la doctrina paulina de Cristo nuevo Adán como «el fondo especulativo» de la teología de la representación vicaria.⁵² Gracias a ésta, Pablo puede establecer el binomio humanidad-Jesucristo como la contraposición definitiva de la historia, superando así la contraposición judío-gentil. La verdadera permuta de posiciones –que tiene lugar mediante el misterio de la representación vicaria– se da en el intercambio entre Cristo y el hombre, y por eso toda salvación proviene del servicio representativo de Jesús. Por otra parte, la doctrina del nuevo Adán permite ensanchar la teología de la representación vicaria a la existencia histórica de cada hombre, pues todos somos “primer Adán” –pecadores, encerrados en nosotros mismos– llamados a ser en Cristo “segundo Adán”, es decir, a tomar parte en su servicio de representación y llegar a ser-para-los-demás.

En *La fraternidad de los cristianos*, a su vez, nuestro autor expresa algo similar en el marco de una reflexión sobre el sentido cristiano de fraternidad. Allí se ve que Pablo reinterpreta cristianamente la doctrina judía del único Adán y acaba con la peculiaridad excluyente de Israel. Cristo, segundo Adán, es padre de una humanidad nueva, con la que surge también una nueva fraternidad que supera y sustituye a la antigua. Ésta, aunque comporta –igual que la anterior– una demarcación entre los hombres, tiende a ser universal, pues el objetivo de la obra de Jesús es la unidad del género humano. Es precisamente el misterio de la representación vicaria que se prolonga en el hoy de la Iglesia –Dios quiere salvar a “los muchos” a partir de “los pocos”– el que da pleno sentido a la demarcación que establece entre los hombres la fraternidad cristiana.⁵³

En *Introducción al cristianismo*, Ratzinger desarrolla estas ideas con más detenimiento, las profundiza –apropiándose del pensamiento de otros autores–

⁵¹ Cfr. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 197-204. Antes de entrar al tema, Ratzinger dedica unas páginas al problema de la separación entre teología de la encarnación y teología de la cruz, es decir, entre una teología que privilegia la metafísica y otra que da prioridad al acontecimiento (cfr. *ibidem*, 192-196). La cuestión está relacionada con la dualidad ser-misión de Jesús. Volveremos sobre ello al hablar del sentido de la cruz.

⁵² Cfr. IDEM, *Sustitución/Representación*, 298.

⁵³ Cfr. IDEM, *La fraternidad de los cristianos*, 25-26 y 52-57.

y saca importantes consecuencias que son de gran interés para el estudio de la representación vicaria.⁵⁴

a) Cristo, el “último hombre”, el “hombre ejemplar”

La fe cristiana ve en Jesús de Nazaret al “hombre ejemplar”. Así prefiere traducir nuestro autor el concepto paulino de “último hombre” (cfr. 1Cor 15,45), pues deja más claro que Cristo es el hombre definitivo, el que lleva al ser humano a su futuro, que consiste en ser uno con Dios. La expresión “hombre ejemplar” dice también que Cristo es “Adán”, lo cual significa que su existencia abarca a toda la humanidad:

Si Jesús es el hombre ejemplar en quien se manifiesta plenamente la verdadera figura del hombre, la idea de Dios sobre él, no puede distinguirse por ser una excepción absoluta, una curiosidad en la que Dios nos muestra lo que es posible. Su existencia, pues, atañe a toda la humanidad. El Nuevo Testamento lo pone de manifiesto cuando lo llama “Adán”. En la Biblia esta palabra expresa la unidad de todo el género humano, y por tanto puede, desde una perspectiva bíblica, hablarse con razón de una “personalidad corporativa”. Ahora bien, si Jesús se llama Adán es porque reúne en sí a todo el ser “Adán”. Lo que Pablo llama “cuerpo de Cristo” y que actualmente nos resulta casi incomprensible, es exigencia íntima de la existencia que no puede ser una excepción, sino que tiene que “atraer a sí” a toda la humanidad (cfr. Jn 12,32).⁵⁵

El término “personalidad corporativa”, como señala Sanz,⁵⁶ fue acuñado en las primeras décadas del siglo pasado por H. W. Robinson, y utilizado en la importante obra de Jean de Fraine, *Adam et son lignage*. Ratzinger cita expresamente ambos autores.⁵⁷ «Para el pensamiento hebreo –dice del Pozo–, el primer padre

⁵⁴ Un desarrollo amplio de la cristología adamítica de Ratzinger puede encontrarse en G. DEL POZO, *Jesucristo, nuevo Adán: centro de la teología y unidad de los hombres*, en RICHI (ed.), *Jesucristo en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, 215-283.

⁵⁵ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 198. El error de considerar a Cristo como una excepción de lo humano está también a la base de algunas desviaciones en la reflexión sobre el concepto de persona: cfr. IDEM, *Die Legitimität des christologischen Dogmas*, 844.

⁵⁶ Cfr. S. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación: los apuntes de Münster de 1964 (II). Algunos temas fundamentales*, «Revista española de teología» 74 (2014) 201-248, aquí 218.

⁵⁷ Cfr. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 198, nota 25. Las referencias son: H. W. ROBINSON, *The Hebrew Conception of Corporate Personality*, «Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 66 (1936) 49-62; J. DE FRAINE, *Adam et son lignage: études sur la notion de personnalité corporative dans le Bible*, Desclée de Brouwer, Paris 1959. Sanz hace ver que Ratzinger maneja también estas obras en unos apuntes de 1964 sobre la doctrina de la creación. Referencias al concepto de personalidad corporativa aparecen ya en textos anteriores del autor, como: *La fraternidad de los cristianos*, 33; *Origen y naturaleza de la Iglesia*, en *Obras completas*, 8/1, 104-119, aquí 111.

(Adán) no es uno más de la serie, sino la unidad interna de todos. Hablar de Adán es hablar de la unidad de la humanidad».⁵⁸

Junto a esta dimensión colectiva de lo humano, la doctrina de Cristo nuevo Adán pone de manifiesto que el hijo de Dios es más que un caso especial; en Él no solo se revela la grandeza del hombre –«lo que es posible»–, sino que esta grandeza se despliega y abraza a toda la humanidad. «La dinámica de la existencia humana, pues, puede describirse como el movimiento desde Adán a Cristo».⁵⁹

En *Introducción al cristianismo*, Ratzinger enriquece sus consideraciones sobre Cristo nuevo Adán con ideas de Teilhard de Chardin (1881-1955), primer pensador que se atrevió a tematizar la relación entre el misterio de Cristo y el punto omega hacia el que –según la teoría de la evolución– tiende la historia del cosmos.⁶⁰ Nuestro autor se refiere a las ideas de Teilhard como «una síntesis y una visión nueva de la orientación de la cristología paulina a partir de una concepción moderna del mundo», aunque «con un lenguaje a veces demasiado biológico».⁶¹ Se presenta el misterio de la salvación como la unificación de la humanidad en Jesucristo:

La fe ve en Jesús el inicio del movimiento en que la humanidad dispersa es introducida en el ser del único Adán, del único “cuerpo”, del hombre futuro. La fe ve en Jesús el movimiento que conduce al futuro del hombre en el que éste es “socializado” e incorporado a lo único, pero en que el hombre no es eliminado, sino que llega plenamente a sí mismo.⁶²

⁵⁸ DEL POZO, *Jesucristo, nuevo Adán*, 231. Del Pozo pone de manifiesto que, en este tema, Ratzinger debe mucho a la eclesiología agustiniana, que conoce bien por su tesis de doctorado.

⁵⁹ SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 219. El autor traduce y transcribe unas palabras de Ratzinger en los apuntes que hemos mencionado: «Jesucristo aparece como la interpretación definitiva del tema del hombre. Este hecho, que Cristo es la interpretación del hombre, y que el cristiano experimenta desde Él qué significa ser hombre, se hace particularmente perceptible en el título de Cristo como el “segundo Adán”, donde “Adán” aparece como un concepto colectivo. Este título significa que el marco individual del “acontecimiento de Cristo” será superado, que no se trata sólo de un caso especial, sino que Cristo debe ser interpretado como Adán, como el hombre. En Él se manifiesta como definitivo lo que se quiere significar con el hombre. Y así, Cristo deja de ser un caso de excepción, y se revela como el telos (el fin) del hombre» (*ibidem*, 218-219).

⁶⁰ Cfr. C. TRESMONTANT, *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Taurus, Madrid 1964.

⁶¹ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 200-201. Posteriormente, Ratzinger señalará en alguna ocasión los riesgos que conlleva para la fe cierto “teillardismo”: cfr., por ejemplo, J. RATZINGER, V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid 1985, 89.

⁶² *Ibidem*, 201.

El teólogo vuelve sobre el evangelio de Juan para mostrar cómo el apóstol habla también de estas ideas. Especialmente importante es el paso de Jn 19, 34: «uno de los soldados le atravesó con su lanza el costado y al instante salió sangre y agua»:

Jesús ya no es un individuo, es el “Adán” de cuyo costado nace Eva, la nueva humanidad. La palabra costado [...] revive en toda su profundidad la escena de Gen 2,21s, en la que Eva es formada de la costilla de Adán, simbolizando gráficamente su perpetua referencia y su unidad en la nueva humanidad. El costado abierto del nuevo Adán repite el misterio creador del “costado abierto” del varón, es el comienzo de una nueva y definitiva comunidad humana.⁶³

b) El principio “El individuo y el todo”

Ratzinger introduce un excursus sobre las “estructuras de lo cristiano” entre las dos secciones de la cristología de *Introducción al cristianismo*.⁶⁴ Se trata de seis principios de la existencia cristiana que desarrolla desde la dinámica de la vida trinitaria. Nos detenemos brevemente en el primero de ellos, “El individuo y el todo”, porque desarrolla algunos aspectos que acabamos de ver con un lenguaje más comprensible para el hombre contemporáneo.⁶⁵

El resumen de este principio dice así: «el cristianismo debe su existencia al principio de “corporeidad” (carácter histórico) y solo tiene sentido si se contempla desde el todo. Pero a la vez debe admitir y admite el principio del “individuo”, que es su auténtico escándalo, pero también lo que hace que se nos presente como profundamente necesario y razonable».⁶⁶

La corporeidad del hombre tiene un doble significado. Por un lado, es principio de disociación, porque el cuerpo separa al hombre de los demás, hace imposible que uno esté en otro. Por otra parte, el cuerpo indica procedencia: «el hombre está profundamente marcado por su pertenencia a toda la humanidad, es decir, a “Adán”». ⁶⁷ El cuerpo, en cuanto “principio de comunidad”, abarca todas las dimensiones de lo humano: «Ser hombre es ser-con no solo cuando vivimos, sino en todas las dimensiones posibles, hasta el punto de que en cada individuo están presentes el pasado y el futuro de la humanidad, que cuanto más cerca se la ve, tanto más se nos presenta de verdad como único “Adán”». ⁶⁸

⁶³ *Ibidem*, 202.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, 204-225; El texto reelabora una colección de homilías de Adviento publicadas en 1965 bajo el título *Ser cristiano*: cfr. IDEM, *Vom Sinn des Christseins*, en *Gesammelte Schriften 4. Einführung in das Christentum*, Herder, Freiburg im Breisgau 2014, 363-395.

⁶⁵ Cfr. IDEM, *Introducción al cristianismo*, 205-210.

⁶⁶ *Ibidem*, 210.

⁶⁷ *Ibidem*, 206.

⁶⁸ *Ibidem*, 207.

Ratzinger explica la coherencia de la fe cristiana con esta concepción antropológica: «la fe cristiana no parte del individuo aislado, sino de la convicción de que no existe el individuo puro, de que el hombre es hombre cuando se tensa en el todo: en la humanidad, en la historia, en el cosmos, algo que le es esencial y a lo que tiende como “espíritu encarnado”». ⁶⁹

La Iglesia y el cristianismo tratan de un hombre que es ser-con: «son un servicio a la historia como historia, quieren cambiar o quebrar ese enrejado colectivo que es el lugar de la existencia humana». ⁷⁰ Desde aquí hay que entender conceptos como pecado original, resurrección de la carne o juicio universal, y solo desde esta perspectiva antropológica se entiende también la idea cristiana de redención:

(Redención) no tiene ninguna relación con el destino libre del individuo como mónada. El plano de la realidad del cristianismo hay que buscarlo, pues, en el ámbito de lo que, a falta de otro término mejor, podemos llamar historicidad. Por eso podemos decir ahora para aclarar, que el ser cristiano, en su acepción principal, no es un carisma individual, sino social. No somos cristianos porque solo los cristianos se salvan, sino porque la diaconía cristiana tiene sentido y es necesaria para la historia. ⁷¹

Estas palabras evocan textos precedentes de Ratzinger sobre la representación vicaria. ⁷² «Se es cristiano para participar en la diaconía de la totalidad», ⁷³ dice nuestro autor, pero precisamente aquí es donde *el todo* se descubre necesitado *del individuo*, «porque la transformación de la historia [...] solo puede realizarse desde el individuo». ⁷⁴ Así, «en el cristianismo todo depende en definitiva del *individuo*, de Jesús de Nazaret [...]. La llamada del cristianismo es una llamada radical al individuo, porque considera la historia como un todo. Y por eso depende en su totalidad *del individuo* y del único en quien aconteció la ruptura mediante la caída de las potencias y de las fuerzas». ⁷⁵

⁶⁹ *Ibidem*, 205.

⁷⁰ *Ibidem*, 208.

⁷¹ *Ibidem*, 209.

⁷² Por ejemplo: «En el organismo de la humanidad existen funciones de servicio, las cuales, si bien no se exigen a todos, son necesarias para todos [...]. El único servicio, el servicio central del que depende todo este organismo, es el servicio de Jesucristo [...]. Este servicio lo continúa la comunidad de los creyentes y [...] sin su diaconía la humanidad no podría vivir». (IDEM, *Sustitución/Representación*, 302).

⁷³ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 209.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*, 209-210.

c) El segundo Adán deshace el camino recorrido por el primero

Hemos recogido el desarrollo de la cristología adamítica que ofrece *Introducción al cristianismo*, sobre todo en lo que se refiere a Jesucristo como punto de apoyo y de partida de la nueva humanidad.⁷⁶ Cerramos la temática con una mirada rápida al “hombre ejemplar”; nuestro autor señala su esencia más propia:

Recordemos Jn 12,32: “Cuando sea levantado sobre la tierra, atraeré a todos hacia mí” [...]. Como hombre futuro, Cristo no es el hombre para sí, sino esencialmente el hombre para los demás; en cuanto hombre abierto es el hombre del futuro. El hombre para sí, el hombre que quiere permanecer en sí mismo, es el hombre del pasado que debemos olvidar para seguir nuestro camino. Es decir, el hombre del futuro es un “ser-para”.⁷⁷

Se compara aquí veladamente el ser de Adán y el ser de Cristo como seres que recorren caminos opuestos. El primer Adán es el hombre del pasado, «que quiere permanecer en sí mismo»; el segundo es «el hombre para los demás». El tema aparece más desarrollado en obras posteriores, como *Creación y pecado* o *Jesús de Nazaret*, de las que podemos aprovechar algunos textos:

En oposición a Adán, Él es realmente “como Dios”. Pero este ser-como-Dios, la divinidad, es ser-hijo y así la relación es completa. “El hijo no hace nada desde sí mismo”. Por eso, la verdadera divinidad no se aferra a su autonomía, a la infinitud de su capacidad y de su voluntad. Recorre el camino en sentido contrario: se convierte en la total dependencia, en el siervo. Y como no va por el camino de la fuerza, sino por el del amor, es capaz de descender hasta el engaño de Adán, hasta la muerte y poner en alto allí la verdad y dar la vida.⁷⁸

Jesús presta a sus discípulos (en el lavatorio de los pies) un servicio propio de esclavos, “se despojó de su rango” (Flp 2,7). Lo que dice la Carta a los Filipenses en su gran himno cristológico –es decir, que en un gesto opuesto al de Adán, que intentó alargar la mano hacia lo divino con sus propias fuerzas, mientras que Cristo descendió de su divinidad hasta hacerse hombre, “tomando la condición de esclavo” y haciéndose obediente hasta la muerte de cruz–, puede verse aquí en toda su amplitud en un solo gesto.⁷⁹

⁷⁶ Sobre el tema, es también interesante el artículo *Salvación e Historia*, cercano en el tiempo a *Introducción al cristianismo*: cfr. IDEM, *Salvación e historia, en Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona 1985, 181-203.

⁷⁷ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 201.

⁷⁸ IDEM, *Creación y pecado*, Eunsa, Pamplona 1992, 102.

⁷⁹ IDEM, *Obras completas, VI/1. Jesús de Nazaret*, 429.

El aprecio de Ratzinger por el himno de la Carta a los Filipenses es manifiesto. Sanz hace notar que, ya en sus clases sobre doctrina de la creación en Münster, nuestro autor ponía en parangón este texto con el gesto de Adán.⁸⁰ El camino del Hijo, que supone un acercamiento de Dios a los hombres, puede leerse como contrapunto del alejamiento de Dios realizado por el primer hombre.

III. PADECIÓ BAJO EL PODER DE PONCIO PILATO, FUE CRUCIFICADO, MUERTO Y SEPULTADO: LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DE LA CRUZ

La segunda sección de la cristología de *Introducción al cristianismo* comienza con la pregunta por el origen de Jesús. Nuestro autor pone de relieve que se trata de un misterio íntimamente relacionado con la historia de la salvación, que va más allá del lugar geográfico en que nació el Salvador. Los evangelistas que relatan los comienzos de Jesús recurren al Antiguo Testamento para mostrar que lo que ahí sucede es la consumación de la historia sagrada. Más aún, el horizonte «llega hasta la creación, superando la historia de la alianza con Israel [...]. Lo que acontece en María es una nueva creación: el Dios que de la nada llamó al ser, realiza un nuevo comienzo en medio de la humanidad, su palabra se hace carne».⁸¹

El nacimiento virginal de Jesús es el tema sobre el que más se detiene Ratzinger en estas páginas. ¿Cuál es el significado de este misterio? «La salvación del mundo no viene de los hombres ni de su poder [...]. El nacimiento virginal es, tanto en primer como en último lugar, teología de la gracia, noticia de cómo nos viene la salvación».⁸² Así, el sentido de los nacimientos milagrosos que se narran en el Antiguo Testamento –como el de Isaac, Samuel o Sansón– no se aleja demasiado del nacimiento de Jesús, ya que estos acontecimientos de la historia sagrada quieren revelar ante todo que la salvación procede de Dios. No obstante, Ratzinger subraya que el nacimiento virginal –si bien se sitúa en continuidad con el actuar de Dios en el Antiguo Testamento– constituye al mismo tiempo una ruptura con lo anterior.⁸³

Llegamos de este modo al artículo de fe que confiesa la pasión y muerte de Jesús, sobre el que nos detendremos en las siguientes páginas.⁸⁴ La pregunta fundamental puede enunciarse así: «¿Qué lugar tiene la cruz en la fe en Jesús

⁸⁰ Cfr. SANZ, *Joseph Ratzinger y la doctrina de la creación*, 219.

⁸¹ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 228.

⁸² *Ibidem*, 232.

⁸³ Cfr. *ibidem*, 233. En relación al nacimiento virginal, Ratzinger habla de María como paradigma de fe. Ella es «imagen de la Iglesia, imagen de los creyentes que solo por el don del amor –por la gracia– pueden salvarse y ser ellos mismos» (*ibidem*, 234).

⁸⁴ Cfr. *ibidem*, 235-245.

como Cristo?».⁸⁵ Es una cuestión que pertenece a la soteriología, lo que permite retomar un tema que habíamos dejado en espera.

Ratzinger es un defensor de la «profunda e inseparable unión entre cristología y soteriología propugnada por teólogos de la primera mitad del siglo XX»,⁸⁶ como puede verse en *Introducción al cristianismo*.⁸⁷ A su juicio, la progresiva separación que se dio entre cristología y soteriología a lo largo de la historia trajo como consecuencia que ambas disciplinas se cerraran en sí mismas, hasta hacerse difícilmente comprensibles.⁸⁸ Para nuestro autor, la vía de solución de esta “antítesis” se encuentra en la consideración unitaria de la persona de Jesucristo, de su ser y misión. Hablamos de un punto ya considerado, aunque conviene añadir que no se trata de lograr una «síntesis simplificadora».

A lo largo de nuestras reflexiones queremos mostrar algo así como la unidad definitiva de ambos enfoques, unidad que posibilita su polarización y que impide que se derrumben como realidades contrapuestas. Hemos visto que el *ser* de Cristo (teología de la encarnación) es *actualitas*, salida, éxodo de sí mismo [...]. Ese hacer no es puro hacer, sino ser que llega hasta lo más profundo del ser y se identifica con él [...]. Por eso una cristología del ser y de la encarnación rectamente entendida debiera transformarse en teología de la cruz e identificarse con ella. Y viceversa.⁸⁹

Para el teólogo alemán, Jesús no es redentor en un segundo momento respecto a su ser en el mundo, sino que lo es por su propio ser, y desde el comienzo de su vida en la tierra. Por eso, como dirá años más tarde, «la cristología debe ser tratada en el horizonte soteriológico».⁹⁰ Desde la perspectiva ratzingeriana, para el estudio científico de Cristo, el único punto de encuentro es el yo de Jesús, que «tiene esta propiedad: su yo no es en modo alguno un yo separado, sino ser procedente del Padre y ser para el vosotros de los hombres».⁹¹

⁸⁵ *Ibidem*, 235.

⁸⁶ IZQUIERDO, *Jesús, el redentor*, 193. Entre otros motivos, Izquierdo señala el itinerario intelectual de Ratzinger: «la influencia de Agustín y Buenaventura –reforzada en este punto por la filosofía alemana del XIX y XX– le llevaba a primar sobre todo las explicaciones inclusivas en las que los elementos tienden fundamentalmente a converger, y solo en un segundo momento muestran sus fronteras interiores» (*ibidem*, 194).

⁸⁷ Cfr. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 192-196.

⁸⁸ Cfr. *ibidem*, 194. De modo análogo, nuestro autor habla de dos líneas de desarrollo dentro de la teología que con el pasar de los siglos se vieron afectadas por el mismo fenómeno: las llamadas “teología de la encarnación” y “teología de la cruz”.

⁸⁹ *Ibidem*, 193-194.

⁹⁰ IDEM, *Caminos de Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2005, 29-30.

⁹¹ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 177.

a) Límites de la visión anselmiana

Entrando propiamente al discurso sobre la pasión y muerte de Jesús, nuestro autor se propone indagar el sentido de la cruz y situar el lugar que ocupa dentro de la fe cristiana. Introduce la reflexión a partir de la visión soteriológica que se remonta a Anselmo de Canterbury (1033-1099).

El teólogo alemán considera la teoría de la satisfacción de San Anselmo como la base sobre la que se apoya la concepción general de los cristianos en lo que se refiere a la doctrina de la redención. La teoría anselmiana, «que se impuso casi por completo en el pensamiento occidental», recibe a primera vista una crítica severa por parte de Ratzinger: «esta teoría no se sustrae a la parcialidad ni en su forma clásica. Pero cuando se la observa con las lentes de aumento de la conciencia popular, parece un mecanismo grosero, casi inadmisible».⁹² Estaríamos ante un ejemplo de lo que puede traer consigo la separación entre cristología y soteriología, de la que se hablaba hace unos instantes.⁹³

Lo que parece inaceptable a nuestro autor es la pretensión de deducir por motivos necesarios (*rationibus necessariis*) la obra de Cristo, es decir, demostrar «irrefutablemente que (la redención) *tuvo* que llevarse a cabo tal y como se realizó».⁹⁴ Por eso, aun admitiendo que la teoría anselmiana «contiene intuiciones decisivas tanto bíblicas como humanas», y después de afirmar que «merece la atención de todos los tiempos», se inclina por rechazarla, al menos en cuanto a su enfoque original:

Nadie podrá negar que la perfección lógica del sistema jurídico divino-humano construido por Anselmo, desfigura las perspectivas e ilumina la imagen de Dios con una luz sospechosa [...]. Las cosas cambian mucho si, en lugar de separar la obra y la persona de Jesús, admitimos que en Jesús no hay ninguna obra separada de su persona, ninguna obra que Dios, obligado a mantener el orden, pueda exigir.⁹⁵

⁹² *Ibidem*, 194.

⁹³ Cfr. *ibidem*, 195-196.

⁹⁴ *Ibidem*, 195. La *curativa* es del autor. La misma idea puede encontrarse en una reseña hecha por Ratzinger en 1956 al *Cur Deus homo* de Anselmo: cfr. IDEM, *Obras completas, II. Comprensión de la revelación y teología de la historia de San Buenaventura*, BAC, Madrid 2013, 731-732.

⁹⁵ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 196. Según Izquierdo, «Ratzinger no cae en el esquematismo frecuente que atribuye a San Anselmo la imagen de un Dios vengativo, aunque tampoco llega a la más amplia comprensión que años más tarde expondría Walter Kasper» (IZQUIERDO, *Jesús, el redentor*, 202, donde cita W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1976, 271-272). No hemos encontrado textos de Ratzinger posteriores a *Introducción al cristianismo* en los que se vuelva sobre la doctrina soteriológica de San Anselmo, hasta la publicación de la entrevista que concedió a Jacques Servais como Papa emérito: cfr. BENEDETTO XVI, *La fede non è un'idea ma la vita (Intervista di Jacques Servais)*, «L'Osservatore Romano» 63 (2016), 4-5. Aquí se dice que es necesario comprender de nuevo la verdad que se esconde tras el modo de expresarse

La conciencia cristiana está condicionada generalmente por la concepción de San Anselmo. «Para muchos cristianos [...], la cruz es una pieza del mecanismo de un derecho violado que tiene que restablecerse».⁹⁶ Pero nuestro autor no solo considera la teoría anselmiana equivocada desde el punto de vista de su enfoque original –el error, como veíamos, radica en considerar separadamente la persona y la obra de Cristo–, sino que entiende que este enfoque ha llevado a oscurecer la categoría de la representación vicaria, privándola de su «primitiva luminosidad».⁹⁷ En *Introducción al cristianismo*, como veremos, Ratzinger se propone redescubrir ese original sentido escriturístico de las principales categorías soteriológicas: la expiación, el sacrificio, la representación vicaria, etc.

b) La noción cristiana de expiación

Con lo dicho parece claro que, para nuestro autor, el pensamiento de Anselmo –o, mejor, la «conciencia cristiana en general»– no hace justicia al verdadero sentido de la cruz. En su propuesta, lo primero que constata es que la Sagrada Escritura habla de un modo muy distinto: «(la Biblia) no nos presenta la cruz como una pieza del mecanismo del derecho que ha sido violado. La cruz, en la Biblia, es más bien expresión de un amor radical que se entrega por completo, el hecho en el que uno es lo que hace y hace lo que es; expresión de una vida que es ser totalmente para los demás».⁹⁸

Ratzinger retoma aquí el discurso cristológico de *Introducción al cristianismo* y lo lleva al terreno de la doctrina de la redención. La obra y la persona de Jesús no

del santo doctor, y se señala que la aparente contraposición entre Padre e Hijo es en sí misma equivocada. El tema de la soteriología anselmiana ha sido ampliamente debatido en la teología contemporánea; ofrece una breve síntesis y bibliografía al respecto A. DUCAY, *Examen de la soteriología contemporánea*, «Annales Theologici» 25 (2011) 123-188, aquí 170-172.

⁹⁶ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 235. Más allá de la comprensión ratzingeriana de la soteriología de San Anselmo, sus consideraciones pueden aplicarse a lo que Izquierdo llama «la reducción de la doctrina anselmiana operada por la teología barroca», que sería lo que terminó predominando y determinando la general conciencia cristiana a la que se refiere nuestro autor. Como es sabido, el pensamiento moderno se ha expresado con frecuencia en términos críticos frente a una idea de redención entendida de este modo. Ratzinger se sitúa junto a otros teólogos del siglo XX que han procurado atajar estas críticas, tratando de “descontaminar” la noción de redención de una visión demasiado jurídico-retributiva: cfr. B. SESBOÛÉ, *Jesucristo, el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación*, I, Secretariado Trinitario, Salamanca 1990, 41-58.

⁹⁷ «El aspecto cristológico de la idea de sustitución (*Stellvertretungsgedankens*) fue ampliamente desplazado por la teoría de la satisfacción, la cual, si bien lleva en sí el concepto de sustitución (*Stellvertretungsidee*), lo recarga hasta tal punto de categorías jurídicas, que apenas si es posible ya reconocerlo en su primitiva luminosidad» (RATZINGER, *Sustitución/Representación*, 300).

⁹⁸ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 235.

son realidades distintas. Sobre esta base, como veremos a continuación, el teólogo expone su comprensión de la redención sirviéndose de las categorías tradicionales de la soteriología.

«Quien observe atentamente, verá que la teología bíblica de la cruz es una revolución frente a las ideas de expiación y redención de la historia de las religiones no cristianas». ⁹⁹ En opinión de Ratzinger, casi todas las religiones giran en torno a la idea de expiación, porque nacen de la conciencia culpable del hombre frente a Dios: «(las religiones) son justamente un intento de borrar el sentimiento de culpabilidad y de superar la culpa mediante las acciones compensatorias ofrecidas a la divinidad. La obra expiatoria con que los hombres quieren reconciliarse con Dios y aplacar a la divinidad constituye el centro de la historia de las religiones». ¹⁰⁰

“Expiar” tiene que ver con “compensar” la culpa ante Dios, al menos en la historia de las religiones paganas. ¹⁰¹ Sin embargo, el Nuevo Testamento ofrece una visión distinta:

No es el hombre quien se acerca a Dios y le ofrece un don que restablece el equilibrio, sino que es Dios quien se acerca a los hombres para dispensarles un don. El derecho violado se restablece por iniciativa del amor [...]. Éste es el cambio que supuso el cristianismo frente a las demás religiones. El Nuevo Testamento no nos dice, como cabría esperar, que los hombres han expiado ante Dios, porque al fin y al cabo son ellos los que han pecado, no Dios. Lo que dice es lo siguiente: “Porque era Dios el que reconciliaba consigo al mundo en Cristo” (2 Cor 5,19). ¹⁰²

La expiación de la que habla el Nuevo Testamento es «algo realmente inaudito y nuevo, punto de partida de la existencia cristiana y médula de la teología neotestamentaria de la cruz». ¹⁰³ Como dice Izquierdo, «la cruz es consecuencia de la redención, y no al contrario. No se ofrece la cruz para pagar una deuda, en la línea de las expiaciones religiosas, sino al contrario». ¹⁰⁴

Comienza así a perfilarse el contraste con respecto a la visión anselmiana y de la manualística tradicional. «¿Es exigida la cruz por Dios para salvar y redimir al hombre pecador? Los manuales del XIX y de la primera mitad del XX situaban la cruz en la perspectiva ascendente: expresaba el sacrificio que Jesús, Dios-hombre, ofrecía al Padre para redimirnos de nuestros pecados [...]. Ratzinger subraya, en cambio, que la cruz es ante todo don de Dios». ¹⁰⁵ Nuestro autor señala la

⁹⁹ *Ibidem*, 236.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Cfr. IDEM, *Sustitución/Representación*, 292-293.

¹⁰² IDEM, *Introducción al cristianismo*, 236.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ IZQUIERDO, *Jesús, el redentor*, 205.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

primacía que tiene el movimiento descendente en la concepción neotestamentaria de la cruz, que «no es la obra de reconciliación que la humanidad ofrece a un Dios airado, sino la prueba del amor incomprensible de Dios que se anonada para salvar al hombre».¹⁰⁶

¿Qué significa esto para el cristianismo? Ratzinger afirma que «con el cambio de la idea de expiación, núcleo de lo religioso, tanto el culto cristiano como toda la existencia toman una nueva dirección».¹⁰⁷ Concretamente, si la expiación cristiana consiste ante todo en un don que el mismo Dios concede a la humanidad, esto afecta necesariamente a la idea de adoración: «en el cristianismo, la adoración es *ante todo* acción de gracias por haber sido objeto de la acción salvadora de Dios. Por eso la expresión esencial del culto cristiano se llama con razón eucaristía, acción de gracias. En este culto no se ofrecen a Dios obras del hombre; consiste más bien en que el hombre acepta el don».¹⁰⁸

La adoración del cristiano, en resumen, queda configurada en relación al don recibido. No es servilismo, no es sentimiento de inferioridad: es aceptación agradecida. De modo similar, el concepto de sacrificio adquiere también un sentido renovado, pues no consiste en ofrecer algo propio, sino en recibir:

No glorificamos a Dios cuando creemos que le ofrecemos algo (¡como si eso no fuera ya suyo!), sino cuando aceptamos lo que él nos da y lo reconocemos como único Señor. Lo adoramos cuando abandonamos la ficción de que somos autónomos y contrincantes suyos, siendo así que solo podemos ser en él y desde él. El sacrificio cristiano no consiste en que le damos a Dios algo que no podría tener sin nosotros, sino en que recibimos lo que nos da, en que le dejamos que nos dé algo. El sacrificio cristiano consiste en dejar que Dios haga algo en nosotros.¹⁰⁹

c) La Carta a los Hebreos

Llegado a este punto, Ratzinger se pregunta si es honesto quedarse tranquilos con lo dicho o si, por el contrario, es necesario enfrentarse con la dimensión ascendente de la cruz. En otras palabras: el acto expiatorio de Jesús, ¿consiste o no

¹⁰⁶ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 236.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 237. La *cursiva* es del autor.

¹⁰⁹ *Ibidem*. En la idea de sacrificio se percibe especialmente la sintonía entre Ratzinger y S. Agustín, que desarrolla el tema sobre todo en el libro X del *De civitate Dei*. Se pueden confrontar, en comparación con lo dicho en *Introducción al cristianismo*, textos como: J. RATZINGER, *Obras completas*, I. *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de S. Agustín sobre la Iglesia*, BAC, Madrid 2015, 211-244; IDEM, *Teología de la liturgia*, en *Obras completas XI. Teología de la liturgia*, BAC, Madrid 2012, 483-496.

en ofrecer un sacrificio al Padre? Toda una serie de textos del Nuevo Testamento parece apuntar en esa dirección.

Nuestro autor acude a la Carta a los Hebreos, paradigma del proceso interior que siguieron los primeros cristianos para entender lo que había ocurrido con Jesús. Al reflexionar sobre el crucificado y resucitado, los discípulos –convencidos ya del triunfo de Cristo– acuden al Antiguo Testamento para tomar imágenes y conceptos que les ayuden a explicar lo sucedido. «Esta es la razón de que el Nuevo Testamento explique la cruz utilizando, entre otros, los conceptos de la teología del culto del Antiguo Testamento»,¹¹⁰ y la Carta a los Hebreos constituye la continuación más consecuente de esta tarea.

La Carta a los Hebreos es un texto que presenta la muerte de Jesús en relación con el rito y la teología de la fiesta judía de la reconciliación¹¹¹. Interpretando su contenido, Ratzinger retoma la noción de representación vicaria y desvela el sentido que ésta adquiere a la luz de Cristo. Veamos su explicación paso por paso:

Los sacrificios de la humanidad, los intentos de reconciliación con Dios a través del culto y de los mitos, de los que tan saturados está el mundo, no sirven para nada porque son obras humanas, porque lo que Dios quiere no son ni toros, ni machos cabríos, ni nada que se le pueda ofrecer ritualmente [...]. Al Señor de todo no se le puede dar nada, aunque el hombre quemara sacrificios en su honor.¹¹²

El autor de la Carta a los Hebreos se sirve del Salmo 50 para ilustrar su mensaje: «¿Acaso como yo carne de toros, o bebo sangre de machos cabríos? Ofrece a Dios un sacrificio de alabanza y cumple las promesas que hiciste al altísimo» (Sal 50,13-14). Y comenta Ratzinger: «el “sí” humano sin reservas a Dios es lo único que puede constituir la verdadera adoración».¹¹³ De hecho, contrariamente a lo que el culto precristiano pretendía, la fe enseña que «ni la sangre de toros ni la de machos cabríos pueden sustituir (*ersetzen*) o representar (*vertreten*) el “sí” del hombre a Dios por el que vuelve a entregarse a él. “¿Pues qué dará el hombre a cambio de su alma?”, pregunta el evangelista Marcos (Mc 8,37). Y la respuesta es ésta: pues nada, porque no hay nada en el mundo que se le pueda comparar».¹¹⁴

A la luz de Cristo resulta patente que los cultos paganos pretenden «sustituir lo insustituible», y por eso son inútiles. También la teología veterotestamentaria era consciente de ello, pero no había llegado a una solución aceptable, porque no existía. Por eso la Carta a los Hebreos «se atreve a manifestar sin reservas el

¹¹⁰ *Ibidem*, 238.

¹¹¹ Cfr. sobre los numerosos trabajos de Albert Vanhoye, entre otros: *Carta a los Hebreos*, BAC, Madrid 2014.

¹¹² RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 238.

¹¹³ *Ibidem*, 239.

¹¹⁴ *Ibidem*.

nafragio total de las religiones, porque sabe que la idea de sustitución (*Ersatzes*) y de representación (*Vertretung*) tienen en Cristo un sentido nuevo, radicalmente nuevo»: ¹¹⁵

El que, desde la perspectiva del derecho religioso, era un simple laico, que no desempeñaba ninguna función en el culto de Israel, era el único verdadero sacerdote. Su muerte, un acontecimiento totalmente profano desde el punto de vista histórico –condena de un criminal político– fue en realidad la única liturgia de la historia humana, una liturgia cósmica por la que Jesús entró en el templo real, es decir, en la presencia de Dios, no en el ámbito restringido de la escena cúllica, en el templo, sino ante los ojos del mundo. Por su muerte, no ofreció cosas, sangre de animales o cualquier otra cosa, sino que se ofreció a sí mismo (Hb 9,11s). ¹¹⁶

El cambio que nos presenta la Carta a los Hebreos, y que constituye su idea central, es que Cristo «arrebató a los hombres de sus manos las ofrendas sacrificiales y en su lugar ofreció el sacrificio de su persona, su propio yo». ¹¹⁷ Estas palabras dan efectivamente al concepto de representación vicaria (*Stellvertretung*) un sentido nuevo. Ya no se trata, como en las religiones antiguas, de restablecer la relación perturbada con Dios mediante el ofrecimiento de una obra sustitutoria-expiatoria. Ni siquiera es suficiente la idea de que «son los hombres, idealmente representados en Cristo, quienes ofrecen la expiación por sus pecados a través del sacrificio del cuerpo y de la sangre de Jesús, con el que ellos se pueden asociar a través de su propio sacrificio». ¹¹⁸ Esto tiene una parte de verdad, porque el culto de los hombres y de la Iglesia depende del culto original que es el sacrificio de Cristo; pero quedarse ahí sería permanecer en un esquema decididamente “ascendente”. Ratzinger quiere cambiar el punto de mira.

«Arrebató a los hombres de sus manos las ofrendas sacrificiales y en su lugar ofreció el sacrificio de su persona, su propio yo». Aquí se encuentra la diferencia fundamental. Por eso, como explica nuestro autor, la sangre con la que Cristo realizó la justificación (cfr. Hb 9,12) no ha de ser entendida como un don material, «como un medio cuantitativo de expiación, sino como la concreción del amor que llega hasta el final (cfr. Jn 13,1)». ¹¹⁹ Lo esencial del sacrificio cristiano no es el dolor o la destrucción, sino el amor. Quizás ahora se entienden mejor las palabras ya citadas: «el sacrificio cristiano no consiste en que le damos a Dios algo que no

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*. Es interesante comprobar que el núcleo de las ideas que aparecen a continuación se encuentra ya en una recensión de Ratzinger a un texto de 1959 sobre la teología paulina: cfr. IDEM, *Paulinisches Christentum?* (1959-60), en *Gesammelte Schriften*, 6/2, 1029-1041.

¹¹⁸ IZQUIERDO, *Jesús, el redentor*, 208.

¹¹⁹ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 240.

podría tener sin nosotros, sino en que recibimos lo que nos da, en que le dejamos que nos dé algo. El sacrificio cristiano consiste en dejar que Dios haga algo en nosotros».¹²⁰

d) La idea de “Stellvertretung” a la luz de Cristo

Hagamos un paréntesis para aclarar lo que venimos diciendo. A comienzos de 1967, Ratzinger llevaba tiempo preparando las clases de introducción al cristianismo que impartiría en el verano de aquel año. Fue entonces cuando Radio Bávara invitó al profesor de Tubinga a preparar unas homilías sobre el triduo pascual, con ocasión de la cercana Semana Santa. Treinta años después, en un volumen elaborado junto a William Congdon, el propio Ratzinger explicaría que acogió aquella invitación con gusto, pues la preparación de esas homilías le serviría para las clases del verano.¹²¹ «Tenía claro que la cristología debía constituir el núcleo de estas clases y que en ellas a la teología del misterio pascual le correspondía un puesto igual de central».¹²² En las siguientes páginas nos serviremos del texto de aquellas homilías, que aparecieron publicadas por primera vez en español dentro del volumen *Ser cristiano*.¹²³

Como se ha visto, la visión ratzingeriana de la cruz privilegia el movimiento descendente sobre el ascendente –la cruz es ante todo don de Dios–. Ambos, sin embargo, se encuentran en el Nuevo Testamento, por lo que se hace necesario entender qué papel juega realmente cada uno en la comprensión del sentido de la cruz. El evangelio de San Juan, dice Ratzinger, pone en relación la muerte de Cristo con la pascua judía, mostrando así la dimensión ascendente del sacrificio de Jesús:

“No le quebrarán hueso alguno”, dice Juan, y cita una frase del ritual de la pascua judía, una de las prescripciones acerca del cordero pascual. Con esto da a conocer que Jesús, cuyo costado fue traspasado a la misma hora en que tenía lugar el sacrificio ritual de los corderos pascuales en el templo, es el verdadero cordero pascual, inmaculado, en quien por fin se realiza el sentido de todo culto y de todo ritual, y en quien se hace visible lo que en realidad significa el culto.¹²⁴

El evangelista muestra la continuidad con que se relacionan el sacrificio de Cristo y la teología del culto veterotestamentaria. El cuarto evangelio, como la Carta

¹²⁰ *Ibidem*, 237.

¹²¹ Cfr. J. RATZINGER, W. CONGDON, *El sábado de la historia*, Encuentro, Madrid 1998, 17.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Cfr. J. RATZINGER, *Ser cristiano*, Sígueme, Salamanca 1967. El texto original se encuentra en IDEM, *Gesammelte Schriften*, 6/2, 1107-1122.

¹²⁴ *Ibidem*, 100.

a los Hebreos, pone de manifiesto que Jesús era consciente de estar llevando a cumplimiento en su persona las promesas de Dios al pueblo escogido. Sin embargo, la diferencia entre el culto instaurado en Cristo y el culto israelita se encuentra precisamente en la idea de sustitución:

Todo culto precristiano descansaba, en el fondo, en la idea de la sustitución (*Vertretung*): el hombre sabe que para honrar a Dios de forma conveniente debe entregarse a él por completo, pero experimenta la imposibilidad de hacerlo y entonces introduce un sustitutivo (*Ersatz*): cientos de holocaustos arden sobre los altares de los antiguos, constituyendo un culto impresionante. Pero todo resulta inútil porque no hay nada que pueda sustituir (*ersetzen*) en realidad al hombre: por mucho que éste ofrezca, siempre es poco. Así lo indican las críticas de los profetas al culto, imbuido de un excesivo ritualismo: Dios, al que pertenece todo el mundo, no necesita vuestros machos cabríos y vuestros toros; la pomposa fachada del rito sólo sirve para ocultar el olvido de lo esencial, del llamamiento de Dios, que nos quiere a nosotros mismos y desea que le adoremos con la actitud de un amor sin reservas.¹²⁵

«No hay nada que pueda sustituir en realidad al hombre», dice Ratzinger en esta homilía, como repetirá después en *Introducción al cristianismo*. ¿Cómo puede entonces la humanidad expiar los pecados? La pregunta deja en evidencia lo insuficiente de un culto entendido desde el movimiento ascendente. El hombre no puede. Pero el Dios de los cristianos –en Jesucristo, hombre perfecto también– sí:

Mientras los corderos pascuales sangran en el templo, muere un hombre fuera de la ciudad, muere el hijo de Dios, asesinado por los que creen honrar a Dios en el templo. Dios muere como hombre; se entrega a sí mismo a los hombres, que no pueden dárselo, sustituyendo así los cultos infructuosos con la realidad de su inmenso amor [...].

La realidad del amor que se entrega a sí mismo termina con todos los sustitutivos. El velo del templo se ha rasgado y, probablemente, ya no queda más culto que la participación en el amor de Jesucristo, que es el día eterno de la reconciliación cósmica. Naturalmente, la idea del sustituto (*Ersatzes*), de la sustitución (*Vertretung*), ha recibido con Cristo un nuevo sentido inimaginable. A través de Jesucristo, Dios se ha puesto en nuestro lugar y ahora vivimos sólo de este misterio de la sustitución (*Vertretung*).¹²⁶

La transformación que se ha llevado a cabo es clara. «La realidad del amor que se entrega a sí mismo termina con todos los sustitutivos», que eran incapaces de lograr su propósito. «La idea de la sustitución ha recibido con Cristo un nuevo sentido», a saber: «a través de Jesucristo, Dios se ha puesto en nuestro lugar y

¹²⁵ *Ibidem*, 101.

¹²⁶ *Ibidem*, 101-102.

ahora vivimos solo de este misterio de la sustitución». Con Cristo ha cambiado el modo de restablecer la relación perturbada con Dios: ya no es el hombre quien se acerca a Dios y le ofrece un don que restablece el equilibrio, sino que es Dios quien se acerca a los hombres para dispensarles un don. Así, el sacrificio de Cristo en la cruz no es, sobre todo, ofrecimiento de la humanidad a Dios, sino don de amor de Dios a la humanidad.

e) La esencia del culto cristiano

Con lo dicho, podemos preguntarnos: ¿dónde queda la dimensión ascendente de la cruz y del sacrificio cristiano? El cambio que se lleva a cabo con Cristo en el ámbito del culto y de la idea de sustitución, ¿relega o no al hombre a un papel pasivo? Hemos leído que «el sacrificio cristiano consiste en dejar que Dios haga algo en nosotros». O también: «ya no queda más culto que la participación en el amor de Jesucristo». ¿Qué es ese «dejar hacer a Dios» al que está llamado el cristiano? No se trata de que el hombre juegue un papel solo receptivo en la dinámica de la redención, pero sí deja de jugar el papel protagonista. «Ahora vivimos sólo de este misterio de la sustitución».

Ratzinger afirma que Cristo termina con la sustitución según la entendían los cultos precristianos. Esto significa que ha concluido el tiempo en que la humanidad, incapaz de entregarse a Dios completamente,¹²⁷ tiene que refugiarse en un elemento sustitutivo para reconciliarse con Dios. Dicho de otro modo: con Cristo, «el velo del templo se ha rasgado», porque Él se ha entregado a sí mismo como corresponde al verdadero amor. Lo que los hombres no podían hacer, lo ha hecho Jesucristo. «La realidad del amor que se entrega a sí mismo termina con todos los sustitutos», y por eso «ya no queda más culto que la participación en el amor de Jesucristo». Ya es posible, por tanto, «honrar a Dios de forma conveniente»; ahora le toca al hombre seguir los pasos de Cristo, participar en su amor.

Así se entiende que Cristo no es un sustitutivo como lo eran los corderos pascuales que se ofrecían en el templo. Sustituye a los hombres, en efecto, porque ocupa su lugar ante Dios. Pero el misterio no termina ahí, porque Él pide que sigamos su ejemplo, que le dejemos «hacer algo en nosotros».

Si retomamos el texto de *Introducción al cristianismo*, puede verse que el teólogo se concentra sobre lo que es propiamente el culto cristiano. Su esencia «no está ni en ofrecer ni en destruir cosas»: «el culto cristiano se basa en el carácter absoluto del amor que solo podía ofrecer aquel en quien el amor de Dios se ha hecho amor humano; consiste en una nueva forma de representación (*neuen*

¹²⁷ Recordemos unas palabras citadas: «el hombre sabe que para honrar a Dios de forma conveniente debe entregarse a él por completo» (*ibidem*, 101).

Form von Stellvertretung) que implica este amor, a saber, en que él se puso en lugar nuestro y en que nosotros nos dejemos poseer por él». ¹²⁸

Estas palabras constituyen el “punto de llegada” de nuestro estudio sobre la representación vicaria en la cristología de *Introducción al cristianismo*. Ratzinger da en ellas la clave para comprender este misterio a la luz de Cristo. El culto cristiano «consiste en una nueva forma de representación que implica este amor –el amor absoluto que solo podía ofrecer aquel en quien el amor de Dios se ha hecho amor humano–, a saber, en que *él se puso en lugar nuestro y en que nosotros nos dejemos poseer por él*». El misterio de la representación vicaria, en Cristo, queda definido por el amor del Dios-hombre, que se ha puesto en nuestro lugar y que ahora quiere tomar posesión del cristiano. Por este motivo, «Dios nos pide que, en vez de justificarnos y de enfrentarnos destructivamente a los demás, aceptemos el don de Cristo, que consintamos unirnos a él y que, con él y en él, nos hagamos adoradores». ¹²⁹

Dentro de este marco fundamental, Ratzinger explica en qué consiste el sacrificio cristiano, cuya componente principal hemos llamado “descendente” –don de Dios al hombre– pero que comporta también un movimiento “ascendente”, es decir, respuesta del hombre al don. El sacrificio cristiano «no es sino el éxodo del “para” que se abandona a sí mismo y se consume en el hombre [...]. El principio constitutivo del culto cristiano es ese movimiento de éxodo en su doble y a la vez única dirección: hacia Dios y hacia los demás». ¹³⁰

f) La cruz como revelación

Nuestro autor concluye sus reflexiones sobre el sentido de la cruz subrayando el carácter de revelación que ésta posee. La cruz «nos dice cómo es Dios y cómo es el hombre». En el fondo, esta consideración se encuentra detrás del cambio de perspectiva que la teología de Ratzinger presenta. La cruz ofrece una revelación de Dios que la teología no puede ignorar, una revelación que incluye tanto la dimensión metafísica como la histórico-salvífica. ¹³¹

¿Qué dice la cruz del hombre? Ratzinger hace referencia a un texto de Platón, que habían comentado previamente E. Benz y H. U. von Balthasar. En la *República*, el filósofo griego concluye que un hombre solo llega a ser perfectamente justo cuando asume la apariencia de injusticia sobre sí mismo, ya que entonces muestra claramente que no sigue la opinión de los hombres, sino que se orienta

¹²⁸ IDEM, *Introducción al cristianismo*, 240.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*, 241. El autor afronta también el sentido del dolor en este contexto y su carácter secundario en relación al amor: cfr. *ibidem*, 241-243.

¹³¹ Cfr. IZQUIERDO, *Jesús, el redentor*, 206.

a la justicia por amor a ella. «Para Platón, el incomprendido y el perseguido es el auténtico justo en este mundo. Y no duda en escribir: “Dirán, pues, que en esas circunstancias será atormentado, flagelado, encadenado, y que después lo crucificarán...”». ¹³² En este texto se vislumbra que «la verdad del hombre es que siempre se opone a la verdad. El justo crucificado es el espejo que se ofrece al hombre para que vea sin engaños lo que es». ¹³³

Pero la cruz no solo revela al hombre, sino también a Dios. «Dios es de tal manera que en este abismo se ha identificado con el hombre y lo juzga para salvarlo. En el abismo de la repulsa humana se manifiesta todavía más el abismo inagotable del amor divino». ¹³⁴ Así pues, la cruz es «el verdadero centro de la revelación, de una revelación que no nos dice nada desconocido, sino que nos revela quiénes somos de verdad al ponernos ante Dios y al poner a Dios en medio de nosotros». ¹³⁵

IV. CONCLUSIÓN

Aquí termina nuestro análisis de la parte cristológica de *Introducción al cristianismo*. Ratzinger continúa su exposición ofreciendo reflexiones interesantes acerca de otros misterios de la cristología recogidos en el credo apostólico: el descenso a los infiernos –misterio del sábado santo–, la resurrección, la ascensión y el juicio final. Con lo visto, no obstante, nos hemos apropiado de los elementos más importantes de la cristología de Ratzinger en esta obra, en particular en lo que se refiere al concepto de representación vicaria.

Se ha visto la importancia que tiene para nuestro autor el principio de la unidad entre el ser y la misión de Jesucristo a la hora de tratar los temas de la soteriología. Cristo es ser-para-los-demás y, en consecuencia, su obra redentora debe estudiarse desde su realidad ontológica. La crítica de Ratzinger a la teoría anselmiana de la satisfacción se comprende adecuadamente desde este punto de vista.

A propósito de la visión de San Anselmo –punto de partida en la reflexión sobre el sentido de la cruz–, nuestro autor defiende decididamente un cambio de perspectiva, que se concreta en otorgar un lugar de prevalencia a la dimensión descendente de la cruz. La pasión y muerte de Cristo son, en primer lugar, un don de Dios al hombre.

En este sentido, la idea de sustitución, que se encuentra en el centro tanto del culto precristiano como de la teoría de la satisfacción, se ve afectada radicalmente si se estudia el problema desde el ser de Cristo. Con la entrega de sí mismo a

¹³² RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 244.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*, 244-245.

¹³⁵ *Ibidem*, 245.

los hombres hasta la muerte, Cristo termina con la vieja idea de sustitución. Ya no se trata de plantear el problema de la redención desde el hombre, sino desde Dios, que en Jesucristo se ha hecho plenamente humano. En resumen: no son los hombres los que expían, sino que es Dios quien otorga a la humanidad el don de la reconciliación.

En la Carta a los Hebreos, Ratzinger encuentra el fundamento escriturístico de esta propuesta. Allí se muestra la pasión y muerte de Cristo en continuidad con los sacrificios del Antiguo Testamento, pero al mismo tiempo queda en evidencia la novedad radical que el hijo de Dios trae consigo. Cristo no ofrece algo, sino a sí mismo. Se entrega a la muerte con la libertad del amor¹³⁶, y de este modo muestra que la verdadera adoración solo puede darse en el sí humano a Dios sin reservas. El autor lo expresa con palabras de una singular belleza: «arreató a los hombres de sus manos las ofrendas sacrificiales y en su lugar ofreció el sacrificio de su persona, su propio yo».¹³⁷

Gracias a las homilias predicadas por Ratzinger en la semana santa de 1967, poco antes de impartir las clases de introducción al cristianismo en Tubinga, hemos podido profundizar en la idea de representación vicaria a la luz de Cristo. Ante todo, se ha visto que «la idea del sustituto, de la sustitución, ha recibido con Cristo un nuevo sentido inimaginable. A través de Jesucristo, Dios se ha puesto en nuestro lugar y ahora vivimos sólo de este misterio de la sustitución». Cristo se pone en lugar nuestro –como se ponía el cordero sacrificial– para sanar con su amor infinito la herida que originó el pecado, no para sustituirnos en el castigo. Así hace al hombre capaz de adorar a Dios verdaderamente, participando de su amor.

El culto cristiano, por tanto, no consiste en ofrecer ni en destruir cosas, sino en aceptar el don de Cristo, unirse a él y, con él y en él, llegar a ser adoradores. Esta es la nueva forma de representación instaurada por Cristo; consiste «en que él se puso en lugar nuestro y en que nosotros nos dejemos poseer por él».¹³⁸

ABSTRACT

El artículo pretende introducir a los lectores en la reflexión de Joseph Ratzinger sobre la representación vicaria (“Stellvertretung”) a partir de las páginas de *Introducción al cristianismo* dedicadas al misterio de Jesucristo. La representación vicaria es una categoría de primer orden en la teología del Papa emérito que ha sido poco explorada hasta el momento. A través de ella se puede profundizar tanto en los fundamentos de la cristología de Ratzinger (primera sección), como

¹³⁶ Cfr. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Via Crucis*, Rialp, Madrid 1986, X estación.

¹³⁷ RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, 239.

¹³⁸ *Ibidem*, 240.

en lo peculiar de su propuesta soteriológica (segunda sección). Jesucristo, cuya persona se caracteriza por la unidad ser-misión, “es” representación (ser para los demás que hace sus veces) y lleva a cumplimiento los intentos del hombre por hacerse representar ante Dios a través del culto.

The article aims to introduce readers to Joseph Ratzinger’s reflection on vicarious representation (“Stellvertretung”) from the pages of *Introduction to Christianity* dedicated to the mystery of Jesus Christ. The vicarious representation is a prominent category in the theology of the Pope Emeritus that has been little explored so far. Through it one can delve into both the foundations of Ratzinger’s Christology (first section) and the distinctiveness of his soteriological proposal (second section). Jesus Christ, whose person is characterized by the unity of being-mission, “is” representation (being for the others who take his place) and brings to fulfillment man’s attempts to be represented before God through worship.

NOTE

¿CÓMO CONECTAR EL DOMINGO CON EL LUNES? TRABAJO, CREACIÓN Y REDENCIÓN¹

SANTIAGO SANZ SÁNCHEZ *

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Creación y redención, una mirada sintética*. III. *El trabajo en el entrelazamiento entre creación y redención en la Biblia*. IV. *Desarrollos históricos sobre la relación entre trabajo, creación y redención*. 1. *Época medieval: San Benito y Santo Tomás de Aquino*. 2. *Los reformadores: Lutero y Calvino*. 3. *El pensamiento secularizado: Hegel y Marx*. V. *Trabajo, creación y redención en el contexto católico del siglo XX*. 1. *La teología del trabajo y de las realidades terrenas: Chenu y Thils*. 2. *El Magisterio contemporáneo: Gaudium et spes y Laborem Exercens*. 3. *La espiritualidad del trabajo de San Josemaría y su dimensión ecuménica*. VI. *Conclusión*.

I. INTRODUCCIÓN

En la popular plataforma *YouTube* se encuentra un vídeo titulado *Work as Worship*, que presenta la experiencia de unos retiros del mismo nombre, organizados en algunas comunidades cristianas estadounidenses.² En ese vídeo se habla de la posibilidad de unir la realidad del trabajo profesional y la religión, lo sagrado y lo profano, el *Sunday* y el *Monday*. La iglesia no es el único lugar donde alabamos a Dios, y el domingo no es el único día de la semana que tiene sentido en nuestra vida. Dios nos ha creado para trabajar y para adorarlo.

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ El presente texto es la traducción al español de la conferencia que pronuncié en el Congreso Internacional sobre el trabajo organizado por la Facultad de Teología y el Centro de Investigación *Markets, Culture & Ethics* de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, en Roma, los días 19 y 20 de octubre de 2017. La versión original en italiano, notablemente incrementada, ha sido publicada en las actas del congreso: cfr. S. SANZ, *Lavoro, creazione e redenzione*, en J. LÓPEZ, F. REQUENA (a cura di), *Quale anima per il lavoro professionale? Nuove prospettive del pensiero cristiano a 500 anni dalla Riforma*, Edusc Roma 2018, 19-71. Aquí me limito a la versión reducida con el aparato bibliográfico indispensable.

² Para una descripción del fenómeno, cfr. Th. NELSON, *Work matters: connecting Sunday worship to Monday work*, Crossway, Wheaton 2011. Allí se hace referencia a los orígenes de esta experiencia en un movimiento más amplio, llamado *Faith at Work*; sobre el tema, cfr. D. MILLER, *God at Work*, Oxford University Press, Oxford 2007.

¿Cómo es posible que esta valorización del trabajo y de la vida secular la encontremos en la tradición protestante, que tiene en su raíz una visión antropológica donde predominan las consecuencias del pecado, y sin embargo no la encontramos tan fácilmente en el catolicismo, que tiene una concepción optimista del hombre y del mundo? ¿Cómo es que la reflexión católica quedó por tanto tiempo ligada al lema monástico *ora et labora*, y solamente en el siglo xx ha entendido, por fin, que se debía hacer una teología del trabajo y de las realidades terrenas? ¿Quizás porque desde siglos se pensaba que la forma más alta de fe vivida es la profesión de los consejos evangélicos? ¿Tendrá esto que ver con que solamente en el siglo xx se ha hablado del matrimonio como auténtica vocación?³ Unir trabajo y procreación forma parte de una renovada concepción de ambos como ámbitos privilegiados de la colaboración del hombre con Dios Creador.⁴

Comienzo con una promesa: espero mostrar que en el título de esta conferencia: «trabajo, creación, redención», ninguna de las palabras está fuera de lugar, porque la creación es el puente entre el trabajo y la redención. Sostendré que modos no siempre equilibrados de comprender la relación entre creación y redención han estado en la base de algunas insuficiencias, y que una adecuada comprensión de esta relación puede arrojar luz sobre la paradoja que hemos encontrado.

II. CREACIÓN Y REDENCIÓN, UNA MIRADA SINTÉTICA

Creación y redención constituyen el ámbito de lo que los Padres de la Iglesia llamaban la *economia*, el obrar de Dios en el mundo, a diferencia de la *theologia*, el misterio de Dios en sí mismo.⁵ En la época medieval, cuando inició la sistematización de la *sacra doctrina*, las primeras *Summae* tendrán esta estructura fundamental: *opus conditionis* y *opus restorationis*, la obra creadora y la obra redentora de Dios en Cristo;⁶ en torno a ellas, desde entonces, se articularán las grandes síntesis de la fe cristiana.

Esta cuestión podría parecer demasiado teórica en relación al tema del trabajo. Pero unas palabras de Benedicto XVI en un encuentro con sacerdotes en 2008 no dejan lugar a dudas: «para mí, la renovación de la doctrina de la Creación y una

³ Cfr. R. DÍAZ DORRONSORO, *La naturaleza vocacional del matrimonio a la luz de la teología del siglo XX*, Apollinare Studi, Roma 2001.

⁴ Josemaría Escrivá habla de ambos como «participación en el poder creador de Dios»: cfr., por ejemplo, J. ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 2010⁴⁴, n. 24; IDEM, *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 2009³⁴, n. 57.

⁵ Cfr. G. MASPERO, *L'uso del termine theologia nella patristica e la sua dimensione storico-salvifica*, «Annales theologici» 19 (2005) 323-361.

⁶ Cfr. HUGO DE SAN VÍCTOR, *De sacramentis christianae fidei* (PL CLXXVI, 173-618). Sobre esta cuestión es clásico el estudio de M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris 1966, aquí concretamente 293-295.

nueva comprensión de la inseparabilidad de la Creación y la Redención reviste una grandísima importancia». La razón es que «en las últimas décadas, la doctrina de la Creación casi había desaparecido de la teología, casi era imperceptible. Ahora nos damos cuenta de los daños que derivan de esa actitud. El Redentor es el Creador, y si nosotros no anunciamos a Dios en toda su grandeza, de Creador y de Redentor, quitamos valor también a la Redención. En efecto, si Dios no tiene nada que decir en la creación; si es relegado sólo a un ámbito de la historia, ¿cómo [...] podrá traer verdaderamente la salvación para el hombre en su integridad y para el mundo en su totalidad?».7

¿Qué había sucedido en la teología para hacer que casi desapareciese la doctrina de la Creación?8 En 1936, el exegeta luterano alemán Gerhard von Rad escribió que la fe de Israel tiene un carácter esencialmente histórico-salvífico, porque se refiere a las intervenciones salvíficas de Dios en su historia. Por tanto, la creación no es un tema sustancial en la Biblia sino algo secundario, una proyección hacia los orígenes de la humanidad y del cosmos de su experiencia de fe. Después de von Rad, se ha repetido hasta la saciedad la idea de que Israel no encontró a Dios en el orden de la naturaleza, sino en sus intervenciones extraordinarias, y que la primera experiencia de Israel no es la creación (¡no había allí nadie para contarle!) sino la salvación. Esta es la así llamada ‘comprensión soteriológica’ de la fe en la creación.

Unos años después, en 1945, el teólogo calvinista suizo Karl Barth publicaba el tercer volumen de su *Dogmática eclesial*, dedicado a la doctrina de la creación. Allí enunciaba una fórmula bipolar, que con los años se hizo notoria: «la creación es el fundamento externo de la alianza; la alianza es el fundamento interno de la creación». Dios ha predispuesto desde la eternidad al ser humano para hacerle su *partner* en un proyecto de alianza, y esto tiene como presupuesto la creación. Como consecuencia, según Barth, la fe en la creación es independiente de la reflexión científica y filosófica, y por tanto debe dejar de ser el ‘atrio de los paganos’, y entrar totalmente dentro del ‘templo’, que es la teología.

Esta comprensión del misterio de la creación entusiasmó a partir de la mitad del siglo XX a una teología católica a la búsqueda de un nuevo modo de hacer, más acorde con la herencia bíblica y patristica, y menos dependiente de la apologética, que estaba más concentrada en los presupuestos racionales. Fruto del diálogo con Barth, se desarrolló en la teología católica una comprensión cristocéntrica de la creación, redescubriendo los textos neo-testamentarios que, a través de algunas

7 BENEDICTO XVI, *Encuentro con el clero de la Diócesis de Bolzano-Bressanone*, 6 de agosto de 2008.

8 He estudiado la cuestión que aquí resumo en S. SANZ, *La relación entre creación y alianza en la teología contemporánea: status quaestionis y reflexiones filosófico-teológicas*, Edusc, Roma 2003; una síntesis actualizada en inglés puede verse en IDEM, *Creation and Covenant in Contemporary Theology: A Synthesis of the Principal Interpretative Keys*, «Nova et Vetera» 12 (2014) 217-253.

preposiciones («en él», «por medio de él», «en vistas de él»), expresan el papel de Cristo en la obra creadora.⁹

Esto tenía indudables ventajas, pues, centrando la atención en la relación entre el hombre y Cristo, se evitaba el conflicto con las visiones científicas, y también los problemas de la interpretación de los primeros capítulos del Génesis. No obstante, otras dimensiones quedarán relegadas a un segundo plano. Y así, la teología de la creación será absorbida por la naciente antropología teológica, hasta el punto que los años sesenta y setenta serán descritos como el *eclipse de la creación*.

La situación cambió debido a diversos factores. Uno de ellos fue la implantación, en el ámbito bíblico, de las tesis de otro exegeta protestante alemán, Claus Westermann, que sostenía una interpretación distinta de la de von Rad: la creación no depende en la Biblia de los relatos histórico-salvíficos, sino que coincide con las narraciones populares sobre los orígenes del cosmos y del hombre propias de las culturas vecinas a Israel. La creación, por tanto, no pertenece a la esfera de la fe, sino que es un presupuesto de su modo de pensar. La historia de Israel tiene lugar sobre el terreno común de la historia universal de los pueblos. «Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el discurso sobre la actividad creadora de Dios tiene en sí una propia cohesión y un sentido; su origen y su historia es distinto de la que se refiere al tema de la actividad del Redentor».¹⁰ A esto hemos de añadir un hecho que pocos han sabido notar: el mismo von Rad, al final de su vida, publicó un libro sobre la *Sabiduría en Israel*, en el que corregía su planteamiento exclusivamente soteriológico de la creación.

Por este y otros factores (entre ellos la cuestión ecológica), a partir de los años ochenta, la reflexión sobre la creación conoció un nuevo equilibrio, del que da prueba Joseph Ratzinger/Benedicto XVI. Por una parte, ha acogido la fórmula de Barth sobre creación y alianza, hasta el punto de usarla en la homilía de la Vigilia Pascual (2011). Por otra parte, no ha dejado de señalar la importancia de reabrir hoy el así llamado ‘atrio de los gentiles’, pues la pregunta sobre Dios Creador es significativa para cada hombre, también para el no creyente.¹¹

Conviene sacar una conclusión de todo este asunto. Lo propio de la fe cristiana está en la doble afirmación: el Creador es el Redentor, el Redentor es el Creador. Ni la grandeza de la redención como victoria sobre el pecado debe oscurecer la bondad primigenia de la creación, ni la relativa autonomía de la creación debe

⁹ Cfr. IDEM, *La prima ricezione nella teologia cattolica della formula di Karl Barth sul rapporto tra creazione e alleanza*, «Annales theologici» 31 (2017) 353-393; IDEM, *Creation in Christ in Contemporary Dogmatic Theology: A Proposal of a Synthesis*, «Josephinum Journal of Theology» 23 (2016) 133-147.

¹⁰ C. WESTERMANN, *Creazione*, Queriniana, Brescia 1974, 197.

¹¹ Cfr. BENEDICTO XVI, *Homilía en la Vigilia Pascual*, 23 de abril de 2011; *Discurso para el intercambio de felicitaciones con ocasión de la Navidad*, 21 de diciembre de 2009.

minimizar la superioridad, y la necesidad tras el pecado, de la redención. No parece, por tanto, adecuado ni separarlas ni confundirlas.

A lo largo de la historia se han producido ambas exageraciones. La primera herejía en el cristianismo no ha sido cristológica o trinitaria, sino una herejía sobre Dios Creador, es decir, el gnosticismo, combatido con gran firmeza por San Ireneo.¹² El gnosticismo, ya entonces con Marción, pero también en formas variadas en las distintas épocas históricas, cree poder prescindir de la creación en favor de la redención, la cual no sería concebida como un salvar *el* mundo sino un salvarse *del* mundo. Podemos así excluir el Antiguo Testamento y el Creador, y quedarnos solo con nuestro Redentor Jesús, verdadero rostro misericordioso de Dios.

En este desprecio de la creación en favor de la redención juega un papel claro el pecado. Al considerar que la caída original ha dañado completamente la naturaleza humana, es inevitable tener una visión pesimista de ella y de lo creado en general. Este es el riesgo permanente, a pesar de su lucha contra el gnosticismo maniqueo de su tiempo, de algunas interpretaciones de San Agustín, como reacción a los excesos de una visión demasiado optimista del papel de las fuerzas naturales del hombre, ligada al nombre de Pelagio y sus seguidores, que minimizaban la obra redentora de Cristo y de su gracia.¹³

Parecía que en la época medieval se había llegado a un equilibrio, gracias a un concepto más amplio de naturaleza humana, que incluía los diversos estados histórico-salvíficos en que se ha dado (íntegra, caída, redimida),¹⁴ pero los acontecimientos en torno a la Reforma abrieron de nuevo la discusión, con los papeles cambiados: el Concilio de Trento defendió entonces la posición optimista sobre la naturaleza humana, frente a la visión luterana negativa.¹⁵ Aunque normalmente se habla de la herencia agustiniana de Lutero, no siempre se subraya el influjo, decisivo a mi entender, del nominalismo, que, en virtud de la separación entre potencia de Dios absoluta y ordenada, había introducido fracturas destinadas a crecer en la visión antropológica y metafísica cristiana: entre fe y razón, entre verdad y libertad, entre naturaleza y gracia, entre creación y redención.¹⁶

¹² Cfr. C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Seuil, Paris 1969, 89 s.

¹³ Sobre este tema, cfr. A. TRAPÉ, S. *Agostino: introduzione alla dottrina della grazia. 1. Natura e grazia*, Città Nuova, Roma 1987.

¹⁴ En este asunto es particularmente lúcido el estudio de J.-P. TORRELL, *Nature and Grace in Thomas Aquinas*, en S.-Th. BONINO (a cura di), *Surnaturel. A Controversy at the Heart of Twentieth-century Thomistic Thought*, Sapientia Press, Naples 2009, 155-188.

¹⁵ Cfr. J. A. SAYÉS, *Antropología del hombre caído*, BAC, Madrid 1991, 173-210.

¹⁶ La influencia del nominalismo en Lutero ha sido puesta de manifiesto, entre otros, por R. P. DESHARNAIS, *The History of the Distinction between God's Absolute and Ordained Power and Its Influence on Martin Luther*, The Catholic University of America, Washington D.C. 1966.

El dualismo presente en estas fracturas lleva consigo los gérmenes de su opuesto, el monismo. En otras palabras, tras la separación, sólo queda la elección, absorbiendo un elemento en el otro. Se siguen así materialismo/espiritualismo, racionalismo/empirismo, esencialismo/existencialismo, cientificismo/fideísmo. Por lo que se refiere a nuestro tema, después de la Reforma, y con el desarrollo de la Ilustración y de otros fenómenos culturales, se ha pasado de un supranaturalismo, según el cual Dios hace todo y el hombre no hace nada, a un naturalismo secularizado donde Dios y la religión quedan fuera de este mundo. Un primado excluyente de la redención sobre la creación, considerada corrupta por el pecado, puede llevar inconscientemente a un primado de la creación, no concebida ya como tal sino como simple ‘naturaleza’ en sí, donde las mediaciones y las estructuras visibles de la redención no tienen ningún papel, pues se accede a Dios en una esfera diversa, en la que el mundo puede ser, como mucho, ocasión de un encuentro del sujeto con él.

Tras esta introducción, toca ahora, siempre desde el punto de vista teológico, entrar en relación con el tema del trabajo. Iniciaré con algunas consideraciones bíblicas, para después proseguir con algunas etapas significativas de la historia de la teología.

III. EL TRABAJO EN EL ENTRELAZAMIENTO ENTRE CREACIÓN Y REDENCIÓN EN LA BIBLIA

Comentando el libro del Génesis, Westermann afirma que «en el relato de la creación, como en todo el Antiguo Testamento, el trabajo es considerado un constitutivo esencial del hombre». ¹⁷ La visión positiva que reflejan las primeras páginas de la Biblia proviene de la bendición divina, que incluye la tarea de cultivar y custodiar el jardín. ¹⁸ El Génesis está lejos de interpretaciones como la de Karl Budde, quien, ante la evidencia de la anterioridad del mandato divino de trabajar respecto de la condición pecadora, sostenía: «en ningún otro pasaje resulta tan claro como aquí la intervención de una segunda mano. El hombre ha sido puesto en el paraíso para un feliz goce, no para trabajar y custodiarlo». ¹⁹

Westermann nota que en el relato sacerdotal los días de actividad tienen su fin en un día distinto, el séptimo, que indica el fin de la criatura, hecha por Dios para

¹⁷ WESTERMANN, *Creazione*, 135-136.

¹⁸ La centralidad de la bendición divina en la visión bíblica de la creación ha sido resaltada por M. KEHL, *La creación*, Sal Terrae, Santander 2011, especialmente en el epígrafe: *El deseo de bendición y la fe en el Creador* (17-19).

¹⁹ Citado en WESTERMANN, *Creazione*, 134. La referencia completa es: K. BUDDE, *Die Biblische Urgeschichte (Gen 1-12,5)*, Ricker, Gießen 1883.

ser su *partner*: no la actividad, sino el reposo de la eternidad al que se refiere el reposo del séptimo día.²⁰

¿Cuál es entonces la conexión entre los seis días de actividad y el séptimo día, entre el *Sunday* y el *Monday*? Refiriéndose a la epopeya de *Atrahasis*, donde se celebra la creación de los hombres como liberación de los dioses del yugo del trabajo, y por tanto como servicio de culto, Westermann dice que el relato gene-siáco es distinto: allí el hombre ha sido creado no para el culto de los dioses, sino para ejercer una actividad civilizadora sobre la tierra. Es verdad que el documento viene de la tradición sacerdotal, orientada hacia la construcción del Templo y el servicio litúrgico. Sin embargo, el culto no constituye el sentido de la creación del hombre, sino que se inserta en un contexto más amplio, el dominio del hombre sobre la tierra.²¹

Westermann parece así excluir la religión de lo propio del hombre. En realidad, me parece que se trata simplemente de una apelación a lo que podríamos denominar la ‘secularidad original’ de la humanidad. Dios ha creado al hombre para que colaborara en su obra creadora, a través de la procreación y del trabajo, y así es como el hombre da gloria a Dios. Siguiendo una interpretación de los términos hebreos que traducimos por ‘cultivar’ y ‘custodiar’ (*ábodah* y *shamar*), Scott Hahn ha descrito a Adán como «sacerdote del templo de la creación»²² mediante su vocación a trabajar la tierra.

La bendición de Dios permanece a pesar de las consecuencias del pecado sobre la realidad humana,²³ incluido el trabajo y la sexualidad. Por eso, la constatación de que, desde los orígenes, el trabajo está siempre unido a la fatiga no es pesimismo, sino el reconocimiento de la necesidad de conectar la creación con la redención en la historia salvífica. En efecto, en Israel, y luego en el cristianismo, hay un enlace entre la creación, ámbito de la bendición divina originaria, y la redención, ámbito del obrar liberador de Dios en la historia.

Para Westermann, no se puede hablar de Jesucristo sin hablar del Creador. El exegeta alemán denuncia los intentos en el presente de eliminar del discurso cristiano el tema del Creador. Preguntándose el porqué de la firmeza de la Iglesia en mantener esta doctrina, responde: «Como la redención realizada en Cristo es para todo el mundo y para toda la humanidad, está necesariamente conectada con el Creador del mundo y de la humanidad».²⁴ Como la liberación de Israel no puede ser relatada sin fundarla en la prehistoria, y por tanto es ampliada hasta

²⁰ Cfr. WESTERMANN, *Creazione*, 112.

²¹ Cfr. *ibidem*, 90-91.

²² S. HAHN, *Trabajo ordinario, gracia extraordinaria. Mi camino espiritual en el Opus Dei*, Rialp, Madrid 2007, 40.

²³ Cfr. WESTERMANN, *Creazione*, 202-203.

²⁴ *Ibidem*, 197.

abarcar los orígenes de la humanidad, así también «lo que Jesús hace en la primera parte de los evangelios corresponde a la eficacia de la bendición de Dios. Aquí Jesús es el salvador en el sencillísimo sentido de que sana la creación [...] curando los enfermos, dando de comer a los hambrientos y salvando a los hombres que están en peligro de muerte».²⁵

Westermann habría podido añadir a sus argumentos el hecho de que Jesús ha dedicado la mayor parte de su existencia al trabajo, viviendo en Nazaret, por así decir, bajo el signo de la secularidad.²⁶ Las primeras décadas de su vida, sobre las que poco hablan los evangelios y la tradición teológica, no pueden separarse de su misión redentora, del misterio pascual, inicio de una nueva creación, como en el relato del Génesis el séptimo día no está separado de los primeros seis, sino que es su coronación. La cruz elevada desde la tierra es la extrema manifestación de amor, donde se entrecruzan la fecundidad del trabajo, entendido como esfuerzo y sacrificio, y la fecundidad esponsal que, como fruto de la entrega de la vida, engendra vida nueva, que surge del costado abierto del Salvador.

Como la bendición divina no se ha retirado nunca de la creación, a pesar de la propagación del pecado, se puede decir entonces que la cruz es la nueva bendición divina sobre el mundo, dada en el Hijo que, como decía San Ireneo, desde el inicio sostenía la creación con sus brazos extendidos en forma de cruz.²⁷ En esta visión de la realidad creada, esencialmente optimista, la *kenosis* redentora de Cristo no es una absorción de la creación, sino una recapitulación que vuelve a ofrecer, de un modo más grande, la originaria bendición divina a las criaturas: el matrimonio será signo del amor esponsal de Cristo por su Iglesia, mientras el trabajo, en su finalidad transformadora del mundo, será elevado por Cristo a colaboración no sólo en la obra creadora, sino también en la redentora.²⁸

Hemos indicado sólo algunos elementos bíblicos que permiten considerar el trabajo en relación con la creación y la redención. ¿Por qué, entonces, se ha dado tan poca importancia al trabajo en la historia de la teología?

²⁵ *Ibidem*, 206.

²⁶ «If we consider the earthly life of the incarnated Word of God during the thirty years in Nazareth, we can actually say that it was a secular life» (M. RHONHEIMER, *Faith, Secularity, and the Experience of the World*, «Communio» 37 [2010] 356-364, aquí 358).

²⁷ Cfr. SAN IRENEO, *Adversus haereses*, V, 18, 3.

²⁸ Sobre estos aspectos, cfr. S. SANZ, *L'ottimismo creazionale di San Josemaría*, en J. LÓPEZ DÍAZ (a cura di), *San Josemaría e il pensiero teologico*, I, Edusc, Roma 2014, 217-254.

IV. DESARROLLOS HISTÓRICOS SOBRE LA RELACIÓN ENTRE TRABAJO, CREACIÓN Y REDENCIÓN

1. *Época medieval: San Benito y Santo Tomás de Aquino*

Como es sabido, el monasterio forma parte esencial de la vida medieval. El ideal expresado en el lema *ora et labora* implicaba una visión positiva de la actividad trabajadora. Recordemos la diferencia en los griegos entre el *otium*, la contemplación, y el *nec-otium*, o sea el trabajo, definido en términos negativos. Tal contraposición está ausente de la visión cristiana, pues en ella el trabajo forma parte del designio divino.²⁹ Existe sin embargo otra distinción, entre vida activa y contemplativa: en Cluny, algunos monjes se dedicaban a la liturgia (*Opus Dei*) y otros a los trabajos materiales. Como se lee en la *Regla*, «la ociosidad es enemiga del alma; por eso han de ocuparse los hermanos a unas horas en el trabajo manual, y a otras, en la lectura divina».³⁰ Para estimularles a no anteponer nada a la oración, san Benito aludía al episodio de un egipcio que fue a visitar a otro, que le quiso obsequiar con una buena cena – ¡un plato de lentejas! – pero antes le invitó a rezar diciendo: «Hagamos la Obra de Dios, y luego comeremos». Ambos eran tan fervorosos que uno recitó todo el salterio y el otro (siempre de memoria, se entiende) ¡dos Profetas mayores!³¹

Para cumplir su vocación, el monje no se puede limitar a las oraciones, tiene que realizar también alguna actividad exterior, en armonía con su actividad interior.³² Por tanto, a diferencia del *otium* griego, en los monjes la integración de interioridad y exterioridad, de individualidad y socialidad, implica que la perfección non puede consistir solo en una contemplación espiritual, sino que esta se ha de integrar con la actividad exterior del hombre.

Por otra parte, en el pensamiento de Tomás de Aquino se encuentran interesantes reflexiones sobre la dimensión antropológica del trabajo, obra de la razón y de las manos, como ámbito de perfeccionamiento moral y de cooperación con la providencia divina.³³ Según Thils, se ha de reconocer que «la teología medieval no daba la importancia que hoy vemos necesaria a los valores temporales»; sin embargo «tenía los principios universales que bastaría prolongar para responder

²⁹ Cfr. CH. GAUTIER, *Collaborateurs de Dieu. Providence et travail humaine selon Thomas d'Aquin*, Cerf, Paris 2015, 242-245.

³⁰ SAN BENITO, *La Regla*, cap. XLVIII: *El trabajo manual de cada día (La Regla de San Benito*, BAC, Madrid 2017).

³¹ Cfr. L. SENA, *Appunti sulla Regola di S. Benedetto*, Fabriano, Monastero S. Silvestro 1980, en http://www.ora-et-labora.net/commentoV_opusdei.html#Opus Dei (27.11.2017), que remite a *Vitae Patrum* 3,6; 5,4-57.

³² Cfr. GAUTIER, *Collaborateurs*, 244-245.

³³ Cfr. *ibidem*, 220-234.

a este reto». ³⁴ El espíritu de Santo Tomás consiste en reencontrar «la visión de una armonía a establecer entre los dos valores gigantescos en lucha: en el siglo XIII estos valores se llamaban razón y fe, filosofía y teología: hoy tienen por nombre Dios y mundo». ³⁵

Si algunos autores han desarrollado una teología del trabajo inspirada en el Aquinate, otros han identificado sus límites. Entre éstos, la ausencia de una reflexión teológica sobre los años de trabajo de Jesús en Nazaret. ³⁶ Se ha dicho también que Tomás sigue el planteamiento medieval del trabajo como pena del pecado, que comentaba sobre todo el capítulo tercero del Génesis, centrado en la maldición tras la caída. ³⁷ Esta visión ha condicionado durante siglos la teología del trabajo, insistiendo sobre la cuestión ascética y su valor redentor.

Hay que admitir que forma parte de la visión de la *christianitas* medieval la superioridad de la profesión de los consejos evangélicos como forma de vivir cristiano. Es significativo, a este propósito, el fresco del juicio final en el santuario de *La Madonna dei Bisognosi* en los Abruzos: mientras el paraíso aparece poblado de clérigos, monjas y religiosos, en el purgatorio se ven representadas todas las profesiones conocidas del momento, cristianos comunes de toda clase social. Esta es una idea difundida durante siglos: que todos han de llegar al cielo, pero que la perfección cristiana está reservada a los que renuncian al mundo. ³⁸ La figura de San Homobono, trabajador medieval laico, por desgracia, es sólo una excepción al cuadro general.

2. Los reformadores: Lutero y Calvino

Siguiendo con las imágenes, Taylor ha hablado de la barca como figura de la Iglesia medieval: los clérigos y los religiosos remaban, mientras los laicos eran los pasajeros. En la época de la Reforma, la barca entró en crisis, y junto con ella los remadores. Tomaron entonces la guía los navegantes, prescindiendo de cualquier mediación, y al final resultó que cada uno tenía que remar por sí mismo en su propia chalupa, relacionándose directamente con Dios. Rechazando formas especiales de vida que tenían la pretensión de ser la sede privilegiada de lo sagrado, los reformadores han negado la distinción misma entre sagrado y profano, y han afirmado su compenetración. «La institución de la vida monástica vino a

³⁴ G. THILS, *Teologia delle realtà terrene*, Paoline, Alba 1968, 148.

³⁵ *Ibidem*, 149.

³⁶ Cfr. J. L. ILLANES, *La Santificación del Trabajo. El Trabajo en la Historia de la Espiritualidad*, Palabra, Madrid 2001¹⁰, 54-55.

³⁷ Cfr. GAUTIER, *Collaborateurs*, 220.

³⁸ Cfr. G. FARO, *Il lavoro nell'insegnamento del beato Josemaría Escrivá*, Agrilavoro Edizioni, Roma 2000, 92.

considerarse como una afrenta a la categoría espiritual del trabajo productivo y la vida familiar [...]. El rechazo de la vida monástica supuso la reafirmación de la vida seglar como lugar central para la realización de los designios de Dios». ³⁹

Taylor señala la fe en Dios Creador como fundamento teológico de este proceso de desclericalización. La vida de trabajo podía aparecer como la participación humana en la obra del Creador. Pero la preocupación por defender la soberanía de Dios, típica del nominalismo, dará lugar a una visión arbitraria de la creación. Para Calvino, Dios ha creado a algunos hombres para condenarlos y a otros para salvarlos, en virtud de una voluntad absoluta y sin previsión de méritos. ⁴⁰ Las criaturas son un dato de hecho, el simple hecho de que Dios las ha querido así, y por tanto «ninguna puede producir efecto alguno, más que en cuanto son dirigidas por la mano de Dios. No son pues sino instrumentos». ⁴¹ Calvino mantiene la absoluta transcendencia de la gracia, contra el pelagianismo, que identifica con el catolicismo, al precio de liquidar la consistencia de la criatura. ⁴² Mientras Lutero identifica al hombre natural con el pecador y exalta al hombre redimido, gratuitamente revestido de Cristo, la idea calvinista de la predestinación quita al hombre la posibilidad de gozar efectivamente de cualquier bien, en la vida actual y en la futura. ⁴³ Creación y gracia son reducidos a un único orden. ⁴⁴

Consecuencia de todo ello es la paradoja de la así llamada «ascesis profana» o intramundana de los puritanos (Weber), que consiste en que, «en un sentido deberíamos amar el mundo, empero en otro, detestarlo». ⁴⁵ Se debería evitar el error de los monjes de renunciar a las cosas de este mundo, pues sería despreciar los dones de Dios, pero también el error de dejarse absorber por las cosas antes que finalizar todo a la gloria de Dios. La ascesis debe encontrar lugar entre las prácticas de la vida común, que así es santificada, no según el modo sacramental de la tradición católica, sino en cuanto vivida de modo a la vez fervoroso y desprendido. Matrimonio y profesión son la sustancia de la vida, y hemos de abrazarlos resueltamente. Así se entiende que «mientras que en las culturas católicas el término ‘vocación’ suele aparecer en conexión con el sacerdocio o la vida monástica, para los puritanos el más insignificante de los quehaceres era una llamada, siempre y

³⁹ C. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona 2006 (orig. 1989), 298.

⁴⁰ Cfr. V. TRANQUILLI, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Riccardo Ricciardi, Milano/Napoli 1979, 607.

⁴¹ J. CALVINO, *Institución de la religión cristiana*, libro I, cap. XVI, 2.

⁴² Cfr. TRANQUILLI, *Il concetto*, 542.

⁴³ Cfr. *ibidem*, 554, 559.

⁴⁴ Cfr. *ibidem*, 510 ss.

⁴⁵ TAYLOR, *Fuentes*, 304. Cfr. M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid 1955, 147.

cuando éste fuera útil para la humanidad y en el uso atribuido por Dios. En este sentido, todas las llamadas eran iguales». ⁴⁶

Ya Lutero había afirmado que «un zapatero, un herrero, un campesino, cada uno tiene su ocupación manual y trabajo; y, sin embargo, a la vez, todos son elegibles para actuar como sacerdotes y obispos». ⁴⁷ «Es indudable, y todo el mundo está de acuerdo con ello –dice Weber– que esta valoración ética de la vida profesional constituye una de las más enjundiosas aportaciones de la Reforma y, por tanto, de modo especial, de Lutero». ⁴⁸ Sin embargo, la obligación de trabajar proviene de la condición pecadora, y por tanto la originalidad de Lutero no estaría tanto en la santificación del trabajo cuanto en el haber anulado el dualismo entre vida activa y contemplativa. ⁴⁹ Con expresión del predicador protestante Sebastian Franck, el verdadero significado de la reforma es convertir en monjes a todos los cristianos. ⁵⁰

Rhonheimer ha notado una tensión entre la orientación radical al mundo, como una realidad querida por Dios, y la redención del mundo, en cuanto caído y marcado por el pecado. «La inclinación protestante al mundo y a la vida ordinaria no responde a una auténtica afirmación del mundo [...]. Ni Lutero ni los calvinistas consiguieron entender la Redención como un re-establecimiento de la creación. [...] Lo redimido no es el mundo, sino sólo el individuo. [...] El trabajo y la profesión son ocasión y medio para la santificación de uno mismo, la salvación de la propia alma. [...] Falta una relación interior entre trabajo y Redención». ⁵¹

3. *El pensamiento secularizado: Hegel y Marx*

Una vez que la existencia ordinaria del cristiano es desligada de la mediación eclesial, y el valor de los consejos evangélicos desaparece, el camino hacia la secularización está trazado. ⁵²

Siguiendo a Aristóteles, Hegel afirma que para los tres niveles de necesidades humanas: procreación, conservación y política, existen tres comunidades:

⁴⁶ TAYLOR, *Fuentes*, 305.

⁴⁷ «Ein Schuster, ein Schmied, ein Bauer, ein jeglicher hat seines Handwerks Amt und Werk, und doch sind alle gleich geweihte Priester und Bischöfe» (MARTIN LUTHER, *An den Christlichen Adel deutscher Nation von des Christlichen Standes Besserung*: WA 6, 407).

⁴⁸ WEBER, *La ética*, 88.

⁴⁹ Cfr. F. BRAVO, *El sacerdocio común de los creyentes en la teología de Lutero*, ESET, Vitoria 1963, 348-350.

⁵⁰ Cfr. WEBER, *La ética*, 148.

⁵¹ M. RHONHEIMER, *Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei*, Rialp, Madrid 2006, 67.

⁵² Para las ideas que siguen, cfr. J. CRUZ, *Sentido del curso histórico*, Eunsa, Pamplona 1991, 201 ss.

conyugal (matrimonio), económica (riqueza) y política (organización social). El cristianismo católico ha contrapuesto a éstos otros valores: al matrimonio, la castidad; a la riqueza, la pobreza; y a la política, la obediencia. Los votos son exactamente lo contrario de la realización libre del hombre, y por tanto degradan su eticidad. Así Hegel sostendrá «la eticidad del matrimonio contra la santidad del celibato, la eticidad de la riqueza y de la ganancia contra la santidad de la pobreza y del *otium*, la eticidad de la obediencia de prestarse al derecho del Estado contra la santidad de la obediencia privada de derechos y de deberes, contra la santidad de la servidumbre de la conciencia».⁵³ Y lo hará apoyándose en los principios de la Reforma protestante, que constituye el inicio de la emancipación de la libertad. «El protestantismo quiere que el hombre crea solo a lo que puede saber y que su conciencia sea como un lugar sagrado, inviolable».⁵⁴

De aquí deriva el pensamiento anticlerical de Marx, que ve el trabajo en una óptica extraña a la fe religiosa. Si para Engels los filósofos se dividen en idealistas, que afirman la prioridad del espíritu; y materialistas, que consideran prioritaria la naturaleza, Marx se sitúa en el segundo grupo, pues está convencido de que el hombre es causa de sí a través del trabajo.⁵⁵

La filosofía no se debe encerrar en el espíritu, pues el hombre se relaciona con la naturaleza transformándola mediante el trabajo. De aquí la famosa tesis: «Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo».⁵⁶ El pensamiento cede el primado a la acción, la teoría a la praxis. Marx sustituye al hombre contemplativo con el activo, y dice que el hombre es creador de sí mismo pues no existe una realidad transcendente. A través del trabajo el hombre se naturaliza y la naturaleza se humaniza.⁵⁷ La historia es una auto-creación, la génesis del hombre por el trabajo.

Aunque parezcan dos visiones opuestas (idealismo y materialismo), Hegel y Marx cumplen el programa moderno de emancipación, que constituye así la negación de cualquier creación que no sea puesta por el sujeto.⁵⁸ Asistimos aquí a la pérdida de la noción de creación.

⁵³ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 1816, § 552 (citado en CRUZ, *Sentido*, 204).

⁵⁴ HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1832, 262 (citado en CRUZ, *Sentido*, 204).

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, 337-338.

⁵⁶ F. ENGELS, K. MARX, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)*, Fundación Federico Engels, Madrid 2006, 59.

⁵⁷ Cfr. CRUZ, *Sentido*, 340-341, 351-352, 345-346.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*, 385.

V. TRABAJO, CREACIÓN Y REDENCIÓN EN EL CONTEXTO CATÓLICO DEL SIGLO XX

La deriva secularizadora no es la única vía después de la Reforma. En medio de la compleja relación de la Iglesia católica con la modernidad y con las comunidades protestantes, el nacimiento de la Doctrina Social de la Iglesia a fines del siglo XIX constituyó un paso importante. Pero ha sido sobre todo el siglo XX el momento de una toma de conciencia del valor del trabajo y de las realidades creadas, y esto se ha producido, se podría resumir así, en tres esferas: la teología, el magisterio y la espiritualidad.⁵⁹

1. *La teología del trabajo y de las realidades terrenas: Chenu y Thils*

En ámbito teológico, el siglo XX ha conocido una renovación extraordinaria, fruto del retorno a las fuentes bíblicas, litúrgicas y patrísticas. Se sentía la necesidad de disolver la separación existente entre la teología académica y la vida espiritual de los cristianos.⁶⁰ Ocupa aquí un lugar destacado el teólogo belga, ya citado antes, Gustave Thils, que escribió su *Teología de las realidades terrenas* con un fuerte fundamento teológico-dogmático. Sin embargo, fue Marie-Dominique Chenu quien intentó una respuesta teológica a la provocación marxista, lamentando que durante demasiado tiempo la teología había dejado de prestar atención al trabajo.⁶¹ No es casualidad entonces que el mundo del trabajo haya sido un terreno donde ha crecido un ateísmo positivo. Como carece de una visión armónica de la relación entre la dimensión material y la espiritual, el *homo oeconomicus* de Marx se encuentra en condiciones que lo deshumanizan, cuando en realidad debería ocurrir lo contrario. La dialéctica idealista de Hegel deja paso al materialismo ateo, que, más que una metafísica del trabajo, es una religión. Chenu critica pues el *trabajismo*, la reducción del hombre a su función de producción.⁶² Hay que volver a leer el Génesis como revelación del designio divino de llamar al hombre a colaborar en la creación con su trabajo, contribuyendo así a espiritualizarla. «El verdadero y único triunfo sobre el marxismo será en la exacta inteligencia de esta

⁵⁹ Para una visión de conjunto, cfr. H. FITTE, *Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborem Exercens*, Armando Editore, Roma 1996, 21-75; GAUTHIER, *Collaborateurs*, 16-22.

⁶⁰ Cfr. J. DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, «Études» 79 (1946) 5-21.

⁶¹ Cfr. M.-D. CHENU, *Hacia una Teología del trabajo*, Estela, Barcelona 1960, 26-27.

⁶² Cfr. *ibidem*, 57-58. Faro observa, a este propósito, que mientras en la perspectiva clásica la acción humana tiene una dimensión transitiva y otra inmanente, la modernidad parece separarlas, y entonces o niega el valor inmanente de la acción (*homo faber*) o bien da exclusivamente valor a la acción exterior (*lavorismo*): cfr. G. FARO, *La filosofia del lavoro e i suoi sentieri*, Edusc, Roma 2014, 179 ss.

misión del trabajo en la junción de la materia y el espíritu, en la humanización del hombre, así como en la calidad de la civilización». ⁶³

2. *El Magisterio contemporáneo: Gaudium et spes y Laborem Exercens*

La obra de Thils se encuentra en estrecha relación con la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, que dedicó algunos significativos párrafos a la actividad humana en el mundo y concretamente al trabajo, ⁶⁴ resolviendo de hecho la polémica entre los encarnacionistas, que insistían en la continuidad entre el progreso humano y la construcción del Reino de Dios, pero que corrían el peligro de favorecer una visión reducida del designio divino salvífico (de tipo marxista o evolutivo); y los escatologistas, que subrayaban los elementos de discontinuidad, ⁶⁵ considerando que, si bien no todo progreso técnico es automáticamente progreso cristiano, a la vez no se puede separar lo uno de lo otro. ⁶⁶

El culmen, a nivel de las enseñanzas del Magisterio, es la Encíclica *Laborem Exercens* de San Juan Pablo II, el *Papa obrero*, publicada en 1981. Allí afirma que la lectura del Génesis da a la Iglesia la convicción de que el trabajo constituye una fundamental dimensión de la existencia humana. ⁶⁷ El Pontífice polaco desarrollaba la distinción entre sentido subjetivo y objetivo del trabajo, con un orden preciso: «El trabajo es ‘para el hombre’, y no el hombre ‘para el trabajo’». ⁶⁸ Esta simple afirmación señala la insuficiencia de una visión «unilateralmente materialista, en la que se da importancia primordial a la dimensión objetiva del trabajo, mientras la subjetiva –todo lo que se refiere indirecta o directamente al mismo sujeto del trabajo– permanece a un nivel secundario». ⁶⁹ Este razonamiento puede ser aceptado sólo reconociendo que «en el comienzo mismo del trabajo humano se encuentra el misterio de la creación». ⁷⁰ Y así la verdad de la creación

⁶³ CHENU, *Hacia una Teología*, 33. El declarado optimismo de Chenu en un momento de crisis (cfr. *ibidem*, 94-95), y su diálogo (incluso crítico) con Marx y con algunos aspectos de la visión evolutiva de Teilhard de Chardin (cfr. *ibidem*, 87-89), le valieron algunas críticas.

⁶⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. past. *Gaudium et spes*, 7 de diciembre de 1965, n. 67; cfr. también nn. 34-39.

⁶⁵ Cfr. G. COLOMBO, *Escatologismo ed incarnazionismo*, «La Scuola Cattolica» 87 (1959) 344-376 y 401-424.

⁶⁶ *Gaudium et spes*, n. 39: «aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios».

⁶⁷ JUAN PABLO II, Enc. *Laborem Exercens*, 14 de septiembre de 1981, n. 4.

⁶⁸ *Ibidem*, n. 6.

⁶⁹ *Ibidem*, n. 7.

⁷⁰ *Ibidem*, n. 12.

hace de puente entre las reflexiones filosóficas de la primera parte de la encíclica y las reflexiones teológicas finales, donde se examina la relación del trabajo con la creación, con Cristo, y con la redención. La descripción genesíaca del hombre, creado a imagen de Dios, y participe en la obra del Creador, es denominada el primer ‘Evangelio del trabajo’.⁷¹

Esta verdad ha sido asumida y resaltada por Jesús, que «pertenece al ‘mundo del trabajo’, tiene reconocimiento y respeto por el trabajo humano».⁷² Al mismo tiempo, si en el Génesis aparecía el contraste entre la ‘originaria bendición del trabajo’, y ‘la maldición que el pecado ha traído consigo’, el misterio pascual arroja una luz sobre la fatiga que acompaña inevitablemente todo trabajo, manual o intelectual. «Soportando la fatiga del trabajo en unión con Cristo crucificado por nosotros, el hombre colabora en cierto modo con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad. Se muestra verdadero discípulo de Jesús llevando a su vez la cruz de cada día en la actividad que ha sido llamado a realizar».⁷³

3. *La espiritualidad del trabajo de San Josemaría y su dimensión ecuménica*

Last but not least, el siglo XX ha visto la fundación del Opus Dei, institución de la Iglesia Católica que tiene como finalidad recordar la llamada a la santidad a través del trabajo y de las circunstancias de la vida ordinaria.⁷⁴ El Fundador, san Josemaría Escrivá, sintetiza así su mensaje: «Es hora de que los cristianos digamos muy alto que el trabajo es un don de Dios, y que no tiene ningún sentido dividir a los hombres en diversas categorías según los tipos de trabajo, considerando unas tareas más nobles que otras. El trabajo, todo trabajo, es testimonio de la dignidad del hombre, de su dominio sobre la creación. Es ocasión de desarrollo de la propia personalidad. Es vínculo de unión con los demás seres, fuente de recursos para sostener a la propia familia; medio de contribuir a la mejora de la sociedad, en la que se vive, y al progreso de toda la Humanidad. Para un cristiano, esas perspectivas se alargan y se amplían. Porque el trabajo aparece como participación en la obra creadora de Dios, que, al crear al hombre, lo bendijo [...]. Porque, además, al haber sido asumido por Cristo, el trabajo se nos presenta como realidad

⁷¹ Cfr. *ibidem*, n. 25.

⁷² *Ibidem*, n. 26.

⁷³ *Ibidem*, n. 27.

⁷⁴ Además de otras obras citadas en estas páginas, señalo las actas de dos congresos internacionales: G. FARO (a cura di), *Lavoro e vita quotidiana*, Edusc, Roma 2003; J. BOROBIA LAKA, M. LLUCH-BAIXAUDÍ, J.-I. MURILLO, E. TERRASA MESSUTI, *Trabajo y espíritu*, Eunsa, Pamplona 2004; para un estudio exhaustivo, cfr. E. BURKHART, J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en las enseñanzas de san Josemaría. Estudio de teología espiritual*, III, Rialp, Madrid 2013, 19-251.

redimida y redentora: no sólo es el ámbito en el que el hombre vive, sino medio y camino de santidad, realidad santificable y santificadora». ⁷⁵

Algunos han dicho que este redescubrimiento del valor de la vida cotidiana es una asunción tardía de lo que la reforma protestante había ya identificado, concretamente la ética del trabajo en el calvinismo, particularmente el puritanismo. ⁷⁶ Rhonheimer sostiene que esta tesis tiene una parte de verdad, pues, como hemos visto, los reformadores fueron los primeros que redescubrieron la vida ordinaria y el trabajo como vocación cristiana. Sin embargo, precisa que este redescubrimiento «sólo puede persistir y ser duraderamente fecundo en el interior del conjunto de la fe católica. Precisamente aquí está el significado histórico, y creo que también el significado ecuménico, del mensaje y la obra de Josemaría Escrivá». ⁷⁷

La justa colocación del trabajo dentro de la fe tiene como fundamento una consideración del proyecto divino de creación y redención. ⁷⁸ Comentando el texto del Fundador citado más arriba, mons. Ocáriz explica que «la dimensión sobrenatural del trabajo no es algo yuxtapuesto a su dimensión humana natural: el orden de la Redención no *añade* algo extraño a lo que el trabajo es en sí mismo en el orden de la Creación; es la misma realidad del trabajo humano la que es *elevada* al orden de la gracia; santificar el trabajo no es ‘hacer algo santo’ mientras se trabaja, sino precisamente hacer santo el trabajo mismo». ⁷⁹

En este sentido, según Rhonheimer, en la Reforma no se ha subrayado suficientemente que la salvación en Cristo supone no sólo fe en su obra de redención del pecado, sino también de restablecimiento del orden de la creación. ⁸⁰ Frente a la paradoja calvinista, descrita por Taylor, de una relación de amor y odio hacia el mundo, Escrivá no tiene ninguna duda: el cristiano se caracteriza por un amor apasionado por el mundo, ⁸¹ consciente de que su vocación profesional es parte principal de su vocación sobrenatural. ⁸² La Iglesia se abre al mundo haciéndose

⁷⁵ J. ESCRIVÁ, *En el taller de José*, en IDEM, *Es Cristo que pasa*, n. 47.

⁷⁶ La comparación está presente, por ejemplo, en J.L. ALLEN, *Opus Dei. Secrets and Power inside the Catholic Church*, Doubleday, New York 2005, 87-89. Algunos autores han criticado la comparación entre Escrivá y el calvinismo: cfr. P. DONATI, *Il significato del lavoro nella ricerca sociologica attuale e lo spirito dell'Opus Dei*, «Romana» 12 (1996) 122-134; P. ZANOTTO, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Dottrina cristiana ed etica del lavoro*, Rubbettino, Roma 2005.

⁷⁷ Cfr. RHONHEIMER, *Transformación*, 57.

⁷⁸ Cfr. ILLANES, *La Santificación*, 45.

⁷⁹ F. OCÁRIZ, *El concepto de santificación del trabajo*, en A. SARMIENTO (dir.), *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*, VIII Simposio Internacional de Teología, Eunsa, Pamplona 1987, 881-891, aquí 883.

⁸⁰ Cfr. RHONHEIMER, *Transformación*, 67.

⁸¹ J. ESCRIVÁ, *Amar al mundo apasionadamente. Homilía*, Rialp, Madrid 2007 (orig. 1967).

⁸² Cfr. J. ESCRIVÁ, *Carta*, 31-V-1954, n. 18; citado en ILLANES, *La Santificación*, 44.

presente con eficacia redentora en cada ámbito de la sociedad mediante la vida ordinaria de los bautizados, que procuran renovar el mundo desde dentro.⁸³

Amar al mundo, para Escrivá, no consiste, por tanto, en una ascesis intramundana, o en una instrumentalización del trabajo para fines ascéticos. Así como su mensaje se diferencia del puritanismo, es también, por otros motivos, distinto del *ora et labora*. En la regla benedictina el verdadero *opus Dei* no es el trabajo, sino la oración litúrgica, y ambos discurren como realidades en cierto sentido paralelas. El mensaje de Escrivá, por su parte, no es la invitación a una vida de piedad dentro del mundo, sino «la santificación del mundo, la transformación del trabajo profesional habitual y de la vida ordinaria en ‘obra de Dios’, *operatio Dei*, *Opus Dei*». ⁸⁴ El culto y el trabajo pueden unirse porque ambos son precisamente obra de Dios.⁸⁵

VI. CONCLUSIÓN

Weber se refería al dicho: «Comer bien o dormir tranquilo», indicando que, teniendo que elegir, el protestante preferiría comer bien, mientras el católico dormir tranquilo.⁸⁶ Francamente, no veo porqué se tiene que plantear el asunto en términos excluyentes. Bromas aparte, estoy convencido de que, para subrayar los valores seculares no es necesario negar los religiosos. Si se conciben la creación y la redención en una relación dinámica inclusiva, se puede comprender que el carácter escatológico de los consejos evangélicos ayuda a tener una visión adecuada de las realidades terrenas, las cuales, santificadas, tienen un valor de cara al Reino.

He comenzado con una promesa, y llegado al final, espero haberla cumplido, mostrando cómo en la serie «trabajo, creación, redención» ninguna está fuera de lugar, porque la creación hace de puente entre el trabajo y la redención. En definitiva, se había perdido el nexo entre trabajo y religión porque se había perdido la creación. Se había perdido la creación porque se había separado de la redención. Y se había separado de la redención porque ésta había tomado la primacía de modo exagerado. Conviene por tanto mantener ambas, creación y redención, en su relación y en su distinción. Así será posible de nuevo el nexo entre trabajo

⁸³ «La meta no es conseguir la salvación por el propio trabajo y esfuerzo –aquí se intuye el propósito central de la Reforma–, sino abrirse a la gracia divina y a la actuación salvífica de Dios en el diario trabajo ordinario» (RHONHEIMER, *Transformación*, 85).

⁸⁴ *Ibidem*, 77. Cfr. J. ESCRIVÁ, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 2002²¹, n. 10.

⁸⁵ «Si existe una definición genérica de culto y de trabajo, común a ambos conceptos, es probablemente la de obra de Dios»: G. DERVILLE, *La liturgia del trabajo. “Levantado de la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12,32) en la experiencia de san Josemaría Escrivá de Balaguer*, «Scripta Theologica» 38/2 (2006) 821-854, aquí 828.

⁸⁶ Cfr. WEBER, *La ética*, 28.

y religión, pues la creación hace de puente, y si cae el puente, cae también la posibilidad de encontrarse.

Si, como he dicho al inicio, ha habido influjos positivos en la teología católica de aspectos señalados por autores protestantes, es también verdad lo inverso, como reconocía Barth con ocasión de su septuagésimo cumpleaños. Entre las cuestiones en que notaba una profundización a lo largo de su trayectoria teológica, se encontraba el hecho de «haber aprendido a hablar de Dios Creador de modo que el hombre, en cuanto criatura suya, no sea oscurecido sino iluminado en la relación que a él lo une». ⁸⁷

La mediación de la creación permite ver el trabajo humano en relación con la fe, no en sentido puramente extrínseco, sino intrínseco, como acción transformadora de la gracia en lo creado, que toca al hombre que trabaja, al trabajo y a las relaciones que ahí se dan; ⁸⁸ lo que San Josemaría explicitaba en su lema: «santificar el trabajo, santificarse en el trabajo, santificar a los demás con el trabajo». ⁸⁹ Este mensaje es siempre actual, como testimonian las palabras del papa Francisco a un grupo de trabajadores, con las que concluyo: «El trabajo es amigo de la oración; el trabajo está presente todos los días en la Eucaristía, cuyos dones son el fruto de la tierra y del trabajo del hombre. [...] Los campos, el mar, las fábricas han sido siempre ‘altares’ desde los cuales se han elevado oraciones bonitas y puras, que Dios ha acogido y guardado. Oraciones [...] dichas con las manos, con el sudor, con la fatiga del trabajo por quien no sabía rezar con la boca. Dios ha acogido también estas y continúa acogiéndolas también hoy». ⁹⁰

ABSTRACT

La necesidad de conectar la fe con el trabajo es percibida hoy en día, entre otros, en algunos movimientos protestantes norteamericanos. Esto tiene su origen en la revalorización de la vida ordinaria en Lutero y Calvino, la cual no es del todo ajena al proceso moderno de secularización. Por su parte, la teología y el magisterio católico se ha hecho cargo solo en tiempos recientes de la importancia del trabajo. En este contexto, cobra interés la enseñanza de san Josemaría, que acoge el reto de los reformadores sin caer en sus reducciones, gracias a una visión más equilibrada de la relación entre creación y redención.

⁸⁷ E. BUSCH, *Karl Barth. Biografía*, Queriniana, Brescia 1977, 377.

⁸⁸ Cfr. ILLANES, *La Santificación*, 197-199.

⁸⁹ Cfr. J. ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, n. 122.

⁹⁰ FRANCISCO, *Discurso con ocasión del encuentro con el mundo del trabajo*, 27 de mayo de 2017.

The need to connect faith and work is perceived nowadays, among others, in some protestant movements in the USA. This has its origin in the reappraisal of ordinary life in the works of Luther and Calvin, which is not alien to the modern process of secularization. Catholic theology and Magisterium have dealt with the importance of work only in recent times. In this context, the teachings of saint Josemaría can be of interest, as they imply to welcome the challenges of reformation without its limitations, thanks to a more balanced view of the relation between creation and redemption.

LA CATECHESI: PERMANENTE E ISTITUZIONALE

PAOLO ASOLAN*

SOMMARIO: I. Status quaestionis: *la catechesi va ricompresa all'interno di un processo evangelizzatore più ampio*. II. *Elementi dal contesto: una non semplice e non immediata interpretazione*. III. *Un necessario ripensamento del processo del diventare cristiani, con metodo teologico-pastorale*. IV. *Nel cuore della realtà: cultura come educazione*. V. *Rilevanza antropologica*. VI. *Il diritto all'educazione e all'insegnamento*. VII. *L'imprescindibile quaerere Deum*. VIII. *E vi precede in Galilea*. IX. *Conclusioni aperte*.

I. STATUS QUAESTIONIS: LA CATECHESI VA RICOMPRESA ALL'INTERNO DI UN PROCESSO EVANGELIZZATORE PIÙ AMPIO

In che contesto ci poniamo la domanda sulla catechesi, oggi? Entro un convegno dedicato al “diritto all'educazione e all'insegnamento”¹? Cioè, allargando il nostro interesse un po' più in là del semplice (e pur importante) chiedersi come il compito tradizionalmente svolto dal catechismo vada svolto oggi, in connessione con quello più ampio che gli fa da cornice, e che è il diventare cristiani?

In prima battuta possiamo rispondere alla luce di quel documento dedicato all'evangelizzazione che è *Evangelii Gaudium*,² con il quale papa Francesco chiede a tutte le Chiese una decisa *conversione pastorale*, a partire dalla constatazione che la Chiesa si rinnova dalla missione. Questo è il programma che il Papa ha enunciato in *Evangelii Gaudium*: «porre tutto in chiave missionaria» (EG 34): persone e strutture, catechesi e predicazione del Vangelo, la lingua e le stesse regole che incanalano la vita cristiana, atteggiamenti di base e vita spirituale.

Occorre passare da una pastorale di semplice conservazione, che potrebbe andare bene in una società cristiana omogenea, a una pastorale decisamente missionaria (EG 15), più adeguata in un contesto culturale complesso e pluralistico come il nostro.

* Pontificia Università Lateranense, Roma.

¹ *Il Diritto all'educazione e all'insegnamento*. Convegno di studi. Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 12-13 marzo 2018.

² FRANCESCO, Esort. Ap. *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013, AAS 105 (2013) 1019-1137 (da adesso in poi EG).

In che senso l'evangelizzazione rigenera la Chiesa, e dunque dinamizza anche la catechesi?

II. ELEMENTI DAL CONTESTO: UNA NON SEMPLICE E NON IMMEDIATA INTERPRETAZIONE³

Il nostro è un tempo di grandi e radicali trasformazioni che modificano rapidamente e profondamente abitudini di vita rimaste immutate per secoli. La religione è diventata un affare privato e individuale, quando non appare del tutto priva di significato e di valore. Il nostro tempo si presenta con caratteri peculiari e, tuttavia, di non semplice o immediata interpretazione. Certamente non è più la situazione di cristianità sociale omogenea, tipica di un passato ancora recente; ma neppure quella di forte estraneità, che le prime generazioni cristiane conobbero nei confronti del paganesimo. Una situazione piuttosto che sente sulle proprie spalle il peso di vicende secolari che creano, a volte, presupposti positivi o, all'opposto, pregiudizi negativi; più spesso, quell'atmosfera di assuefazione annoiata che ottunde la capacità di incidenza del messaggio.

È una situazione in cui il fatto cristiano appare scarsamente rilevante. Il fenomeno della marginalizzazione della fede – che, già si può intuire, invoca come re-azione proprio l'evangelizzazione – pur essendo diverso da nazione a nazione, da regione a regione, presenta i caratteri della complessità che sono tipici di tutti i fenomeni rilevanti di questa nostra società frammentata e plurale.

Non dice, quindi, necessariamente estromissione violenta o lateralità coatta dell'istituzione Chiesa da ogni posizione di rilievo nella società; né la cancellazione della dimensione religiosa, secondo la smentita profezia della "città secolare". Dice, piuttosto, la scarsa incidenza formativa della Chiesa sui processi di educazione della mentalità e su quelli di formazione dell'identità personale.

Appare in tutta la sua portata e, anche, in tutta la sua originalità il problema di *come evangelizzare oggi* – e, dunque, di quale sia il luogo proprio della catechesi. L'esito declinante della parabola della modernità indica un compito missionario di portata storica, di cui si fa carico anche la Teologia pastorale.

Dopo alterne fasi progressive e drammatiche di separazione tra fede e cultura, si profila per la comunità cristiana l'opportunità storica dell'assunzione di un compito decisivo per il suo futuro e per il futuro della società: l'assunzione di un orizzonte e di un quadro prospettico, che (finalmente!) non si limiti a reagire ai fenomeni socioculturali, ma intenda inserirsi in maniera efficace, competente e rispettosa, nei processi che presiedono al loro formarsi e affermarsi nella società.

³ Cfr. la prima parte del mio *Il tacchino induttivista. Questioni di Teologia pastorale*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009; anche *La fede non è più un presupposto ovvio*, in P. ASOLAN, *Giona convertito. Paralipomeni di Teologia pastorale*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, 35-47.

È proprio in questo nostro tempo, infatti, che si vanno ponendo e costruendo, in maniera rapsodica forse, ma non per questo meno determinante, i riferimenti e i parametri culturali che costituiranno matrice e forma di pensiero e di costume per le generazioni del terzo millennio.

Per la Chiesa e per ciascun credente la sollecitudine e l'impegno riguardo agli indirizzi e agli sviluppi della cultura non è dunque una forma di evasione da più concrete responsabilità pastorali o sociali; vuol dire invece farsi carico di quegli ambiti nei quali maturano le condizioni dei modi di pensare, delle scelte e dei comportamenti religiosi e morali, oltre che civici e sociali.⁴

III. UN NECESSARIO RIPENSAMENTO DEL PROCESSO DEL DIVENTARE CRISTIANI, CON METODO TEOLOGICO-PASTORALE

Di fronte ad un passaggio di tale portata, lo sforzo riflessivo e progettuale da parte della Teologia pastorale non si può dire che sia stato assente; e, tuttavia, esso si è mosso perlopiù nel quadro di modelli di azione pastorale già consolidati, prodotti in epoca di cristianità omogenea, tendendo ad assumere le modalità tipiche dell'adattamento e delle revisione all'interno dei modelli vigenti. In altri termini, si fa ogni sforzo per ammodernare quel che si fa, ma non ci si chiede se quel che si fa vada bene, sia adeguato e congruente con quanto la situazione e i destinatari esigono. In particolare, non ci si chiede se non debba essere profondamente rivisto il processo complessivo del diventare cristiani, nella sua impostazione, nelle sue diverse fasi e articolazioni, nelle sue esigenze, in una maggiore attenzione ai destinatari.

Non è infrequente incontrare, nei vari articoli o contributi al dibattito relativo all'iniziazione cristiana, la citazione di una celebre frase di Tertulliano: «Cristiani non si nasce, si diventa».⁵ Ma la citazione rimane abbellimento retorico, se non la si coglie nella sua esigenza profonda, che rinvia alla possibilità e alla capacità di *individuare e curare il processo grazie al quale si diventa cristiani*. Si ricade nella illusione quando si pensa che basti aggiungere qualcosa alla catechesi per renderla di nuovo efficace: *è tutto il processo del diventare cristiani che deve essere ripensato*.

Tale contesto e tali processi sono oggetto specifico dello studio e della progettazione elaborata dalla Teologia pastorale, la quale svolge il suo compito non ribattendo su quel contesto principi da cui dedurre l'azione ecclesiale; e neppure raccogliendo induttivamente dal contesto elementi utili o interessanti, perché

⁴ C. RUINI, *Per un progetto culturale orientato in senso cristiano*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 24. «Un esempio per tutti – prosegue l'Autore – quello della famiglia e dei condizionamenti e pressioni di ordine culturale a cui essa oggi è sottoposta, può bastare a mettere in evidenza la portata e le implicazioni di questo discorso».

⁵ TERTULLIANO, *Apologetico* XVIII, 5.

convergenti con “i valori” del vangelo e del regno di Dio; ma producendo un modello di uomo, di cultura e di contesto alternativi e possibili, frutto dell’incontro tra fede e vita, tra vangelo e cultura, tra Chiesa e mondo.

Dalla centralità di Cristo si può ricavare un orientamento globale per tutta l’antropologia, e così per una cultura ispirata e qualificata in senso cristiano. In Cristo infatti ci è data un’immagine e un’interpretazione determinata dell’uomo, un’antropologia plastica e dinamica capace di incarnarsi nelle più diverse situazioni e contesti storici, mantenendo però la sua specifica fisionomia, i suoi elementi essenziali, i suoi contenuti di fondo. Ciò riguarda in concreto la filosofia come il diritto, la storiografia, la politica, l’economia. Incarnare e declinare nella storia – per noi nelle vicende concrete dell’Italia di oggi – questa interpretazione cristiana dell’uomo è un processo sempre aperto e mai compiuto.⁶

La prospettiva educativa implicita in quel “processo sempre aperto e mai compiuto” non appare in alcun modo come concessione, adattamento, compromesso, ma come fedeltà alla rivelazione medesima. E la propensione esistenziale e dialogica che la contraddistinguono non vi figura come tributo pagato all’inflessione contemporanea dominata dalle scienze umane e dallo smarrimento metafisico, né come ritrovato strategico per catturare fragili cercatori di verità, ma quale struttura costitutiva dell’azione creatrice e salvatrice di Dio: normativa, quindi, sotto il profilo sia dottrinale, sia pratico.

Solo la dimenticanza di questo principio fondamentale ha potuto collocare l’azione salvifica *dietro* l’azione ecclesiale (e non *dentro* di essa) sfigurando l’originalità cristiana, ed equivocando l’idea di mediazione salvifica. Nella giusta prospettiva, invece, è sventato il rischio, tutt’altro che ipotetico, di riduzione e mondanizzazione,⁷ senza incorrere nell’altro estremo, non meno infausto, della estraneazione dalla storia.

La modificazione del paradigma complessivo di riferimento – di cui dirò qualcosa più avanti – impone la produzione di un modello pastorale adeguato: non si tratta di aggiungere o togliere qualcosa; si tratta, piuttosto, di ricentrare i processi del diventare cristiani, rendendoli congruenti al quadro socioculturale disarticolato e “secolarizzato” che caratterizza il nostro tempo.

⁶ C. RUINI, *Intervento conclusivo al Convegno ecclesiale di Palermo*, citato da S. LANZA, *Convertire Giona*, OCD, Roma 2005, 53.

⁷ Cfr., oltre ai numerosissimi riferimenti possibili a papa Francesco, quanto già scritto da GIOVANNI PAOLO II in *Redemptoris missio*, n. 11: «La tentazione oggi è di ridurre il cristianesimo a una sapienza meramente umana, quasi scienza del buon vivere. In un mondo fortemente secolarizzato è avvenuta una “graduale secolarizzazione della salvezza”, per cui ci si batte, sì, per l’uomo, ma per un uomo dimezzato, ridotto alla sola dimensione orizzontale. Noi invece sappiamo che Gesù è venuto a portare la salvezza integrale, che investe tutto l’uomo e tutti gli uomini, aprendoli ai mirabili orizzonti della filiazione divina».

L'evangelizzazione e la catechesi non toccano soltanto la formulazione del messaggio o la sua presentazione (aspetto dottrinale e più propriamente didattico); neppure soltanto le modalità con cui vengono trasmessi i contenuti (aspetto di "pedagogia catechistica"). Queste dimensioni vanno senz'altro tenute presenti. Ma ben poco vantaggio si trarrebbe anche dalle migliori innovazioni in tal senso, se esse non trovassero riscontro in una forma più fondamentale e comprensiva di educazione/inculturazione dei processi del "diventare cristiani", secondo la situazione radicalmente mutata e nuova del nostro tempo.

In epoche di cristianità omogenea il compito di formare il cristiano era svolto da tutta la società. Il progressivo distacco del pensiero e della società dall'*humus* cristiano ha prodotto anche in passato svolte e soluzioni di rilievo. Oggi è necessario un ripensamento forse più radicale, che elabori come suo progetto proprio tanto l'evangelizzazione quanto l'educazione cristiana.

Appare necessario – dunque non facoltativo o opinabile – che il dispiegarsi dell'evangelizzazione avvenga attraverso un itinerario che progredisca dalla prima evangelizzazione alla catechesi strutturata. Possiamo convenire che tale itinerario preveda tre scansioni: *praeparatio evangelica*, *prolegomena fidei*, *intellectus fidei*.

Nella prima scansione rientrano molti capitoli dell'azione ecclesiale, quali la famiglia, la scuola, il lavoro, la salute. A tali segmenti la Teologia pastorale affida il compito di manifestare come dalla visione cristiana del mondo e della vita scaturiscano prospettive e progetti di valore per l'uomo – per il singolo "uomo concreto", chiamato a innervarli – e per le istituzioni. I cristiani si pongono nell'intreccio dei fenomeni socio-culturali e li innervano con proposte ricche di spessore, capaci di attrarre o di ottenere consenso.

Nella seconda scansione la proposta del Vangelo si fa esplicita, mira a rendere ragione della fede stessa nei suoi contenuti fondamentali e nelle esigenze basilari.

Nella terza e ultima scansione, infine, l'approfondimento della fede è organico e sistematico, conduce dal sapere alla sapienza, formando l'identità compiuta del cristiano, reso capace di una vita testimoniale. Si tratta qui della catechesi propriamente detta.

Individuate le scansioni, rimane da definire (o da precisare) un quadro di attivazioni pedagogiche più articolate, capaci di costruire un *progetto educativo complessivo*. Tale progetto è implicito nella natura stessa dell'evangelizzazione.

In concreto, ciò potrà avvenire su due fronti:

- articolando l'azione pastorale di formazione cristiana nelle sue esigenze fondamentali: consapevolezza (sapere) della fede, sua espressione nella esperienza vissuta personale ed ecclesiale, centrata – come fonte e come culmine – nella vita liturgica (*articolazione intraecclesiale*);
- estendendone l'interesse e la progettualità ai campi connessi della educazione familiare, scolastica, massmediale (*connessione extraecclesiale*).

Si tratta di dare figura e struttura alla identità e personalità cristiana in un contesto familiare e sociale per certi versi davvero sfavorevole.

Per far questo occorre far reagire tra loro cultura ed educazione, se si vuole incidere nel tessuto sociale progettando e non attivando in un modo quale-che-sia i processi che direttamente o indirettamente presiedono alla formazione della mentalità diffusa e dell'*ethos* condiviso.

Viceversa, l'azione ecclesiale rischierebbe di avvitarci su se stessa se non si comprendesse all'interno di una prospettiva compiuta di educazione cristiana, in relazione cioè al problema dell'identità della persona e del suo porsi esistenziale e storico nell'ampio campo della vita.

IV. NEL CUORE DELLA REALTÀ: CULTURA COME EDUCAZIONE

La cultura – nella sua accezione antropologica – è la forma strutturante l'interiorità del soggetto mediante l'esperienza del reale. In altri termini, la modalità concreta, la sorgente e l'orizzonte di senso entro il quale il soggetto (singolo e collettivo) iscrive la propria interpretazione, progettazione e pratica di vita; in una parola, la propria forma di civiltà. Per questo «una fede che non diventa cultura è una fede non pienamente accolta, non interamente pensata, non fedelmente vissuta».⁸

Solo diventando cultura, la fede cristiana si pone in maniera udibile e credibile, e sa dire con efficacia la Parola della Verità che salva, indicare la Via che conduce alla Vita.

Ogni religione tende a diventare forma vissuta di civiltà. Ma peculiare del Cristianesimo – religione non etnica – è di essere matrice di civiltà senza mai identificarsi con nessuna di esse, ma tutte transcendendole e abitandole – per così dire – in forma critica e provvisoria.

Questo dato mette perciò immediatamente in campo la responsabilità ecclesiale per l'inculturazione della fede e l'evangelizzazione della cultura. Tra queste vige una feconda relazione di mutua interiorità, che si esprime nelle forme contingenti della interculturazione.

In questo è posto il primo e fondamentale contributo che l'evangelizzazione è chiamata a fornire sul piano educativo. In totale dissenso dalla deriva nichilista e tecnopratica, l'impulso originario e insopprimibile per cui la fede cristiana proietta i propri valori nel vissuto storico dell'uomo, deve essere affermato con parresia, nella sua positiva valenza: la fede vive nelle culture, cui dà vitalità e autenticità, visione della vita e sapienza.

La disarticolazione delle società moderne impone una proposta di Vangelo che sappia esprimere in maniera competente e convincente la capacità della fede di

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti al Congresso nazionale del movimento ecclesiale di impegno culturale*, 16 gennaio 1982, n. 2.

illuminare l'esistenza offrendole l'apporto insostituibile di una energia conoscitiva e operativa che non è soltanto umana: le istituzioni educative (quelle legate alla pastorale ordinaria, ma anche la scuola o l'Università) diventano così nuova terra di missione. La valenza culturale della fede è senz'altro uno dei fattori creativi ed espressivi della originalità pedagogica cristianamente ispirata.

Tutto questo, inoltre, valorizza le soggettività (e le professionalità): non è possibile, infatti, senza educatori competenti, convinti e coerenti. Maestri di sapere e di vita, icone – imperfette certo, ma non sbiadite – dell'unico Maestro.

V. RILEVANZA ANTROPOLOGICA

In un tempo di marcata frammentazione e dispersione educativa, segnato per di più da una progressiva disaffezione per la parola della fede, è necessario dilatare spazi dove la persona trovi percorsi idonei a una formazione robusta, nell'orizzonte di comprensione proprio della fede.

Nel contesto culturale odierno, il riferimento alla educazione suona assai problematico: in una situazione fortemente segnata da un pluralismo divaricato e non di rado conflittuale, le istituzioni "laiche" tendono a ripiegare in un impossibile neutralismo, versione pubblica della recente teorizzazione debole del pensiero.

Tale asserita neutralità snerva il potenziale educativo dell'evangelizzazione e del catechismo, in nome di un astratto rispetto delle diversità.

In realtà, la cultura (e la sua comunicazione), coinvolge sempre una determinazione – anche se spesso non dichiarata – concezione dell'uomo e della vita; e l'evangelizzazione, di fatto (al di là degli spesso insoddisfacenti risultati pastorali) ha sempre valenza educativa (positiva o negativa): non si può quindi restare indifferenti di fronte al ruolo così rilevante che essa riveste nella formazione dei giovani. Basti pensare, ad esempio, al prevalere della visione di pretesa neutralità in cui oggi si collocano la scuola o l'Università, e che conduce di fatto a forme di socializzazione manipolatrice ad opera delle agenzie prevalenti sul piano emotivo-simbolico, con la conseguente creazione di personalità fragili e instabili.

Sullo sfondo non è difficile cogliere l'influsso negativo prodotto dall'insito ostracismo della questione antropologica dalla cultura pubblica, e del suo confinamento, in figura esistenziale indebolita, nello stretto recinto del privato. Alla pretesa neutralità scolastica che ne consegue, corrisponde, inoltre, la pratica rimozione, dal campo della cultura e della educazione, del riferimento religioso, respinto nella sfera del privato.

Una corretta prospettiva educativa, al contrario, non si accontenta di una impostazione strumentale, ristretta entro il perimetro della ricerca dei mezzi; essa è chiamata a spaziare nel territorio più decisivo dei fini: non si occupa solo del "come", ma anche del "perché"; evadendo di fatto dalle strettoie che ne contrab-

bandano la scientificità al prezzo di una presunta neutralità culturale e di una dubbia oggettività scientifica.

Per questa via può essere superato il fraintendimento di una società culturalmente asettica, mentre la dimensione religiosa appare efficacemente come punto di intersezione tra la concezione antropologica e quella umanistica della cultura.

È tempo di comprendere più profondamente che il nucleo generatore di ogni autentica cultura è costituito dal suo approccio al mistero di Dio, nel quale soltanto trova il suo fondamento incrollabile un ordine sociale incentrato sulla dignità e responsabilità personale.⁹

La dimensione religiosa, infatti, non è soltanto un tema squisitamente teologico, ma costituisce fattore qualitativo dell'esperienza che la vita è.

VI. IL DIRITTO ALL'EDUCAZIONE E ALL'INSEGNAMENTO

In tal modo, il processo educativo recupera nativamente quella unitarietà che impedisce la dispersione nei rivoli delle diverse conoscenze e acquisizioni, e mantiene al centro la persona, nella complessità dinamica della sua identità trascendentale e storica. Se è vero, infatti, che il processo educativo non è determinabile per mera applicazione deduttiva dai valori e dai principi generali, è altrettanto vero che non può essere abbandonato alla empirica e frammentata emergenza del momento. Esso non ha luogo in assenza di significati e di valori oggettivi: li assume, piuttosto, come riferimento antropologico normativo esplicito e, ponendoli entro le coordinate di una specifica situazione, li fa agenti efficaci di una elaborazione pedagogica non generica e astratta, ma contestuale e culturale.

L'educazione, allora, non si riduce a un insieme di procedure e di tecniche, ma si qualifica anzitutto come trasmissione testimoniale e argomentata di valori, entro il quadro di una elaborazione pedagogica umanistica. Può essere davvero educativa, del resto, la comunicazione meramente cumulativa di contenuti e nozioni, magari ristretti nelle maglie di una specializzazione esasperata? La restrizione funzionale e strumentale degli obiettivi pedagogici della scuola si mostra, alla prova dei fatti, come scarsamente efficace anche ai fini economici e produttivi per cui è stata invocata: non è la qualità pedagogica, infatti, a rallentare la correlazione dell'insegnamento con la società, quanto piuttosto quella impostazione pragmatica che mortifica le relazioni e svuota di significato l'attività dell'uomo.

Infatti, solo respingendo la tentazione di una convivenza passiva dei diversi orientamenti e della loro pretesa neutralità quanto alla valenza educativa e al sistema dei significati è possibile superare la frammentarietà e la dispersione, riconducendo percorsi e obiettivi a un quadro di riferimento unitario adeguato.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Convegno ecclesiale di Palermo*, 23 novembre 1995, n. 4.

L'educazione richiede apporti diversificati, ma non divergenti; espressivi, ma non dispersivi: un concorrere armonico che struttura la personalità in maniera non rigida, ma ugualmente robusta. In una società segmentata, plurale, incerta e dispersa, assume inoltre rilevanza decisiva la formazione al pensiero critico, come percezione esperienziale e atteggiamento positivo di libertà.

All'interno di quello che ho chiamato "processo del diventare cristiani", il diritto all'educazione e all'insegnamento riveste un profilo di specificità saliente: e cioè diventa diritto a esprimere, configurare e motivare, secondo l'originalità cristiana, i temi della proposta educativa (e perfino curricolare), nella loro peculiare valenza pedagogica.

Si tratta di una sfida culturale in cui l'originalità cristiana stessa risponde alla istanza di evangelizzazione e di servizio che la motiva e la anima nel profondo.

Col messaggio evangelico la Chiesa offre una forza liberante e fautrice di sviluppo proprio perché porta alla conversione del cuore e della mentalità, fa riconoscere la dignità di ciascuna persona, dispone alla solidarietà, all'impegno, al servizio dei fratelli, inserisce l'uomo nel progetto di Dio, che è la costruzione del regno di pace, di giustizia, a partire già da questa vita.¹⁰

Sia la riflessione teologica, sia l'esplorazione pedagogica, mettono in evidenza che l'educazione è sempre frutto di apporti molteplici: mai semplice autopoiesi, mai mera produzione dall'esterno. La tematica e la dimensione religiosa appartengono pertanto ai saperi essenziali della educazione e formazione della persona.

Nell'orizzonte della fede, questa concentrazione sull'*humanum* è contemplazione di Cristo.

In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo (...) Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione.¹¹

Lo sguardo volto su Cristo non è restrizione di prospettive, ma apertura nella verità:

Una sfida senza precedenti è lanciata oggi ai cristiani che operano per realizzare questa "civiltà dell'amore", la quale compendia tutta l'eredità etico-culturale del Vangelo. Questo compito richiede una nuova riflessione su ciò che costituisce il rapporto del comandamento supremo dell'amore con l'ordine sociale considerato in tutta la sua complessità.¹²

¹⁰ GIOVANNI PAOLO II, Enc. *Redemptoris Missio*, 7 dicembre 1990, AAS 83 (1991) 249-340, n. 59.

¹¹ CONCILIO VATICANO II, Cost. *Gaudium et Spes*, 7 dicembre 1965, AAS 58 (1966) 1025-1120, n. 22.

¹² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Libertatis conscientia*, su libertà

In una società non più caratterizzata dal riconoscimento di valori comuni, la relazione educativa tende a configurarsi non come comunicazione di contenuti consolidati, quanto, piuttosto, come relazione informativa, segnata dalla tolleranza formale e da prossimità debole: nel contesto familiare la capacità educativa incontra difficoltà e tende alla delega; la scuola appare crocevia affollato di pluralismi dispersi e di anonimato culturale; il maestro non è più figura di riferimento, ma operatore funzionale all'apprendimento di capacità strumentali.

La crisi della fiducia illuministica nella ragione, poi, non promette esiti convincenti, sia sul piano etico-valoriale, benché da molti annunciato e auspicato (il cosiddetto ritorno dell'etica), sia su quello specificamente educativo, benché oggetto di pronunciamenti molteplici.

L'ipertrofia della razionalità tecnico-scientifica e l'atrofia della razionalità etico-valoriale hanno causato l'estenuazione del pedagogico, ridotto a mera metodologia.

E, tuttavia, in un processo evangelizzatore prevale la fiducia, lo sguardo costruttivo, la dinamica progettuale.

VII. L'IMPRESINDIBILE *QUAERERE DEUM*

È necessario, perciò, un convinto riferimento alla verità, perché «*il nucleo generatore di ogni autentica cultura è costituito dal suo approccio al mistero di Dio [...] È a partire da qui che si deve costruire una nuova cultura*»,¹³ ponendo quel nesso di illuminazione dell'esistenza che rischiarà il suo significato fondamentale e rende ragione della speranza mentre opera con generosa dedizione: «solo nel suo uscire da se stesso, nel servizio creativo al mondo, il soggetto sperimenta il suo significato e in esso la sua essenza».¹⁴

L'evangelizzazione (e la cultura cattolica da essa generata) considera l'uomo nella sua integralità, con i suoi bisogni profondi, le sue domande e le sue angosce, la sua inquietudine esistenziale.

Ristretto nell'orizzonte dell'attimo fuggente, l'uomo rischia di lasciarsi guidare dal conseguimento del risultato immediato, ma non da prospettive di valore che sostengono investimenti di largo respiro; vive alla giornata, capace di programmi ma non di progetti. Sfrutta l'universo (magari con la copertura della "sostenibilità") e poco si preoccupa delle generazioni future.

Quando l'uomo perde di vista la sua costitutiva dimensione creaturale (vita ricevuta e quindi responsoriale) infrange i sigilli della relazione originaria e disperde gli intrecci dei rapporti interpersonali.

cristiana e liberazione, n. 81.

¹³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Convegno ecclesiale di Palermo*, 23 novembre 1995, n.4.

¹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Verità del mondo*, in *Teo-logica I*, Jaca Book, Milano 1989, 66.

VIII. E VI PRECEDE IN GALILEA...

Gesù è un personaggio storico, non del passato. Egli vive, e come vivente cammina innanzi a noi; ci chiama a seguire Lui, il vivente, e a trovare così anche noi la via della vita.

Non ci accodiamo, perciò, ai profeti di sventura, e preferiamo far «emergere soprattutto quel grande “sì” che in Gesù Cristo Dio ha detto all’uomo e alla sua vita, all’amore umano, alla nostra libertà e alla nostra intelligenza; come, pertanto, la fede nel Dio dal volto umano porti la gioia nel mondo. Il cristianesimo è infatti aperto a tutto ciò che di giusto, vero e puro vi è nelle culture e nelle civiltà, a ciò che allietta, consola e fortifica la nostra esistenza».¹⁵

Nessuna retorica di maniera. I discepoli di Cristo non ignorano e non sottovalutano affatto quella pericolosa fragilità della natura umana che è una minaccia per il cammino in ogni contesto storico; in particolare, non trascurano le tensioni interiori e le contraddizioni della nostra epoca. Come scrive De Lubac a proposito della *Dei Verbum*, che sostituisce – secondo il teologo – una «idea di verità astratta con l’idea di una verità il più possibile concreta: l’idea cioè della verità personale, apparsa nella storia, operante nella storia e, dal seno stesso della storia, capace di sorreggere tutta la storia; l’idea di questa verità in persona che è Gesù di Nazaret, pienezza della Rivelazione».¹⁶

Del resto la Chiesa proprio grazie all’altezza della sua pretesa rende un servizio alla società; essa non permette di rimanere ancorati alle filosofie del consenso o alle tecniche sociali; la Chiesa ci esorta sempre di nuovo a porci la domanda sulla verità, solo così la statura dell’uomo può essere preservata.

Come scrive Tertulliano: «Cristo non ha detto di essere l’abitudine, bensì la verità».¹⁷ Se Cristo non è la verità, allora non c’è più alcun fondamento per la pretesa cristiana all’universalità e per l’evangelizzazione o la missione. Se la fede cristiana fosse solo una tradizione religiosa, anche se certamente una tradizione significativa, non sarebbe comprensibile il motivo per cui dovrebbe essere impartita agli altri, o per cui dovremmo rivendicare un diritto all’educazione.

Al contrario, la verità è per tutti una sola, e se Cristo è la verità, allora riguarda tutti; dunque sarebbe piuttosto una colpa occultarla agli altri. Oggi l’opposizione più forte al cristianesimo proviene dall’Europa e dalla sua filosofia postcristiana, mentre nei paesi extraeuropei la fede trova un sostegno sempre più forte.

¹⁵ BENEDETTO XVI, *Discorso in occasione del IV Convegno nazionale della Chiesa italiana*, Verona, 19 ottobre 2006.

¹⁶ H. DE LUBAC, *La rivelazione divina e il senso dell’uomo*, Opera omnia 14, Jaca Book, Milano 1985, 49.

¹⁷ TERTULLIANO, *De virginibus velandis*, I, 1.

Chi voglia liquidare questo confronto con la ragione e con la domanda sulla verità considerandolo grossolanamente una “ellenizzazione”, particularizza il cristianesimo e lo riduce a espressione di una forma particolare e non invece universale di esperienza religiosa.

La prospettiva cristiana ribadisce il profilo sostantivo della stessa democrazia, come convinzione e come compito:

è urgente che ci adoperiamo perché il vero senso della democrazia, autentica conquista della cultura, sia pienamente salvaguardato. Su questo tema infatti si profilano derive preoccupanti, quando si riduce la democrazia a fatto puramente procedurale, o si pensa che la volontà espressa dalla maggioranza basti *tout court* a determinare l'accettabilità morale di una legge. In realtà, “il valore della democrazia sta o cade con i valori che essa incarna e promuove. [...] Alla base di questi valori non possono esservi provvisorie e mutevoli ‘maggioranze’ di opinione, ma solo il riconoscimento di una legge morale obiettiva che, in quanto ‘legge naturale’ iscritta nel cuore dell’uomo, è punto di riferimento della legge civile” (*Evangelium vitae*, 70).¹⁸

La fede cristiana non discrimina aprioristicamente nessuna cultura (pari dignità); non si ritrae nell’anonimato della convivenza tollerante e ignorante; piuttosto considera necessaria una valutazione delle culture nella loro concrezione storica, così come la pari dignità di ogni essere umano (persona) non significa avallo di qualsivoglia comportamento.

Va chiaramente affermato, da parte nostra, il carattere umanistico della cultura. Non si può ridurre la cultura a *bricolage* di dati fenomenici; al centro rimane l’uomo, con la sua dignità e le sue esigenze: la prospettiva cristiana non può e non vuole prescindere dalla centratura personalistica e autenticamente umanistica della cultura.

In questo, essa esprime la propria originalità e, nello stesso tempo, tiene vivo il filone classico, che vede nella cultura – cui soggiace il greco *paideia* (che si traduce anche con *humanitas*) – l’impresa anzitutto di formazione della persona. La cultura mantiene carattere spiccatamente relazionale.

IX. CONCLUSIONI APERTE

Il progetto di Dio non è “deducibile” dalle attese dell’uomo. E, tuttavia, non si pone fuori dalle attese dell’uomo, ma le porta a inveramento e a verità.

In questo è scritta una norma fondamentale della inculturazione della fede. Il credente non può limitarsi alla ripetizione difensiva; è chiamato a una evangelizzazione creativa. Tale creatività è autentica quando respira le dimensioni proprie

¹⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti all’incontro mondiale dei docenti universitari*, 9 settembre 2000, n. 6.

e il genio del tempo, e quando – indissolubilmente – è originata e innervata dal riferimento sorgivo e normativo a Gesù. La domanda di salvezza non è prodotta dalla evangelizzazione, piuttosto la precede; ma è la forza del Vangelo – nella sua discrezione culturale e nella sua forza testimoniale – che la esplicita, la fa emergere, la chiarisce e la tematizza.

L'inculturazione mostra come l'unica fede sia capace di rapportarsi creativamente alle diverse culture; e come faccia emergere i tratti di universalità che l'articolazione differenziata non cancella in ogni cultura: l'autentica e comune verità sull'uomo. Per tutto questo essa si realizza propriamente secondo la figura dinamica della *interculturazione*: «l'interculturalità appartiene alla forma originaria del cristianesimo».¹⁹ La ricchezza della Verità, attestata dalla storicità variegata della Rivelazione biblica, concepisce l'inculturazione come pluriformità coerente, mai come adattamento posticcio. Ma processo arduo e cruciale: incarnazione e croce mostrano la ragione e la forma teologica propria dell'inculturazione.

Se si desidera un esempio di quanto stiamo dicendo,²⁰ si rifletta su di un famoso aneddoto di Erodoto, quello in cui il “padre della storiografia” cita il primo verso di una famosa ode di Pindaro, dedicata al *Nomos basileus*. L'aneddoto viene di solito ricordato come il primo esempio nella letteratura occidentale di presa di coscienza del pluralismo culturale. Letto però con gli occhiali del filosofo (che non erano, come sappiamo bene, quelli di Erodoto) questo aneddoto viene a significare qualcosa di ben diverso da quanto non appaia sulle prime.

Una volta Dario, quando era re, convocò i Greci che vivevano alla sua corte e domandò loro a quale prezzo avrebbero acconsentito a mangiare i cadaveri dei loro genitori; quelli dichiararono che per nulla al mondo l'avrebbero potuto fare. Allora Dario fece venire davanti a sé, presenti i Greci, quegli Indiani, che sono chiamati Callati e che usano divorare i loro genitori morti e fece loro chiedere a mezzo degli interpreti per quale prezzo si sarebbero indotti a bruciare il cadavere del loro padre; e quelli a gran voce lo pregarono di non dire cose così sacrileghe. Tanta è la forza della consuetudine. Onde, a mio avviso, bene disse Pindaro che “la consuetudine è regina di tutte le cose”.²¹

La conclusione di Erodoto come si vede è relativistica («Tanta è la forza del *nomos!*» – noi diremmo piuttosto «della cultura»), ma non fa venir meno nel lettore la chiara percezione di come sia i Greci sia i Callati abbiano in comune un

¹⁹ J. RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 89.

²⁰ Seguiamo qui F. D'AGOSTINO, *Pluralità delle culture*, in C. VIGNA, S. ZAMAGNI (a cura di), *Multiculturalismo e identità*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 40-41.

²¹ ERODOTO, III. 38. Cfr. F. MORA, *Religione e religioni nelle storie di Erodoto*, Edizioni Universitarie Jaca, Milano 1986, 161.

valore fondamentale, quello del rispetto per i genitori, un valore condizionato sì, ma solo culturalmente, solo cioè nelle sue dimensioni estrinseche, non nella sua struttura fondamentale.

Rilevare la relatività delle culture (come dato di fatto) non implica in altre parole rilevare la relatività della *verità dell'uomo*. È questo – probabilmente – il punto su cui voleva richiamare l'attenzione sant'Agostino quando fa riferimento, in un brano del *De doctrina christiana*, a quella che viene spesso chiamata la *regola aurea*: «Il precetto: non fare agli altri ciò che non vuoi che sia fatto a te, non è cambiato mai ed è rimasto costante nel tempo e nello spazio». ²² È un precetto, questo, dotato di una sorta di auto-evidenza: e non è certamente un caso che sia possibile rinvenirlo in pressoché tutte le culture. ²³

Ma il suo senso non è evidentemente quello di fungere da criterio per riportare all'unità le molteplici culture dell'umanità: esso costituisce piuttosto un'opportunità per attingere alla dimensione meta-culturale dell'essere dell'uomo; è cioè un *indizio* di quella che abbiamo chiamato la *verità dell'uomo*: un essere che realizza veramente la propria soggettività, è veramente se stesso, solo quando riconosce la soggettività dell'altro, solo quando individua nell'altro le stesse esigenze, gli stessi bisogni, le stesse spettanze che riconosce in se stesso.

La regola aurea, evidentemente, non ha un carattere *culturale*; non lo ha, perché non esiste un *modo univoco*, culturalmente determinato e culturalmente discriminante, per ottemperare ad essa. La sua universalità dipende in definitiva proprio da questo, dal fatto che essa si pone *di principio* al di sopra di tutte le culture. Entro questa universalità va innestato e avviato – fino alla catechesi – il processo dell'evangelizzazione e quello del diventare cristiani. Occorre trovare un linguaggio per farlo. Infatti, un'evangelizzazione che perdesse il proprio linguaggio perderebbe irrimediabilmente se stessa. L'istanza veritativa non cosifica la verità, ma si preoccupa di accendere e mantenere viva la passione per la verità. Ciò soprattutto nel nostro tempo, così diffusamente incerto e rinunciatario di fronte alla ricerca della verità, alla sua stessa possibilità e significatività.

La luce della Verità che promana dal volto di Cristo diventa per il cristiano un impulso irresistibile («La carità di Cristo ci spinge»: 2Cor 5,14) a comunicare lo splendore: e questa è la verità della missione e la figura compiuta di ogni catechismo.

²² AGOSTINO, *De doctrina christiana* III, 7.

²³ Come viene rimarcato in tutti gli studi in argomento, tra i quali si vedano almeno: L.J. PHILIPPIDIS, *Die goldene Regel religionsgeschichtlich untersucht* (Diss.), Leipzig 1929; A. DIHLE, *Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik*, Göttingen 1962; H. REINER, *Die goldene Regel und das Naturrecht*, «Studia Leibnitiana» IX/2 (1977) 231-254.

ABSTRACT

Il contributo colloca la questione della catechesi all'interno di quelle – più ampie – dell'evangelizzazione e dell'inculturazione. In tale prospettiva prendono rilievo alcuni nodi teorico-pratici dei quali la Teologia pastorale intende farsi carico: quello di un necessario ripensamento del processo del diventare cristiani; quello della cultura come educazione; quello del diritto all'educazione e all'insegnamento e quello – centrale e decisivo – della verità, cristianamente intesa. Il progetto di Dio non è “deducibile” dalle attese dell'uomo e, tuttavia, non si pone fuori dalle attese dell'uomo, ma le porta a inveramento e a verità. In questo è scritta una norma fondamentale della inculturazione della fede. Il credente non può limitarsi alla ripetizione difensiva; è chiamato a una evangelizzazione creativa. Tale creatività è autentica quando respira le dimensioni proprie e il genio del tempo, e quando – indissolubilmente – è originata e innervata dal riferimento sorgivo e normativo a Gesù. La domanda di salvezza non è prodotta dalla evangelizzazione, piuttosto la precede; ma è la forza del Vangelo – nella sua discrezione culturale e nella sua forza testimoniale – che la esplicita, la fa emergere, la chiarisce e la tematizza.

This paper focuses on catechesis in the broader perspective of evangelization and inculturation. In this perspective, some theoretical and practical issues become even more relevant and Pastoral Theology wants to deal with them: the need to rethink the process of becoming Christians; the issue of culture as education; the right to education and to teaching; the central and crucial issue of the truth, to be understood in Christian terms. God's plan can not be deduced from the expectations of men and women. However, God's plan is not alien to these expectations, because it makes them come into reality. Thus, a fundamental law of faith inculturation is laid out. The believer can not limit himself to defensive repetition: he is called to creative evangelization. Such creativity is authentic when it draws from the typical elements and the genius of the current period and – indissolubly – from the original and normative link to Jesus. The demand for salvation comes before evangelization rather than being brought about by it. It is the power of the Gospel, though, with its cultural discretion and the strength of its witness, to bring this demand out and to make it more explicit, clearer and thematized.

CRISTO, MARTIRI E SANTI: BREVE NOTA SULLE COSIDDETTE *GAMMADIAE* E L'ORIGINE DEL SIMBOLISMO SPIRITUALE NELLE RAFFIGURAZIONI CRISTIANE E GIUDAICHE DEI PRIMI SECOLI

CRISTINA CUMBO*

Correva l'anno 256 d.C.: Dura Europos era stata assediata dai Sasanidi e sepolta sotto le sabbie del deserto, scigno indistruttibile dalla furia del tempo e dell'uomo. Eppure la sua storia non poteva essere dimenticata, quella che aveva fatto di una cittadella dell'odierna Siria anche un centro culturale in cui convivevano pagani, ebrei e cristiani. Dura Europos costituiva uno degli esempi dei centri Romani di frontiera, popolati da schiere militari, nelle quali i vari culti provenienti in particolar modo dall'Oriente venivano importati e praticati dai soldati.¹

A Dura è certamente documentata una presenza ebraica importante: lo sappiamo dalle iscrizioni ritrovate,² ma soprattutto dalla sinagoga in cui si dispiegano le storie del Vecchio Testamento:³ Mosè, colui che condusse il popolo ebraico fuori dall'Egitto, è raffigurato sin dal suo arrivo in Egitto, tratto in salvo dalle acque del fiume Nilo; vi è poi re David, unto da Samuele; Elia che resuscita il figlio della vedova e il ciclo di Ezechiele. Patriarchi e profeti sono immobili nelle loro gesta, mentre narrano una storia immortale, comunicando un simbolismo fondamentale per gli ebrei: il popolo eletto si è salvato seguendo la volontà di Yahvé, ma quegli uomini giusti che hanno preso parte al progetto divino devono essere ricordati ed evidenziati.⁴

Nella sinagoga di Dura Europos non sono curiosamente rispettati i precetti aniconici, quegli stessi che impedivano agli ebrei di rappresentare figure umane. I frequentatori della struttura non sembrano seguire quella corrente principale,

* Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Roma.

¹ Cfr. C. H. KRAELING, *The excavations at Dura-Europos: conducted by Yale University and the French Academy of inscriptions and letters. Final report 8:1, The synagogue*, Yale University Press-Oxford University Press, Londra 1956.

² Cfr. G. F. GRASSI, *L'onomastica di Dura Europos: alcune considerazioni d'insieme*, «Kaskal. Rivista di storia, ambiente e culture del Vicino Oriente Antico» 4 (2007) 267-295.

³ L'Università di Yale si occupò dello scavo e della messa in sicurezza degli affreschi, staccati dal sito originale: <https://artgallery.yale.edu/online-feature/dura-europos-excavating-antiquity>.

⁴ E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, IX, Bollingen Foundation, New York 1953-1968, 124-174.

apparendo infatti come un ramo “distinto”, particolarmente influenzato dall'ellenismo. Si tratta, probabilmente, di giudei ellenisti, legati al mondo greco e a quello romano, gli ebrei della Diaspora. E in tutto questo susseguirsi di una specifica narrazione, così diversa invece dalle scene cristiane dei primi tempi,⁵ per lo più simboliche e i cui episodi sono estrapolati per poter alludere a uno specifico messaggio, è impossibile fare a meno di osservare le vesti: Mosè, Elia, Ezechiele, David e gli altri ebrei indossano il pallio, l'abito della filosofia, differenziandosi dagli altri personaggi storici per alcuni dettagli (fig. 1).

Su questo stesso indumento compaiono, infatti, alcuni segni, dalla forma di striscia dalle terminazioni “dentate”;⁶ al medesimo tempo, le uniche due donne ad essere caratterizzate da segni simili, dalla forma angolare e dalle stesse terminazioni bipartite, sono la madre e la sorella di Mosè, due persone giuste, che hanno agito secondo la volontà divina.

Abbandoniamo però al momento Dura Europos, spostandoci a Roma, la capitale di un Impero, in cui era giunto il cristianesimo. I fedeli di questa nuova corrente religiosa decidono, a partire dalla fine del II secolo d.C.,⁷ di distinguere le proprie sepolture da quelle dei membri profani (o se preferibile, pagani) della cittadinanza, scavando le catacombe, quegli immensi cimiteri sotterranei, spesso sorti su proprietà donate da membri della comunità. Le sepolture sono comunitarie, tutte identiche tra loro nei primi tempi, in forma di loculo e disposte lungo gallerie regolari a “spina di pesce”; poi, a partire dalla fine del III secolo d.C. e per tutto il IV si inizia a cambiare, adottando la soluzione dei cubicoli,

⁵ A Dura Europos è situata anche una *domus ecclesiae* cristiana che presenta scene tratte dal Nuovo Testamento. La differenza con il carattere narrativo assunto dalle rappresentazioni contenute nella Sinagoga è evidente: se i cristiani estrapolano scene per comunicare un singolo messaggio simbolico, gli ebrei decidono invece di narrare gli eventi in un *continuum*. Inoltre, trattando delle cosiddette *gammadiae* si vedrà come nella *domus ecclesiae* cristiana, a parità di cronologia, esse non vengano raffigurate, elemento sintomatico di una tradizione che non si origina nel cristianesimo, bensì nell'ebraismo. Si rimanda soprattutto alle tavole in KRAELING, *The excavations* e GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, 124-174.

⁶ GOODENOUGH, *Jewish Symbols*, 173-174: «For Jews it (the Greek robe, n.d.A.) seems to have meant much the same in terms of Jewish holiness. When used in the synagogue as the garb of the great heroes, it suggests that the heroes – Moses, Jacob, Elijah, Samuel, to name only a few – by their having this robe in contrast to those beside them are marked as people of a distinctively holy character».

⁷ Il primo cimitero propriamente cristiano documentato è quello di S. Callisto sull'Appia Antica: V. FIOCCHI NICOLAI, *Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal IV al VI secolo*, Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Città del Vaticano 2001, 15-32; V. FIOCCHI NICOLAI, J. GUYON (a cura di), *Relire Styger: les origines de l'Area I du cimetière de Calliste et la crypte des papes*, in *Origine delle catacombe romane. Atti delle giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma, 21 marzo 2005)*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2006, 121-161.



Figura 1: Sinagoga di Dura Europos, Mosè che entra nel rovelto ardente (da Goodenough, *Jewish Symbols*, fig. 325).

vere e proprie stanze private all'interno di un luogo di sepoltura collettivo.⁸ I cubicoli accolgono le spoglie dei membri della stessa famiglia, o di determinati gruppi – talvolta proto-corporazioni, come nel caso dei bottai nella catacombe di

⁸ Riguardo la conformazione e i mutamenti delle catacombe cristiane cfr. P. TESTINI, *Archeologia Cristiana: nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Edipuglia, Bari 1980, 75-111; FIOCCHI NICOLAI, *Strutture funerarie*; FIOCCHI NICOLAI, *Origine e sviluppo delle catacombe romane*, in FIOCCHI NICOLAI, F. BISCONTI, D. MAZZOLENI (a cura di), *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Schnell & Steiner, Regensburg 2002, 9-69.

Priscilla⁹ o dei fornai in quelle di Domitilla¹⁰ – che decidono di decorare la propria *domus aeterna* tramite specifici programmi figurativi. I cristiani pensano a un simbolismo più spiccato, che si basa sulla narrazione Vetero e Neotestamentaria, inserendo il tutto all'interno di una “griglia” che affonda le sue radici nell'arte profana: è allora che il semplice pastore diventa il Buon Pastore,¹¹ caricandosi di un nuovo significato legato alla parabola Neotestamentaria; Orfeo,¹² il pastore trace che incantava gli animali con il suo canto e il suono della lira, viene ripreso per indicare Cristo che con la parola *atrae a sé* le genti; e infine ci sono quelle vere e proprie scene estrapolate dai testi e riferite ai miracoli di Cristo, alle sue gesta, o ancora a quelle di Mosè e Pietro, ma anche alle introduzioni dei defunti operate dai santi. Cristo, gli apostoli, i martiri diventano i nuovi “giusti”, coloro che devono risaltare in un orizzonte figurativo affollato. Similmente ai patriarchi di Dura Europos, indossano il pallio e, come loro, presentano talvolta alcuni segni che assumono una morfologia piuttosto affine a quella della lettera I, schiacciata o più longilinea, il cui aspetto dipende direttamente dall'abilità dell'artista, mostrandosi talvolta ribaltata in orizzontale e somigliante a una H, oppure in verticale; a questi si aggiungono le croci gammate e, in pochi casi, un segno angolare, forse più simile a una L.

Questo procedimento si sviluppa a partire dalla metà del III secolo d.C. circa, proseguendo immutato fino alla fine del IV, quando le raffigurazioni emergono nei mosaici basilicali, ereditando quegli stessi simboli che, tuttavia, sono sottoposti a mutamenti causati essenzialmente da problemi “ricettivi” delle maestranze e, soprattutto, dall'utilizzo di determinati supporti che comportavano difficoltà esecutive. Ma non è sulle basiliche, il cui discorso è molto più complesso, che ci soffermeremo, bensì sugli antichi cimiteri cristiani di Roma.

Quei segni, di cui si è accennato, vennero chiamati impropriamente “*gammadiae*”.¹³ Questo neologismo latinizzante fu essenzialmente dovuto a un vero

⁹ Cfr. F. BISCONTI, *Mestieri nelle catacombe romane. Appunti sul declino dell'iconografia del reale nei cimiteri cristiani di Roma*, Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Città del Vaticano 2000, 199-200.

¹⁰ Cfr. BISCONTI, *Mestieri nelle catacombe romane*, 191-192.

¹¹ F. BISCONTI (a cura di), *Buon Pastore*, in *Temi di iconografia paleocristiana*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2000, 138-139.

¹² D. CASCIANELLI, *Orfeo citaredo incantatore di animali. Il mito, l'iconografia, i significati, la fortuna*, in F. BISCONTI, M. BRACONI (a cura di), *Le catacombe di San Callisto: storia, contesti, scavi, restauri, scoperte. A proposito del cubicolo di Orfeo e del Museo della Torretta*, Tau editrice, Todi 2015, 141-155.

¹³ Gli studi sulle cosiddette *gammadiae* vennero condotti, nell'orizzonte italiano, soprattutto da A. Quacquarelli. Negli ultimi anni ci fu una ripresa condotta da L. Avellis (L. AVELLIS, *Le Gammadiae*, «*Vetera Christianorum*» 47 [2010] 221-248) e Maciej Szymaszek (M. SZYMASZEK, *Termin gammadia w Liber Pontificalis*, «*U Schyłku Starożytności*» 12 [2013] 119-147; M. SZY-

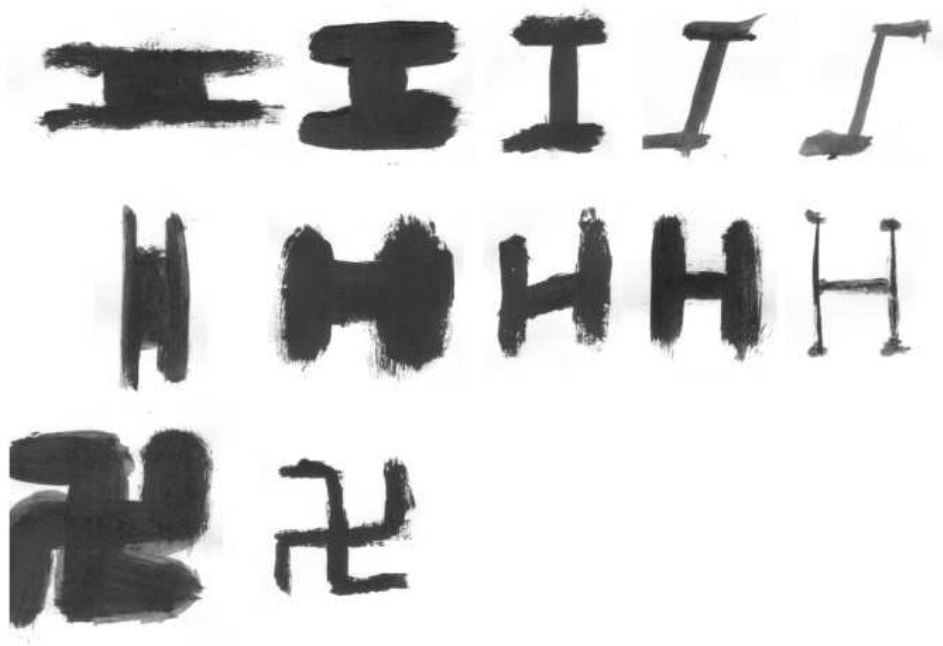


Figura 2: Schema evolutivo delle cosiddette *gammadiae* più diffuse (eseguito dall'Autrice).

e proprio errore di fondo, tramandatosi nel tempo e causato da diversi fattori. Dell'esistenza delle cosiddette *gammadiae* se ne accorse già Antonio Bosio:¹⁴ era impossibile non notarle, in quanto la loro presenza appariva piuttosto diffusa almeno in quegli affreschi più famosi delle catacombe di Domitilla e di San Calisto. Bosio, però, dopo una brevissima riflessione, in cui tentò di attribuir loro

MASZEK, *The distribution of textiles with "Greek Letter" Signs in the Roman World: the case of the so-called gammadia*, in KERSTIN DROSS-KRÜPE [ed.], *Textile Trade and Distribution in Antiquity/ Textilhandel und-distribution in der Antike*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2014, 189-197; M. SZYMASZEK, *On the interpretation of textile finds with right-angled or H-shaped tapestry bands*, in A. DE MOOR, C. FLUCK, P. LINSCHIED [edd.], *Textiles, tools and techniques of the 1st millennium AD from Egypt and neighbouring countries. Proceedings of the 8th conference of the research group Textiles from the Nile Valley, Antwerp, 4-6 October 2013*, Lanoo, Tiel 2015, 168-175; M. SZYMASZEK, *L'origine delle cosiddette gammadiae nell'arte cristiana antica*, in Atti del XVI CIAC [Roma 22-28 settembre 2013], Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2016, 2415-2425). Data la copiosa produzione di pubblicazioni in merito, in particolare riguardanti A. Quacquarelli, rimando alla storia degli studi e alla rispettiva bibliografia indicata in C. CUMBO, *La questione delle Gammadiae: Rassegna degli studi*, «Augustinianum» 57/2 (2017) 515-539.

¹⁴ A. BOSIO, *Roma Sotterranea*, Quasar, Roma 1998, 638.

un significato esclusivamente numerologico e patristico considerandole peraltro semplici lettere, abbandonò il discorso in favore di altri approfondimenti. Gli studiosi, nell'arco della storia, si pronunciarono sempre brevemente in merito, senza mai soffermarsi a lungo sull'argomento ma, soprattutto, visitando raramente i monumenti dal vivo. Molto probabilmente la difficoltà di accesso agli antichi cimiteri cristiani costituì proprio la causa scatenante dell'equivoco interpretativo e semantico, che comportò la decisione di prendere come riferimento, al fine di analizzare le pitture, la sola *Roma Sotterranea* del Bosio, in cui i tre diversi copisti si erano succeduti nel riprodurre gli affreschi con aggiunte personali, spesso barocche.

Di frequente, le cosiddette *gammadiae* furono confuse: quella dalla forma di I si trasformò in una Y¹⁵ o in una T¹⁶ (fig. 3) e la svastica in una X,¹⁷ per citare i casi più noti. Non è un dettaglio di poco conto, poiché tale confusione giunse addirittura fino ai nostri giorni.

La svolta importante, seppur non decisiva, venne data dai ritrovamenti compiuti in Israele da Y. Yadin, cui seguirono tutte le altre indagini archeologiche che interessarono le zone limitrofe, proseguendo lungo la striscia attigua al Nilo fino a giungere nell'antica Nubia.

Lo studioso guidò in particolare due spedizioni, una a Masada¹⁸ e una alle Grotte delle Lettere,¹⁹ entrambi luoghi noti per il ruolo che ricoprirono durante la prima rivolta giudaica del 70 d.C. e quella di Bar Kokhba del 135 d.C., accogliendo i ribelli ebrei fuggiti da Gerusalemme. Ebbene, proprio in questi due siti, in un periodo compreso tra I e II secolo d.C. sembra che gli ebrei avessero indossato delle vesti, con ogni probabilità pallii, interessati da quegli stessi segni riscontrati nella sinagoga di Dura Europos.

I ritrovamenti materiali, perciò, indicherebbero chiaramente come l'origine di questa usanza si trovasse a monte, collocata in un ebraismo che aveva ricevuto palesi influenze ellenistiche. Ma non è tutto, perché ancora in un Egitto greco-romano alcuni sarcofagi-ritratto maschili e femminili, teli funebri e ritratti su tavola²⁰ presentano volti di uomini e donne del tempo abbigliati alla maniera

¹⁵ A. BOSIO, *Roma Sotterranea*, tav. IV, 245; A. NESTORI, *Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1993, 31, 125 (d'ora in poi Nr).

¹⁶ A. BOSIO, *Roma Sotterranea*, tav. V, 247; Nr31, 125.

¹⁷ A. BOSIO, *Roma Sotterranea*, tav. VI, 249; Nr31, 125.

¹⁸ Cfr. Y. YADIN, *Masada: la fortezza di Erode e l'ultima difesa degli Zeloti*, De Donato Editore, Bari 1968.

¹⁹ IDEM, *The finds from the Bar Kokhba period in the Cave of Letters*, The Israel Exploration Society, Jerusalem 1963.

²⁰ Si rimanda solo ad alcuni reperti che costituiscono particolari esempi per la categoria in esame: cfr. B. BORG, *Lo sguardo interiore. Memoria di sé nell'Egitto romano*, in E. LA ROCCA, S. ENSOLI,

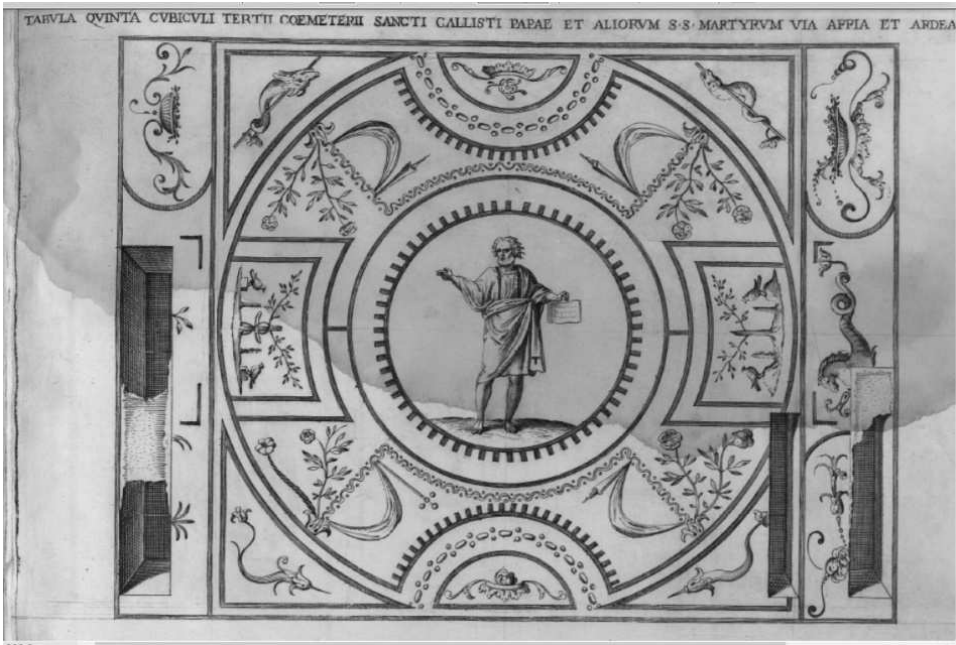


Figura 3: Catacombe di Domitilla, cubicolo di David, arcosolio della parete destra, sottarco (da Bosio, *Roma Sotterranea*, tav. V, 247).

greca con questi segni dentati, a forma di striscia o di angolo dalle terminazioni dentate, che si posizionano sulle loro vesti.

In proporzione, questo tipo di ritrovamenti costituisce solo una piccola parte di essi, elemento che farebbe pensare a un ristretto numero di persone che, per un motivo al momento sconosciuto, avevano adottato questa usanza. Non si può, tuttavia, escludere l'ipotesi che tra gli egiziani proprietari di quei teli, sarcofagi e ritratti fossero incluse persone di religione ebraica che, pur accomunandosi tramite altre varie caratteristiche agli abitanti dell'Egitto, esattamente come accadeva per i cristiani,²¹ mantenevano l'utilizzo di questi segni.

S. TORTORELLA, M. PAPINI (edd.); S. TORTORELLA, S. ENSOLI, E. LA ROCCA (a cura di), *Roma. La pittura di un Impero*, Skira Editore, Ginevra-Milano 2009, 67-75; 310-311; E. DOXIADIS (ed.), *The mysterious Fayum portraits: faces from ancient Egypt*, Thames and Hudson, London 1995, fig. 13, 14; M. C. C. EDGAR, *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du Musée du Caire*, n.° 33101-33285, *Graeco-Egyptian Coffins. Masks and Portraits*, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1905, n. 33.154, 42-43 e pl. XXI; n. 33.155, 43 e pl. XXI.

²¹ Un esempio è costituito dai due tessuti frammentari conservati al Louvre e al Victoria and Albert Museum – probabilmente appartenenti allo stesso reperto – sui quali, all'interno dell'occhietto dell'ankh, appare il cristogramma (cfr. R. CORTOPASSI, *Fragment de tenture aux croix ansées*, in D. BÉNAZETH, M.-H. RUTSCHOWSCAYA (a cura di), *L'art Copte en Égypte. 2000 ans de*

Il filo conduttore tra ebraismo e cristianesimo appare, alla luce di questa breve introduzione, piuttosto chiaro: un'usanza nata in seno al primo si tramanda nel secondo in un *continuum* temporale, venendo adottata – come vedremo – solo da un numero esiguo di persone. Quest'ultimo fenomeno è chiaramente testimoniato dalle analisi topografiche effettuate in catacomba, riguardanti soprattutto quelle comunitarie interessate da una quantità maggiore di affreschi, quali il cimitero dei SS. Pietro e Marcellino e la catacomba di Domitilla, ma anche l'ipogeo anonimo di via Dino Compagni, luogo funerario di diritto privato, collocato nel quartiere Appio-Latino.

Le pitture, i cui protagonisti sono personaggi indossanti il pallio con le cosiddette *gammadiae*, si concentrano in veri e propri “grappoli”, specialmente per quel che riguarda le catacombe comunitarie menzionate. Si potrebbe pensare alle stesse maestranze che operavano in cimiteri differenti, cosa assolutamente plausibile e ampiamente dimostrata dagli studi di N. Zimmermann,²² ma per una questione simbolica così specifica appare forse opportuno interrogarsi sulle committenze.

Gli artisti, spesso illitterati o comunque in possesso di una scarsa educazione culturale, non avrebbero certamente potuto comprendere per quale motivo e dove inserire segni che loro stessi avevano interpretato similmente a lettere, mutandone talvolta morfologia.²³ La nostra attenzione dev'essere, a mio avviso, puntata invece sulle committenze: sono loro, infatti, a decidere quale programma figurativo inserire nei propri ambienti cimiteriali, con intenti certamente simbolici e forse anche augurali, diretti alle persone defunte.

I cubicoli e gli arcosoli, proprio per la loro conformazione, non erano liberamente accessibili ad ogni frequentatore del cimitero, ma solo ai parenti del defunto.²⁴ Spesso erano ambienti protetti da lastre di chiusura, proprio come le

christianisme, Exposition présentée à l'Institut du monde arabe, Paris du 15 mai au 3 septembre 2000 et au musée l'Éphèbe au Cap d'Age du 30 septembre 2000 au 7 janvier 2001, Gallimard/Institut du Monde arabe, Paris 2000, n. 21, 47; <http://collections.vam.ac.uk/item/O119197/textile-fragment-unknown/>). In scultura si ricorda la stele funebre di Rhodia che, sul timpano dell'edicola, ha raffigurato un ankh con le lettere alfa e omega appese ai bracci (S. HODJASH, *Stèle funéraire de Matrona*, in *L'art Copte en Égypte. 2000 ans de christianisme, Exposition présentée à l'Institut du monde arabe, Paris du 15 mai au 3 septembre 2000 et au musée l'Éphèbe au Cap d'Age du 30 septembre 2000 au 7 janvier 2001*, Gallimard/Institut du Monde arabe, Paris 2000, n. 102, 126).

²² Cfr. N. ZIMMERMANN, *Werkstattgruppen Römischer Katakombenmalerei*, «Ergänzungsband Jahrbuch für Antike und Christentum» 35 (2002).

²³ Questo è un fenomeno che, essenzialmente, dipende dall'abilità del pittore. Accade esattamente lo stesso procedimento che si riscontra nelle epigrafi in cui “incontriamo” iscrizioni eseguite da lapidisti più precisi e raffinati, e da altri le cui tecniche sono più rozze.

²⁴ Sono numerosi i contributi riguardanti questo argomento, ma rimando a P. DE SANTIS, *Committenze e funzionalità di un “immaginario figurativo” proto cristiano*, in A. DESTRO,

nostre odierne cappelle funebri. Il programma figurativo, perciò, non persegue il fine di essere visionato dalla totalità dei fedeli cristiani che visitavano la catacomba, ma solo da gruppi ristretti di persone. Si consideri, inoltre, che non vi era possibilità di effettuare soste a lunga durata nella catacomba, sia per la funzione stessa del luogo cimiteriale, che per la questione dell'illuminazione insufficiente e affidata al fioco bagliore delle lucerne o delle fiaccole.

Tornando perciò al discorso originario, le cosiddette *gammadiae* erano segni, con funzione certamente simbolica, raffigurati sul lembo del pallio di Cristo e di quei personaggi considerati santi nel cristianesimo, riprendendo un'usanza già riscontrata in una corrente ebraica di stampo ellenistico. Nulla ci vieta di pensare che proprio quei cristiani, legati a tale simbolismo, fossero, in realtà, ebrei convertiti o giudeocristiani. Quest'ultima considerazione non appare così inverosimile soprattutto se si prende in esame l'ipogeo anonimo di via Dino Compagni,²⁵ dove siamo piuttosto sicuri che le persone ivi sepolte non appartenessero tutte al cristianesimo, ma fossero presenti anche componenti pagane e molto probabilmente di origine giudaica.²⁶ È possibile affermarlo osservando il programma decorativo incentrato prevalentemente sulle scene tratte dal Vecchio Testamento: episodi estrapolati dai libri della Genesi, Numeri, Giudici e, in genere, dalle Sacre Scritture si inseriscono in ambienti decorati e scavati nel tufo, dove talvolta emergono scene profane riferite ad Ercole e alcune prettamente cristiane legate al Cristo, maestro e imperatore, ma anche in atto di compiere il miracolo di Cana²⁷ o di parlare con la Samaritana accanto al pozzo di Sichem,²⁸ senza dimenticare

M. PESCE (edd.), *Texts, practices, and groups. Multidisciplinary approaches to the history of Jesus' followers in the first two centuries, First Annual Meeting of Bertinoro (2-5 October 2014)*, Brepols, Turnhout 2017, 717-739, (in particolare, 734) e J. DRESKEN-WEILAND, *Immagine e parola. Alle origini dell'iconografia cristiana*, Lev, Città del Vaticano 2010, 36, che cito: «[...] Un discorso diverso meritano le immagini nell'intradosso dell'arcosolio. Per poterle guardare, bisognerebbe entrare nella tomba e chinarsi. A chi si rivolgono? Sembra ragionevole considerarle alla stregua delle immagini, simboli e iscrizioni applicate all'interno dei sarcofagi. Bisognerebbe concludere che tali immagini avessero una visibilità per il defunto, forse indirizzata a ciò che concerneva le sue speranze nell'aldilà o a ciò che potesse esprimerle. Una seconda possibilità sarebbe di considerare tali immagini a protezione della sepoltura».

²⁵ Il maggior riferimento in merito rimangono gli studi di Antonio Ferrua: A. FERRU, *Le pitture della nuova catacomba di via Latina*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1960; A. FERRU, *Catacombe sconosciute: una pinacoteca del IV secolo sotto la Via Latina*, Nardini, Firenze 1990.

²⁶ Cfr. M. CAGIANO DE AZEVEDO, *Appunti e ipotesi sull'ipogeo Ferrua*, «Rivista di Archeologia Cristiana» 45 (1969) 32-48; IDEM, *Iconografie bibliche nella opzione di Giudeo-Cristiani*, «Vetera Christianorum» 9 (1972) 133-142.

²⁷ Nr13, 83-84.

²⁸ Nr6, 78-79.

l'*unicum* costituito dai soldati che si giocano le vesti di Cristo²⁹ legandosi quindi agli episodi della Passione.

In proporzione, le tracce evidenti di cristianesimo sono poche³⁰ se confrontate con la miriade di "vignette" Veterotestamentarie, tagliate da una narrazione continua, e chiamate a ricoprire la funzione simbolica che si riscontra nei cimiteri romani.

Sarà però utile esaminarne nello specifico qualcuna per comprendere il metodo di attribuzione delle *gammadiae*. Nel cubicolo F, occupato centralmente da una colonna portante di cemento armato relativa al palazzo soprastante, si aprono tre arcosoli decorati. Il primo sulla destra riguarda l'episodio del profeta Balaam³¹ sull'asina fermato dall'angelo del Signore (fig. 4).

L'uomo, in sella alla propria cavalcatura, è inserito sulla sinistra, abbigliato in tunica e pallio, mentre scuote una sottile *virga* che, nella narrazione, usava per incitare l'asina a proseguire. Davanti a sé vi è però un personaggio maschile, barbato, in tunica clavata e pallio, con una mano coperta e l'altra tesa a impugnare una spada. La pittura si riferisce al passo di Nm 22, 28-33:

Allora il Signore aprì la bocca all'asina ed essa disse a Balaam: «Che ti ho fatto perché tu mi percuota già per la terza volta?». Balaam rispose all'asina: «Perché ti sei beffata di me! Se avessi una spada in mano, ti ammazzerei subito». L'asina disse a Balaam: «Non sono io la tua asina sulla quale hai sempre cavalcato fino ad oggi? Sono forse abituata ad agire così?». Ed egli rispose: «No». Allora il Signore aprì gli occhi a Balaam ed egli vide l'angelo del Signore, che stava sulla strada con la spada sguainata. Balaam si inginocchiò e si prostrò con la faccia a terra. L'angelo del Signore gli disse: «Perché hai percosso la tua asina già tre volte? Ecco io sono uscito a ostacolarti il cammino, perché il cammino davanti a me va in precipizio. Tre volte l'asina mi ha visto ed è uscita di strada davanti a me; se non fosse uscita di strada davanti a me, certo io avrei già ucciso te e lasciato in vita lei».

²⁹ Nr11, 81-82.

³⁰ Di rappresentazioni Neotestamentarie se ne registrano molto poche in tutto l'ipogeo: il miracolo di Cana nel cubicolo O, la *Maiestas Domini* nel cubicolo I, la samaritana al pozzo nel cubicolo F, i soldati che si giocano la veste di Cristo nel cubicolo M, il collegio apostolico, l'annunciazione e l'adorazione dei Magi nel cubicolo A. A queste si può aggiungere la scena interpretata come episodio delle acque amare, ancora sulla volta del cubicolo A, ispirato ai racconti apocriefi, di cui comunque non siamo certi (cfr. F. BISCONTI, *Il restauro dell'ipogeo di via Dino Compagni. Nuove idee per la lettura del programma decorativo del cubicolo "A"*, Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Città del Vaticano 2003, 48).

³¹ FERRUA, *Le pitture*, 62-63; FERRUA, *Catacombe sconosciute*, 87-90. Per l'iconografia del profeta Balaam, rimando al più recente contributo in merito e alla rispettiva bibliografia: C. CUMBO, *Balaam e la stella. La controversa storia del profeta veterotestamentario e della sua iconografia nelle rappresentazioni cristiane dei primi secoli*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 59 (2016) 67-88.



Figura 4: Ipogeo anonimo di via Dino Compagni, cubicolo F. Balaam sull'asina fermato dall'angelo (da Ferrua, *Le pitture*, tav. 103).

È evidente che lo scopo del committente fosse quello di alludere al pentimento: l'uomo procede incontro all'errore se non osserva con gli occhi dell'animo. Balaam e l'asina sono quindi metafora terrena e spirituale, mentre l'angelo ricopre il ruolo di inviato del Signore, quasi come Sua diretta manifestazione. In quanto tale, investito da un'aura divina e con un animo moralmente elevato, l'angelo è insignito di *gammadia* che, tuttavia, è male interpretata dagli artisti: appare simile a una I, ma compaiono alcune appendici, come se la lettura del modello cui si riferivano non fosse stata corretta. Evidentemente non fu ben compreso quale ruolo ricoprì la *gammadia* e di quale elemento specifico si trattasse, nonostante sia perfettamente riconoscibile.

L'arcosolio di fondo è interessato da Sansone³² che uccide i Filistei con la mascella d'asino, una scena violenta in un orizzonte cimiteriale che, solitamente in catacomba, accoglie episodi salvifici. Tuttavia, è forse opportuno provare ad attribuire una lettura simbolica di tale scena, contestualizzandola in un cubicolo che sembra parlare, a mio avviso, di conversione: Sansone è un giusto del Vecchio Testamento, una prefigurazione cristologica per i cristiani, che combatte contro i Filistei, metafora dei pagani. Questa scena violenta ci parla di una lotta, quella

³² Cfr. FERRUA, *Le pitture*, 63-65; FERRUA, *Catacombe sconosciute*, 87-90. Sull'iconografia di Sansone, cfr. M. PERRYMOND, *Il ciclo di Sansone (Gd. 14, 15, 16): genesi e diffusione di un tema iconografico*, in A. NESTORI, F. GUIDOBALDI (a cura di), *Domun Tuam Dilexi. Miscellanea in onore di A. Nestori*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1998, 643-667.

condotta dal cristianesimo che si manifesta e si installa vittorioso in un orizzonte dominato dal paganesimo.

Si erge quindi la figura dell'uomo, in tunica e pallio, mentre stringe la mascella dell'animale che è già stata usata contro i nemici, dai cui corpi sgorga copiosamente il sangue. Sansone dovrebbe essere "marchiato" dalla *gammadia*, esattamente come accade nelle altre raffigurazioni presenti nel medesimo ipogeo, tuttavia il ruolo piuttosto violento che ricopre in tale scena non era probabilmente compatibile con l'apposizione della *gammadia* in quanto indicatore di santità. A volte, invece, capita che le *gammadiae* non siano raffigurate sulla veste di personaggi che, in teoria, le meriterebbero. Sono rari casi, ma spesso è dovuto a una questione di resa prospettica che impediva di scorgere il lembo del pallio interessato dal segno. I pittori, non solo quelli dell'ipogeo di via Dino Compagni, ma anche delle altre catacombe comunitarie, sono ben attenti a questi dettagli *ante litteram*.

L'ultimo arcosolio è occupato da una lunetta con la rappresentazione dell'episodio della Samaritana al pozzo³³ (Gv 4, 5-7):

Gesù dunque, stanco del viaggio, sedeva presso il pozzo. Era verso mezzogiorno. Arrivò intanto una donna di Samaria ad attingere acqua. Le disse Gesù: «Dammi da bere».

Oltre lo spiccato simbolismo battesimale, sarà di nuovo opportuno leggere la scena nell'ottica del committente, soprattutto soffermandosi su alcuni particolari. La donna, stante sulla sinistra mentre tira un'anfora colma d'acqua fuori dal pozzo, non appare come una figura generica, bensì finemente caratterizzata: indossa tunica clavata e manicata, un paio di sandali che seguono la moda del tempo, esattamente come la capigliatura del tutto ispirata al periodo costantiniano; gli orecchini e una collana di perle ornano infine il suo volto. È molto probabile che la defunta, dunque, avesse voluto farsi raffigurare nelle vesti della samaritana, personalizzando il personaggio. Perché effettuare questa scelta? Si può supporre che la stessa defunta fosse una "pagana" che aveva adottato la religione cristiana e, tramite l'episodio neotestamentario, effettua un parallelismo. Sappiamo, infatti, dalla narrazione evangelica che tra giudei e samaritani non correvano buoni rapporti, esattamente come tra pagani e cristiani. La donna, convertendosi, accoglie il Cristo, esattamente come la samaritana che lo aiuta ad abbeverarsi.

³³ Cfr. FERRUA, *Le pitture*, 65-66; FERRUA, *Catacombe sconosciute*, 90-93. Sugli interventi di restauro riguardanti questo arcosolio: B. MAZZEI, *Il restauro del cubicolo di Sansone*, in F. BISCONTI (a cura di), *Il cubicolo di Sansone nell'ipogeo di via Dino Compagni alla luce dei recenti interventi di restauro*, «Mitteilungen zur christlichen Archäologie» 5 (1999) 50-59; B. MAZZEI, *Il cubicolo di Sansone nell'ipogeo di via Dino Compagni*, in *Dieci anni di restauro nelle catacombe romane: bilancio, esperienze e interventi conservativi delle pitture*, Pontificia Commissione di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2000, scheda 12.

Sulla destra vi è Cristo, con la mano destra alzata in un gesto di accoglienza verso la samaritana, i capelli a calotta secondo la moda costantiniana, abbigliato in tunica clavata e pallio, sul cui lembo – purtroppo rovinato da un crollo e da un conseguente restauro che provò a restituire integrità all’intonaco³⁴ – è dipinta una nera *gammadia* dalla forma di I. Solo Cristo ne è caratterizzato perché investito da un’aura divina, ricoprendo il ruolo di giusto.

Il cubicolo F, perciò, parla sapientemente di conversione, usando il simbolismo delle *gammadiae*.

Lo stesso discorso può essere effettuato per Mosè che apre le acque del Mar Rosso,³⁵ permettendo la salvezza al popolo d’Israele, mentre gli egiziani cadono rovinosamente in acqua e disperatamente tentano di emergere in un groviglio di corpi; in alto si leva luminosa una stella, la prima del mattino. Il pannello si dispiega su una parete del cubicolo O, con un Mosè imberbe, dallo sguardo deciso, che si erge in dimensioni maggiorate, configurandosi come cerniera tra gli ebrei e i nemici. Indossa anch’egli tunica e pallio, il cui lembo è interessato da una cosiddetta *gammadia* dalla forma di croce uncinata, alludendo certamente a un significato cristologico: Mosè costituisce una prefigurazione ed essendo colui che condurrà il popolo verso la salvezza, è un giusto, scelto dal Signore stesso per compiere la Sua volontà (Es 14, 27-31):

Mosè stese la mano sul mare e il mare, sul far del mattino, tornò al suo livello consueto, mentre gli Egiziani, fuggendo, gli si dirigevano contro. Il Signore li travolse così in mezzo al mare. Le acque ritornarono e sommersero i carri e i cavalieri di tutto l’esercito del faraone, che erano entrati nel mare dietro a Israele: non ne scampò neppure uno. Invece gli Israeliti avevano camminato sull’asciutto in mezzo al mare, mentre le acque erano per loro una muraglia a destra e a sinistra. In quel giorno il Signore salvò Israele dalla mano degli Egiziani e Israele vide gli Egiziani morti sulla riva del mare; Israele vide la mano potente con la quale il Signore aveva agito contro l’Egitto e il popolo temette il Signore e credette in lui e nel suo servo Mosè.

Lo stesso “meccanismo” simbolico viene applicato a quelle figure Veterotestamentarie che, ad eccezione dell’ipogeo anonimo di via Dino Compagni, non si riscontrano mai sulle pareti delle catacombe cristiane. Nel cubicolo B la lunetta dell’arcosolio sinistro accoglie la scena relativa alle offerte di Caino e Abele.³⁶ Mentre il primo veste gli abiti dell’agricoltore, consistenti in una tunicetta orbicolata corta e da lavoro, tenendo tra le mani i frutti dei campi, Abele invece indossa tunica e pallio con la *gammadia* morfologicamente simile a una H – in realtà ribaltamento in resa prospettica della I – e porta un agnello, segno del

³⁴ Cfr. *ibidem*.

³⁵ Cfr. FERRUA, *Le pitture*, 81-82; FERRUA, *Catacombe sconosciute*, 122-124.

³⁶ FERRUA, *Le pitture*, 51; FERRUA, *Catacombe sconosciute*, 60.

suo lavoro da pastore, ma allo stesso tempo chiara allusione alla sua purezza e prefigurazione cristologica. Abele,³⁷ al contrario di Caino, è una figura che ricopre il ruolo simbolico di anello conduttore tra Antico e Nuovo Testamento, proprio per la sua funzione prefigurativa in senso cristologico; è inoltre un giusto, una vittima innocente, il cui dono fu gradito al Signore e perciò meritevole di essere “contrassegnato” dalla *gammadia* (Gn 4, 2-5):

Abele era pastore di greggi e Caino lavoratore del suolo. Dopo un certo tempo, Caino offrì frutti del suolo in sacrificio al Signore; anche Abele offrì primogeniti del suo gregge e il loro grasso. Il Signore gradì Abele e la sua offerta, ma non gradì Caino e la sua offerta. Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto.

Un altro esempio, a tal proposito, è costituito da Lot,³⁸ rappresentato nella sua fuga nuovamente nel cubicolo B. L'uomo è barbato, in tunica clavata e pallio, con *gammadia* sul lembo della veste. Tiene per mano le sue due figlie, abbigliate in maniera identica con tunica clavata, e dalla stessa acconciatura con un nodo di capelli sulla fronte. Sullo sfondo si intravedono alcune montagne, mentre a destra, gravemente rovinata, doveva essere la città di Sodoma in fiamme, insieme alla moglie di Lot trasformata in statua di sale. Lot venne salvato dal Signore stesso, mentre si decise la dura sorte distruttiva per Sodoma e Gomorra (Gn 19, 1-26):

Quando apparve l'alba, gli angeli fecero premura a Lot, dicendo: «Su, prendi tua moglie e le tue figlie che hai qui ed esci per non essere travolto nel castigo della città». Lot indugiava, ma quegli uomini presero per mano lui, sua moglie e le sue due figlie, per un grande atto di misericordia del Signore verso di lui; lo fecero uscire e lo condussero fuori della città. Dopo averli condotti fuori, uno di loro disse: «Fuggi, per la tua vita. Non guardare indietro e non fermarti dentro la valle: fuggi sulle montagne, per non essere travolto!». Ma Lot gli disse: «No, mio Signore! Vedi, il tuo servo ha trovato grazia ai tuoi occhi e tu hai usato una grande misericordia verso di me salvandomi la vita, ma io non riuscirò a fuggire sul monte, senza che la sciagura mi raggiunga e io muoia. Vedi questa città: è abbastanza vicina perché mi possa rifugiare là ed è piccola cosa! Lascia che io fugga lassù - non è una piccola cosa? - e così la mia vita sarà salva». Gli rispose: «Ecco, ti ho favorito anche in questo, di non distruggere la città di cui hai parlato. Presto, fuggi là perché io non posso far nulla, finché tu non vi sia arrivato». Perciò quella città si chiamò Zoar. Il sole spuntava sulla terra e Lot era arrivato a Zoar, quand'ecco il Signore fece piovere dal cielo sopra Sòdoma e sopra

³⁷ Sull'iconografia di Abele definito “giusto”, si veda D. CALCAGNINI, *Abele e Caino*, in F. BISCONTI (a cura di), *Temi di iconografia paleocristiana*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2000, 91-92.

³⁸ Cfr. FERRUA, *Le pitture*, 53; FERRUA, *Catacombe sconosciute*, 64. Sull'iconografia di Lot: M. C. D'ALESSANDRO, *Lot*, in F. BISCONTI (a cura di), *Temi di iconografia paleocristiana*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 2000, 204-205.

Gomorra zolfo e fuoco proveniente dal Signore. Distrusse queste città e tutta la valle con tutti gli abitanti delle città e la vegetazione del suolo. Ora la moglie di Lot guardò indietro e divenne una statua di sale.

Non ci è possibile esaminare una ad una le singole scene dell'ipogeo anonimo di via Dino Compagni, che pur presentano aspetti molto interessanti, ma appare piuttosto evidente come esista un criterio di attribuzione dietro le cosiddette *gammadiae* che non si configurano come semplici decorazioni, bensì come simboli connessi strettamente al messaggio trasmesso dalle Scritture. Si avverte perciò la necessità di segnalare figurativamente l'elevazione spirituale e la scelta divina del singolo personaggio.

Se nel Vecchio Testamento, quindi, le *gammadiae* interessano quei personaggi prediletti dal Signore, nel Nuovo abbiamo una trasposizione: sono ora gli apostoli, i santi, i martiri e lo stesso Cristo ad esserne insigniti. Pietro e Paolo non mancano di essere contrassegnati dalle *gammadiae*, sia nella loro funzione di accompagnatori – come, ad esempio, nel caso del cubicolo di Lazzaro nelle catacombe di Priscilla³⁹ – sia nel ruolo di Principi degli Apostoli, come l'abbraccio del nucleo cimiteriale dell'ex Vigna Chiaraviglio⁴⁰ vuole dimostrare.

Nell'ambito dei Collegi Apostolici è spesso la sola figura centrale di Cristo a presentare il lembo del pallio marchiato dalla cosiddetta *gammadia*, frequentemente per un motivo strutturale della rappresentazione, in cui i lembi del pallio degli apostoli interessati dalle cosiddette *gammadiae* si sovrappongono all'abito del personaggio seduto accanto.

Piuttosto degni di nota sono, tuttavia, quello del nicchione della catacomba di via Anapo⁴¹ e del catino del cubicolo dei fornai nelle catacombe di Domitilla.⁴²

Se per il primo assistiamo alla completa caratterizzazione degli apostoli in primo piano con le cosiddette *gammadiae*, di cui uno presenta la croce gammata alludendo certamente a un significato cristologico⁴³ e ponendosi, forse, come

³⁹ Cfr. F. BISCONTI, B. MAZZEI, R. GIULIANI, *La catacomba di Priscilla. Il complesso, i restauri, il museo*, Tau, Todi 2013; F. BISCONTI, *Ritorno a Priscilla. Ultimi pensieri sul cubicolo di Lazzaro*, «Rivista di Archeologia Cristiana» 90 (2014) 95-147.

⁴⁰ Cfr. C. PROVERBIO, *L'abbraccio di Pietro e Paolo sulla parete est della galleria F12*, in M. ANDALORO (ed.), *L'orizzonte tardo antico e le nuove immagini, 312-468*, I, Jaca Book, Milano 2006, 194-196; F. BISCONTI, *Le pitture delle catacombe romane. Restauri e interpretazioni*, Tau, Todi 2011, 249-269.

⁴¹ Cfr. J. G. DECKERS, G. MIETKE, A. WEILAND, V. FIOCCHI NICOLAI, *Die Katakomben Anonima di via Anapo: repertorium der Malereien*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1991, 54-63.

⁴² Cfr. B. MAZZEI, *Il cubicolo dei fornai*, in F. BISCONTI (ed.), *Catacombe di Domitilla: restauri nel tempo*, Città del Vaticano 2017, 123-177.

⁴³ Tutti gli apostoli e Cristo sono contrassegnati con una cosiddetta *gammadia* più o meno simile a una lettera I, eredità figurata della striscia orizzontale vista nell'ebraismo. Essi sono perciò

un Pietro non ancora identificabile per il suo aspetto tipicamente connotato da barba corta e bianca,⁴⁴ per il secondo invece si nota chiaramente una volontà di inserire le cosiddette *gammadiae* sul pallio di tutti gli apostoli, rispettando però – come si diceva – le varie sovrapposizioni dovute alla resa prospettica.

Infine, le cosiddette *gammadiae* si configurano come simbolo certamente attribuito ai santi e, quindi, piuttosto utile nel caso di pitture frammentarie, come quella del cimitero dei Giordani,⁴⁵ in cui è residuo solo il ritratto della defunta orante, peraltro dall'aspetto generico, e la parte inferiore del personaggio maschile, palliato e contrassegnato dalla cosiddetta *gammadia*. Siamo allora sicuri di poterci trovare di fronte a una introduzione, in cui uno o più santi accompagnano il fedele cristiano nell'aldilà, garantendo la giusta strada verso il Signore.

Ecco allora che quella connessione tra ebraismo e cristianesimo non sembra più così labile, in quanto una tradizione simbolica appare solo come un'eredità che si installa all'interno della religione cristiana, rimanendovi radicata almeno fino al XIV secolo.⁴⁶

Sappiamo quindi, grazie al ritrovamento di testimonianze materiali quali i tessuti, come tale usanza fosse già in voga sin dal I secolo d.C., nonostante non si riesca sfortunatamente a comprendere, allo stato attuale delle ricerche, quale fosse nella realtà la logica di attribuzione sulle vesti indossate da uomini e, forse, anche da donne. Abbiamo evidenziato, tramite l'analisi iconografica, il metodo di assegnazione simbolico per quanto concerne le Scritture; rimane tuttavia un alone di incertezza per quel che riguarda i ritratti reali e per i veri e propri defunti che, nella storia, indossarono vesti con le cosiddette *gammadiae*. Si deve pensare certamente a un substrato ellenistico sia per le testimonianze specificamente ebraiche che per quelle egiziane, ma rimane poco chiara la differenza tra i simboli angolari – assenti nelle prime testimonianze cristiane catacombali almeno fino alla fine del IV secolo – e quelli dalla forma di striscia, così come risulta sfuggente la vera e propria identità di queste persone.

considerati investiti da un'aura divina. La croce gammata, invece, essendo con ogni probabilità allusiva a un significato cristologico, potrebbe a mio avviso essere stata posta sul pallio di colui che, tra gli apostoli, avrebbe proseguito l'opera di diffusione della Parola, generando la corrente cristiana. Quell'uomo, tra i Dodici, è proprio Pietro.

⁴⁴ Il processo di caratterizzazione di Pietro avrà inizio nell'arte cristiana a partire dal IV secolo d.C. (cfr. F. BISCONTI, *Temi di iconografia*, 258-259); tuttavia, la nuova lettura iconografica del sarcofago di Giona, se accolta, potrebbe forse posticipare questo evento alla metà del IV secolo d.C. (cfr. D. CASCIANELLI, *Il ritorno di Mosè. Per una rilettura delle presunte scene petrine del sarcofago di Giona*, «Rivista di Archeologia Cristiana» 93 [2017] 137-166).

⁴⁵ Nr9, 16.

⁴⁶ Questo termine cronologico è riferito all'ultima testimonianza individuata dalla sottoscritta e corrispondente alla cosiddetta *gammadia* rappresentata sulla veste di Cristo nel mosaico della controfacciata della basilica di S. Maria Maggiore a Roma.

Forse il problema potrebbe essere risolto con una catalogazione completa dei dati di ritrovamento – spesso incompleti a causa delle dispersioni condotte tramite il colonialismo – e, logicamente, dei singoli frammenti tessili conservati nei musei internazionali. Si tratta di un lavoro complesso, è vero, ma potenzialmente efficace se svolto nel migliore dei modi. L'utilizzo del database, come strumento informatico integrato dai dati archeologici,⁴⁷ potrebbe aiutare gli studiosi a ricostruire quel filo conduttore tra simbolismi e movimenti delle masse, influenze culturali e artistiche seguendo la rotta dei commerci nel Mar Mediterraneo.

ABSTRACT

Mentre le rappresentazioni giudaiche appaiono, in particolar modo nella sinagoga di Dura Europos, legate a uno sviluppo narrativo, quelle cristiane si limitano ad alcuni stralci simbolici e allusivi a messaggi salvifici. La connessione tra Ebraismo e Cristianesimo era certamente molto più percepita all'epoca di quanto lo sia oggi. L'intento di questo contributo è quello di focalizzare sull'utilizzo delle cosiddette *gammadiae*, simboli dal significato confusionario, studiati spesso in maniera imprecisa, che sembrano invece rivestire un ruolo specifico sia nelle raffigurazioni giudaiche che in quelle cristiane dei primi secoli: indicherebbero visivamente l'elevazione morale del personaggio indossatore del pallio da esse contrassegnato. Mentre nelle testimonianze giudaiche sono i Giusti ad essere distinti da questa caratteristica visiva, nel Cristianesimo lo sono Cristo, i santi, gli apostoli, i martiri. Si percepisce un filo rosso di continuità. Le *gammadiae* appaiono, allora, come indicatori di quei personaggi scelti dal Signore come se, in un certo senso, fosse stato radicato negli eletti un seme divino sin dal principio.

While the Jewish representations seem related to a narrative development, in particular in the synagogue of Dura Europos, the Christian representations are limited to some symbolic excerpts, referred to salvific messages. The connection between Judaism and Christianity was certainly much more felt at the time than today. The aim of this contribution is to focus on the use of the so-called *gammadiae*, symbols with a confusing meaning, often studied in an imprecise way, which seem to play a specific role in both the Jewish and Christian scenes of the early

⁴⁷ Per quanto concerne la catalogazione e il conseguente studio completo delle cosiddette *gammadiae* nelle catacombe romane, chi scrive ha personalmente ideato e creato – con l'ausilio di suo fratello, Fabio Cumbo, dottore in Ingegneria Informatica – un database che raccogliesse ogni testimonianza e permettesse, tramite specifici filtri, di ottenere informazioni fondamentali per il corretto svolgimento della ricerca. Il database GMS (*Gammadiae Management System*) venne presentato durante il seminario ITAR del 19 novembre 2015 presso l'École française de Rome.

centuries: they would visually indicate the moral elevation of the character who wear the pallium marked by the *gammadiae*. While in the Jewish representations, this visual feature distinguish the Righteous people, in the Christianity the are Christ, the saints, the apostles and the martyrs. A red thread of continuity is perceived. Then, the *gammadiae* appear as indicators of those characters chosen by the Lord as if, in a certain sense, a divine seed had been rooted in the elect people from the beginning.

RISCOPRENDO L'ORIGINALITÀ
DEL TEOLOGO LOUIS BOUYER
LETTURA PONDERATA DI UN LIBRO
DI ALESSANDRO SCARDONI

FERNANDO CHICA ARELLANO*

Del teologo francese Louis Bouyer ricordo sovente l'episodio autobiografico in cui racconta di essere stato a lungo considerato come un sospetto progressista prima del Concilio, a causa della sua origine luterana e di essere finito, in seguito, nel calderone dei supposti rigidi conservatori. In un tempo come questo, in cui la riflessione cristiana è segnata tanto da vivacità quanto da distinti se non divergenti aneliti, si è acuita in me la curiosità di andare a riprendere il pensiero dello studioso francese, ispiratore, come noto, dei tratti liturgici del pensiero di Benedetto XVI. Ciò che mi spinge ad interessarmi a Bouyer deriva dalla convinzione, fatta mia, di quanto più volte ha ribadito Joseph Ratzinger nei suoi scritti, prima e durante il suo pontificato: «Nella liturgia si tratta della nostra comprensione di Dio e del mondo, del nostro rapporto a Cristo, alla Chiesa e a noi stessi. Nel rapporto con la liturgia si decide il destino della fede e della Chiesa»;¹ oppure ancora: «La crisi ecclesiale in cui oggi ci troviamo dipende in gran parte dal crollo della liturgia».² Con queste motivazioni ho approcciato il testo del giovane professore don Alessandro Scardoni,³ che coniuga analisi del vissuto storico-biografico del noto oratoriano ed esplorazione accurata dei suoi scritti.⁴ Intendo riportare e commentare quanto ho potuto acquisire.

Il volume pone a tema, appunto, il percorso teologico di Bouyer, studioso con un profilo originale e interessante, sia per la sua riflessione che per la vicenda

* Osservatore Permanente della Santa Sede presso le Organizzazioni e gli Organismi delle Nazioni Unite per l'Alimentazione e l'Agricoltura (F.A.O., I.F.A.D., P.A.M.).

¹ J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Cantate al Signore un canto nuovo*, Jaka Book, Milano 2005, 9.

² J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *La mia vita*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005, 112.

³ Cfr. A. SCARDONI, *Louis Bouyer: itinerario di una teologia mistica tra dossologia e sofiologia*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2015.

⁴ Alessandro Scardoni è docente presso la Facoltà Teologica del Triveneto dove insegna prevalentemente nell'ambito dell'antropologia teologica; le sue pubblicazioni si collocano in questo ambito e in quello della sacramentaria; a suo credito anche alcuni interventi sul rapporto tra antropologia teologica e scienze umane. Segnalo qui, pur se scontato, che per alcuni indispensabili chiarimenti mi sono personalmente confrontato con l'autore.

personale, che mi pare necessario riprendere come filigrana alla successiva analisi teoretica della sua opera. Nato nel 1913 a Parigi, da una famiglia di confessione riformata, Louis Bouyer ha precoci contatti con luterani, metodisti, calvinisti e anglicani. La morte della mamma, quando lui è adolescente, lo spinge a solitudine e intenso studio: la figura materna, insieme ad altre figure femminili, saranno altamente significative per lo sviluppo del suo pensiero. Gli anni universitari sono contraddistinti da incontri importanti: conosce Congar, segue Cullmann, si appassiona a Beauduin, si avvicina ai teologi russi di Saint-Serge e partecipa alla vita e alla liturgia dei benedettini. Nel '35 diventa pastore luterano, ma già nel '39 giunge a ritenere questo ministero in contraddizione con la concezione della Chiesa neotestamentaria e patristica e abbraccia il cattolicesimo. Per la vicinanza avvertita con Newman, approda all'Oratorio di Francia che, come è noto, si rifà a san Filippo Neri, ma con la speciale impostazione spirituale e strutturale impressa dal de Bérulle. Nel '44 diventa prete cattolico.

Teologicamente accoglie fin da subito la revisione in forma storica del pensiero cristiano, su ispirazione dei movimenti liturgico, biblico e patristico; in quest'ambito segue più Blondel che Congar, cercando una via media tra idealismo e storicismo; è poi associabile e di fatto affine ai teologi della scuola lionese: von Balthasar, de Lubac, Daniélou. Non venendo mai meno ad un dialogo critico con l'ambiente protestante, soprattutto con Barth, egli si sente sempre più conforme alla teologia orientale, mutuatagli da Bulgakov e Lossky.

La sua vicenda intellettuale vive diversi travagli: agli inizi degli anni '40 si tuffa nel movimento liturgico, ma è presto sconcertato dalle sperimentazioni che in questo campo si vanno compiendo; lascia il ruolo di consulente al Concilio perché avverte una confusione crescente; per dissidi interni interrompe i rapporti con l'Institut Catholique (1962); declina in breve tempo la convocazione alla Commissione Teologica Internazionale e la consulenza presso vari dicasteri romani. In tale contesto, tra gli anni '60 e '70, approfondisce il tema sofiano, che via via si impone nella duplice trilogia: quella cosiddetta economica e quella trinitaria, ispirate rispettivamente da Bulgakov e da Beauduin. Bouyer opta però sempre più per un progressivo isolamento, ormai disilluso dall'ambiente ecclesiale e teologico. Del tutto ritirato a Saint-Wandrille, conclude l'ultima trilogia, sulla dinamica della conoscenza cristiana (1994). Muore a Parigi nel 2004.⁵ Originalità e difficoltà

⁵ Scardoni indica come fonti delle notizie biografiche: L. BOUYER, *Le métier de théologien. Entretiens avec Georges Daix*, Ad Solem, Genève 2005; J.J. SILVESTRE, *Louis Bouyer*, «Rivista Liturgica» 92 (2005/4) 491-497; IDEM, *Cristo en nosotros, esperanza de la gloria*, Pontificio Istituto Liturgico S. Anselmo, Roma 2008, 15-37; D. ZORDAN, *Connaissance et mystère*, Cerf, Paris 2008, 11-30. Al tempo del lavoro recensito non erano ancora pubblicate le *Mémoires* di Bouyer, ma circolavano ed erano già note alcune parti. Scardoni ne era a conoscenza e ne teneva conto.

di inquadramento teologico, già intuibili da queste poche righe, sono suoi tratti paradigmatici, pregevolezza e limite.

L'itinerario teologico di Bouyer, come esposto da Scardoni, mostra al suo interno un'effettiva continuità, ma è anche segnato dalle circostanze personali ed ecclesiali del tempo ed è per tale ragione che non sono ritenuti sufficienti gli approcci settoriali finora elaborati. Presi unilateralmente, essi corrono il rischio di abbagliare, facendo assurgere a pensieri-chiave dei particolari e momentanei punti di vista, anche in virtù del tono deciso, spesso quasi eccessivo con cui il teologo francese presenta i suoi argomenti. Da qui l'utilità del libro di Scardoni, che propone un orientamento diacronico e globale, capace di preservare le proporzioni e di far cogliere meglio i rapporti d'insieme.⁶

Il metodo di approccio utilizzato è primariamente storico-genetico, induttivo, il più possibile attento a rispettare le intenzioni del teologo oratoriano. Ciò è integrato da un'ottica dialogica, dal desiderio di confrontarsi con Bouyer per verificare la tenuta delle singole proposizioni, nella loro logica interna e nell'accostamento con la tradizione e il cammino del pensiero cristiano.

Vista la natura di un lavoro sia teologico che biografico, Scardoni scandisce la sua ricerca in quattro capitoli, che ricalcano quattro momenti letterari (non da intendersi rigidamente) del percorso del teologo francese.

Il *primo* capitolo prende il titolo dal libro: *Dal luteranesimo alla chiesa*. È una fase dell'opera di Bouyer in cui sono sviluppate tematiche specifiche e parziali e si avverte quindi una certa frammentarietà. Nonostante ciò, si staglia bene l'interesse di fondo, ossia la formulazione di una *teologia della vita divina*, che si definirà poi meglio come teologia mistica. Per ora è forte la sottolineatura del carattere trascendente dell'offerta di grazia.

La *seconda* fase della produzione di Bouyer è caratterizzata da sensibili novità: un impegno più deciso e maturo in campo liturgico, l'indagine sulla storia della teologia e della spiritualità e la pubblicazione dei primi due testi di ordine economico (antropologia mariologica ed ecclesiologia). Al contempo, Bouyer si impegna direttamente nell'opera di rinnovamento ecclesiale tipico degli anni conciliari: egli sente viva la necessità di ritrovare il volto di una Chiesa che sia fulcro di vita nuova, interiore, divina. Il tono delle opere sarebbe fondamentalmente pacato, ottimista, disponibile al confronto, ma si chiude invece con la sconsolata, precoce resa di fronte a una supposta involuzione seguita al Vaticano II, soprattutto in campo liturgico, che spinge il teologo francese a parlare di decomposizione del cattolicesimo e lo porta al disimpegno nella riforma sul campo, per concentrarsi sui temi teologici, trattati sempre più *sui generis*.

⁶ Già A. MODA, *Lo Spirito Santo come tema teologico*, «Humanitas» 40 (1985/3) 421, evidenzia che quella di Bouyer è un'opera organica «che richiede una lettura non frammentaria per essere valutata in tutta la sua forza».

Il *terzo* insieme di scritti comprende infatti la parte più cospicua delle due trilogie e ruota attorno alla messa a punto di ciò che Bouyer reputa la questione per eccellenza, ossia il rapporto tra l'umano e il divino: come Cristo possa sostenere ontologicamente tutta l'umanità e per questo salvarla e come ciò sia descrivibile a livello del dono di grazia e della vita in Dio. Le quattro opere rimanenti della duplice trilogia (cristologia, mistero del Padre, pneumatologia, cosmologia) hanno una simile composizione metodica e un'unica direzione teoretica. Nei primi due testi è ancora significativo il rilievo dato al sollevamento delle domande, mentre le ultime due monografie rendono comprensibile l'obiettivo di giungere ad una sintesi risolutrice, detta *sintesi dinamica*, prevalentemente storica nella composizione e mistica per finalità.

La risposta alla grande questione comincia a delinearsi nella figurazione sempre più nutrita della Sapienza. La sofologia è indicata come decisiva per capire il teandrisimo di Cristo, il dono di grazia in noi, la presenza del cosmo in Dio. Oltre a ciò, sotto diversi punti di vista è qui documentabile lo sviluppo nel pensiero del teologo francese: ingigantisce appunto la sofologia, l'antropologia mette a tema la mistericità e la ministerialità femminile, cambia la visione sul mondo, si espande la pneumatologia, la mistica prevale sull'ascesi, si apre il solco rispetto alle modalità di innovazione post-conciliari (liturgia, ecumenismo, mondo) e c'è un costante avvicinamento all'ortodossia. La visione generale di Bouyer è qui effettivamente grandiosa, ben coordinata e, per la sua robustezza, si impone al confronto teologico.

Nella produzione *finale* rinveniamo, in particolare, l'ultima terna, quella più essenziale, in cui è incastonato il gioiello: *Sophia ou le monde en Dieu*.

Alla fine del libro, Scardoni espone i temi principali sviluppati dal teologo francese, sempre seguendo un andamento storico-genetico. I tratti essenziali sono i seguenti:

a) Il punto di partenza è obbligatoriamente *cristologico*. Fin dall'inizio è posta come capitale la questione della divino-umanità di Gesù, con la sottolineatura primaria della divinità personale di Cristo che può e di fatto assume, nell'incarnazione, la *nostra* umanità. È necessario che il Figlio di Dio si aggregi tutto il genere umano, di modo che possa in esso fluire il dono soprannaturale. La cristologia di Bouyer si vuole in questo senso antitetica al cosiddetto *gesuanesimo*, ossia all'esperazione della storicità del Salvatore.

Nella seconda fase si evidenziano di più, nel nostro essere in Cristo, la Pasqua e l'effusione dello Spirito, in vista dell'adozione a figli. Circa il motivo dell'incarnazione è ribadito più volte che il Figlio di Dio si fa uomo per liberare dal peccato, ma ciò non permette di cogliere bene la novità della sua venuta, sfiorando l'amartiocentrismo.

È all'interno della cristologia (terza fase) che Bouyer propone «la vera questione» teologica, «ancora insoluta». Il tentativo è di ridire la corrispondenza tra divinità e umanità come legame organico tra noi e Cristo, in una unione *in-ipostatica*, dove il *Logos* divino fa propria tutta la natura umana, secondo un paradigma che vien fatto derivare dal II Concilio Costantinopolitano. L'umanità è attratta dalla discesa del Verbo fino ad esservi accolta e ciò è possibile perché è in Dio una Sapienza, suscitata a partire dal *Logos* e destinata alla fine dei tempi ad esserne Sposa. Tale prospettiva è tuttavia la composizione dedotta e ricostruita da Scardoni, più che quella esposta dal teologo oratoriano. La visione complessiva è inoltre resa oscura da una terminologia talvolta ambigua e molto contestata del tipo: *l'Uomo celeste era già umano nella sua preesistenza* oppure *il Verbo eternamente si fa uomo*. Queste formule sembrano attribuire qualcosa di caduco all'infinito senza tempo e ammettere per ciò che è storico condizioni di necessità. Anche rispetto al motivo dell'incarnazione il teologo oratoriano arriva talvolta a suggerire come necessaria la discesa del Redentore a causa dell'*ineluttabilità* della rivolta delle libertà. La salvezza si presenta, in ogni caso, nel duplice aspetto di riparazione e perfezionamento: l'uomo, fatto a immagine del Figlio, si è reso schiavo del peccato precludendosi la possibilità di arrivare pienamente alla filiazione, che ora compie Cristo, in concomitanza con lo Spirito.

Della quarta fase si segnala solo, con un certo rammarico, che l'erudito francese non riesce a formulare una sintesi che arrivi a comporre, da un lato il nostro inserimento in Cristo secondo l'intuizione sofianica, ontologico-metafisica e dall'altro l'evento dell'incarnazione. Le due trattazioni restano affiancate. Condividendo la soluzione proposta da Scardoni (paragrafo precedente), a mio avviso una via percorribile sarebbe stata quella di sviluppare l'*universale concreto* di von Balthasar.

b) Dalla cristologia siamo già iniziati alla *sofiologia*, che si impone gradatamente. Se già negli scritti della prima fase troviamo in sostanza la trattazione successiva, essa vi si trova però ad uno stadio embrionale e anche nell'antropologia mariologica, seppure intitolata *Le Trône de la Sagesse*, il discorso non è che secondario. La Sapienza increata è il Figlio, che è fonte con lo Spirito della realizzazione storica della Sapienza creata, in Maria e soprattutto nella Chiesa (descritta preferibilmente come Corpo di Cristo).

Nel momento (il terzo) maggiormente dedicato alla teologia, il discorso si amplia notevolmente, con la prospettiva di porre l'ultimo tassello per comprendere il rapporto tra divino e umano. Partendo da Atanasio e Agostino, Bouyer ritiene l'idea sofianica patrimonio comune di oriente e occidente. Ma tale concezione, pur presente nella liturgia mariana e in alcune visioni mistiche, sarebbe rimasta sottotraccia, fino ad essere riabilitata a partire dagli espedienti di Boehme, per arrivare alla brillantezza di Bulgakov. La Saggezza è descritta in Dio non in modo personale, ma come generata dall'essenza divina, che corrisponde all'esi-

stenza amorosa trinitaria, per dipanarsi nel processo creazionale in vista della lode all'Altissimo.⁷ *Sophia* è anche l'insieme delle energie divine o dei *logoi* nel *Logos*, che si dispiegano in modo personale nella storia. Essa prende forma in maniera particolare in Maria, nella Chiesa e nel Cosmo. È proiettata sulle creature come Madre e tende alla ipostatizzazione escatologica come Sposa del Verbo e come Figlia del Padre.

L'illustrazione indubbiamente folgorante – come dice Scardoni – è tuttavia in diversi punti problematica, ad esempio quando si identifica la Sapienza con le energie increate, suggerendo poi una nota di essenzialità eterna nelle creature. Si segnala in più come gli individui siano inglobati in *Sophia* e sia invece scomparso il precedente riferimento al *Christus totus*: è forse essa intermediaria tra Dio e il creato? Scardoni fa notare che la nostra risposta al Padre può avvenire solo nel Verbo, a cui siamo associati nello Spirito. Soltanto in tale orizzonte, si può parlare di una risposta della Sapienza creata, in quanto anche veramente nostra e unisona.⁸ Ad ogni modo, la lettura resta affascinante e da vagliare seriamente, in vista di una soteriologia non estrinseca, ma ontologica.

È nel quarto momento che Bouyer affresca una vera e propria sofologia, con abbondanti riferimenti scritturistici, patristici, liturgici, mistici e artistici: la *Sapienza di creazione* appare personificata negli ultimi tempi, radicata nelle persone individuali, nella convergenza delle nostre relazioni con il Figlio.⁹

c) Alla sofologia è strettamente affiancabile *la visione cosmologica*. Inizialmente lo sguardo sul mondo è piuttosto pessimistico e insiste sulla sostituzione con una vita altra, ultraterrena; poi, in una presa di posizione escatologista, emerge la lettura del linguaggio divino nel creato, soprattutto nella liturgia. Difetta ancora

⁷ Riguardo all'essenza divina è necessario tenere a mente l'intuizione tomista – fatta propria in pianta stabile da Bouyer – che essa corrisponde all'esistenza trinitaria, alla dinamica di vita amorosa delle persone divine. È quindi in questo dialogo vitale d'amore triadico che prende forma la Sapienza, dai tratti personali, ma non in sé personalizzata.

⁸ Il concetto di una personificazione sofanica è rinvenibile sia biblicamente (Pr 8, Sap 7, Sir 24), che liturgicamente, che teologicamente. Certo, tale riferimento va compreso e integrato correttamente in rapporto a Cristo e alle singole personalità, con un riconoscimento speciale della presenza e dell'opera di Maria.

⁹ A Bouyer va riconosciuto, forse insieme a von Balthasar, di aver ripristinato in occidente questo tema, che solo per il teologo francese risulta però capitale. Anche G. BRUTÉ DE RÉMUR, *La théologie trinitaire de Louis Bouyer*, PUG, Roma 2010, 279, identifica la tematica sofologica come caratterizzante in maniera definitiva il pensiero bouyeriano, a cui dà una peculiarità unica. A. CATAPANO, *La sofologia di Louis Bouyer*, PUSC, Roma 2001, 303, asserisce addirittura che si è data ancora poca attenzione all'opera teologica di Bouyer, perché non si è letta nella prospettiva sofologica. Ultimamente si è convinto dell'importanza sofanica dell'opera dell'oratoriano anche J. SERVAIS, *La Sagesse, nombre d'or de la théologie selon Louis Bouyer*, «Gregorianum» 95 (2014/4) 725-747.

il richiamo ad un impegno concreto nell'oggi e questionabile è anche l'espressione teologica che Dio *crea eternamente*.

Nel terzo periodo, assume sempre maggior valore l'idea di una luminescenza divina nell'universo, che si qualifica come libro aperto per l'uomo. Ma a questo punto il mondo assume una consistenza tale che il Figlio è detto generato in quanto *deve* incarnarsi e lo Spirito profuso in quanto *deve* essere donato. Di fronte a ciò viene da porre la domanda: come dar ancora ragione del fatto che il mondo poteva non esserci e che Dio agisce in autentica libertà e gratuità? Torna così alla mente il monito di Lossky, secondo cui tutti gli impianti sofologici tendono, prima o poi, a confondere eterno e transeunte e con ciò ad ammettere come necessario il mondo. Fino a prova contraria, è lecito obiettare.

In una concezione cosmologica profondamente segnata dalla sofologia, il teologo francese arriva addirittura a considerare che la stessa bellezza del cosmo, mutuata da arte e cultura, ha qualcosa che si può dire *rivelazione divina*. I beni della terra sembrano restare comunque intellegibili solo fintanto che vengono lasciati nella loro condizione di primordiale verginità, sporcati invece dall'umana *civilizzazione*, profanazione del sacro. L'uomo permane, in fondo, più disturbatore che continuatore dell'opera creatrice.

d) Anche la riflessione sull'uomo è sempre più tinta della proposta sofianica. Il secondo periodo, in particolare, include lo studio specifico sull'*antropologia*, nel quale certamente singolare è la posizione concessa a Maria, come paradigma dell'umanità. L'affresco proposto può avere prolessi interessanti nel determinare meglio il ruolo specifico della Vergine di Nazareth, ma contiene il rischio di esagerare il posto della Madre di Dio nella redenzione. L'assunto cardinale, dai toni questionabili, è che Maria realizzerebbe *personalmente* l'umanità, laddove il Verbo porterebbe a compimento la natura. Di ciò si è ad ogni modo già detto al punto b).

Nel terzo periodo, Bouyer propone fondamentalmente un'antropologia declinata al femminile, soffermandosi sul *mistero della donna*. Il genere umano avrebbe la sua perfetta figurazione proprio nella donna, essendo la maternità la più alta operazione del creato, cosicché anche la verginità sarebbe propriamente solo femminile. Al maschio, paternità e sponsalità attengono in tal modo come in rappresentanza, rispettivamente del Padre e del Figlio. Di tale esposizione viene lodato il tentativo di dare senso direttamente teologico alla composizione dei sessi, anche se la figura femminile è talmente ingigantita che il maschio quasi evapora. Nella quarta fase, si segnala l'ulteriore intenso svelamento del significato di filiazione, maternità e paternità umane a partire da paternità, spirazione e filiazione divine.

e) Per *l'ecclesiologia*, il sintagma privilegiato è all'inizio quello di Chiesa come Corpo di Cristo. Sentita è l'apertura ecumenica, dove il teologo francese esprime

l'anelito che il protestantesimo compia il salto decisivo verso la cattolicità, mentre nella storia della salvezza si considera solo la rigenerazione operante nell'economia giudaico-cristiana. Circa la teologia spirituale, si insiste molto sulla vita monastica come esperienza pilota per tutte le vocazioni.

In un secondo momento, nel testo *L'Église de Dieu*, la Chiesa è presentata come Pienezza di Cristo: il Signore si compie nella comunità cristiana, effondendo in essa il suo Amore e facendo di essa il Tempio dello Spirito Santo. Qui è tutta l'*Ecclesia*, battezzati e ordinati, che partecipa in modo uno e armonico alla verità di vita che è l'*agape* divina. Ragguardevole è il concetto di una Chiesa insieme cattolica ed ecumenica. Se il cattolicesimo possiede tutti i beni della salvezza, può capitare che qualcuno di essi sia in una sorta di ibernazione, da cui può essere sciolto anche tramite autentiche sollecitazioni che la Parola di Dio produce nelle altre confessioni. Sebbene sia ancora presente il dialogo con il luteranesimo, è diventato privilegiato quello con la tradizione orientale. Resta invece discutibile il rapporto intravisto con il mondo: la comunità credente è tratteggiata – di fatto più che formalmente – come spirituale e poco interessata ad attività terrene.¹⁰ Si evita di parlare di dialogo, ma pure di missione ed evangelizzazione, preferendo riferirsi ad una dimensione attrattiva.

Nella sua terza fase, Bouyer torna sull'apprezzamento alla vita monastica, accentuando la sua forma femminile. È alta la valutazione dell'ortodossia, capace di custodire la tradizione della fede, a tal punto che per il teologo francese esiste già un'identità spirituale tra oriente e occidente, che attende la prossima risoluzione delle divergenze teologiche. C'è infine, nella terza trilogia, una decisa presa di coscienza della validità delle religioni, nelle quali si sottolineano elementi di rivelazione naturale, segnali mistici e tratti di vero profetismo. È l'orizzonte mistico a dirigere una simile, sorprendente, svolta.

f) A proposito della riflessione su Dio, nel primo periodo, Bouyer sottolinea fortemente, ma genericamente, la trascendenza celeste, che fa da contraltare alla diffidenza verso il terreno, secondo un frasario di estrazione luterana. Nel secondo periodo appare già ben fissata la centralità del Padre e il rimando allo Spirito è sempre più presente, anche se, per ora, solo come completamento a concetti antecedenti.

La terza fase è quella più propriamente trinitaria. Bouyer ritiene che la teoria pericoretica sia di continuo minacciata di cadere nel triteismo, mentre quella denominata latina fa svanire la specificità dei volti delle persone divine. Il teologo francese ipotizza allora una terza via ritenuta più biblica, tradizionale e liturgica,

¹⁰ Su questa questione gli interrogativi posti da Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc, Cerf, Paris 1954*, 116, non erano banali. In particolare è corretto e merita risposta il problema sollevato «si ce que nous faisons dans le domaine profane de ce monde-ci reste totalement étranger et indifférent à ce que sera le Royaume de Dieu».

che pone il primato sul Padre, fonte dell'unità e della diversificazione delle ipostasi divine, che tra loro comunicano *nella* vita che è amore. In realtà tale impostazione non sembra molto diversa da quella che Rahner chiama teoria *greca*. Ciò detto, prevale il versante soteriologico-sofiologico su quello dell'immanenza delle relazioni trinitarie. Trattando specificamente di grazia increata e grazia creata, Bouyer esplicita che per evitare monofisismo e dualismo spirituale si dovrebbe approfondire il rapporto tra l'Amore di Dio e la persona del Consolatore. Secondo il parere di Scardoni, però, non viene veramente sviluppato il punto che egli riformula così: il nostro essere custoditi nell'eterno dialogo d'amore intratrinitario è lo spazio di possibilità dato allo Spirito di prendere dimora in noi e di forgiare la nostra disposizione a diventare ciò a cui da sempre siamo chiamati, ad essere comunitariamente figli nel Figlio.

g) La *gnosi mistica del mistero* completa l'ultima trilogia. La conoscenza teologica è propriamente introduzione nell'enigma di Cristo e della sua croce, in una direzione ascensionale, verso il Padre, in forza dell'invasione della carità, che lo Spirito effonde nei nostri cuori. La vigorosa insistenza sulla mistica porta via via a deprezzare l'apporto speculativo. Sempre più il teologo oratoriano evidenzia che l'unica sintesi teologica possibile non è quella intellettuale, ma quella della vita dello Spirito in noi, che suscita il grido eucaristico: «*Abbà*», anticipazione della *visio Dei*. Nella forza del *Pneuma* e nel generarsi in noi del Cristo, siamo fatti figli nel Figlio e formiamo l'unica Sposa dell'Agnello.

Una siffatta teologia è per Bouyer l'unica autentica ed è costantemente rintracciabile nella storia. La tradizione alessandrina è da prediligere, nell'antichità, ed è approfondita dai Cappadoci e portata ad un certo apice da Massimo il Confessore. L'oriente è poi riuscito meglio a mantenersi fedele al retto teologare, mentre in occidente è iniziata, con Agostino, una crisi che ha avuto la sua maggior patologia nel nominalismo. C'è invero in occidente una tradizione diversa, una traccia di scaturigine greca, mai sopita, che ha avuto bagliori di eccellenza nei cistercensi e in Tommaso, nonché buoni spunti nelle teologie *positive*. Soprattutto essa ha dato frutti eccellenti nella spiritualità mistica, da quella renano-fiamminga a quella spagnola. Notevole il contributo delle donne, il cui fuoco d'amore è stato vagliato da teologi illuminati: è il caso di Hadewijch d'Anversa ed Eckhart o Teresa d'Avila e Giovanni della Croce. Tali fiammelle sono state raccolte e alimentate da altre eccezionali figure di sante: Teresa del Bambin Gesù, Elisabetta della Trinità e Teresa Benedetta della Croce. Nel rinnovamento del pensiero cristiano contemporaneo, il teologo francese trova come alleate speciali la fenomenologia (del tipo di quella abbozzata dalla stessa E. Stein) e la psicologia del profondo.

Scardoni appare perplesso riguardo a questa descrizione della *vera* teologia: al di là dei proclami di pluralismo, l'impostazione sembra avere un sottofondo preconcepito e irrigidito: le opzioni storiche predilette si dimostrano impermeabili

ad altri apporti; non c'è traccia, neanche verbale, dell'idea di inculturazione; in fondo la lettura delle epoche sembra piuttosto semplificata. La *mens* ecclesiale è invece unica, ma non meno plurale, nella sua necessità di riecheggiare interamente il Mistero.

Il teologo oratoriano spiega la scienza cristiana come elucidazione di un unico mistero, sondato sotto diversi aspetti, per far luce sull'incontro tra la vita divina e la vita umana. In tale ottica erige una trinitaria indirizzata al Padre (triadologia monarchica), che ha il suo *pendant* in uno svolgimento economico di carattere sofiologico-mariano, con il teandrisimo del Figlio di Dio come punto di incontro. Ecco spiegato il titolo che Scardoni appone al suo testo: *Louis Bouyer: itinerario di una teologia mistica tra dossologia e sofiologia*. In questo fulcro sta il miglior apporto del pensatore francese, nell'indicare alla teologia il suo compito specifico di chiarire il vitale evento dell'abbraccio mistico cosmico-trinitario, umano e cristico, per essere a servizio di ciò che più conta, l'incontro nello Spirito tra il credente e il Salvatore, tra la Sposa e il suo Signore, in un amplesso d'amore eterno, fecondo e universale.¹¹

L. Bouyer ci viene presentato nel libro di Scardoni come un teologo totalmente inserito nel suo tempo, che condivide tutte le problematiche tipiche della sua contemporaneità, ma declinate in una modalità fortemente originale. La sua capacità di far parlare più mondi e anche più discipline del sapere è indubbia; in particolare egli getta un ponte con l'oriente a partire da un *background* occidentale, non meno luterano che cattolico. Di questa unicità ci vien dato di cogliere tanto la ricchezza quanto il limite. Sa far risaltare aspetti che altri tralasciano; ha un intuito acuto e un carattere emotivo e pugnace; capita così che arrivi bene al *quid* delle questioni, ma anche che lì si fermi, che perda altre determinazioni, non sempre periferiche; che non colga sempre le giuste calibrature. Un tratto appare particolarmente degno di nota: conosciuto in gran parte per la produzione liturgica, risulta piuttosto un assertore del primato della contemplazione meditativa.

Come glossa, Scardoni si domanda quanto la palese singolarità sia *convenuta* a Bouyer – se così è permesso esprimersi –, finito purtroppo in un cono d'ombra: gli studi su di lui sono effettivamente un numero piuttosto limitato. La sua *verve* acuta, battagliera e talvolta acida, lo ha quasi indotto a crearsi gli avversari; ha espresso un dissenso magari lecito, ma in una forma talmente perentoria, nonché isolata, da risultare acerba nei frutti; il suo non volersi schierare l'ha conservato

¹¹ A tal proposito, sappiamo che Scardoni sta proprio lavorando al progetto di approfondire l'idea base bouyeriana della teologia mistica, arricchendola con ciò che papa Francesco indica come mistica della fraternità. Una prospettiva certamente significativa e da incoraggiare.

tanto libero quanto appartato; ha sviluppato un pensiero radicalmente sofiologico, inusuale per il nostro occidentale;¹² la forma delle sue sintesi teologiche non agevola il confronto e l'inserimento nel panorama storico ecclesiale del Novecento. L'impressione di Scardoni è che da un lavoro più paziente e collaborativo avrebbero tratto maggior beneficio il pensiero e l'accoglienza delle pregevoli questioni care al teologo oratoriano.

Se un appunto si può fare al libro recensito è quello della notevole corposità. Comprensibile, essendo un'opera prima, ma l'autore forse poteva dimostrarsi più coraggioso nell'operare una sintesi maggiormente decisa, limitandosi a rimandi testuali, senza la pretesa di voler documentare tanto abbondantemente. Le parti analitiche avrebbero potuto essere snellite.

Ad ogni modo, l'approfondita e dettagliata ricerca di Scardoni coglie, senza indulgere sulle fragilità, il meglio di una riflessione di indubbia luminosità e sagacia. Sono interessanti ed evocative, a questo riguardo, le parole di A. Moda: «Con un autore dalle opinioni così nette è facile non concordare sempre. Ma non è questo che conta».¹³ Aggiungiamo noi, seguendo Scardoni, che ciò che conta è non aver paura di farsi provocare da un uomo di alta statura e ingombrante ecletticità, che ci obbliga come pochi a confrontarci con concetti e convinzioni anche scomodi, ma che ci stimolano a prendere sul serio la nostra missione di credenti e di cercatori e discepoli della Verità.

ABSTRACT

Il testo espone l'itinerario teologico di L. Bouyer, scandito nelle sue tappe significative: il passaggio dal protestantesimo alla Chiesa; la produzione di studi liturgici, storici, spirituali, nel contesto della riforma conciliare; la focalizzazione teoretica su due sintesi speculative, una economica (uomo, chiesa, cosmo) e una teologica (su Figlio, Padre, Spirito); il consolidamento della sofiologia negli ultimi scritti. In un contesto personale segnato da speranze e delusioni legate alla vicenda conciliare, il tragitto mantiene come asse portante la riflessione sulla salvezza come compenetrazione tra divino e umano, in termini sofiologici e dossologici. La teologia emerge come movimento personale ed ecclesiale indirizzato alla vita mistica, sponsale e filiale, tipizzata da donne sante, Maria *in primis*. Lo studio mira a inquadrare meglio un pensatore ricco e singolare, dotato di peculiarità speculative e caratteriali che sono cifra del suo valore come del suo limite.

¹² È anche l'opinione di F.J. SUÁREZ MARTEL, *La persona humana y su vocación eterna a la luz de la sabiduría eucarística, según L. Bouyer*, PUSC, Roma 2010, 19, secondo cui il motivo dell'incomprensione dell'opera di Bouyer è dovuto in parte al fatto che la sofiologia è una disciplina in un certo modo nuova in occidente.

¹³ MODA, *Lo Spirito Santo come tema teologico*, 429.

The book sets out the theological itinerary of L. Bouyer, marked out in significant stages: the transition from protestantism to the Church; the realization of liturgical, historical and spiritual studies, in the context of the conciliar reform; the theoretical centering on two speculative syntheses: one historical-salvific (man, church, cosmos) and one specifically theological (the Son of God, the Father, the Holy Spirit); the consolidation of sophiology in the last writings. In a personal context marked by hopes and disappointments, related to the conciliar event, the itinerary of Bouyer maintains as its backbone the reflection on salvation, understood as interpenetration between the divine and the human, in terms of sophiology and doxology. Theology emerges as personal and ecclesial movement, aimed at a mystical life, spousal and filial, realized in particular by holy women, the Virgin Mother *in primis*. The study aims at better situating a rich, singular thinker, with unique speculative and character traits, that strongly mark his value and his limits.

ANNOTAZIONI SULL'ISPIRAZIONE
E LA VERITÀ BIBLICA
A PROPOSITO DI UN LIBRO DI JAMES D.G. DUNN,
PAROLA VIVA

MICHELANGELO TÁBET*

Il celebre neotestamentarista James D.G. Dunn, nato a Birmingham (1939) ma cresciuto a Glasgow, professore emerito di *Divinity* presso il Dipartimento di Teologia dell'Università di Durham (Inghilterra), ha voluto raccogliere in un volume un insieme di articoli che esprimono la sua visione della Sacra Scrittura come "Parola viva" di Dio; volume che, apparso originariamente in inglese nella prima decade del 2000, è stato adesso tradotto e pubblicato in Italia.¹ Questo suo lavoro può risultare sorprendente per un doppio motivo: in quanto il teologo britannico, appartenente alla chiesa metodista, è noto soprattutto per essersi dedicato durante i suoi lunghi anni di ricerca teologica allo studio degli scritti paolini, nei quali ha acquisito una fama internazionale, non quindi alle questioni di propedeutica biblica; e perché il libro è frutto di diverse conferenze e articoli sparsi pubblicati in un lungo periodo di tempo, il che indica l'interesse sempre permanente di Dunn per le questioni di propedeutica biblica.

Sulla notorietà di Dunn nel campo degli studi paolini occorre considerare che, nella linea intrapresa da altri studiosi anglofoni quali il vescovo anglicano Nicholas Thomas Wright e il teologo statunitense Ed Sanders, il neotestamentarista di Birmingham ha contribuito notevolmente alla diffusione della cosiddetta "nuova prospettiva su Paolo di Tarso", ossia, all'opinione per cui Paolo sarebbe espressione di un giudaismo pluriforme che avrebbe preso come obiettivo un'apertura universale del giudaismo affinché non rimanesse chiuso in se stesso, ma potesse espandersi anche all'esterno, ai pagani. Quindi, per Dunn, il pensiero contro cui Paolo avrebbe polemizzato non sarebbe tanto il concetto farisaico di salvezza mediante la Legge, bensì ciò che egli chiama *identity markers*, cioè, i "connotati [troppo ebraici]" del giudaismo del tempo. Secondo il teologo inglese, nella teologia paolina ci sarebbero realmente due diverse vie di salvezza, molto differenti fra loro ma in qualche modo parallele: quella degli ebrei per mezzo della legge e quella dei pagani per la fede. Si tratta di un'opinione che, evidentemente,

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

¹ J.D.G. DUNN, *The Living Word*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis 2009. Trad. italiana: *Parola Viva*, Paideia/Claudiana, Torino 2017.

contrasta con quella che finora era – e sembra che continui ad essere – la più diffusa nella teologia protestante, secondo cui l'idea propugnata dall'Apostolo sarebbe quella della salvezza per la sola fede in Cristo; una fede che ci renderebbe giusti da ingiusti che eravamo dopo il peccato originale. La giustificazione, quindi, non richiederebbe da parte dell'uomo collaborazione alcuna con la grazia divina, ma verrebbe concessa per la sola benignità di Dio a coloro che avessero una "fede fiduciale": fiducia, senza bisogno del concorso delle opere buone, nella salvezza concessa da Cristo.

Quanto all'opera del professore emerito di Durham, che adesso consideriamo, va apprezzata, la sua intenzione che essa possa «essere d'aiuto per comprendere più pienamente il carattere della tradizione e dell'autorità della scrittura come è espresso [...] nel Nuovo Testamento: una tradizione viva e una autorità viva, che non vengono mai trascurate o accettate acriticamente, ma accolte nella consapevolezza di ciò che ne costituisce la forza e l'autorità nelle circostanze mutevoli della fede» (pp. 15-16). A nostro avviso, tuttavia, l'autore è rimasto nel campo di un protestantesimo liberale, prendendo come principale avversario le tesi del fondamentalismo biblico, con cui spesso si confronta, rimanendo lontano dalla specificità di altri ambiti teologici, in particolare della teologia cattolica, pur se nozioni ad essi riferibili entrano in gioco nel volume. E difatti Dunn non sembra percepire del tutto la peculiarità della teologia e dell'esegesi cattolica, racchiudendo spesso nel solo termine "fondamentalismo" tutto quanto esula dalla sua visione esegetica, per cui può affermare: «La crisi del cristianesimo riguardo all'autorità della scrittura è un caso particolare di un malessere più generalizzato che affligge tanto le religioni quanto anche la politica nazionale e internazionale, che spesso è influenzata dal fattore religioso. Mi riferisco al fondamentalismo e alle conseguenze spesso dolorose provocate in tutte e tre le religioni monoteiste» (p. 9), e sottolinea: «Ciò che alimenta il fondamentalismo è anzitutto la ricerca ansiosa di certezze e sicurezze. La certezza che Dio abbia parlato in determinate parole e forme, nettamente definite e fissate per sempre, basta a garantire al fondamentalista la sicurezza che desidera ardentemente» (p. 9). In questo senso, sembra che l'autore non conosca l'analisi accurata condotta nel documento della Pontificia Commissione Biblica del 15 aprile 1993, nella sezione intitolata *Letture fondamentalista*, in cui si analizza e si sottopone a critica con grande precisione questo fenomeno interpretativo, mostrandone le deficienze e distinguendolo nettamente da quella che può essere definita "esegesi cattolica". Tra l'altro, il documento citato afferma, in maniera fortemente critica, che: «Il problema di base di questa lettura fondamentalista è che rifiutando di tener conto del carattere storico della rivelazione biblica, si rende incapace di accettare pienamente la verità della stessa Incarnazione. Il fondamentalismo evita la stretta relazione del divino e dell'umano nei rapporti con Dio. Rifiuta di ammettere che la Parola di Dio

ispirata è stata espressa in linguaggio umano ed è stata redatta, sotto l'ispirazione divina, da autori umani le cui capacità e risorse erano limitate. Per questa ragione, tende a trattare il testo biblico come se fosse stato dettato parola per parola dallo Spirito e non arriva a riconoscere che la Parola di Dio è stata formulata in un linguaggio e una fraseologia condizionati da una data epoca. Non accorda nessuna attenzione alle forme letterarie e ai modi umani di pensare presenti nei testi biblici, molti dei quali sono frutto di una elaborazione che si è estesa su lunghi periodi di tempo e porta il segno di situazioni storiche molto diverse».²

Tornando al volume in esame, esso raccoglie nei suoi 10 capitoli, da una parte, il ciclo di sei conferenze pronunciate dall'autore al Wyclife Hall dell'Università di Oxford nel 1987 in memoria di W.H. Griffith Thomas (Oswestry 1861-Filadelfia 1924), chierico e studioso anglicano coinvolto nel dibattito tra scienza e religione del suo tempo; dall'altra parte, alcuni interventi successivi esposti in diverse sedi accademiche o pubblicati in varie riviste scientifiche, l'ultimo nel 2006 (cfr. pp. 9-12). Nell'ordine in cui appaiono nel nostro volume, abbiamo: il compito dell'interpretazione del Nuovo Testamento (pp. 19-44), i vangeli come tradizione orale (pp. 45-66), la diversa prospettiva fra Gesù e Paolo (pp. 67-90), il problema della pseudonimia (pp. 91-116), l'autorità della Scrittura (pp. 117-188), i livelli di autorità canonica (pp. 189-235), la verità della Bibbia (pp. 236-254), l'interpretazione scritturistica (pp. 255-271), le condizioni per una buona esegesi (pp. 272-296) e, infine, la Bibbia in quanto tradizione viva (pp. 297-319). Completa l'opera un indice dei passi biblici (pp. 321-322). Mancano altri indici e materiale complementari. Nella nostra riflessione, per maggiore chiarezza, seguiremo l'ordine del volume.

Nel primo studio, il tema più direttamente affrontato da Dunn è *l'importanza della categoria di "dialogo" come criterio d'interpretazione*. Sebbene l'autore, a causa del suo sostrato religioso, non parli di una "Tradizione" guidata dallo Spirito o di un "Magistero ecclesiale", si mostra consapevole che l'assumere come regola interpretativa il solo testo scritto, a cui ognuno dovrebbe sottomettersi, non sembra qualcosa che sia conforme alla realtà dei libri biblici, così variegati e complessi nella loro formazione nonché poliedrici e articolati nella loro stessa forma definitiva. Pertanto, egli introduce la categoria ermeneutica di "dialogo"; un dialogo «tra passato e presente», tra «il punto di vista degli scrittori neotestamentari e dei loro lettori, da un lato, e quello dell'esegeta odierno» (p. 23). Un dialogo, quindi, che orientato alla comprensione del testo, dovrebbe intavolarsi con tutti i vari interpreti che si sono succeduti per venti secoli (p. 39), con gli stessi autori degli scritti biblici (p. 40, par. 3) e con alcuni specialisti del testo, i quali, a loro volta, dovrebbero essere consapevoli di quanto l'orizzonte personale sia limitato, per cui, per amore della verità, dovrebbero essere sempre aperti ad altre

² PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA (PCB), *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 15.4.1993, sezione I.F.

letture del testo biblico (p. 41, par. 2). Nonostante gli elementi positivi di una tale concettualizzazione dell'idea di "dialogo", da ciò deriva che, mancando allo studioso di Birmingham la nozione forte di "Tradizione guidata dallo Spirito", egli la sostituisce avallando una nozione di "tradizione" alquanto debole, fondata soltanto sull'interpretazione emersa nel corso dei secoli e su quella emersa nella comunità di fede a cui appartiene, le quali sono chiamate ad esprimere il proprio sentire riguardo al testo.

Nel secondo capitolo, dedicato fondamentalmente alla formazione dei vangeli, il nostro autore sostiene, come generalmente tutti ammettono, che essi sarebbero frutto di una tradizione nata e motivata dall'interesse dei primi cristiani per ricordare Gesù nonché a tramandare la sua memoria alla comunità che si stava formando. Di conseguenza, il celebre neotestamentarista critica il programma di demitologizzazione del messaggio evangelico di Rudolf Bultmann (p. 47). Tuttavia, egli privilegia una certa visione sociologica, ritenendo che, più che «al grado di meticolosità dell'esattezza verbale o al grado di pignoleria del particolare storico» (p. 66), i primi cristiani erano interessati «alla sostanza e al significato di ciò che Gesù aveva detto o fatto». Vero è che l'autore insiste su questo aspetto in contrapposizione, come già abbiamo segnalato, al pensiero fondamentalista, ma la sua fraseologia corre il pericolo di offuscare la storia allontanandola dal testo. Occorre aggiungere, tuttavia, che Dunn riconosce l'interesse che la Chiesa primitiva ebbe nel conservare, nel miglior modo possibile, la verità su Gesù: «Si può anche affermare in tutta chiarezza e certezza che i vangeli sinottici *sono* una fonte d'informazione storica su Gesù; gli evangelisti erano interessati alla storicità di quello che ricordavano; fino a prova contraria ci si può fondare sul presupposto che la tradizione sinottica sia una testimonianza attendibile per la ricostruzione del Gesù storico» (p. 66). In questa dialettica si può anche notare che, probabilmente, il professore emerito di *Divinity* ha voluto mantenere un equilibrio, fondato però, più su un senso di moderazione e su una fede religiosa che non su una metodologia specifica.

Per quanto riguarda il dittico *Gesù liberale? Paolo eretico?*, l'autore pone inizialmente a oggetto di studio il rapporto tra l'Antico e il Nuovo Testamento, segnalando abbastanza validamente che l'Antico Testamento dovrebbe essere «letto attraverso il Nuovo alla luce di Cristo. Egli è l'elemento di chiarezza per mezzo del quale deve essere letto l'Antico Testamento, ormai oscuro» (p. 88). Successivamente, Dunn riflette sull'applicabilità o meno di ambedue i Testamenti alla realtà odierna. Il titolo di questo capitolo, secondo il teologo di Birmingham, corrisponderebbe più propriamente all'atteggiamento di Gesù e di Paolo nell'interpretazione dei testi biblici. Gesù, nella spiegazione di alcuni testi veterotestamentari (ad es. Gv 10,34-36; Mt 5,17s; Mt 5,38-41) si sarebbe mostrato, in certo modo, un "liberale", pur reinterpretando la Legge secondo i più alti principi

(soprattutto quello dell'amore: Lv 19,18). Paolo, invece, sarebbe stato un "eretico" per il suo modo di affrontare temi quali la circoncisione, il precetto del sabato e altri ancora, la cui validità sarebbe stata annullata. Il Teologo di Durham giunge ad affermare perciò che, alla luce del pensiero di Paolo, «determinati obblighi stabiliti nel Nuovo Testamento, parole di Dio valide al loro tempo, in modo analogo abbiano l'effetto di corrompere e limitare la grazia divina al giorno d'oggi» (p. 89).

A nostro avviso, è vero che nel NT si rinvencono insegnamenti che, con il tempo, richiedono una sempre migliore comprensione, tuttavia, la loro chiave di lettura non si troverebbe nell'applicabilità o meno dei testi adattandoli *tout court* alle diverse situazioni attuali, bensì nella comprensione dell'applicabilità che, grazie alla Tradizione della Chiesa e, quindi, all'azione dello Spirito Santo, possiedono questi testi. Perciò afferma la Costituzione dogmatica *Dei Verbum* che la «Tradizione di origine apostolica progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione, tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti che le meditano in cuor loro (cfr. Lc 2,19 e 51), sia con la intelligenza data da una più profonda esperienza delle cose spirituali, sia per la predicazione di coloro i quali con la successione episcopale hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. Così la Chiesa nel corso dei secoli tende incessantemente alla pienezza della verità divina».³ Non si tratta quindi di un annullamento o meno dei testi biblici – sarebbe un non senso nella teologia cattolica –, ma di riuscire a comprendere, alla luce dell'azione dello Spirito Santo nella sua Chiesa, cosa Dio stesso ha voluto comunicare nei testi ispirati ad ogni generazione. Infatti, se la Tradizione viene intesa nel senso forte della parola, essa orienta la comprensione sempre attuale che hanno i testi biblici, rendendo incessantemente operante la Sacra Scrittura. Per quanto riguarda il modo più adeguato di impostare il rapporto fra ambedue i Testamenti, la chiave è stata sempre individuata nella celebre frase di sant'Agostino: «In vetere testamento novum latet, in novo vetus patet»: «Nel Testamento Antico è nascosto il Nuovo, e in quello Nuovo l'Antico diventa chiaro» (*Quaestiones in Heptateuchum* II, 73). In definitiva, il principio sempre valido si potrebbe formulare con queste parole: «La Chiesa, infatti, non considera la Bibbia semplicemente un insieme di documenti storici concernenti le sue origini; l'accoglie come Parola di Dio che si rivolge ad essa, e al mondo intero nel tempo presente. Questa convinzione di fede ha come conseguenza uno sforzo di attualizzazione e di inculturazione del messaggio biblico, come pure l'elaborazione di diversi modi di uso di testi ispirati, nella liturgia, nella *lectio divina*, nel ministero pastorale e nel movimento ecumenico».⁴

³ CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum* (DV), n.8.

⁴ PCB, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, IV.

Sul *problema della pseudonimia*, considerato nel capitolo IV, il suddetto processo, secondo l'esegeta di Birmingham, potrebbe essere avvenuto in alcuni scritti biblici per il fatto che la «tradizione autoritativa che faceva capo a un personaggio riconosciuto come portavoce di Dio e canale di rivelazione divina» (p. 113) veniva rielaborato o attualizzato da un suo discepolo, e presentato come opera dell'autore che era all'origine di «questo filone di tradizione, perché tale era ai suoi stessi occhi» (*ibidem*). Si trattava, quindi, di un accorgimento letterario in cui «non vi era alcuna intenzione di ingannare e quasi certamente i lettori a cui lo scritto era destinato non venivano realmente ingannati» motivo per cui «la pseudepigrafia canonica era legittima» senza diventare un problema (*ibidem*).

Nel modo in cui Dunn intende la pseudonimia, quindi, sembra che non sia altro se non un modo di esprimere la vitalità del processo di trasmissione dei libri dell'Antico Testamento quando i riferimenti oggi esistenti (ad. es. note in calce per specificare aggiunte) non esistevano oppure erano quasi impossibili da utilizzare. L'emerito di Durham, inoltre, distingue bene le due fasi che sicuramente si ebbero nel processo di trasmissione della tradizione: una in cui essa era ancora fluida; l'altra, quando già era in gran parte fissata. In quest'ultimo caso, il processo di attualizzazione si sarebbe sviluppato «per interpretazione del testo autoritativo, senza apportarvi modifiche formali». Nonostante ciò, in questa nitida esposizione mi sembra che si debba precisare un aspetto non indifferente nell'ambito della teologia cattolica: che anche per l'AT c'è stata un'azione provvidenziale dello Spirito Santo, sia nella storia della salvezza che nella formazione dei libri che poi sarebbero diventati canonici. Il processo d'ispirazione biblica, infatti, che per Dunn è molto svigorito, assicura, secondo la teologia cattolica, una vera trasmissione e attualizzazione delle tradizioni antiche tanto da salvarne la natura storica, arricchita talvolta in una prospettiva più ampia. Un esempio abbastanza illuminante, a cui accenna anche l'autore, è il modo in cui le antiche tradizioni erano state rilette dal libro delle Cronache, non solo per quanto riguardava il periodo dei re; una rilettura che non sembra si possa affermare che abbia distorto o deformato gli eventi storici per il fatto di averli reinterpretrati a fronte di circostanze diverse.

Nel seguente argomento, *l'autorità della scrittura secondo la scrittura*, si rinvie come sintesi informativa una lettera dello stesso Dunn indirizzata al teologo battista svizzero Roger Nicole (1915-2010) fondatore dall'*Evangelical Theological Society*, sul contrasto che lo opponeva a B.B. Warfield riguardo al pensiero fondamentalista di quest'ultimo. La teologia dell'ispirazione del professore emerito di Durham, se paragonata alla concezione cattolica, resta molto distante da essa. Secondo Dunn, le deficienze umane limiterebbero la parola di Dio fino al punto di potersi introdurre degli errori nel testo biblico, e così afferma nella sua polemica: «Nel momento in cui Dio esprime la sua parola attraverso i limiti della mente e

della voce umana, non si può escludere a priori come impossibile o improbabile che questa limitazione si estenda al tipo di particolari a cui gli inerrantisti sono così sensibili» (p. 185). Il testo conterrebbe, sì, il significato voluto da Dio con sufficiente chiarezza, ma l'azione divina non si estenderebbe a ogni aspetto della parola scritta, affermazione, questa, che egli attribuisce agli "inerrantisti". Inoltre, il teologo di Durham ritiene contrario all'ispirazione biblica il fatto che alcune prescrizioni, come quelle riguardanti gli alimenti puri e impuri, avessero avuto un qualche obbligo benché solo temporale: sarebbero normative meramente umane (p. 187). Per tutto ciò, se la critica di Dunn al fondamentalismo di Warfield sembra plausibile, d'altro canto, pare che egli non riesca a cogliere l'idea insita nel concetto d'ispirazione secondo la teologia cattolica, in base a cui, esemplificando, quando un uomo consapevole parla, alcune volte lo fa per indicare un'idea che dovrebbe essere definitiva e assoluta (l'amore a Dio), ma altre volte lo fa per esporre un'idea limitata nel tempo (vado a casa, ti consiglio di prendere un'auto). Dio parla per mezzo dell'agiografo dando diverse sfumature alle sue parole: talora hanno un valore assoluto, come nel precetto: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze» (Dt 6,4-5); altre volte hanno un valore soltanto relativo, essendo soltanto una normativa transitoria, che, tuttavia, può racchiudere sotto un certo aspetto un valore assoluto, quale momento irrinunciabile di un processo che successivamente viene perfezionato, oppure, come tipo o figura di un evento futuro. Per questo motivo, come si afferma nel passo di 2Tm 3,16, citato nella controversia con Warfield: «Tutta la Scrittura infatti è ispirata da Dio e utile per insegnare, convincere, correggere e formare alla giustizia, perché l'uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona». In questo senso, dichiara la costituzione dogmatica *Dei Verbum*: «Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, bisogna ritenere, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio, per la nostra salvezza, volle fosse consegnata nelle sacre Scritture. Pertanto "ogni Scrittura divinamente ispirata è anche utile per insegnare, per convincere, per correggere, per educare alla giustizia, affinché l'uomo di Dio sia perfetto, addestrato ad ogni opera buona"» (DV 11).

Nella classica questione dei diversi "livelli di autorità canonica" esaminato nel capitolo VI, Dunn, consapevole del problema esistente nel suo mondo teologico (teologia protestante), in cui il canone è ritenuto non di rado una raccolta aperta, ancora in via di formazione, considera l'esistenza di «quattro grandi livelli di autorità canonica», ognuno suddiviso a sua volta in diversi strati. I grandi livelli sarebbero: a) la *storia della tradizione*, cioè l'autorità canonica che ebbero le tradizioni originali che poi costituiscono il libro sacro (ad es. il libro dell'alleanza

Es 21-23; il credo di Dt 26,5-9; il primo raggruppamento dei detti di Gesù, ecc.); *b*) la composizione finale dei singoli libri; *c*) il contesto canonico di cui un determinato libro è venuto a far parte; e infine, *d*) il livello ecclesiastico, che dipenderebbe dall'uso che di un determinato libro fanno le diverse chiese. Inoltre egli ritiene che in questa tematica, sia per l'esegesi che per la fede, risulti fondamentale l'interazione fra la tradizione canonica, la percezione individuale, il riconoscimento da parte della comunità e il ricorso alla forma finale del testo. Nello sviluppo delle sue riflessioni l'autore fa ricorso a concetti centrali come storia della tradizione, livello ecclesiastico e altri ancora, riuscendo ad avvinarsi, almeno in parte, ai principi della teologia cattolica sulla formazione del canone. Tuttavia, al di là di un riconoscimento dell'azione dello Spirito nella formazione del canone biblico, ciò che manca principalmente nell'opera del professore emerito di *Divinity* è una più netta distinzione fra "ispirazione biblica" (tutta la Scrittura e ognuna delle sue parti è ispirata) e "contenuto" o "insegnamento biblico", per cui alcuni testi hanno certamente più importanza di altri (cfr. DV 17).

Il capitolo VII, intitolato *Parola di Dio in lingua d'uomo. Il prezzo della certezza* (pp. 236-254), se dal titolo potrebbe sembrare un dialogo con il concetto d'ispirazione biblica della teologia cattolica (cfr. DV 11), esprime piuttosto una critica serrata al fondamentalismo biblico, certamente molto lontano dal pensiero cattolico. Il fondamentalismo, nato nel seno del movimento protestante, assume nell'interpretazione scritturistica principi di rigida letteralità, misconoscendo il vero rapporto Dio-uomo nel processo d'ispirazione. Anzi, introduce un concetto di "ispirazione letterale" nel senso di un'interpretazione letteralista, che esclude cioè ogni sforzo di comprensione della Bibbia che tenga conto della sua crescita nel corso della storia. Inoltre, nel suo attaccamento al principio della "sola Scrittura", il fondamentalismo, separando l'interpretazione della Bibbia dalla Tradizione guidata dallo Spirito – che si sviluppa in modo autentico in unione con la Scrittura in seno alla comunità di fede –, si distacca del tutto dall'interpretazione cattolica. In questo senso, la critica di Dunn, che stabilisce un rapporto più fluido fra Dio e l'agiografo appare molto valida. Nondimeno, ciò che a nostro avviso risulta molto discutibile nella sua riflessione è che consideri che, se il testo biblico venisse veramente attribuito a Dio, le parole dovrebbero avere un valore assoluto, come se Dio non potesse accomodarsi all'uomo comunicandogli delle verità trascendenti in un linguaggio umano, illuminando la mente e il linguaggio dell'agiografo «affinché, agendo egli in essi e per loro mezzo, scrivessero come veri autori, tutte e soltanto quelle cose che egli voleva fossero scritte», come viene precisato in DV 11. Dunn afferma perciò che il fondamentalismo sbaglia quando presuppone «un unico autore per tutte le scritture (lo Spirito di Dio)» facendo credere «che le singole scritture siano elementi costitutivi di un'unica visione» (p. 250).

La concezione del linguaggio divino così come è inteso dal teologo di Birmingham corre perciò il pericolo d'indebolire anche la stessa verità sull'Incarnazione, per cui il Verbo eterno ha assunto la debolezza della natura umana in unità di Persona e per mezzo di essa ci ha redento. In questo senso, la DV 13 applica alla dottrina sull'ispirazione il principio della condiscendenza divina (*synkatábasis*), elaborato da San Giovanni Crisostomo anche per l'Incarnazione; principio che chiarisce quel "modo divino-umano" in cui Dio ha voluto avvicinarsi non di rado agli uomini: «Nella sacra Scrittura dunque, restando sempre intatta la verità e la santità di Dio, si manifesta l'ammirabile condiscendenza della eterna Sapienza [...]. Le parole di Dio infatti, espresse con lingue umane, si son fatte simili al parlare dell'uomo, come già il Verbo dell'eterno Padre, avendo assunto le debolezze dell'umana natura, si fece simile all'uomo».⁵

Nel capitolo VIII, intitolato *La Bibbia e la ricerca, un diario da colmare* (pp. 255-271), Dunn, opponendosi a una visione dualistica in cui la teologia e la ricerca teologica vengono considerate come antagoniste o addirittura come un ostacolo per la fede, avverte che questo potrebbe accadere in un ambito di pensiero in cui ci fosse una fede debole. Invece, poiché la teologia riguarda essenzialmente la fede, questa non può venire meno nel discorso teologico: «Escludere la fede, come alcuni studiosi fanno, significa strappare il cuore alla teologia (o agli studi religiosi) e lasciare che essi rantolino alla ricerca del soffio vitale in un ambiente estraneo» (p. 271). Quindi «la fede deve entrare in un dialogo autentico con una serie di discipline accademiche [...]. Deve insistere caparbiamente mostrando di avere anch'essa argomenti da discutere in pubblico e nella comunità, sottolineando che una comunità, accademica o di altra natura che sia, quando è priva di una dimensione di fede è una comunità deprivata che marcia soltanto a tre cilindri». Certamente, benché Dunn non dia una precisa definizione di fede, il principio da lui difeso rimane molto chiaro e di valore universale.

Come complemento delle riflessioni precedenti, nel capitolo IX, intitolato «*Quando è buona un'esegesi?*», l'autore precisa, molto plausibilmente, che una buona esegesi del testo biblico richiede, tra l'altro, il profondo rispetto del testo così come viene dato, mettendo quindi in primo piano la «*datità* del testo» e cioè, «riconoscendo la priorità del senso letterale» (p. 277). Al contempo – aggiunge – il testo richiede di essere attualizzato nell'oggi della storia. Dunn encomia perciò l'importanza accordata nell'esegesi odierna al cosiddetto «circolo ermeneutico». Al di là di ciò, egli precisa, con un bel linguaggio d'indole pastorale propria del suo mondo culturale-religioso, che l'interprete deve essere anche, in qualche modo, «sacerdote e profeta» (p. 291ss). Gli interpreti devono essere "sacerdoti" poiché «devono essere in grado di spiegare ed esporre la scrittura in quanto conoscono

⁵ GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Gen* 3,8.

non soltanto il testo [...], ma anche il loro popolo, e dall'interno. Una buona esegesi dovrebbe essere in grado di venire incontro alle necessità e ai dubbi della comunità» (p. 293). Devono essere "profeti" da altra parte, in quanto «l'esegesi e la spiegazione di un testo biblico» vengono raggiunte «mediante la preghiera e l'umile sollecitudine più che con ogni altro mezzo». Dunn aggiunge: «Nessuno può garantire una buona esegesi: anche dopo lo studio e l'analisi del testo, è ancora possibile che l'esposizione rimanga spenta. Ma un'esegesi sensibile alle necessità e agli interessi delle persone e aperta alla sollecitazione dello Spirito può trasformare semplici parole di dotta sapienza in una parola che la comunità veramente ascolterà come parola che viene da Dio» (pp. 294-296). Alla fine, l'autore fa notare che sebbene egli non abbia formulato una «risposta esauriente o compiuta alla domanda, può quantomeno fungere da primo spunto per ulteriori riflessioni» (*ibidem*). Si tratta infatti, di un primo approccio a una questione molto complessa, ma che tuttavia appare molto giusto e ragionevole.

Infine, nell'ultimo capitolo del volume, *La Bibbia come tradizione viva*, partendo dal fatto che i libri biblici hanno subito un processo di elaborazione per giungere alla loro forma canonica, il teologo di Birmingham afferma che l'ispirazione dev'essere ritenuta un processo che copre tutto l'arco di composizione del libro. Ciò significa che «ciascuno scritto veterotestamentario non fu ispirato in un solo momento e per sempre, ma fu invece il vertice di un processo di ascolto e di risposta a ciò che veniva ascoltato come parola di Dio» (p. 302). In questo senso, l'autore ritiene che per ogni libro ci sia stata una sorta di «tradizione canonica ispirata» (p. 300). Certamente, ci troviamo di fronte a un tema teologico molto complesso, che richiede ancora una più piena chiarificazione e in cui bisogna distinguere, in ogni caso, ciò che si potrebbe denominare "tradizione" con la "t" minuscola quell'impulso umano che è intervenuto nelle diverse fasi della formazione dei libri sacri dal vero processo dell'ispirazione biblica, come azione soprannaturale divino-umana costitutiva dei libri sacri. Vero è che la provvidenza divina ordinaria è sempre stata presente nella storia degli uomini nonché del popolo d'Israele e quindi nella formazione dei suoi libri, ma non sembra che si possa identificare una tale provvidenza *tout court* con ciò che la teologia cattolica denomina tecnicamente "ispirazione biblica", ossia un'azione precisa, soprannaturale, orientata alla costituzione dei libri sacri «in e per mezzo» degli agiografi (DV 11). Il tema comunque rimane ancora aperto.

Emerge ancora in quest'ultima parte del libro un argomento riguardante le diverse edizioni, sia dell'Antico Testamento (TM e LXX) che del Nuovo Testamento (le note 4 famiglie di manoscritti). Sebbene esse siano sorte con una finalità molto varia, come bene afferma Dunn, tuttavia, è necessario riconoscere che lo Spirito vegliava perché i testi originali si trasmettessero integralmente lungo i secoli. Questa trasmissione viva, compiuta nello Spirito Santo, è ciò che la Chie-

sa cattolica chiama Tradizione, grazie alla quale «la Chiesa, nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni, tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede». ⁶ Certamente, vanno distinte da questa Tradizione le «tradizioni teologiche, disciplinari, liturgiche o devozionali nate nel corso del tempo nelle Chiese locali»; ⁷ “tradizioni” che possono cambiare o essere conservate, modificate, o, anche abbandonate sotto la guida del Magistero della Chiesa.

Concludiamo le nostre considerazioni su un libro ricco di suggerimenti e indubbiamente valido in molte delle sue riflessioni bibliche, nonostante si muova in un campo certamente contrastante in vari aspetti con il pensiero cattolico, ricordando in un primo momento le belle parole di Sant'Agostino a proposito del Vangelo come “Parola viva”: «Il Vangelo è parola viva di Dio, che penetra la midolla dell'anima e scruta le profondità del cuore, salutarmente viene presentato a tutti noi, né illude alcuno, a meno che l'uomo voglia illudere se stesso. Ecco, ci è stato posto davanti come uno specchio, nel quale possiamo mirarci tutti e, se dal nostro volto sarà apparsa allo sguardo qualche bruttura, con premura affrettiamoci a detergerlo, per non arrossire quando torniamo a guardare nello specchio». ⁸ Anche Dunn ha cercato di mostrare come la Parola di Dio partecipi del linguaggio della relazione e come tale Parola diventi efficace in un continuo “dialogo” che abbia presente il significato del testo, l'interesse per ascoltarlo e la disposizione a lasciarsi invadere dallo Spirito di Dio. E così afferma, alla fine del capitolo IX del suo volume: «Per concludere: una buona esegesi del testo biblico che cosa richiede? Si può rispondere con una sola frase: il profondo rispetto per il testo nella sua datità storica; l'interesse totale ad ascoltare in modo nuovo il significato o i significati così intestualizzati; la considerazione consapevole del modo in cui il testo è stato ascoltato in passato, nella comunità di fede in particolare, ma anche al di fuori; la determinazione profonda a parlare con parole pregnanti e pertinenti a chi ci si rivolge; la disposizione devota a lasciare che lo Spirito di Dio pronunci la parola divina mediante le parole sempre inadeguate dell'esegeta» (p. 296).

A nostro avviso, però, c'è anche qualcosa di fondamentale che lo separa da un pensiero propriamente cattolico: il modo in cui concepisce l'azione di Dio nell'agiografo e nel testo biblico. Sebbene, infatti, egli respinga radicalmente il fondamentalismo biblico, si mantiene lontano da quanto esprime molto bene sant'Agostino in un commento sulla costante attualità, senza mutamento, delle parole evangeliche: «Dietro al Signore andava infatti molta gente, così che egli si volse a parlare a coloro che lo seguivano. Che se in ciò che disse si fosse riferito ai soli dodici Apostoli, ciascuno di noi poteva dire: ha parlato per loro, non per

⁶ CCC, 78.

⁷ *Ibidem*, 83.

⁸ AGOSTINO, Discorso 301/A.

noi. Parlò alle turbe che lo seguivano, quindi anche a noi tutti ed a voi tutti. Non dobbiamo ritenere, perché a quel tempo noi non esistevamo, che non abbia parlato per noi: infatti anche noi crediamo in lui che quelli videro; noi possediamo nella fede colui sul quale quelli fissarono lo sguardo. E neppure ebbe molto effetto, evidentemente, la vista del Cristo con gli occhi del corpo: se avesse avuto vera efficacia, il popolo giudaico per primo avrebbe trovato la salvezza».⁹ Il testo biblico, ispirato da Dio, conserva perennemente tutta la sua validità, in modo tale che il suo significato, nella sua giusta interpretazione, che indubbiamente dovrà tenere presenti le epoche e le culture, risulta valevole, efficace e utile in tutte le epoche e per tutte le culture (cfr. Is 40, 8; 66, 18-21; Mt 28, 19-20), potendo fecondare i sistemi di valori e le norme di comportamento di ogni generazione.

Per quanto riguarda i Vangeli, seguendo le note parole della DV 19, è necessario riconoscere «con fermezza e con la più grande costanza» che essi «trasmettono fedelmente quanto Gesù Figlio di Dio, durante la sua vita tra gli uomini, effettivamente operò e insegnò per la loro eterna salvezza, fino al giorno in cui fu assunto in cielo (cfr. At 1,1-2)».¹⁰

ABSTRACT

Nel libro di J.D.G. Dunn che qui analizziamo si avverte il profondo rispetto dell'autore per il testo biblico e la forte convinzione del suo significato intramontabile. A nostro avviso, tuttavia, qualcosa relativizza la prospettiva del libro di Dunn: sebbene, venga respinto radicalmente il fondamentalismo biblico, l'autore rimane molto lontano da quanto esprimeva già sant'Agostino riguardo alla perenne e crescente attualità delle stesse parole evangeliche quando sono accostate attraverso un'esegesi che le mantenga vive nell'alveo della Tradizione.

In the book we analyze, we feel the author's deep respect for the biblical text as well as his profound conviction of its perennial relevance. However, in our opinion there is something that relativizes the perspective of the author: although he radically rejects biblical fundamentalism, he remains very far from what Saint Augustine expressed regarding the perennial and growing relevance of the evangelical words when they are approached through an exegesis that keeps them alive in the bed of Tradition.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Sull'interpretazione di queste parole, cfr. il mio articolo: *Cristología e historicidad de los Evangelios en la Constitución Dei Verbum*, in E. GONZÁLEZ (a cura di), *Collectanea biblica*, Edusc, Roma 2014, 455-478.

STATUS QUAESTIONIS

EL SENTIDO LITERAL DE LA SAGRADA ESCRITURA ENTRE LA TEOLOGÍA Y LA FILOLOGÍA

VICENTE BALAGUER *

SUMARIO: I. *La exégesis antigua hasta la escolástica*. 1. En la Biblia. 2. La exégesis cristiana antigua. 3. La escolástica. II. *El cambio de paradigma con la Ilustración y el historicismo*. 1. El historicismo y el método histórico. 2. Historia vs. Teología. III. *La exégesis contemporánea católica*. 1. El Magisterio y el sentido literal. 2. Raymond E. Brown: un ejemplo paradigmático. 3. Correcciones al modelo: cómo hacer más amplio y más relevante el sentido literal. IV. *La exégesis contemporánea de los autores protestantes*. V. *Caminos de renovación*. 1. Qué entendemos por sentido. 2. El sentido de las obras poéticas, es decir, de los textos bíblicos. 3. Corolarios. Conclusiones.

El Catecismo de la Iglesia Católica, siguiendo una enseñanza secular, afirma con expresiones de Tomás de Aquino: «Según una antigua tradición, se pueden distinguir dos sentidos de la Escritura: el sentido literal y el sentido espiritual».¹ «*El sentido literal*. Es el sentido significado por las palabras de la Escritura y descubierto por la exégesis que sigue las reglas de la justa interpretación».²

Es también el fundamento del espiritual: «*omnes sensus [sc. sacrae Scripturae] fundentur super litteralem*; todos los sentidos de la Sagrada Escritura se fundan sobre el sentido literal».³ Santo Tomás añadía además que, como «la Sagrada Escritura debe ser capaz de mostrar la verdad sin ningún tipo de sofisma [...], solo del sentido literal puede partir el argumento, no del alegórico [...]; si en el sentido espiritual hay algún contenido necesario para la fe, la Sagrada Escritura lo transmite explícitamente de manera literal en algún otro lugar».⁴

En lo que tienen de nuclear, toda la teología cristiana comparte estas fórmulas. Falta en cambio esa unanimidad cuando se trata de definir qué se entiende exactamente por sentido literal.⁵ Por ejemplo, el Documento de la Pontificia Comisión

* Universidad de Navarra, Pamplona.

¹ CCE, 115.

² *Ibidem*, 116.

³ *Ibidem*.

⁴ *STh* I q.1, a.10, ad 1.

⁵ Cfr. O.-Th. VENARD, *Introduction: Les deux asymptotes du sens littéral*, in IDEM (éd.), *Le sens littéral des Écritures*, Cerf, Paris 2009, 9-24.

Bíblica (PCB), *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), lo definía de una manera ligeramente distinta:

El sentido literal de la Escritura es aquél que ha sido expresado directamente por los autores humanos inspirados. Siendo el fruto de la inspiración, este sentido es también querido por Dios, autor principal. Se puede discernir gracias a un análisis preciso del texto, situado en su contexto literario e histórico.⁶

Frente a la definición del Catecismo, la PCB, en cambio, pone el acento en el papel del “autor humano” de los textos sagrados. Con todo, no llega al extremo de situar el sentido en la “intención del autor”, como hacían otras definiciones clásicas de mediados del siglo pasado.⁷ Las diferencias parecen meros matices, pero si se abren a temas colaterales se agigantan: ¿el sentido literal se refiere a las palabras o a la intención del autor?, ¿se puede saber realmente la intención del autor?, ¿es realmente relevante esta intención cuando muchos textos bíblicos, por no decir casi todos, reciben nuevas interpretaciones en libros posteriores de la Biblia, en la enseñanza de Jesús, en el Nuevo Testamento o en la tradición de la Iglesia?, y un largo etcétera.

En realidad, un intento de clarificación del “sentido literal” de la Escritura exigiría convocar otras instancias como, por ejemplo, el uso del método histórico crítico o los términos que aportan la filología y la teología, para elucidar el significado del texto en sí mismo, en el canon y en la Iglesia, etcétera. Aunque pueda parecer extraño, resulta conveniente también convocar la historia de la cuestión, porque las variaciones a la hora de definir y describir el sentido literal provienen en gran parte de las preguntas que se querían responder en cada momento de la historia. Además, la respuesta se vale normalmente de los instrumentos y las teorías semióticas aceptados en ese momento de la historia.

I. LA EXÉGESIS ANTIGUA HASTA LA ESCOLÁSTICA

Un texto, en cuanto representa la comunicación de un autor con sus lectores, tiene un sentido literal. Puede definirse, con Paul Beauchamp, como “el sentido recibido en los intercambios cotidianos: el sentido obvio o inmediato (*procheiron*)”. Sin

⁶ C. GRANADOS, L. SÁNCHEZ-NAVARRO (eds.), *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura*, BAC, Madrid 2010, n.1407 (a partir de ahora EB).

⁷ Dos ejemplos: «Se puede definir el sentido literal así: la significación inmediata y querida por el autor inspirado de las palabras o de las cosas, que no son más que signos, y tal como esa significación se deduce del texto o del contexto» (C. SPICQ, *Esquisse d'une exégèse latine au Moyen Age*, Vrin, París 1944, 274); «El sentido literal, desde el punto de vista de la crítica, es el que responde a la intención del autor» (A. ROBERT, A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia. Introducción general. Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona 1970, 208).

un sentido literal –no literalista, o meramente gramatical: leer “literalmente”, al pie de la letra, es decir, solo gramaticalmente, una metáfora sería un sinsentido; para entenderla bien, hay que leerla “literariamente” – comprensible para el lector no hay comunicación.

Ahora bien, como ha señalado Gadamer, un texto, ya desde la primera lectura del primer destinatario, tiene una riqueza de sentido mayor que la que el autor quiso darle. Cuantitativamente, porque cada lectura es una experiencia interpretativa distinta. Cualitativamente, el sentido también se enriquece cuando el universo mental del lector es más grande o más profundo que el del autor. Aunque si un enriquecimiento concreto de sentido ha sido previsto por el autor podría decirse que pertenece al sentido literal.

En todo caso, en una comunicación por escrito, la capacidad de la obra para enriquecerse se presupone siempre. Por tanto, hay que concluir que los textos tienen siempre un sentido literal pretendido por el autor que es condición necesaria para que ese sentido pueda ser más amplio o más profundo en el lector. A eso se refiere una definición de sentido literal más precisa del mismo Beauchamp: en el «uso técnico de la exégesis moderna, el sentido literal es aquel en el que se realizó, o debería haberse realizado, en la comunicación entre un autor y aquellos a los que iba destinado. Tal sentido se inscribe en un “contrato de comunicación” delimitado por las convenciones y por las posibilidades de la época en la que el mensaje fue constituido. Se dice de un texto, más que de una palabra o de una fórmula».⁸

1. *En la Biblia*

Esto es todavía más pertinente en los textos de la Biblia. Desde su misma composición, por la pretensión de universalidad –incluso en los textos de Israel dirigidos a Israel, el monoteísmo absoluto de Israel reclama de algún modo esta universalidad– incluida en la revelación de Dios, la Biblia reclama interpretación.⁹ Esta cualidad otorga un valor permanente a los textos que lleva necesariamente a actualizarlos en sentidos pertinentes para el presente de su relectura.

La misma Biblia conoce el fenómeno de la reinterpretación de los textos en su seno; así, un oráculo del siglo VII a.C. contra Nínive se actualiza dos siglos más tarde contra Babilonia. Otro ejemplo clásico: una estipulación de la alianza señalada en el Decálogo –Dt 5,9: «No te prosternarás ante ellos y no les darás culto, porque Yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso que castigo en los hijos

⁸ P. BEAUCHAMP, *Sens des Écritures*, in J.-Y. LACOSTE (éd.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris 1998, 1083-1089; aquí, 1083.

⁹ Lo puntualizó muy bien ya en 1942 E. AUERBACH, *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, Fondo de Cultura Económica, Madrid 1994.

el pecado de los padres que me odian, hasta la tercera y cuarta generación» –, es actualizada más tarde por los desterrados en Babilonia como queja ante el Señor: fueron nuestros ancestros, dos generaciones antes, los que pecaron, pero somos nosotros quienes sufrimos las consecuencias: «Los padres comieron agraces y los hijos padecen la dentera?» (Ez 18,2). Pero Ezequiel contesta en nombre del Señor reinterpretando el mandamiento del Decálogo a la luz de unas estipulaciones de carácter penal: «Los padres no han de ser castigados con la muerte por culpa de los hijos, ni los hijos por culpa de los padres: cada uno morirá sólo por su propio pecado» (Dt 24,16). Con ello propone la conocida doctrina de la responsabilidad personal (cfr. Ez 18,1-32).¹⁰

Los procedimientos de actualización y reinterpretación de los textos antiguos se desarrollan en la exégesis judía de muchas maneras. Los más significativos se encuentran atestiguados en los comentarios a los textos bíblicos de Qumram y en la exégesis rabínica documentada en el Talmud. En esta literatura rabínica es posible encontrar también elencos con las reglas de interpretación y de actualización para el presente de los textos bíblicos.¹¹ Jesús y los autores del Nuevo Testamento siguen exactamente los mismos protocolos de interpretación de las Escrituras que sus coetáneos, aunque normalmente el motivo que guía su interpretación del texto es el “cumplimiento” de las Escrituras en Jesús¹² o, lo que es lo mismo, una lectura “cristológica” y “escatológica” de las Escrituras. La nueva situación del cosmos y la historia que resulta de la vida y la resurrección de Cristo implica que los textos bíblicos, además del sentido que tuvieron en su origen y en la tradición hebrea, tienen un nuevo sentido, o un sentido más pleno, porque Jesús se vinculó a ellos y los apóstoles proclamaron a Jesús «según las Escrituras» (1Co 15,3ss).

2. *La exégesis cristiana antigua*

Genéricamente, este procedimiento de interpretación de textos antiguos para tiempos y lugares nuevos se denomina “alegorismo”: un proceso translaticio por

¹⁰ Cfr. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon, Oxford 1985, inauguró los protocolos del llamado *inner-biblical interpretation*, desarrollado después por otros exegetas en diversas direcciones; por ejemplo, B. LEVINSON, *L'herméneutique de l'innovation: canon et exégèse dans l'Israël biblique*, Lessius, Bruxelles 2005; con un largo apéndice bibliográfico comentado de J.-P. Sonnet.

¹¹ Cfr. H.L. STRACK, G. STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Verbo Divino, Estella 1996, 49-69; J. LUZARRAGA, *Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo*, «Estudios bíblicos» 30 (1971) 177-193.

¹² Cfr. P. BEAUCHAMP, *Accomplissement des Écritures*, in J.-Y. LACOSTE (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris 1998, 2-3.

el que una cosa puede significar otra.¹³ El procedimiento, como tal, tiene algo de universal. Cuando se predica de una realidad algo verdadero, pero semánticamente impertinente, estamos ante una metáfora; cuando la metáfora se prolonga, se traduce en alegoría.

En un sentido no técnico, la tradición judía conocía procedimientos alegóricos. Sin embargo, en un marco más particular y preciso, la alegoría alcanzó un gran desarrollo en el helenismo de los siglos III-I a.C., gracias a los filósofos estoicos que acudieron a procedimientos alegóricos para salvar la impiedad de los dioses representados en autores antiguos como Homero y Hesíodo. Los dioses y sus acciones se reinterpretaban como símbolos de los elementos naturales, de modo que los antropomorfismos resultaban compatibles con el monoteísmo filosófico y con la nueva cultura, no regida ya por el *mythos* sino por el *ethos* y el *logos*. En el judaísmo helenista, Filón invocó los mismos principios del alegorismo helenista para explicar acciones y leyes del Pentateuco.¹⁴

En el Nuevo Testamento nos encontramos con dos procedimientos de alegoresis distintos: la tipología y la alegoría propiamente dicha. La “alegoría” de matriz helenista se puede reconocer, por ejemplo, en Ga 4,21-31. Agar y Sara, la esclava y la libre, las madres de Ismael e Isaac, son alegorizadas respectivamente como el Sinaí, que según Pablo en árabe se denomina Agar; y como la Jerusalén celestial, la Iglesia, porque ella, lo mismo que Isaac, es resultado de una promesa. El otro procedimiento alegórico es la “tipología”. Aparece por ejemplo en la 1Co 10,1-13; el paso por las aguas del mar Rojo significa el Bautismo: el paso de la esclavitud a la libertad, en camino hacia la tierra prometida, donde cada uno es alimentado por el don de Dios, el maná, pan del cielo, que es figura de la Eucaristía, y donde cada uno también puede caer en la tentación como les sucedió a quienes murmuraron contra Dios. Todo esto, dice san Pablo, sucedió como en “figura”. El rasgo característico de la tipología es que el texto del Antiguo Testamento sigue conservando su significado primero en la reinterpretación, pero recibe al mismo tiempo uno nuevo: el primer significado se denomina tipo o figura (griego, *typos* = modelo; latín, *figura*) del segundo.¹⁵

La alegoría se generalizó en la exégesis cristiana desde mediados del siglo II. Por una parte, porque ante la proliferación de nuevos cultos la cultura romana

¹³ Ya en Quintiliano: «allo men agoreuō, allo de noeō: aliud verbis, aliud sensu ostendo» (*Institutio Oratoria* 8, 6, 44). La definición es de Simonetti: «Procedimiento expresivo por el que se dice una cosa para significar otra», M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Ist. Patristico Augustinianum, Roma 1985.

¹⁴ Cfr. G. DORIVAL, *Sens de l'Écriture. Les Pères Grecs*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 12, Letouzey & Ané, Paris 1992, 426-442.

¹⁵ Algo que ya notaron los padres latinos del siglo IV, cuando, examinando sobre todo las lecturas de Orígenes, intentaron proponer un cierto orden en los sentidos espirituales. Cfr. E. AUERBACH, *Figura*, Trotta, Madrid 1998.

valoraba la antigüedad de la revelación: el cristianismo enraizado en el Antiguo Testamento no era una más de las muchas religiones nuevas venidas de oriente. Pero, sobre todo, para legitimar el Antiguo Testamento. Las influencias gnósticas amenazaban con relegar los textos de la antigua alianza a una época del pasado sin relevancia para el presente. Ante esta provocación, la alegoría permeó los escritos de los apologistas que, en ese proceso, intentaron también las primeras explicaciones lógicas de la inspiración de la Sagrada Escritura: Justino, Ireneo, Atenágoras, Orígenes, etc. Estas condiciones explican el uso persistente de la alegoría que, desde el punto de vista enunciativo, reconoce la autoridad de los textos antiguos y, al mismo tiempo, los autoriza ante el destinatario de su texto.

La conciencia de la inspiración de los libros sagrados impulsó el estudio de la Escritura, de modo que la teología se convirtió en un comentario de la Escritura. Obviamente, el discurso de los Padres –el teórico-especulativo y el parenético-moral– se llenó de alegorías. Por eso, desde el siglo III, una de las preocupaciones de los escritores eclesiásticos fue urbanizar el terreno de la alegoresis, de modo que no acabara en una selva impenetrable, sin valor argumentativo. Por eso, especialmente en los padres latinos, se encuentran, aquí y allá, diversos planos arquitectónicos de los sentidos, que, todo hay que decirlo, no siempre respetaban después en sus exposiciones pastorales: “histórico – psíquico – pneumático” (Orígenes), “histórico – moral – místico” (san Ambrosio), “histórico – tropológico – escatológico” (san Jerónimo), “histórico – etiológico – analógico – alegórico” (san Agustín), etc.¹⁶

Lo más notable en toda la axiología de los sentidos en los Padres reside en que el sentido literal es siempre el punto de partida de los demás, aunque no sea el que se invoque con más frecuencia. A este propósito resulta muy ejemplar el caso de san Agustín quien, sobre todo en *Sobre la Doctrina Cristiana* y en los libros once y doce de las *Confesiones*, traza el aparato analítico que seguirán santo Tomás y otros muchos.

3. *La escolástica*

El periodo escolástico medieval constituye el momento más importante y el punto de referencia para todo lo referido al sentido literal de la Sagrada Escritura. La aparición de la Universidad y el despliegue de la Teología como saber metódico y argumentativo desembocan en la coronación del sentido literal de la Escritura como el “sentido propio” de la Biblia. Así aparece en las axiologías de los maestros

¹⁶ Cfr. M. DULAËY, *Sens de l'Écriture. Les Pères Latins*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément* 12, Letouzey & Ané, Paris, 1992, 442-453. La voz, además de una explicación más detallada de cada uno de los autores, ofrece el modo con que estas clasificaciones han sido tratadas en la especulación contemporánea.

medievales: Hugo y Ricardo de San Víctor, san Buenaventura, san Alberto Magno, etcétera.¹⁷ Vale la pena detenerse en santo Tomás porque es el más claro, el que más influencia tuvo en la historia posterior y el que presenta un sistema perfectamente compatible con otros modelos modernos y contemporáneos.

Santo Tomás es un teólogo sistemático. Proviene de una tradición que se esfuerza por convocar todos los conocimientos posibles, desde la retórica hasta la dialéctica, para salvar las oscuridades, las contradicciones o la polisemia de los textos. Comparte con esa tradición una teoría semiótica –que en Tomás depende de san Agustín y que afecta a los signos, al uso metafórico del lenguaje y a la referencia– encaminada a buscar el sentido de los textos sagrados con los que se pueda exponer la doctrina, ya que *sola canonica Scriptura est regula fidei*.¹⁸

En realidad, en Santo Tomás, “Sagrada Escritura” y “doctrina” son sinónimos, como se puede ver en más de un texto: «Las cosas singulares, los hechos de Abraham, Isaac, Jacob y otros, se nos transmiten en la sagrada *doctrina* no porque trate de ellos principalmente, sino como ejemplo de vida, para el conocimiento moral, o para declarar la autoridad de los varones por medio de los cuales nos ha llegado la revelación divina, sobre la cual se funda la *Sagrada Escritura o doctrina*». ¹⁹ La unión entre ambos conceptos es tal que cuando trata del Símbolo de la fe –que incluye formas lingüísticas no expresadas en la Escritura; por ejemplo, términos como substancia o persona de los primeros concilios– Tomás introduce una objeción: «La Sagrada Escritura es regla de fe, a la que no se le puede añadir ni quitar nada, como dice Deuteronomio 4: “no añadiréis nada ni quitareis nada a las palabras que os digo”. Por tanto, fue ilícito constituir algún símbolo como cuasi regla de fe, una vez que fue compuesta la Sagrada Escritura». ²⁰ A lo que contesta: «La verdad de fe se contiene en la Sagrada Escritura de manera difusa y de varios modos; y en algunos lugares de manera oscura. De ahí que elucidar la verdad de la fe desde la Sagrada Escritura requiere un largo estudio y ejercicio, que no todos son capaces de realizar [...]. Por eso fue necesario recoger de manera sumaria algo manifiesto de las sentencias de la Sagrada Escritura, para proponerlo a todos para ser creído. Lo que no significa añadir algo a la Sagrada Escritura, sino más bien extraer algo de ella». ²¹

Ahora bien, la necesidad de un conocimiento cierto de lo revelado –la doctrina– exige un sentido claro en los textos, que es el sentido literal. ²² Santo Tomás recoge y

¹⁷ Cfr. C. SPICQ, *Esquisse d'une exégèse latine au Moyen Age*, Vrin, París, 1944; B. SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Basil Blackwell, London 1952.

¹⁸ Cfr. *Super Io.*, cap. 21, l.6.

¹⁹ *STh* I, q. 1, a. 2, ad 2.

²⁰ *STh* II-II, q. 1, a. 9, arg. 1.

²¹ *STh* II-II, q. 1, a. 9, ad 1.

²² De ahí también la exigencia de que el sentido literal sea claro: «*Non contingit plura simul*

acepta la tradición anterior que proponía diversos sentidos de la Sagrada Escritura. Pero señala expresamente que «solo del sentido literal puede partir un argumento, no del alegórico. [...] Si en el sentido espiritual hay algo necesario de fe, la Sagrada Escritura en algún otro lugar lo transmite explícitamente en sentido literal».²³ Y lo mismo negativamente: «Para combatir el error no se procede más que por el sentido literal [...], ya que la teología simbólica no es argumentativa».²⁴

Santo Tomás ofrece al menos dos definiciones precisas del sentido literal. Una considera la referencia de la locución: «*Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus, vel litteralis*».²⁵ La otra, la intención comunicativa mostrada por el autor: «*Sensus litteralis est qui primo per verba intenditur, sive proprie dicta sive figurate*».²⁶ Las dos definiciones no se excluyen; se complementan. Hay una prioridad de lo dicho, la *intentio operis*, sobre una imaginable *intentio auctoris*: se trata de buscar no lo que quiso decir el autor, sino lo que consiguió decir. Hay también un vínculo directo a la referencia –el objeto: una realidad, un hecho o un concepto– designada por el autor.

Llegados aquí, merece la pena convocar la cuestión de la posibilidad de que un texto tenga más de un sentido literal.²⁷ Santo Tomás lo afirma expresamente: «El sentido que se propone un autor es el literal. Pero el autor de la Sagrada Escritura es Dios, que comprende todo al mismo tiempo. Por tanto, no hay inconveniente en afirmar –tal como dice San Agustín en el libro XII de las Confesiones– que, también en lo que se refiere el sentido literal, un texto de la Sagrada Escritura puede tener varios sentidos».²⁸ En otro lugar, lo ejemplifica. Se pregunta Santo Tomás por el sentido de Gn 1,2; es decir, si la tierra fue creada a partir de una materia informe. El Aquinate recoge varias interpretaciones y señala dos que se adaptan al sentido literal: una de ellas le parece más sólida; la otra, más vulnerable a las burlas de los infieles. Sobre cuál es el sentido literal anota que, acerca del sentido de las palabras con las que Moisés divinamente inspirado expone el principio del mundo, en primer lugar hay que evitar entender en las palabras de la sagrada Escritura lo que es falso de manera patente, pues la Escritura, entregada como divina por el

intellegere» (*Quodlibet* VII, q. 6, a.14, ad 1). Frente a esta necesidad, santo Tomás se encontraba con la tradición del sentido literal que solucionaba así: «La variedad de sentidos, que no proceden uno de otro, lleva a la multiplicidad de locuciones; pero el sentido espiritual siempre se funda en el literal, y procede de él; por eso, que la Escritura se exponga literal y espiritualmente, no ocasiona en ella ninguna multiplicidad» (*Quodlibet* VII, q. 6, a. 1, ad 1).

²³ *STh* I, q. 1, a.10, ad 1.

²⁴ *Super Sent.*, q. 1, a. 5, co.

²⁵ *STh* I, q. 1, a. 10, co.

²⁶ *Super Job*, cap. I.

²⁷ Con más detalle, en M. F. JOHNSON, *Another Look at the Plurality of the Literal Sense*, «Medieval Philosophy and Theology» 2 (1992) 118-142.

²⁸ *STh* I, q. 1, a. 10, co.

Espíritu Santo, no puede tener nada de falso, como tampoco la fe que se enseña con ella. Y sigue: «La otra cosa que debe evitarse es que alguien quiera limitar el sentido de la Escritura a uno solo, y pueda de esa manera excluir totalmente otros sentidos que contienen la verdad y que se corresponden con la Escritura, respetando el contexto literal [...]. Pues no es una cosa increíble que a Moisés y a otros autores de la Escritura Dios les haya concedido conocer las diversas verdades que los hombres puedan conocer, y que las hubieran expuesto con una única expresión, de forma que cada una de estas fuera el sentido literal. Por lo que, si se corresponde con las palabras de la Sagrada Escritura alguna verdad que el autor no conoció, sin duda sí la conoció el Espíritu Santo que es el autor principal de la Sagrada Escritura. Por tanto, cualquier verdad, que respetando el contexto literal [*salva litterae circumstantia*] se corresponde con la divina Escritura, es su sentido».²⁹

Desde el punto de vista histórico y filológico, se puede concluir que Santo Tomás y los autores medievales, al hacer depender la doctrina del sentido literal de las Escrituras, lo ensancharon todo lo que pudieron.³⁰ Pero más allá de esa actitud, lo que se encuentra es un respeto por el texto, en su significado, más allá de lo que quisiera proponer el intérprete. A lo que no podía contestar el santo es a las dificultades que planteó el desarrollo posterior de la exégesis.³¹

II. EL CAMBIO DE PARADIGMA CON LA ILUSTRACIÓN Y EL HISTORICISMO

La modernidad inició un cambio de paradigma en la interpretación de los textos bíblicos. Los humanistas renacentistas desarrollaron el recurso *ad fontes*, a las fuentes originales, buscando el sentido del texto más que su contenido doctrinal. Pero esta actitud no representa ningún obstáculo en la comprensión correcta de la Escritura.

Los primeros reformadores desecharon el sentido espiritual y se atuvieron sin más a Cristo como principio de la Escritura.³² Los textos del Antiguo Testamento,

²⁹ *De potentia*, q. 4, a. 1, co.

³⁰ Cfr. G. DAHAN, *Le sens littéral dans l'exégèse chrétienne de la Bible au Moyen Âge*, in O.-Th. VENARD (ed.), *Le sens littéral des Écritures*, Cerf, Paris 2009, 237-262.

³¹ En la teología neoescolástica de la primera mitad del siglo XX, autores acreditados como Spicq, Perrella, y otros muchos, para preservar la validez de la teología tomista en un momento en que se aceptaba por válido el sentido literal tal como lo entendía la exégesis historicista, intentaron mostrar que santo Tomás aceptaba únicamente un sentido literal: R. SYNAVE, *La doctrine de Saint Thomas D'Aquin sur le sens littéral des Écritures*, «Revue Biblique» 35 (1926) 48-61. La exégesis contemporánea ha detectado en cambio las limitaciones del planteamiento historicista: J.C. OSSANDÓN, *La interpretación bíblica según santo Tomás. Antecedentes y alcance de su doctrina sobre el sentido literal*, «Isidorianum» 34 (2008) 227-271.

³² Escribe Lutero: «Cuando era monje, era un maestro de la alegoría. Hacía alegoría de cualquier cosa. Pero sólo con la carta a los Romanos llegué a conocer un poco a Cristo [...] Jerónimo y

en su sentido literal, plano, evidente, son testigos de Cristo antes de Cristo; los textos del Nuevo lo son después de Cristo. En los casos más extremos, como pueden ocurrir con algunos textos de la Ley, el texto veterotestamentario señala simplemente el contrapunto: muestran qué es el hombre sin Cristo. El principio de interpretación es el conocido aforismo de Lutero: *was Christus treibet*, «lo que conduce a Cristo». La Escritura se impone por sí misma: no necesita de instancias exteriores para su interpretación. En todo caso, viene acompañada en la Iglesia primitiva de la regla de fe, pero esta regla de fe no propone otra cosa que la regla de la Escritura.

El “cambio de paradigma” tuvo lugar propiamente en el marco de la Ilustración. El planteamiento deísta de los empiristas ingleses se tradujo en una interpretación de los textos bíblicos que reducía su sentido a aquello que coincidía con la razón humana de los ilustrados. En la historia de la exégesis se suele invocar el nombre de Baruc Spinoza como iniciador del movimiento. Spinoza, aplicando reglas estrictamente filológico-históricas, proponía el significado de los textos bíblicos en términos de religión, no de revelación. El significado de un texto de Isaías, por ejemplo, tenía que limitarse a lo que quería decir Isaías. Pero el contenido de verdad religiosa del texto de Isaías no podía ser otro que el que cada uno es capaz de descubrir por medio de su razón. El axioma, *Deus sive natura* del *Tratado teológico político* rige la interpretación. Si Dios ha revelado algo, lo ha hecho en la razón: Isaías pudo ser un genio religioso, pero otro genio puede descubrir lo mismo ahora sin necesidad de invocar la revelación.³³

1. *El historicismo y el método histórico*

Este vuelco de la interpretación bíblica se consumó, como señalan claramente los tratados de “Historia de la hermenéutica (filosófica)”, en el marco del historicismo alemán.³⁴ Este movimiento es resultado de la confluencia de varias corrientes. La

Orígenes, que Dios les perdone, sólo nos han servido para hacernos buscar alegorías. En todo Orígenes no hay una Palabra de Cristo»; el texto es tardío, 1532, y pertenece a las conversaciones de sobremesa (WA TR 1, 136). En Calvino, la explicación es más técnica, pero el contenido es casi idéntico. Lo señala un *dictum* repetido a menudo: «si la Biblia habla de Jerusalén, siempre se refiere a la ciudad de Judea». Sobre las consecuencias de un cambio tan drástico, cfr. P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'esegesi cristiana antica e le sue trasformazioni*, Il Mulino, Bologna 1987, 124-125.

³³ Con más detalle en V. BALAGUER, *El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura*, «Scripta Theologica» 36 (2004) 509-563.

³⁴ Cfr., por ejemplo: J. GRONDIN, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona 1999; M. FERRARIS, *Historia de la hermenéutica*, Akal, Madrid 2000. Pero el mismo H.G. GADAMER, *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Sígueme, Salamanca 1977, de quien dependen en gran parte estos autores, lo trata con agudeza en la segunda parte del volumen.

primera, el nacimiento de la “ciencia histórica”, que reconoce en Leopold von Ranke (1795-1886) a su fundador. Desde Tucídides, la historia se había concebido como una narración verdadera de los acontecimientos sucedidos en el pasado; el criterio fundamental era la erudición del historiador. Ranke propuso un cambio que resultó radical: lo importante no es la erudición sino la “crítica de los documentos”. La historia del pasado se escribe con fuentes que son los documentos. Pero los documentos deben ser tratados críticamente; por ejemplo, el texto de un tratado entre dos países es un documento de primer orden, cuyo significado es en principio claro si se conoce el contexto. En cambio, una narración de la historia de ese tratado, lo que llevó a la firma y las consecuencias que se derivaron, es un documento de segundo orden: debe ser estudiado críticamente porque es necesariamente parcial, subjetivo. De la narración hay que extraer lo objetivo y componerlo con las demás evidencias, pruebas, de lo realmente sucedido.³⁵ Para esta crítica de los documentos, Ranke se sirvió de los procedimientos de crítica filológica que usaban sus colegas de exégesis bíblica en la Universidad de Berlín; por ejemplo, Wilhelm L. M. de Wette (1780-1849), quien, mediante el estudio del vocabulario de los textos veterotestamentarios, en el contexto de la historia de Israel, ya proponía las partes del Pentateuco que no procedían de Moisés, sino de la reforma en tiempos de Josías (c. 612 a.C.) o de épocas posteriores.³⁶

Esta corriente historiográfica, la Historia-ciencia, se impuso en las nacientes universidades alemanas como modelo de las humanidades.³⁷ De la misma manera que en Gran Bretaña el empirismo ilustrado dio lugar a la fundamentación de las ciencias de la naturaleza, el pensamiento alemán pensó que mediante lo histórico se podía formular el modelo para las ciencias del espíritu. El hombre, lo humano, no podía describirse mediante un razonamiento meramente externo, desde la razón, sino desde su singularidad humana tal como se manifiesta en cada momento singular de la historia ya que lo que se busca conocer con las ciencias del espíritu no es el espíritu humano en su interioridad, sino la objetivación de ese espíritu en obras culturales. Fue Dilthey, a finales del siglo XIX, quien lo formuló en categorías precisas, aunque el planteamiento estaba latente antes. Lo que pertenece a los hombres son “experiencias de vida” (*Erlebnis*), es decir, actos de conciencia de los hombres ante las realidades históricas. Esas experiencias de vida se hacen “expresión de vida” (*Ausdruck*) comunicable, de las que disponemos en las obras

³⁵ Cfr. J. BURROW, *Historia de las Historias. De Heródoto al siglo XX*, Crítica, Barcelona 2008, 535-550. Más erudito, A. GRAFTON, *The Footnote. A Curious History*, Harvard U.P., Harvard 1999.

³⁶ Cfr. A. TUCKER, *Our Knowledge of the Past. A Philosophy of Historiography*, Cambridge U.P., Cambridge 2004.

³⁷ Cfr. G.G. IGGERS, *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales. Una visión panorámica y crítica del debate internacional*, Idea Books, Barcelona 1998.

que son “expresiones de experiencia vivida” (*Erlebnisausdrücke*). Por eso, «la comprensión de la estructura de la vida interior se basa en la interpretación de las obras, en las que la textura de la vida interior se expresa perfectamente». ³⁸ El método objetivo, necesario para que las humanidades fueran una ciencia, era el método hermenéutico de Schleiermacher que en lo esencial es el método histórico crítico. El objetivo, llegar a conocer la intención del autor, es decir, su experiencia de vida, que no es otra cosa que el impacto de lo históricamente acontecido en el autor.

De esta manera, aunque el razonamiento tiene algo de circular, a través del estudio crítico de un texto, se formula una hipótesis de lo que está detrás del texto, la mente del autor y la historia que lo provocó. El sentido literal del texto expresa la intención, la mente del autor. La interpretación tiene como «tarea última *no aquello que dice un texto sino aquello que se expresa en él*. De esta forma el objeto de la hermenéutica es deportado sin cesar del texto, de su sentido y su referencia, hacia lo vivido que en él se expresa». ³⁹

Este modelo epistemológico tiene como condición necesaria que literalmente el texto signifique únicamente en el presente inmediato de la comunicación, porque de lo contrario el análisis quedaría falseado desde el inicio. A la teología cristiana que parte de que los autores sagrados están inspirados, este planteamiento, por sí mismo, no le resulta ajeno. Sin embargo, el hecho de limitar el sentido del texto al momento histórico preciso de su composición, lo mismo que el hecho de reconstruir los acontecimientos históricos narrados, pasando por encima de la narración autorizada de los mismos que presentan los textos, tuvo consecuencias devastadoras en la teología.

2. *Historia vs. Teología*

El método histórico crítico quedó consagrado como “el método” de análisis de los textos bíblicos. Al fin y al cabo, resulta más convincente operar con método que sin él. Sin embargo, la aplicación práctica llevó en un primer momento a consecuencias no tan positivas. La más importante quizás sea la oposición entre historia y teología que se encarnó, sobre todo, en la teología protestante.

Pero la aceptación de la crítica histórica según el modelo de la ciencia histórica llevaba anejos un conjunto de problemas para la exégesis protestante. La crítica textual llevó consigo la debilitación del concepto de inspiración verbal; la

³⁸ Para todo este apartado, cfr. R.E. PALMER, *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*, Ediciones Arco-Libros, Madrid 2002; aquí, 146ss.

³⁹ P. RICOEUR, *La tâche de l'herméneutique*, in IDEM, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, París 1985, 86.

aplicación sistemática del método histórico concluyó con el resultado de que la Escritura no podía ser regla de la verdad, más que cuando se corregía con otros principios; y así con otras disciplinas críticas. Lo ejemplifica J. S. Semler, considerado comúnmente el fundador del método histórico crítico. Semler distingue entre Palabra de Dios (por tanto, autoritativa) y Escritura Santa. Algunos libros –Rut, Ester, el Cántico, etcétera– no pertenecen a la Palabra de Dios, aunque sean Escritura Santa. La *sola Scriptura* no podía ya ser la única autoridad en lo referente a la Palabra de Dios.

Las investigaciones sobre la vida de Jesús que dominan la exégesis del siglo XIX lo ejemplifican todavía mejor. Las vidas de Jesús nacen de la investigación liberal, libre del dogma, con una metodología meramente histórica y filológica. El Nuevo Testamento es considerado un documento de segundo orden, parcial: un conjunto de textos necesitados de un análisis histórico crítico para significar correctamente. Así, por ejemplo, D.F. Strauss, en su *Vida de Jesús críticamente elaborada*, parte del presupuesto de que los evangelios revisten a Jesús con el lenguaje del momento, que es el lenguaje mítico. Una vida de Jesús histórica y crítica debe traducir estas categorías míticas en categorías racionales. Algo análogo ocurre en todos los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento. El sentido literal de las obras no es el que declaran las palabras, sino el que construye el investigador a través del análisis histórico de los textos, que concluye normalmente en una reducción al sentido religioso del texto.⁴⁰

Examinada en su conjunto, toda la exégesis protestante del siglo XIX presenta una doble dirección: una desatiende el estudio histórico de los textos y los entiende teológicamente, como testimonios de la fe revelada, en la significación inmediata de las palabras inspiradas; la otra los considera históricamente y entiende el sentido de los textos como el sentido religioso secular expresado por el autor en el momento en que compuso el texto. El camino de mayor recorrido fue el segundo, de modo que a comienzos del siglo XX tuvo lugar lo que se conoce como la “crisis del principio de la Escritura”.⁴¹ Esta crisis la ejemplifica muy bien la obra de A. Harnack: los textos bíblicos –y, con ellos, los sacramentos, fe cristológica, etc.– no son otra cosa que figuras, y figuraciones, históricas de la expresión nuda de la relación del alma con Dios.⁴²

⁴⁰ Cfr. C. THEOBALD, *Le sens de l'écriture du XVIIIe siècle au XXe siècle*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément 12*, Letouzey & Ané, Paris 1992, 470-514.

⁴¹ Cfr. M. LEINER, O. RIANDEL, *Sola Scriptura et solo verbo: par L'Écriture seule, par la parole seule*, «Revue Théologique de Louvain» 48 (2017) 317. Más preciso, aunque focalizado en la cuestión vecina del canon, C. MARKSCHIES, *Époques de la recherche sur le canon du Nouveau Testament en Allemagne: quelques remarques provisoires*, in G. ARAGIONE et al. (éd.), *Le canon du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève 2005, 11-33.

⁴² Cfr. E. DASSMANN, *El Lehrbuch der Dogmengeschichte y Das Wesen des Christentums de Adolf von Harnack*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 13 (2004) 179-198.

Toda la exégesis del siglo XX ha sido una continuación o una reacción al planteamiento historicista del XIX.

III. LA EXÉGESIS CONTEMPORÁNEA CATÓLICA

1. *El Magisterio y el sentido literal*

En la Iglesia católica, la teología contó muy pronto con la orientación del Magisterio. El sentido literal no es el objeto primero que abordan sus documentos, pero sí uno de los que se incluyen en la respuesta a la exégesis liberal que, con su propuesta de un estudio “libre del dogma” tendía a proponer como sentido literal de los textos uno distinto al recibido por la tradición y el dogma.⁴³

Providentissimus Deus (1893) alentaba a leer atentamente los textos bíblicos para proponer después su sentido. Para eso, «el primer consejo es que se observen las normas aprobadas para toda interpretación con un cuidado más atento, cuanto más apremie la contradicción de los adversarios. Por ello, al estudio de sopesar cuál es el valor de las palabras, qué implica la sucesión de las realidades o la semejanza de los lugares y otras cosas por el estilo, se le debe añadir la ilustración externa de una erudición adecuada».⁴⁴ Evidentemente, sin usar la palabra, está tratando del sentido literal desde el punto de vista histórico-filológico. Ahora bien, como León XIII es consciente de que el sentido literal tal como se proponía en la exégesis liberal del momento no siempre coincidía con el recibido en la fe de la Iglesia, enseguida añadía: «De aquí se pasará con seguridad al uso de la Sagrada Escritura en materia teológica. Conviene hacer notar a este respecto que [a causa de la inspiración divina] ... su sentido es a veces más amplio y más recóndito de lo que parece expresar la letra e indican las reglas de la hermenéutica; además, su sentido literal oculta en sí mismo otros significados que sirven unas veces para ilustrar los dogmas y otras para inculcar preceptos de vida».⁴⁵

Cincuenta años más tarde, la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) de Pío XII quería señalar los logros de la exégesis tras el impulso de *Providentissimus Deus*; quería también salir al paso de una corriente que juzgaba infecunda la exégesis crítica porque, como afirmaba Paul Claudel, acababa muchas veces en un sentido literal chato, sin hondura teológica o espiritual. En algún caso la corriente revestía tintes polémicos como en el opúsculo de Dain Cohenel –comúnmente considerado el detonante para la publicación de la encíclica– que llevaba por título: «Un gravísimo peligro para la Iglesia y para las almas. El sistema crítico

⁴³ Cfr. M. REASONER, *Dei Verbum and the Twentieth-Century Drama of Scripture's Literal Sense*, «Nova et vetera (English Edition)» 15/1 (2017) 219-254.

⁴⁴ EB 107.

⁴⁵ *Ibidem*, 108.

científico en el estudio y en la interpretación de la Sagrada Escritura, sus funestas desviaciones y sus aberraciones». ⁴⁶ Pío XII alentaba el estudio de la crítica textual, de los géneros literarios del momento de composición del escrito, etc. Todo con una finalidad: «Los intérpretes católicos tengan siempre ante sus ojos que lo que más ahincadamente han de procurar es el discernir claramente y precisar cuál es el *sentido* de las palabras bíblicas, que llaman *literal*. Este *literal* significado de las palabras resulta de que lo averigüen con toda diligencia por el conocimiento de las lenguas, por el examen del contexto y por la comparación con los lugares semejantes; pues de todo esto suele hacerse uso también en la *interpretación de los escritos profanos*, para que *aparezca clara la mente del autor*». ⁴⁷ Desde aquí, como ya hacía *Providentissimus Deus*, puesto que «aquí se trata de una palabra divinamente inspirada», ⁴⁸ propone un segundo paso de carácter hermenéutico: poner «singular empeño en no exponer solamente –como con dolor vemos se hace en algunos comentarios– lo tocante a la historia, a la arqueología, a la filología y a otras disciplinas semejantes, sino que, empleando éstas oportunamente en cuanto pueden contribuir a la exégesis, expliquen principalmente cuál es la doctrina teológica de fe y costumbres en cada libro o en cada lugar». ⁴⁹ Por ello, concluía: «El exegeta debe investigar y exponer el significado propio, o, como dicen, *literal*, de las palabras, intentado y expresado por el hagiógrafo, y también el *significado espiritual*, siempre que conste haber sido realmente dado por Dios». ⁵⁰

Si se leen con atención los textos se distingue enseguida la tarea de la exégesis de la tarea de la teología. La tarea de la exégesis coincide con lo que se ha llamado siempre la Filología, que en el ámbito de la Escritura se traducía por el uso del método histórico-crítico. El segundo paso, la interpretación teológica, es ya una operación hermenéutica.

La exégesis católica ha considerado la encíclica de Pío XII como su *charta magna*, aunque algunos autores piensan que *Dei Verbum* n. 12 compone mejor los dos lugares de la interpretación bíblica: la exégesis y la teología. El documento conciliar no se refiere al “sentido literal” sino al “sentido” de la Sagrada Escritura, sin precisar a qué sentido se refiere. Cuando recoge las indicaciones de *Divino afflante Spiritu*, no habla, como hacía la encíclica, del sentido literal. Afirma expresamente que el exegeta se debe servir del estudio filológico e histórico, para «descubrir (*eruendum*) la *intención* de los hagiógrafos» (12, b) pero sin mencionar el sentido.

⁴⁶ Cfr. M. GILBERT, *Les enseignements magistériels sur le sens littéral*, in O.-Th. VENARD (éd.), *Le sens littéral des Écritures*, Cerf, Paris, 2009, 27-46; R. FABRIS, *Bibbia e Magistero. Dalla Providentissimus Deus (1883) alla Dei Verbum (1965)*, «Studia Patavina» 41/2 (1992) 315-340.

⁴⁷ EB 550.

⁴⁸ *Ibidem*, 551.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

Cuando sí lo menciona es en el tercer párrafo (12, c) donde afirma que para «descubrir correctamente el sentido de los textos sagrados (*recte sacrorum textuum sensum eruendum*)», el intérprete debe «atender con no menor diligencia [de la que debe poner en el estudio de la intención del hagiógrafo] al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe».⁵¹

En realidad, el Concilio retoma expresiones conciliares anteriores. Trento afirmaba que a la Iglesia le competía juzgar «sobre el verdadero sentido (*vero sensu*) y sobre la interpretación de las Escrituras Santas»⁵² y el Vaticano I que «debe considerarse verdadero sentido (*vero sensu*) de la Sagrada Escritura aquel que ha creído y cree la Santa Madre Iglesia, a quien le compete juzgar del sentido y la interpretación auténtica de la Sagrada Escritura».⁵³ El Vaticano II ha omitido el calificativo “verdadero”, pero ha añadido el adverbio “correctamente”. Y esa operación incluye la consideración de la unidad de la Escritura, la tradición viva y la analogía de la fe, que no solo se refieren al sentido espiritual, sino que son condiciones también del sentido literal.

Leídos atentamente los textos del Magisterio, se entiende que la Exhortación apostólica *Verbum Domini* (2010) alentara a no pasar por alto la dimensión teológica de los textos en la investigación del sentido. Dejarla de lado es cambiar una hermenéutica de la fe por una hermenéutica secularizada. De hecho, una gran parte de las carencias de la exégesis católica de las últimas décadas se debe a malas lecturas de *Divino afflante Spiritu* y *Dei Verbum*.⁵⁴ Se puede percibir mejor si se ejemplifica.

2. Raymond E. Brown: un ejemplo paradigmático

Raymond Edward Brown, Sacerdote Sulpiciano (1928-1998), fue uno de los exegetas católicos más relevantes del pasado siglo. Además de sus trabajos de exégesis del Nuevo Testamento,⁵⁵ escribió diversos estudios referentes al papel de la exége-

⁵¹ *Ibidem*, 688-690.

⁵² *Ibidem*, 62.

⁵³ *Ibidem*, 78.

⁵⁴ Con más detalle en BALAGUER, *El sentido literal y el sentido espiritual de la Sagrada Escritura*.

⁵⁵ R.E. BROWN, *The Gospel According to John* (Anchor Bible), Doubleday, New York, 1966.1970; IDEM, *The Community of the Beloved Disciple. The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times*, Paulists Press, New York, 1979; IDEM, *Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, Doubleday, New York, 1977. (2)1998; IDEM, *The Death of the Messiah. A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, Doubleday, New York, 1994.

sis donde reflejaba su práctica exegética.⁵⁶ Por ello, y porque bastantes exegetas comparten en lo esencial sus convicciones, la exposición de sus planteamientos puede resultar bastante orientativa.

Normalmente, las obras exegéticas de Brown aparecieron publicadas con el *nihil obstat* eclesiástico y en sus escritos se percibe que conoce bien el Magisterio de la Iglesia sobre las cuestiones dogmáticas y teológicas, de modo que no es fácil encontrar ningún texto suyo donde traspase expresamente las fronteras del dogma. Sin embargo, sus críticos, que fueron bastantes, le acusaban de cierta ligereza al juzgar los asuntos controvertidos que aparecían en el debate eclesial: ordenación de las mujeres, virginidad de María, etc. Él, sin embargo, se definía a sí mismo como un exegeta «de centro» (*centrist*), es decir, perteneciente al grupo de «los investigadores católicos más conocidos hoy en día, que si fueran juzgados por colegas protestantes –es decir, por quienes hayan tenido un conocimiento práctico del radicalismo o sean capaces de detectarlo– serían considerados centristas o moderados».⁵⁷

Propone una definición de sentido literal:

La mayoría de los exegetas, a juzgar por sus comentarios a la Escritura, trabajan habitualmente con una definición de sentido literal muy parecida a ésta: el sentido que el autor humano pretendió directamente y que las palabras escritas transmitieron (*the sense which the human author directly intended and which the written words conveyed*).⁵⁸

Después de la definición, Brown precisaba algunas expresiones. Por “autor” entiende tanto al escritor de una parte del texto como al del libro entero: «la búsqueda del sentido literal incluye ambas instancias, la de las partes antes de la edición final

⁵⁶ R.E. BROWN, *An Introduction to the New Testament* (Anchor Bible Reference Library), Doubleday, New York, 1997. Las cuestiones sobre interpretación y sobre el sentido en: IDEM, *The Critical Meaning of the Bible*, Paulist Press, New York, 1981; IDEM, *Biblical Exegesis and Church Doctrine*, Wipf & Stock, Eugene (Oregon) 1985; IDEM, *Responses to 101 Questions on the Bible*, Paulist Press, Mahwah 1990. De manera sumaria, aunque bastante completa, expone sus posiciones en el capítulo *Hermeneutics* de R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1990, & 71. Su tesis doctoral sobre *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*, St. Mary's University, Baltimore 1955, la completó más tarde con otros artículos: R.E. BROWN, *The Sensus Plenior in the last ten years*, «The Catholic Biblical Quarterly» 25 (1963) 262-285, y IDEM, *The Problems of sensus plenior*, «Ephemerides Theologicae Lovaniensis» 43 (1967) 460-469. Con el tiempo, consideró irrelevante el tema del *sensus plenior*; de hecho, aunque le dedicó un espacio en la voz *Hermeneutics* de *The Jerome Biblical Commentary* de 1970, esta parte desapareció en el *The New Jerome Biblical Commentary*.

⁵⁷ R.E. BROWN, *Biblical Exegesis and Church Doctrine*, 14.

⁵⁸ R.E. BROWN, *Hermeneutics*, 71.9.

y la del libro entero»; al decir “directamente”, excluye la expansión de sentido que los textos puedan adquirir más tarde, de los que el autor no pudo haber sido consciente. La frase “que las palabras escritas transmitieron” otorga prioridad a lo escrito frente a una hipotética intención del autor propuesta por el intérprete.⁵⁹

Esta definición es hija natural, sin novedad alguna, del planteamiento historicista: un texto no se entiende como dicho desde un momento concreto hacia la historia, sino como algo dicho desde la historia para ese momento preciso. En consecuencia, el valor significativo del texto, su sentido literal, pertenece al pasado.

Pero eso, para Brown, no significa cercenar la teología, que cuenta con otras instancias para proponer la palabra de Dios. Brown distingue el sentido literal de un texto –*what the Bible meant*, lo que el texto significó– de los sentidos que el texto puede alcanzar a lo largo de su historia en una comunidad: *what the Bible means*: lo que el texto significa. Estos sentidos, que Brown denomina supraliterales, pertenecen a la teología, pero no a la exégesis. Los más importantes son el sentido canónico y lo que denomina sentido bíblico, *biblical meaning*.

El sentido canónico se da «cuando nos movemos desde el sentido que tiene el libro en sí mismo hacia el sentido que tiene ese libro cuando se une a los otros libros del canon de la Escritura». ⁶⁰ Para Brown, este sentido está documentado en la Biblia misma. Por ejemplo, cuando las cartas deuterocanónicas de Pablo se unen con las indudablemente paulinas y muestran los desarrollos de la teología de Pablo. Otro ejemplo: cuando la obra de Lucas se separa en dos volúmenes, el Evangelio y los Hechos, la idea del autor, que pensaba que no se podía separar la acción de Dios en Jesús con la acción en el Espíritu Santo, se modifica creando nuevas significaciones. O, de manera más constructiva, el paralelismo Eva-María quizás no pueda verse con nitidez como intención del autor en Jn 2,1-12; Jn 19,25-30 y Ap 12,1-6. Pero cuando Juan y Apocalipsis se unen en el mismo canon, las dos mujeres se toman juntas y el paralelismo entre Eva y María resulta mucho más probable. Esta interpretación canónica no le parece improcedente, ya que los libros de la Biblia, tomados individualmente no son normativos.

Más allá incluso del sentido canónico inmediato, el modo con que «la Iglesia en su vida, liturgia, y teología llega a entender la Biblia constituye el “sentido bíblico”, porque ha sido principalmente en este contexto donde esa colección ha servido como Biblia a sus creyentes». Ahora bien, este sentido bíblico, como el canónico, no deben tenerse como normativos «de una vez para siempre. Quienes escribieron los libros bíblicos y les dieron lo que denominamos sentido literal tuvieron una visión parcial de la verdad; lo mismo que aquellos que dieron a los libros el sentido canónico; la Iglesia tiene también una visión parcial cuando

⁵⁹ *Ibidem*, 10-12. Cfr., también, R.E. BROWN, *The Critical Meaning of the Bible*, 23-44.

⁶⁰ *Ibidem*, 30.

encuentra un sentido en esos libros para su propia vida. La cuestión del sentido es algo abierto y cerrado, y la interacción entre estos sentidos variados ofrece interés y vigencia a la exégesis. Es todo un reto para hacer exégesis de manera constructiva pero no de modo insípido». Además, debe tenerse en cuenta que la Iglesia no recibe solamente la Palabra de Dios de la Biblia, ya que el desvelarse de Dios en la revelación encuentra muchos caminos «en la Biblia y fuera de la Biblia». ⁶¹ La única prevención que señala Brown es que el sentido que se extraiga sea resultado de una “exégesis”, no de una “*eisegesis*”; la primera se ocupa del sentido literal y del sentido canónico y eclesial, la *eisegesis* es el ejercicio de aplicaciones y acomodaciones ajenas al significado literal del texto que le impone el intérprete. ⁶²

A partir de estas premisas, Brown entiende que existe y, probablemente, debe existir una cierta tensión entre las afirmaciones de la Escritura y la doctrina de la Iglesia. En concreto, señala que hay doctrinas de la Iglesia sobre las que poseemos en la Escritura una base abundante, aunque incipiente: por ejemplo, la doctrina sobre la Trinidad. Hay otras doctrinas donde la base de la Escritura es débil; por ejemplo, la concepción virginal de Jesús: la historicidad de la concepción virginal no se puede probar por medio del estudio histórico crítico –como se puede comprobar, más allá de una duda razonable, que Jesús fue crucificado–, aunque la exégesis histórica “favorece” la historicidad de la concepción virginal y la enseñanza infalible de la Iglesia resuelve la ambigüedad dejada por el análisis histórico. Hay, finalmente, doctrinas en las que las Escrituras son prácticamente silentes; por ejemplo, la perpetua virginidad de María, que sin embargo encuentra testigos tempranos en la patrística. ⁶³

Para R.E. Brown, este modo de trabajar teológica y exegéticamente posibilita el esfuerzo ecuménico, pues el sentido literal es idéntico para todos: se mide por criterios filológicos e históricos. Sin embargo, esta solución no deja de plantear problemas. Por una parte, la Escritura así entendida no puede ser el “alma de la teología”; es posible tenerla por juez, o por regla, por canon, pero no por alma. Además, según el presupuesto hermenéutico toda comprensión de un texto lleva consigo una pre-comprensión, un pre-juicio. El prejuicio de esta aproximación es el de una hermenéutica secularizada: examina los textos únicamente como testigos religiosos de un momento determinado. Brown quiere tender puentes entre el estudio histórico crítico liberal –en el sentido de “libre del dogma”– y la teología, pero la cabeza de puente del sentido literal está tan arraigada en el estudio histórico que no llega a alcanzar la orilla de la teología: quizás entraría

⁶¹ Cfr. *ibidem*, 31-35 passim; 8.

⁶² *Ibidem*, 34.

⁶³ Cfr. R.E. BROWN, *Biblical Exegesis and Church Doctrine*, 31-42; IDEM, *The Critical Meaning of the Bible*, 36-44. 124-146.

en el capítulo de lo que Guardini denominaba “el liberalismo limitado por el dogma”.⁶⁴

3. *Correcciones al modelo: cómo hacer más amplio y más relevante el sentido literal*

En los últimos cincuenta años la mayor parte de la exégesis ha trabajado con la idea de que el estudio histórico crítico de los textos bíblicos es imprescindible y que existe también necesariamente una tensión entre el sentido literal de los textos y la doctrina cristiana: al fin y al cabo, son dos discursos distintos. Sin embargo, tampoco han dejado de notar que el sentido literal que resulta de la exégesis historicista plantea a menudo más que una tensión; se resuelve en un hiato entre el texto y la doctrina.

Además, el sentido propuesto por esta exégesis historicista tiene algo de artificial en su afán restrictivo. Como afirma Gadamer, si la hermenéutica no es una mera tarea reproductiva sino productiva, el sentido de un texto sobrepasa siempre el sentido inscrito por el autor. Lo señalaba Bajtín con un ejemplo significativo: «Podemos decir que ni Shakespeare ni sus contemporáneos conocían al “gran Shakespeare” como nosotros lo conocemos. Comprimir a nuestro Shakespeare en la edad isabelina es absolutamente imposible». ⁶⁵ Con esto se quiere decir, sobre todo, que el gran Shakespeare, al que algunos autores atribuyen la “invención de lo humano” –porque en sus obras es capaz de expresar el valor de la duda, la ambición, la mezcla de lo grande y lo miserable en las personas, etc.– ha sido puesto de manifiesto en la lectura posterior de Shakespeare. Aunque el propósito inmediato de Shakespeare fuera la crítica de las costumbres del momento o la diversión de los espectadores, o la pervivencia de su compañía teatral, la manera con que expresa lo humano forma parte de su intencionalidad: tanto si Shakespeare lo conocía de manera reflexiva y expresa, como si no era consciente de ello.

Con mayor razón se puede decir esto de los libros sagrados. Por ello, la epistemología historicista se ha intentado completar y corregir desde diversas perspecti-

⁶⁴ J.C. OSSANDON, *Raymond E. Brown y el sentido literal de la Escritura*, «Annales theologici» 20/2 (2006) 337-356. Las objeciones mayores, más que a la manera de hacer exégesis de Brown, se refieren al método histórico crítico en sí mismo. Pueden verse en J.R. NEUHAUS (ed.), *Biblical Interpretation in Crisis. The Ratzinger Conference on Bible and Church*, Eerdmans, Grand Rapids-Michigan 1989. Sobre todo, la conferencia de J. RATZINGER: *Biblical Interpretation in Crisis. On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today*, 1-23; y la de R.E. BROWN: *The Contribution of Historical Biblical Criticism to Ecumenical Church Discussion*, 24-36, con unos *Addenda*, 37-49; el diálogo posterior entre los participantes, en P.T. STALLSWORTH, *The Story of an Encounter*, 102-190.

⁶⁵ Cfr. P.C. BORI, *L'interpretazione infinita. L'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, 144.

vas.⁶⁶ En primer lugar, desde la hermenéutica filosófica. Desde Gadamer, todo el pensamiento en torno a la comprensión ha hecho notar que la hermenéutica de la reproducción de Schleiermacher o Dilthey es una imposibilidad: la lectura, la interpretación de un texto es siempre productiva. Por eso, junto con el estudio de la intención del autor es necesario proponer el estudio de la tradición del texto y de los efectos del texto en la historia. El sentido literal de un texto no es el sentido literal que se puede proponer desde la mera aplicación del método histórico crítico.⁶⁷

En segundo lugar, las ciencias humanas han considerado que la búsqueda de la *intentio auctoris* es una utopía. Si el autor no ha declarado explícita y reflexivamente en algún lugar su intención, no tiene ningún sentido plantearse buscarla: la *intentio auctoris* será siempre la intención que el crítico quiera asignarle; no será otra cosa que una forma de *intentio lectoris*. Por eso se ha propuesto definir como objeto de interpretación la *intentio operis*. Este término, acuñado por Umberto Eco, se ha impuesto en la exégesis bíblica. Eco hace notar que cuando un autor escribe un texto, tiene presente un “lector modelo” que comprenderá lo que escribe; lo que comprenderá este lector modelo es la *intentio operis*. Lo ejemplifica, entre otros modos, así: «Agustín, en el *De Doctrina Christiana*, decía que una interpretación, si en un cierto punto de un texto parece plausible, puede ser aceptada cuando viene confirmada –o al menos si no queda cuestionada– por otro punto del texto. Esto es lo que entiendo como *intentio operis*»;⁶⁸ es decir, el sentido literal será no lo que quiso decir el autor, sino lo que consiguió decir con sus palabras.

Pero esta posición tiene sus consecuencias: en el estudio de los textos bíblicos y de su significación es tan importante el método histórico crítico como los métodos de análisis literario de los textos: el retórico, el narrativo, etc. Así viene recogido expresamente en el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993):

La exégesis histórico-crítica ha tenido, con demasiada frecuencia, la tendencia a limitar el sentido de los textos, relacionándolos exclusivamente con circunstancias históricas

⁶⁶ Un *status quaestionis* antiguo, pero todavía valioso, M. DUMAIS, *Sens de l'Écriture. Réexamen à la lumière de l'herméneutique philosophique et des approches littéraires récentes*, «New Testament Studies» 45 (1999) 310-331.

⁶⁷ Señaladas brillantemente por F. DREYFUS, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*, «Revue Biblique» 82 (1975) 321-359; IDEM, *L'actualisation à l'intérieur de la Bible*, «Revue Biblique» 83 (1976) 161-202; IDEM, *L'actualisation de l'Écriture, I. Du texte à la vie*, «Revue Biblique» 86 (1979) 5-58; IDEM, *L'actualisation de l'Écriture, II. L'action de l'Esprit*, «Revue Biblique» 86 (1979) 161-193; IDEM, *L'actualisation de l'Écriture, III. La place de la tradition*, «Revue Biblique» 86 (1979) 321-384.

⁶⁸ U. ECO, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1991, 32-33.

precisas. Ella debería, más bien, procurar precisar la dirección de pensamiento expresada por el texto; dirección que, en lugar de invitar al exégeta a detener el sentido, le sugiere, al contrario, percibir las extensiones más o menos previsibles. Una corriente hermenéutica moderna ha subrayado la diferencia de situación que afecta a la palabra humana puesta por escrito. Un texto escrito tiene la capacidad de ser situado en nuevas circunstancias, que lo iluminan de modo diferente, añadiendo a su sentido determinaciones nuevas.⁶⁹

Todos estos nuevos caminos se podrían tratar más detalladamente, pero, en el fondo, ponen sobre la mesa un asunto latente en la epistemología liberal: la misma configuración del planteamiento historicista –buscar a través del texto el impacto que tuvo un acontecimiento en la mente, en la comprensión, del autor del texto– exige que el objeto de investigación esté situado en un momento y un lugar determinados. El método histórico crítico, en consecuencia, se ha utilizado únicamente en esa dirección.⁷⁰

Por tanto, primera deben definirse de nuevo tanto el objetivo del estudio –qué es el sentido literal– como el método con que acceder a él. Más de un autor ha señalado que no se ha llegado todavía a una nueva síntesis, pero hay que intentar trazar caminos.⁷¹ Al final del trabajo, volveré a este punto.

IV. LA EXÉGESIS CONTEMPORÁNEA DE LOS AUTORES PROTESTANTES

La exégesis protestante del último medio siglo ha reproducido con los matices propios del momento la misma controversia entre la aproximación historicista y la aproximación teológica que se ha ido repitiendo desde finales del siglo XVIII. Frente al *main stream* del historicismo, en la década de 1970, Brevard S. Childs invocó una aproximación teológica en nombre de una lectura canónica de la Escritura.

Para Childs hay dos contextos de lectura de los libros la Sagrada Escritura. El primero, el “contexto canónico”, lee cada libro –y ahí descubre, por tanto, el sentido literal– como testigo del plan divino en el contexto de la regla de la fe. Es

⁶⁹ EB 1408-1410.

⁷⁰ Pero esto les resulta difícil de aceptarlo a quienes han dedicado toda la vida a esta orientación exegética. Puede verse en J.A. FITZMYER, *The Interpretation of Scripture: In Defense of the Historical-critical Method*, Paulist Press, New York 2008. El libro también podría titularse una defensa de la exégesis de R.E. Brown y la suya propia. El enriquecimiento de sentido les parece desproporcionado; pero lo que sí se observa en Brown, en Fitzmyer y en otros es un desconocimiento del proceso de significación en los textos.

⁷¹ Cfr. M. DUMAIS, *Sens de l'Écriture. Réexamen à la lumière de l'herméneutique philosophique et des approches littéraires récentes*, 311; O.-Th. VENARD, *Introduction: Les deux asymptotes du sens littéral*, in IDEM (éd.), *Le sens littéral des Écritures*, Cerf, Paris 2009, 9-24.

la lectura que hacían Calvino y los padres de la Reforma que retomó, por ejemplo, Karl Barth para enfrentarse a la “crisis del principio de la Escritura”. En cambio, la investigación historicista lee el libro en un “contexto histórico” reconstruido por los mismos investigadores. El sentido que encuentra depende esencialmente del contexto que reconstruyen los mismos investigadores; no puede ser teológico, sino meramente religioso. Además, el sentido descubierto será siempre una reliquia del pasado. De hecho, si se examina la investigación de los autores del siglo XIX, se puede reducir el espectro a tres tipos. En primer lugar, están los autores “ostentivistas”; piensan que el sentido literal de los textos es el estado de cosas en el mundo espacio-temporal al que se refieren. Los ostentivistas pueden dividirse en dos grupos: los supernaturalistas, que piensan que se dan milagros en el mundo, y los naturalistas, que no creen que haya milagros y, por tanto, cuando aparecen los entienden como formas literarias para desplegar una enseñanza. En segundo lugar, están los propiamente “naturalistas”, que se preocupan únicamente de las ideas religiosas o morales que están detrás del texto, que, por tanto, en las narraciones bíblicas no ven otra cosa que alegorías de estas ideas. Un tercer tipo de autores lo conforman los “mitólogos”, que entienden que detrás de los textos únicamente hay un estado de la mente que después, textualmente, se ha transformado en un mito.⁷²

El contexto canónico, en cambio, ofrece un “sentido literal crítico”, es decir, no literalista, ni alegórico, sino resultado de un estudio literario e histórico del texto: es decir, el sentido que ofrecía el texto cuando fue leído en el contexto canónico, primero por la comunidad apostólica y después por los padres de la Reforma. Es el que Calvino denominaba *sensus literalis*, o *sensus simplex*, que en la tradición se denominaba también *sensus historicus*. Childs propone llamarlo *plain sense*, entendiendo la expresión como sinónima a las tres que se acaban de citar. Lo definía así:

El sentido literal del texto es el sentido claro [*plain*] testimoniado por la comunidad de fe. No reclama ser el sentido original, ni tampoco el mejor. Más bien, el sentido de las Escrituras canónicas que ofrece una norma teológica crítica para la comunidad de fe sobre cómo funciona autoritativamente la tradición para las futuras generaciones de creyentes.⁷³

Esta definición es una respuesta a la investigación moderna y contemporánea cuando propone un “sentido verbal original” o el “significado literal” de un texto

⁷² Con detalle en P.R. NOBLE, *The sensus literalis: Jowett, Childs, and Barr*, «The Journal of Theological Studies» 44/1 (1993) 1-23.

⁷³ B. S. CHILDS, *The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modern Problem*, in H. DONNER et al. (eds.), *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, Festschrift für Walther Zimmerli zum 70.*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1977, 92.

bíblico con un horizonte heterogéneo al recibido en la tradición. Un ejemplo extremo pero claro: el *Cantar de los cantares*. Si se entiende el libro en el sentido de muchos comentarios contemporáneos, como un poemario de amor humano, sensual, con préstamos de poemas eróticos de culturas vecinas a Palestina, ¿qué relación tiene este sentido literal con el sentido que tiene en el canon de la tradición judía y cristiana?⁷⁴ Incluso si se acepta que el poema no habla del amor de alianza esponsal Dios por Israel, sino únicamente del amor humano, ¿hay razones claras que expliquen por qué se incluyó como libro autoritativo?, ¿realmente, era el amor humano un tema que preocupara a Israel como para incluirlo entre los libros sagrados? ¿No resulta más plausible pensar que desde el principio de su emisión y recepción como libro, la lectura literal era una lectura figurada? Lo cierto es que el Cantar se ha leído en el cristianismo y en el judaísmo literalmente de manera figurada; también se ha leído alegóricamente, trasladando las figuras del amado y la amada a Cristo y la Iglesia, y a Dios, o a Cristo, y al alma.

La propuesta de Childs, en su intento de clarificación, no dejaba de tener sus inconvenientes. En primer lugar, el cambio de terminología;⁷⁵ en segundo lugar, el hiato que establece entre el sentido verbal original y el sentido literal;⁷⁶ en tercer lugar, la propuesta llama la atención sobre la importancia del contexto en el que se leen los textos, pero lo cierto es que no existe un “contexto cero” actualizado en las lecturas. Los textos solo se entienden en contextos, y el contexto original tiene que decidir sobre los demás; si no se establece este contexto filológicamente, no puede darse el contexto de la regla de fe.⁷⁷

En realidad, en la práctica interpretativa de los autores que son modelo para Childs –san Agustín, santo Tomás, Calvino, Barth– el *plain sense* es el resultado de leer el “sentido verbal”, el sentido que tiene un pasaje, una frase, de un texto, en el contexto de la regla de fe; o, mejor, el *plain sense* es resultado de una “negociación” del sentido verbal con el contenido de la regla de la fe. Esos autores clásicos, cuando tropiezan con las frases o los textos polisémicos, se sirven de regla de fe para limitar la polisemia por un lado y favorecerla por otro.⁷⁸

Salvados estos extremos, la exégesis protestante no ha seguido derroteros distintos a los de la católica que se ha descrito arriba: en los dos casos hay un esfuerzo

⁷⁴ Cfr. H. PATMORE, *The plain and literal sense: on contemporary assumptions about the Song of songs*, «Vetus Testamentum» 55/2 (2006) 239-250.

⁷⁵ Cfr. J. BARTON, *The Nature of Biblical Criticism*, WJKP, Kentucky 2007.

⁷⁶ Cfr. R. WILLIAMS, *The Literal Sense of Scripture*, «Modern Theology» 7 (1991) 121-134.

⁷⁷ Cfr. F. KERMODE, *The plain sense of things*, in IDEM, *An Appetite for Poetry. Essays in Literary Interpretation*, Collins, London 1989, 173-188.

⁷⁸ K. GREENE-MCCREIGHT, *Literal Sense*, in K. VANHOOZER (ed.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Baker Publishing Group, Grand Rapids 2005, 455-457; más detalladamente, en K. GREENE-MCCREIGHT, *Ad Litteram: How Augustine, Calvin and Barth Read the Plain Sense of Genesis 1-3*, Peter Lang, New York 1999.

por entender el sentido literal original de los textos, intentando limitar las interpretaciones abusivas del historicismo con otras metodologías.⁷⁹

V. CAMINOS DE RENOVACIÓN

Se ha dicho que el “sentido literal” es, propiamente, un concepto teológico: como ya afirmaba santo Tomás, «en Teología solo se puede argumentar con el sentido literal». Sería el sentido propuesto por el autor del libro sagrado y expresado en su texto que resulta homogéneo con el discurso teológico –de orden pastoral, especulativo, espiritual– del presente del receptor de la Escritura.⁸⁰ Se podría formular también desde el punto de vista de la recepción: el sentido literal sería el sentido del texto sagrado que comprende el lector, que es homogéneo con su propio discurso cuando propone la palabra de Dios o cuando se la aplica a sí mismo. Pero, como la argumentación teológica no puede ser falaz, no puede partir de una proposición con varios sentidos ni de palabras que dan a entender muchas cosas al mismo tiempo: por tanto, el sentido literal de un texto debe ser unívoco.

Ahora bien, en la Sagrada Escritura, este sentido literal resulta problemático por varias razones. En primer lugar, porque “todos” los textos de la Sagrada Escritura son “literarios” o “poéticos”, en el sentido más general y originario de estas palabras; la Escritura no es un conjunto de proposiciones lógicas. En los textos literarios el sentido literal es el sentido banal, el que no dice nada. Por esencia, en una composición literaria, el texto denota una realidad o un concepto y connota otra cosa: no muere en la mera designación. Por esta razón Santo Tomás también lo denominaba “principal”: «*In sacra Scriptura praeter principalem sensum quem auctor intendit, possunt alii sensus non incongrue aptari*». ⁸¹ Aquí, el sentido literal se toma desde el punto de vista “filológico”.

En realidad, el sentido literal es en primer lugar filológico, solo que santo Tomás da por supuesta esa significación. Lo mismo ocurre en las obras poéticas. Sin un sentido literal, no existen los otros sentidos. Por otra parte, como señalaba Gadamer una obra “sobrepasa siempre” la significación pretendida por su autor. Por ello, si se repasan con atención todos los momentos de la historia de la interpretación establecidos antes, se descubre que el sentido literal, el sentido obvio de un discurso, no es otra cosa que un “control de la interpretación” de modo que no se entregue el discurso escrito a la arbitrariedad del receptor. Así ocurría en

⁷⁹ Cfr. J.-D. MACCHI, *Interprétations de la Bible dans le protestantisme*, «Transversalités» 145 (2018/2) 23-38.

⁸⁰ Cfr. O.-Th. VENARD, *Introduction: Les deux asymptotes du sens littéral*, in IDEM (éd.), *Le sens littéral des Écritures*, Cerf, Paris 2009, 9.

⁸¹ *Super Sent.*, lib. 4, d. 21, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 3.

la hermenéutica antigua, en san Agustín, en santo Tomás, en los primeros reformadores y en los documentos del magisterio católico: el sentido literal –obvio, filológico– del texto era el punto de partida para ulteriores sentidos, normalmente de orden teológico, congruentes con ese sentido literal.

Lo mismo ocurre con el planteamiento historicista, solo que ahora el sentido literal obvio se utiliza como punto de partida no para mirar delante del texto, sino detrás del texto. Se trata de descubrir la “mente del autor”, o mejor, el impacto de un acontecimiento, de una idea, en la mente del autor. Después, el texto se propone como expresión de esa mente del autor descubierta por el análisis. Pero, de resultas del planteamiento historicista, se ha cambiado el sentido literal. La tensión entre sentido literal y sentido teológico del texto se resuelve ahora en una disociación: el sentido literal pertenece al pasado y el teológico al presente. Se entenderá mejor con un ejemplo extremo. San Marcos afirma que en el Bautismo de Jesús se oyó una voz del cielo que decía: «Tú eres mi hijo, el amado, en ti me he complacido» (Mc 1,11). Según una corriente de la exégesis contemporánea, el texto de Marcos apunta hacia una cristología adopcionista: Jesús fue “adoptado” como hijo en el Bautismo.⁸²

Los extremos de esta interpretación pueden variar entre un exegeta y otro, pero es evidente que en una interpretación de este tipo el sentido literal del texto es mucho más estrecho; es más, depende esencialmente de la interpretación del exegeta: se propone un sentido literal que quizás no estuviera al alcance de los primeros destinatarios del texto. A veces parece que, en nombre de un decreto metodológico discutible, se propone un sentido del texto en el pasado heterogéneo con el discurso teológico del presente.

El historicismo plantea así problemas que la epistemología clásica no se había planteado en profundidad. Por eso, es necesario volver a los principios epistemológicos: qué hay de parcial en la epistemología historicista o de incompleto en la epistemología clásica.

1. *Qué entendemos por sentido*

Benveniste afirmaba que el sentido es un concepto tan obvio, tan de sentido común, que corremos el riesgo de utilizarlo incorrectamente. La “palabra” es polisémica en la mayoría de los idiomas modernos. De manera general suele usarse en relación con la percepción humana y sus instrumentos: el sentido de la vista,

⁸² Así R. E. BROWN, *Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, Doubleday, New York 1998². Brown señala bastantes veces a lo largo del libro que Mateo y Lucas parten de una cristología “creacionista” (Jesús fue creado en el seno de María) y Juan de una cristología transcendente (el Verbo se hizo hombre), mientras que Marcos es adopcionista: Jesús fue adoptado como hijo en el Bautismo.

el oído, el gusto; el sentido de la orientación; el sentido común como sinónimo de la prudencia; etc. En la filosofía del lenguaje y en la lingüística contemporáneas, el sentido se ha entendido en relación con el significado preciso del acto de enunciación de un discurso, considerando la referencia y la coherencia.⁸³

Referido al sentido de un discurso, o de un enunciado, se podría definir con Ricoeur como «el contenido noético de un acto de habla [enunciación]» que el emisor pretende y el receptor entiende.⁸⁴ A pesar de los tecnicismos, la noción aparece clara. Por ejemplo, si en un contexto neutro se afirma: «Cristo nació en Belén», el sentido de esa frase se refiere al hecho histórico del nacimiento de Jesús en aquella aldea de Palestina.

En ese “enunciado” sencillo se han convocado tres elementos importantes que concurren en el acto de enunciación del discurso: la referencia extralingüística –aquello de lo que se habla: Cristo, Belén, etc.–, la cadena lingüístico-gramatical –las palabras, las frases, en su composición como cadena de habla– y el sentido. El sentido es el aspecto de la referencia que el autor de la enunciación le propone mediante su enunciado al lector. Es importante notar que una referencia puede tener diferentes sentidos: por ejemplo, del nacimiento de Cristo se puede predicar el lugar geográfico, Belén; el lugar físico, un pesebre; el momento, etc. En cambio, si se considera al revés, el acto de enunciación sólo tiene un sentido; este sentido puede ser ambiguo, o, incluso anfibológico –dos sentidos al mismo tiempo–, pero en ese caso el sentido es uno, que es ambiguo o anfibológico. Si no fuera así, no podría haber comunicación. La sucesiva reflexión filosófica y lingüística ha precisado alguna cosa más: que la referencia de las proposiciones más que un objeto es un “estado de cosas”,⁸⁵ y que las unidades lingüísticas, más que un significado, tienen “significación”.

En realidad, tanto en exégesis como en teología se opera con este paradigma. Por ejemplo, si nos preguntamos por el sentido del Bautismo de Jesús tal como

⁸³ La Bibliografía en este punto es descomunal. También puede ser confusa. Una panorámica muy general en J. GRACIA, *Meaning*, in K. VANHOOZER (ed.), *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Baker Publishing Group, Grand Rapids 2005, 492-499. De todas formas, en el cuerpo de la argumentación nos ceñiremos a lo relevante de la teoría semiótica cuando se aplica a los textos bíblicos, identificable fácilmente por el lector no iniciado en los temas filosóficos y lingüísticos.

⁸⁴ «Hay que entender por significación del acto del lenguaje (o más precisamente por el *noema* del decir) no sólo la frase en el sentido restringido del acto proposicional, sino también la fuerza ilocucionaria y la acción perlocucionaria» (P. RICOEUR, *Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte*, in IDEM, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1987, 186). «El sentido es, en una primera aproximación, el significado noemático del acto noético consistente en entender algo» (P. RICOEUR, *Evento e senso*, in G. NICOLACI (ed.), *Segno ed evento nel pensiero contemporaneo*, Jaca Book, Milano 1990, 20).

⁸⁵ Así Wittgenstein en el *Tractatus* párr. 4.5: L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid 2003.

viene propuesto por Marcos (Mc 1,9-11), resultan varios sentidos, según los estados de cosas que se consideren. Se puede proponer el sentido del relato en relación con la Transfiguración (Mc 9,2-13), o con la pasión –Mc 10, 38: «¿Podéis beber el cáliz que yo he de beber o bautizaros con el bautismo con que yo me voy a bautizar?»–, o con los pasajes que le preceden y le siguen (Mc 1, 4-8.12-13), o con el entero relato de Marcos, o con el hecho histórico de Jesús acudiendo al bautismo de Juan, etcétera.

En este punto es importante notar varias cosas. En primer lugar, que en cada uno de los marcos que hemos enumerado se da un sentido, que ese sentido es coherente, que está declarado por el texto –por tanto, es literal–, y que se puede dar gracias a que las palabras y las frases tienen “significación” y representan un “estado de cosas”. En segundo lugar, que este mismo paradigma se puede aplicar a todos los otros géneros literarios de la Biblia: incluso un dicho sapiencial, con un contenido de designación preciso, tiene un sentido distinto –no diverso, ni diferente– según sus contextos: el antes y el después, la estructura del libro, etc. Finalmente, hay que considerar también la situación de enunciación del autor. Así, por ejemplo, sería un sinsentido preguntarse qué sentido tiene “para el autor de san Marcos” su relato del Bautismo en relación con el cuarto evangelio, pues el cuarto evangelio no pertenece al estado de cosas de Marcos; en cambio, al revés sí tendría sentido, pues parece que Juan conoce el evangelio de Marcos.

Pero, para que estos sentidos puedan darse tiene que haber antes un sentido literal del texto entero de Marcos, de su acto de enunciación. Además, ¿puede concebirse que Marcos haya querido inscribir todos esos sentidos en su texto? Aquí es donde conviene ir con más precaución porque aquí es donde radican la mayor parte de los desacuerdos en la reflexión moderna. Unos desacuerdos que han venido, al menos en parte, por el desconocimiento del funcionamiento del sentido en los textos

2. *El sentido de las obras poéticas, es decir, de los textos bíblicos*

El enunciado, un tanto paradójico, quiere señalar que los *textos* bíblicos son *obras poéticas*. Es necesario precisar estos términos. Técnicamente, un “texto” es un discurso escrito; es decir, es un modo de comunicación peculiar, caracterizado sustancialmente porque se compone de dos actos separados en el tiempo y en el espacio: la escritura [emisión] del texto y la lectura [recepción]. Frente al discurso oral, se caracteriza por la ausencia de los elementos ostensivos: la referencia de la que se habla y los interlocutores, el autor para el lector y viceversa. Una “obra” no es más que un texto completo: tiene un inicio, una clausura, y está teleológicamente organizado desde el principio hasta el final. Tiene una cara externa, constituida por las expresiones utilizadas según formas y géneros convencionales,

y una cara interna que es el significado expresado. Al calificarla de “poética”, no se quiere decir que esté llena de figuras o artificios, sino que es una creación, una obra (*poiesis*) del autor: con la escritura de la obra se crea algo que antes no existía.⁸⁶

Desde esta perspectiva apenas descrita, una carta, un salmo, un evangelio, son obras poéticas. También los libros como el Pentateuco, los Salmos o Proverbios, son una obra, aunque en estos casos el fenómeno de las convenciones es un tanto más complejo porque va más allá del género y la forma literaria. De estas notas, especialmente de las señaladas a propósito del texto, se derivan un conjunto de características que se dan en la comunicación por obras escritas y que se enumeran en favor de la claridad:

1. La comunicación escrita es siempre unidireccional, es decir, va del autor al texto y del lector al texto. No hay posibilidad de preguntar por parte del lector si no ha entendido algo. Ricoeur solía afirmar que el autor, una vez escrito el texto, está muerto. Para algunos es una exageración; en todo caso es una metáfora. Pero es claro que el autor, si quiere que se le entienda y no se le malentienda, tiene que inscribir en el texto todo lo necesario para la comprensión de los lectores en los que piensa al escribir su obra: técnicamente, el “lector implícito” de un texto.

2. Lo que el autor quiere comunicar mediante una obra poética –el sentido de su texto– no lo entenderá nunca de la misma manera exacta el lector. Lo que ha puesto de manifiesto la filosofía hermenéutica contemporánea –de modo distinto a como ya se proponía en la filosofía clásica– es que los pre-juicios –entendidos como condición de comprensión– del lector y el autor son distintos, incluso cuando ambos sean contemporáneos. Es más, en cuanto el autor tiene que proponer el texto en un lenguaje que tiene sus significados y convenciones asentados socialmente, se puede afirmar que en el proceso de comunicación por medio de obras hay tres “mundos” distintos que coinciden en una gran parte, pero no del todo: el mundo del autor –lo que el autor quiso decir–, el mundo del texto –lo que consiguió decir– y el mundo del lector: lo que éste comprendió. El que interesa es el mundo del texto, que coincide con lo que propiamente llamamos el “sentido” literal de un texto.

3. Cuando un autor propone una obra a sus destinatarios, lo que transmite es propiamente una representación, una “imagen” de la realidad, de la referencia, de la que habla. Esta imagen, según lo que propone Aristóteles, es una “imitación” de la realidad, pero una imitación poética, que construye el autor. De hecho, el autor imita la realidad “según la totalidad”, porque propone la “esencia”, más que “cada una de las cosas” de la realidad que imita. Por utilizar un símil, lo que una obra propone se parece más a un “cuadro” que a una “fotografía” en cuanto

⁸⁶ Tomo aquí sobre todo nociones de Ricoeur. Las he expuesto con más detalles en los capítulos tercero y cuarto de mi monografía V. BALAGUER, *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*, Eunsa, Pamplona 2002.

la fotografía reproduce todas y cada una de las cosas, pero solo de “un instante”, y en ese sentido es más imperfecta y no puede reproducir la esencia.

Para realizar esta creación poética, el autor de una obra “extrae” unas impresiones de la realidad, con las que “construye aquello [la imagen] que imita”: es decir, crea una imagen mental de esa realidad, que propone después –o inmediatamente, pues, si se quiere comunicar algo, no hay pensamiento sin lenguaje– verbalmente, con las expresiones y convenciones literarias que pueden entender sus destinatarios. En toda obra poética, sus componentes son, como decía R. Barthes, «seres de papel»: proponen sólo unos rasgos según una “lógica” y una “tradición” de representación por escrito. Por ejemplo, los personajes: el rey Herodes de Marcos, tiene una referencia exterior –Herodes Antipas– pero viene representado “solo” por algunos rasgos: su capacidad para ajusticiar impunemente al Bautista, su debilidad respecto de Herodías y Salomé, su admiración por Juan Bautista, su curiosidad ante Jesús, y poco más. Lo mismo puede decirse de Jesús, de Pedro, de todos los personajes del Evangelio. Además de los personajes, en una narración, también hay que concebir según la lógica de la tradición y la representación las acciones y la trama –la organización según una cosa a causa de la otra– del relato. Eso lo propone el autor desde paradigmas y arquetipos comunes al autor y al lector.

4. Ahora bien, todo lo que se ha resumido arriba, conlleva un corolario inmediato que Ricoeur señala muy bien: en las obras poéticas escritas, en una primera instancia, “su sentido es su referencia”. Los materiales lingüísticos y literarios que figuran en él todos juntos contribuyen a representar un “mundo”: el mundo del texto, la imagen mental objetivada verbalmente para ser comunicada. Eso es lo que se denomina el sentido [literal] del texto. Por eso, cuando uno pregunta cuál es el sentido de un poema, o de una obra literaria, el autor contesta: “la obra misma”, con sus posibilidades de generar sentidos.⁸⁷ La imagen pictórica que se ha convocado arriba puede servir como analogía: el significado primero, principal, de un cuadro es el cuadro mismo.

Naturalmente, la obra poética, en su totalidad, tiene una referencia externa, extralingüística, que puede ser una realidad natural o histórica, o ficticia: normalmente la referencia última de las obras ficticias es una idea o un concepto que se expone de manera indirecta. Pero abordar este aspecto nos desviaría ahora del objeto principal. Lo que importa notar es que, como la obra propone un “mundo” y en el mundo las cosas pueden tener más de un sentido, así también en la obra poética. Por eso se afirma que las palabras, las frases, el género literario, los

⁸⁷ Cfr. F. KERMODE, *The plain sense of things*, in IDEM, *An Appetite for Poetry. Essays on Literary Interpretation*, Collins, London 1989, 173-188 ; M. RIFFATERRE, *La ilusión referencial*, «Coherencia» 14/2 (2017) 13-37 [originalmente en inglés «Columbia Review» 57/2 (1978) 21-35]; VENARD, *Introduction: Les deux asymptotes du sens littéral*, 12, con Northop Frye.

elementos verbales y comunicativos no tienen dentro de la obra un sentido, sino una “significación”. Las posibilidades de significación de cada una de las unidades lingüísticas y literarias permiten la relación creadora de sentido de unas cosas con otras.⁸⁸ Así, por ejemplo, como se ha señalado arriba, el relato del Bautismo en Marcos –o la voz del cielo– pueden tener y tienen, de hecho, más de un sentido en una lectura literal del Evangelio.

5. Ahora bien, estas posibilidades de sentido tienen que haber sido inscritas por el autor. Propiamente, como se ha visto, la intención del autor (*intentio auctoris*) es imposible conocerla; resulta más asequible conocer la intención del autor manifestada por el texto en su contexto de emisión (*intentio operis*). En realidad, el autor de un discurso quiere que su mensaje se entienda y busca evitar que se le malentienda. Por tanto, en un texto complejo o relativamente complejo, como es el caso de todos los libros bíblicos, es evidente que el autor ha previsto de alguna manera las posibilidades de sentido de las diversas configuraciones que pueden darse.

Si se atiende bien a los pormenores descritos, hay que concluir que el autor de una obra poética, de un libro, realiza dos acciones distintas. La primera, de orden poético: “componer” una obra –con un mundo del texto: un sentido literal– pensando obviamente en sus destinatarios inmediatos, aunque, por ser escrita, la obra tendrá presentes también a otros que puedan leerla y comprenderla. La segunda operación es de orden comunicativo: consiste en “entregar” la obra a los primeros lectores. Con ello lo que hace es “proponer una obra, con su mundo del texto” a los receptores.

3. Corolarios. Conclusiones

El sentido literal entendido como el “compuesto” por el autor en su obra es capaz de explicar la manera con que se ha propuesto este sentido a lo largo de la historia; es capaz también de salvar los escollos que se presentaban.

Es perfectamente coherente con las exposiciones clásicas de san Agustín y santo Tomás, que no proponían una explicación tan compleja simplemente porque no se les había planteado el problema. Es capaz, sin embargo, de dar razón de lo que las encíclicas bíblicas denominaban “sentido literal” y “sentido teológico” de la Escritura. El sentido teológico de las unidades textuales es la lectura de los sentidos que tienen las unidades del texto en nuevos contextos –en el caso del

⁸⁸ De manera parecida en J.-E. DE ENA, *Le Cantique des Cantiques au risque du sens littéral (ou textuel)*, in O.-Th. VENARD (éd.), *Le sens littéral des Écritures*, Cerf, Paris 2009, 123-151; O.-Th. VENARD, *Conclusion: Problématique du sens littéral*, in IDEM (éd.), *Le sens littéral des Écritures*, 293-315.

sentido teológico es la doctrina contenida en esa unidad– en coherencia con el sentido literal del texto compuesto por el autor.

Explica también de manera coherente lo que los primeros reformadores entendían por sentido literal. Es el mismo sentido literal del texto, pero en el contexto de la entera revelación, en relación sobre todo con Cristo. Respecto de lo señalado por la lectura canónica, que quiere volver al planteamiento originario de la Reforma, esta explicación corrige un tanto la posición de Childs y es capaz de asentar los puentes que tienden otros autores entre lo que denominan sentido verbal original y sentido literal.

El reto es la exégesis historicista que, como se ha visto, restringe el ámbito del sentido literal a lo que ella se impone a sí misma por decreto metodológico, y que aquí se ha ejemplificado con R.E. Brown. Según una propuesta de Brown, Marcos parece proponer una cristología adopcionista. Pero esto deberíamos decir que es un sentido historicista deducido del sentido literal que propone Marcos. A decir verdad, una interpretación de Mc 1,11 –«Tú eres mi hijo, el amado, en ti me he complacido»– que entiende que Jesús, por ser hijo, el único, es comisionado por Dios para ser el siervo del Señor en quien Dios se complace, tiene las mismas garantías de ser correcta. La cuestión es la coherencia de estas interpretaciones en el mundo del texto que ofrece Marcos. Es indudable que Marcos no utiliza las palabras persona y sustancia de las que se sirvieron los concilios posteriores, pero el texto está abierto a ello. El sentido literal, tal como se ha propuesto arriba en coherencia con la interpretación de todas las obras, sean históricas o de ficción, corrige los abusos de una exégesis minimalista.

Sobre todo, entender el sentido literal como el sentido “compuesto” en la obra permite al lector acercarse a los textos bíblicos sin el temor de encontrarse con un ángel de espada flamígera que prohíbe la entrada a los no iniciados en la exégesis especializada en un momento determinado. El autor ha propuesto la obra para que se entienda y el lector la entiende normalmente. Es verdad que se le impone la tarea de estudiar más porque, como solía repetir Ricoeur, «explicar más es comprender mejor», pero esto lo hace desde aquello que ya comprende.

ABSTRACT

La teología necesita trabajar con el sentido literal de la Sagrada Escritura expuesto con claridad. Sin embargo, no hay una definición aceptada por todos de sentido literal. En unas ocasiones este sentido se describe desde el punto de vista teológico; en otras desde el punto de vista exegético o filológico. Además, unas veces se refiere al sentido de las obras bíblicas y otras al sentido de un pasaje o de una realidad. El trabajo describe los términos del problema a lo largo de la historia y

propone después una tesis en la que el sentido literal entendido filológicamente es una base suficiente para aplicarlo también teológicamente.

Theology needs to work with clearly stated literal sense of the Sacred Scripture. However, there is no universally accepted definition of literal sense. This sense is described, at times, from a theological point of view and, at other times, from an exegetical or philological point of view. In addition, it refers, sometimes, to the meaning of biblical works and, in other occasions, to the meaning of a passage or reality. This article describes various stances on this issue throughout history and subsequently proposes a thesis according to which the philologically understood literal meaning is a sufficient basis for its application in theology.

RECENSIONI

J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Escritos varios (1927-1974)*, Edición crítico-histórica preparada por P. GOYRET, F. PUIG y A. MÉNDIZ, Rialp, Madrid 2018, pp. 324.

En la todavía joven trayectoria de la publicación de las obras completas del fundador del Opus Dei, a cargo del Instituto Histórico san Josemaría Escrivá de Balaguer, ve ahora la luz el octavo de los once volúmenes previstos para la Serie I dedicada a las obras publicadas. A los dieciséis años de la puesta en marcha de este gran proyecto editorial iniciado en 2002, la presente publicación muestra que el plan prosigue su marcha a buen ritmo y que mantiene plenamente su rigor científico y su alta calidad editorial, si bien con ligeros cambios de estilo respecto a los primeros volúmenes publicados, considerablemente más amplios tanto en la presentación como en el comentario y notas a los textos. Sin embargo, no se trata –a nuestro modo de ver– de una pérdida sino de una mayor focalización de la finalidad crítico-histórica del proyecto que ha redundado, por lo demás, en aspectos no del todo indiferentes, como ofrecer a los lectores volúmenes menos extensos y a los estudiosos, un instrumento más manejable. A fin de cuentas, el valor de una edición crítica radica fundamentalmente en la fijación y edición científica de los escritos presentados y en saber acompañarlos de una adecuada introducción que permita entenderlos en su contexto y en toda su riqueza y profundidad. Criterios a los que los editores de este volumen se han ajustado rigurosamente.

Como indica su holgado título, *Escritos varios*, el tomo recoge once textos de diverso género y datación: artículos, conferencias, comunicaciones en congresos, homilías y entrevistas, que el fundador del Opus Dei preparó para la publicación y que se sitúan en un arco de tiempo que cubre gran parte de su vida: 1927 a 1974, fechas que coinciden con el año precedente al que recibió la luz fundacional (1928) y al que Dios lo llamó a su presencia (1975). Como señalan los editores en la presentación, su recopilación en un único volumen permite recuperar estas piezas para un público amplio de lectores, pues hasta ahora se encontraban dispersas en publicaciones de carácter muy heterogéneo y de no fácil localización: revistas institucionales, actas de congresos, periódicos y colecciones de homilías.

El volumen se abre con un prólogo del actual prelado del Opus Dei, Mons. Fernando Ocariz, en el que subraya la variedad de temas tratados en estos escritos –derecho canónico, eclesiología, mariología y, en general, teología espiritual– y señala que tal variedad «ofrece un rico mosaico del espíritu del fundador del Opus Dei» (p. XI). Los escritos, precedidos de una presentación general de los editores y de una nota técnica en la que se explican las pautas seguidas para la edición, se han agrupado en cuatro apartados: el primero, *Homilías sobre la Iglesia y el sacerdocio*, incluye tres homilías publicadas hacia el final de la vida del autor; el segundo,

Escritos jurídico-canónicos, recoge un artículo de 1927 (la primera publicación de san Josemaría), una conferencia de 1948 y una comunicación presentada en un congreso celebrado en Roma en 1950; el tercero, *Artículos y entrevistas*, presenta un artículo de 1969 y dos entrevistas posteriores a la publicación de *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer* (1968), que recopila las entrevistas concedidas por Escrivá a la prensa en los años inmediatamente anteriores; el cuarto, *Escritos marianos*, retoma dos artículos sobre la Virgen del Pilar publicados en los años setenta. Los textos de la primera sección han sido preparados por el eclesiólogo Philip Goyret; los del segundo, por el canonista Fernando Puig; los del tercero y del cuarto, por el historiador Alfredo Méndiz. Cada apartado ha sido estructurado de forma análoga: abre la sección una introducción general a la que siguen los textos de san Josemaría editados, anotados y precedidos por una introducción relativa al texto específico. Cierran el volumen una serie de facsímiles y fotografías, el índice onomástico, el índice general y la bibliografía utilizada por los editores.

La diversidad de géneros y materias tratadas en estos escritos, que en cierto sentido hace difícil una presentación conjunta de los textos, no impide captar en ellos dos elementos comunes que los dotan de cierta unidad: la personalidad y el espíritu del fundador que, con diversidad de matices y acentos, encuentran expresión en cada uno de ellos de acuerdo a su naturaleza y temática. En el trasfondo de estos escritos, en efecto, se descubren los rasgos vigorosos de la personalidad de san Josemaría Escrivá, plenamente identificada con su misión de fundador y pastor. Pero, a la vez, también se desvelan esbozados –no directamente tratados– diversos aspectos del espíritu y del mensaje que Dios le confió para proclamar y realizar en la Iglesia: la vida ordinaria como lugar de llamada a la santidad y al apostolado, la santificación del trabajo, la sustancia cristiana de la vocación y misión de los laicos, el sacerdocio común de los fieles y su relación con el sacerdocio ministerial en la realización de la misión eclesial, el amor al mundo y a las realidades creadas, la libertad de los fieles en cuestiones temporales, la libertad de las conciencias y tantos otros.

Con todo, no es en este doble elemento unificador en el que queremos centrarnos sino sólo en la presentación y en el contenido de aquellos escritos que nos han parecido más homogéneos y relevantes en orden a conocer la figura y el aporte del fundador del Opus Dei a la vida y a la misión de la Iglesia: esto es, los de carácter eclesiológico y jurídico-canónico, reunidos en los dos primeros apartados del volumen.

El primero agrupa las homilías *El fin sobrenatural de la Iglesia*, *Lealtad a la Iglesia* y *Sacerdote para la eternidad*, las cuales se sitúan en pleno período postconciliar, caracterizado por un clima de gran confusión doctrinal y pastoral. El editor introduce la lectura de los tres textos evidenciando sus aspectos comunes: el género, pues las tres homilías no fueron predicadas sino preparadas por el

autor para ser editadas entre 1972 y 1973, el objetivo pastoral y el tono expositivo, claramente determinados por el delicado momento histórico y eclesial en el que fueron gestadas. La trilogía, por consiguiente, muestra a su autor sobre todo en la veste de buen pastor.

La introducción a las homilías sobre la Iglesia se desarrolla alrededor de dos núcleos: el marco teológico y el histórico-eclesial. Ambos resultan imprescindibles para captar con profundidad tanto el tono como las motivaciones del autor, las cuales se traducen en una doble invitación dirigida a los fieles: la invitación a considerar la Iglesia en el plano del designio divino y de su realización histórica –es decir, en el plano del misterio–, evitando así reducirla a categorías meramente humanas e intrahistóricas, y la de vivir de acuerdo al don recibido y, por tanto, de ser leales a la Iglesia. El editor no intenta perfilar forzosamente una presunta “eclesiología” del autor, puesto que «más que “hacer eclesiología”, el fundador “hizo Iglesia”» (p. 10), sino individuar las líneas maestras de su “visión eclesiológica”. Visión, por lo demás, interesante y doblemente reveladora: de una parte, puesto que da a conocer a su autor, el cual –a pesar de haberse formado en la tradición manualística y, por consiguiente, en el modelo societario de Iglesia– asimiló progresivamente y con gran profundidad la renovación eclesiológica que se verificó a lo largo del siglo XX y su recepción en el Concilio Vaticano II; y, de otra, porque muestra su honda comprensión de la Iglesia madurada a lo largo de los años a la luz de la integración en su pensamiento tanto de la mencionada renovación como de las luces del carisma fundacional y de la rica experiencia pastoral que de él se derivó. Nos encontramos, por tanto, ante una visión eclesiológica profundamente renovada, en continuidad con la tradición y en plena sintonía con la doctrina eclesiológica conciliar, y a la vez con acentos propios. A juicio del editor la mirada de san Josemaría es de raigambre trinitaria (*Ecclesia de Trinitate*), de índole comunal (Iglesia comunión de los santos), en la que predominan las imágenes del Cuerpo de Cristo (la más frecuentemente usada) y del Pueblo de Dios (Pueblo de los hijos de Dios Padre), donde la llamada universal a la santidad y al apostolado aparecen enmarcadas en la comprensión sacramental de la Iglesia y en la que la vocación y misión de los laicos emergen en el cuadro de una Iglesia enviada al mundo (secularidad) y vista a partir del sacramento del bautismo y de la común participación de todos los fieles en el único sacerdocio de Cristo. Por su parte, la exposición del contexto histórico-eclesial de los años 1972-1973, profundamente marcado por el ambiente a la vez de renovación y de crisis que caracterizó el período postconciliar, aparece descrito alrededor de algunos hechos emblemáticos en la vida de la Iglesia de este delicado período: la formulación del *Credo del Pueblo de Dios* por parte de Pablo VI, la reforma litúrgica, la publicación del *Catecismo holandés* y de la encíclica *Humanae vitae*. Tanto el marco teológico como el histórico-eclesial pertrechan al lector de elementos más que suficientes

para comprender tanto el mensaje como el tono de estas homilías y facilitan al editor la tarea de presentar los textos con las anotaciones imprescindibles.

La introducción a la homilía *Sacerdote para la eternidad*, en la que el autor perfila sin ambages la identidad del sacerdote fuertemente cuestionada en el período postconciliar, sigue un esquema análogo. En la exposición del marco teológico el editor explica que más que una doctrina propia sobre el sacerdocio, en san Josemaría se encuentra la visión de la doctrina católica sobre el tema transmitida a la luz del carisma fundacional recibido de Dios. Esto le llevó a una honda comprensión del sacerdocio ministerial y del sacerdocio común de los fieles, de la relación entre ambos en orden a la misión de santificar el mundo desde dentro, y a una “cordial sintonía” con las enseñanzas del Vaticano II sobre este tema, de modo especial respecto al binomio consagración-misión, sobre el que *Presbyterorum ordinis* y *Lumen gentium* fundamentan la constitución del sacerdocio. Su percepción característica, de la que se siguen específicas consecuencias pastorales y espirituales, aparece determinada por diversos elementos, entre otros: el profundo sentido existencial dado a la filiación divina, su estima del sacerdocio común de los fieles visto en conexión con la llamada universal a la santidad y al apostolado, la exigencia que deriva de esta estima para el sacerdocio ministerial, la permanencia continua del carácter sacramental impreso en el ministro en su ordenación y que se traduce en una dedicación plena al ministerio vivida con mentalidad laical en el caso de los sacerdotes seculares, esa dedicación ministerial vista como trabajo profesional santificable y santificador, la íntima vinculación entre sacerdocio y santidad. Por lo que se refiere al marco histórico-eclesial, el editor describe el ambiente agresivo, tanto en la doctrina como en la práctica, que se generó y se difundió en aquellos años en relación con el sacerdocio. Menciona algunos hechos emblemáticos de esta fase como la crisis de identidad del sacerdote, las objeciones contra el celibato sacerdotal, la publicación de la encíclica *Sacerdotalibus coelibatus* (1967), algunos eventos y documentos de carácter contestatario, y describe brevemente las posiciones doctrinales que se difundieron por aquellos años en abierto conflicto con la doctrina tradicional sobre el sacerdocio según había sido recogida en los documentos conciliares: la visión funcionalista del ministerio, la negación del carácter sacramental, la tendencia a homologar sacerdocio común y ministerial, entre otros. También en este caso, ambos marcos permiten una comprensión contextualizada de la homilía y una edición del texto sin necesidad de excesivas anotaciones.

El segundo apartado reúne un artículo de carácter jurídico, *La forma actual del matrimonio en la actual legislación española* (1927), y dos escritos canónicos: *La constitución apostólica Provida Mater Ecclesia* y *el Opus Dei*, conferencia pronunciada en la sede de la Asociación Católica Nacional de Propagandistas en 1948, y *Cuestiones específicas sobre el gobierno de los Institutos seculares*, comunicación presentada al primer Congreso general sobre los estados de perfección

celebrado en Roma en 1950. En la introducción general, el editor presenta a san Josemaría como un hombre de derecho. En primer lugar porque el discernimiento del contenido del carisma fundacional y su expresión tuvo que medirse con el gobierno de una institución que se iba consolidando y con la búsqueda de una configuración jurídica que se adecuase a los perfiles seculares de sus miembros y de su actividad apostólica. Y todo esto con una extrema delicadeza en vivir la comunión jerárquica. En segundo lugar, por su visión de la justicia, de la dignidad de la persona y de su libertad, que derivan de una comprensión –muy ligada al carisma– de las realidades humanas como camino de santificación. Para san Josemaría, el derecho, tanto en la sociedad civil como en la Iglesia, supone una afirmación de la libertad.

La obra de Escrivá como hombre de derecho está estrechamente vinculada a su misión fundacional y de esto dan claro testimonio los dos escritos canónicos recogidos en esta sección, ambos relativos a los institutos seculares, la nueva figura jurídica creada en 1947 por la constitución *Provida Mater Ecclesia* en orden a reconocer una forma de entrega y de apostolado en el mundo. El primer texto versa sobre este importante documento y sobre la aprobación del Opus Dei como instituto secular; el segundo, sobre algunas cuestiones específicas acerca del gobierno de estas nuevas realidades. Se trata de dos escritos poco conocidos en los que se descubre no sólo la nitidez de la percepción del fundador relativa al carisma recibido y de la necesaria institución que debía estar a su servicio, sino también de su fiel esfuerzo por encontrarles expresión jurídica adecuada.

Particularmente interesante resulta el primero puesto que, leído a la luz de la evolución posterior de los institutos seculares, despierta en el lector la siguiente pregunta: el fundador ¿pensó realmente que la figura que presentaba en su conferencia, y a la cual se acogía el Opus Dei, traducía fielmente la forma de entrega y de apostolado en el mundo de sus miembros? La introducción al texto es de gran ayuda y esclarece la perplejidad inicial. El editor explica con detalle las motivaciones pastorales y la creación de esta figura en el derecho de la Iglesia, el subsiguiente proceso aplicativo y su evolución posterior. En efecto, en los años siguientes el debate teológico y canónico sobre la identidad y fisonomía de los institutos seculares se fue vinculando cada vez más a la reflexión específicamente dedicada a la vida según los consejos evangélicos. Esta reflexión, entre otras cuestiones, ponía en primer plano el concepto de “consagración”, lo que fue llevando a que los institutos seculares integrasen junto con los institutos religiosos y las sociedades de vida apostólica la tipología de la “vida consagrada”, que en el ámbito de la reflexión canónica dio lugar a la regulación de los “institutos de vida consagrada”. En este proceso se fueron haciendo cada vez más explícitas las incertidumbres que presentaba desde el origen esta figura, lo cual tiene lugar –al menos en parte– al emerger la dificultad de una conciliación radical entre las categorías expresivas

de la secularidad y las que, desde los conceptos tradicionales de la vida religiosa como los votos y los tres consejos evangélicos fueron cristalizando alrededor de la noción de “consagración secular” o “secularidad consagrada”.

A lo largo de estos años, san Josemaría –buen conocedor del origen de la constitución apostólica– desarrolló una intensa actividad ante las autoridades competentes con el fin de subrayar y defender la comprensión de los institutos seculares que consideraba adecuada a ese origen y a los perfiles institucionales que habían llevado al Opus Dei a acogerse a esa figura. Sin embargo, a partir de cierto momento empezó a resultar evidente que toda esa actividad era infructuosa y que la orientación contraria parecía irreversible. Como explica el editor citando un artículo de carácter teológico-testimonial de J.L. Illanes, san Josemaría advirtió pronto que la fidelidad al carisma originario le obligaba a mirar más allá no solo de las concretas aplicaciones jurídicas del estado de perfección, sino de las mismas categorías que en él subyacen. Y eso no sólo cuando más tarde emprendió las gestiones dirigidas a un cambio del marco institucional para el Opus Dei, sino incluso –al menos incoativamente– cuando pronunció la conferencia. Con palabras de Illanes: «la conferencia sigue muy de cerca [...] el lenguaje de la constitución. Los cambios que tendrán lugar pocos años después, ya entrada la década de los cincuenta, están germinalmente en el impulso espiritual que anima las palabras en 1948». Y concluye: «lo que la conferencia de 1948 presenta como última etapa en la evolución del estado de perfección, es, en realidad –también a tenor del espíritu de esa conferencia, aunque la letra diga algo distinto– la primera fase de un proceso diverso: el de la reafirmación del valor santificable y santificador de la vida cristiana ordinaria». De hecho, ya a mediados de los cincuenta, san Josemaría empezó a distanciarse formalmente de esta solución jurídica. Se entiende así que calificara esta etapa del camino institucional del Opus Dei como un “ceder, sin conceder, con ánimo de recuperar”. La coherencia entre identidad teológica y expresión jurídica eran esenciales para consolidar el camino de santificación en el mundo que Dios, a través del carisma fundacional, le había confiado. Probablemente el tiempo ayudará a captar el alcance eclesiológico y canónico del paso dado por san Josemaría

P. RÍO

V. CÁRCEL ORTÍ, 1936. *El Vaticano y España*, San Román, Madrid 2016, pp. 326.

EL historiador Vicente Cárcel Ortí ha publicado un nuevo libro en la línea de su actual investigación en los fondos del Archivo Secreto Vaticano, sobre la

Segunda República y la Guerra Civil Española (cfr. V. CÁRCEL ORTÍ (ed.), *La II República y la Guerra Civil en el Archivo Secreto Vaticano*, BAC, Madrid 2011-2018, vols. I-VII).

Aunque el título de la obra se refiere a 1936, el autor recorre el periodo 1931-1939, arrojando luz sobre los aspectos más significativos y controvertidos de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en esos años. El libro se divide en tres bloques: la República, la persecución religiosa, y la Guerra Civil; y los apartados de cada uno de ellos son de por sí significativos respecto al contenido que Cárcel quiere transmitir.

En la introducción, el autor critica la ley española sobre la Memoria Histórica, que considera una ley “política”, y por tanto, peligrosa, tendenciosa, partidista, revanchista e ideológica (pp. 12-14, 29, 34). «Es un grave error pretender regular por ley la Historia», dice el autor (p. 14), en defensa de un estudio científico de la misma, en busca de la verdad a partir de las fuentes.

Siguiendo esta metodología, Cárcel logra, a partir del análisis de los documentos, desmitificar algunas interpretaciones de la Segunda República y la Guerra Civil española arteramente repetidas, como la afirmación de que la República fue democrática, libre y tolerante (p. 18); que la sublevación de 1936 fue una “agresión fascista” (p. 19); o que la República se hundió en 1939, cuando en realidad su descrédito empezó en 1936, debido a la actuación del gobierno.

El autor se muestra equilibrado en sus juicios, pues no deja de señalar que tanto republicanos como nacionales instrumentalizaron la historia (p. 23) y que, en uno y en otro bando, se cometieron atrocidades (pp. 187 y 196).

Cárcel quiere destacar en estas páginas dos aspectos: el papel de la Santa Sede y el carácter de persecución religiosa que tuvo la Segunda República y la Guerra Civil. Respecto al primer aspecto, dice que «la acción de la Santa Sede tanto en la España republicana, como en la España bélica, se puede resumir en tres palabras: *Respeto* hacia los poderes constituidos el 14 de abril de 1931; *paciencia* para soportar un sinfín de humillaciones y discriminaciones [...]; y, por último, *prudencia*, antes de reconocer oficialmente el nuevo Estado, en mayo de 1938» (p. 24). En resumen, puede decirse que «la Iglesia buscó la concordia con la República» (p. 33, nota 22).

Sobre el segundo aspecto, la persecución religiosa, Cárcel señala que se ha extendido en parte de la historiografía española el “negacionismo”, es decir, el calificar de exagerada e incluso negar la dimensión que alcanzó la persecución religiosa entre 1931-1939, y no reconocer en ésta los errores y responsabilidades de la República (pp. 128-129). Por otro lado, hay historiadores que admitiendo la persecución, la circunscriben a la Guerra Civil, y especialmente a los primeros meses de la contienda de 1936, atribuyéndola a la reacción violenta provocada por el apoyo de la Iglesia al levantamiento militar del 18 de julio (p. 201). Cárcel desmonta estos dos presupuestos, porque ni la Iglesia apoyó en un primer mo-

mento a los nacionales, ni la persecución fue una novedad, pues ya era objeto de ella desde 1931, llegando a su culmen en 1934 con la revolución de Asturias, que había dejado un saldo de 33 sacerdotes y religiosos ejecutados (pp. 110 y 202).

La Segunda República española fue proclamada el 14 de abril de 1931, y reconocida inmediatamente por la Santa Sede (p. 37). La afirmación del gobierno de respetar la libertad de creencias y cultos (p. 40) se convirtió en hostilidad hacia la Iglesia católica con la elaboración de la Constitución de 1931, que en su art. 26 reducía las órdenes religiosas a meras asociaciones, declaraba implícitamente la disolución de la Compañía de Jesús, preveía la extinción del presupuesto del clero, y contemplaba la posibilidad de nacionalizar los bienes eclesiásticos. Por otro lado, dicho artículo fue la base de la Ley de Confesiones y Congregaciones religiosas aprobada en 1933, fuertemente lesiva para la Iglesia (pp. 100-101). Además, por el art. 48, que afirmaba la educación laica, se suprimía la enseñanza de la religión católica en escuelas e institutos, y esto se hacía al tiempo que se beneficiaba económicamente a las escuelas israelitas de Tánger y Ceuta que impartían enseñanza religiosa judía (pp. 77-80).

A la legislación anticlerical hay que añadir los incendios impunes de iglesias y conventos que comenzaron en mayo de 1931 y se extendieron desde Madrid al resto de ciudades españolas, fruto del anticlericalismo popular y obrero (pp. 92-93). El autor se pregunta: «¿Por qué la Iglesia española atrajo sobre sí la furia y de qué raíces se alimentaba ésta? ¿Por qué fueron perseguidos la Iglesia y los católicos?» (p. 85).

La persecución a la Iglesia fue *in crescendo* hasta el estallido de la Guerra Civil, momento en el cual llegó a su cénit, siguiendo un claro programa revolucionario. No se puede afirmar históricamente que los asesinos eran “incontrolados”. Los perseguidores actuaron, dice Cárcel, “in odium fidei”, “in odium Ecclesiae” como demuestran las torturas físicas y psicológicas, vejaciones, ejecuciones en masa sin distinción de sexo, edad o condición; así como la profanación de cuerpos, de la Eucaristía y objetos de culto (pp. 156-157, 162, 206). Durante la Guerra Civil fueron asesinados unos 6.830 hombres y mujeres de Iglesia, entre obispos, clero secular, religiosos, religiosas y seminaristas (p. 150).

Hay quien atribuye los asesinatos al hecho del posicionamiento de la Iglesia a favor del bando nacional, y en ese sentido hay que desmentir el argumento pues la Iglesia no se decantó hasta julio de 1937, cuando fue publicada la carta colectiva del episcopado (p. 171). Además, la mayor parte de los asesinatos se produjeron en los primeros meses del conflicto. Cárcel asegura que, si acaso, la carta colectiva contribuyó a amainar la persecución (p. 177). Además, el autor reitera, con palabras del historiador Jordi Albertí: «no es cierto que la Iglesia como institución hubiera participado de la conspiración antirrepublicana ni que el móvil del alzamiento fuera lo religioso» (pp. 199-200).

Cárcel dedica varias páginas a la carta colectiva de 1937, en las que justifica la actitud del episcopado como respuesta a la persecución religiosa a la que se había llegado «como una consecuencia de la historia política y religiosa de España desde 1931» (p. 193).

Otros argumentos de las relaciones Iglesia-Estado ocupan las páginas de este libro. El autor señala las reservas del papa Pío XI para reconocer el gobierno de Burgos (p. 250); cómo dicho reconocimiento no significó que la Santa Sede apoyara el alineamiento de España con el Eje Roma-Berlín (p. 274); el temor de la Santa Sede a la propagación cultural del nazismo en España (pp. 297-298); y las dificultades con Franco por su pretensión sobre el Patronato (pp. 302-303).

En resumen, podemos decir que Vicente Cárcel llama en causa a las fuentes, pues, según sus palabras, sólo por el estudio de los documentos «podremos sacar nuestras propias conclusiones y liberarnos de los tópicos, de los prejuicios y del maniqueísmo que desvirtúa los hechos históricos, creando confusión y sin aclarar nada» (p. 186).

M. FUSTER CANCIO

E. CHUVIECO, *Sentido y vivencia del celibato de los laicos*, Digital Reasons, Madrid 2017, pp. 198.

Emilio Chuvieco es Catedrático de Geografía de la Universidad de Alcalá y miembro correspondiente de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Además de su labor de docencia e investigación en las tecnologías de la información geográfica, se ha interesado por las relaciones entre ciencia y fe, por cuestiones de ética ambiental y por el diálogo del Cristianismo con la cultura contemporánea, ámbitos en los que ha publicado algunos ensayos. Es cofundador y director de la editorial Digital Reasons –editora de esta obra–, orientada a temas de controversia social desde una antropología cristiana.

En este libro Chuvieco se propone no tanto elaborar un ensayo teológico sobre el celibato laical, sino un texto “vivencial”, basado en su personal experiencia de miembro laico célibe de la Prelatura del Opus Dei (cfr., por ejemplo, pp. 14, 18 y 122). El mismo autor considera “la más interesante” la cuarta y última sección del libro, en la que expone algunas implicaciones prácticas del celibato laical, en particular cuando vivido según el carisma de dicha institución (cfr. p. 17).

Lleva razón, pues, el Profesor Javier López, buen conocedor del tema, cuando afirma en el Prólogo que se trata de una obra única en su género: no solo por tratar del celibato de los laicos –tema de suyo inusual en la literatura sobre el celibato cristiano– sino también porque lo hace por la vía de un valioso testimonio

personal. La componente específicamente testimonial ocupa, sin embargo, tan solo una tercera parte de las cerca de doscientas páginas del libro (aunque puedan encontrarse referencias personales en otros lugares). En las demás secciones el autor ofrece una sobria pero informada síntesis de otros aspectos relevantes para una aproximación al tema del celibato.

El primer capítulo trata de las coordinadas históricas del celibato en diversas tradiciones religiosas, aunque con mayor énfasis en la espiritualidad cristiana, católica y no católica. Eso le sirve al autor para poner de manifiesto que el celibato, a parte de no ser un fenómeno exclusivo del Cristianismo, ha sido una opción de vida asociada de un modo general a la búsqueda de una “mayor perfección espiritual”. Pasa revista al celibato en el pueblo de Israel y entre los primeros cristianos, al celibato sacerdotal, en la vida religiosa y en la laical, y al celibato en las otras confesiones cristianas, en otras religiones y aún fuera del marco religioso. En lo tocante a los laicos (pp. 46-51), deja constancia de la existencia documentada, ya en los primeros tiempos de la Iglesia, de fieles que abrazaban una vida célibe no para dedicarse al ministerio sacerdotal –o, más tarde, a la vida consagrada– sino manteniéndose implicados en sus tareas cotidianas, es decir, al servicio de la vocación y misión propia de los laicos. Dicho fenómeno tiene poca expresión –sin dejar de existir– a partir del siglo VI, cuando el celibato pasará a estar asociado, por regla general, a la vida religiosa o sacerdotal. La renovación eclesiológica que precede y sigue al Concilio Vaticano II, con su profundización en la llamada universal a la santidad y en la condición laical, trajo un resurgimiento del fenómeno de laicos célibes, en muchos casos dedicados con mayor disponibilidad a las tareas de formación, dirección y apostolado de instituciones y movimientos de orientación primordialmente laical, aunque algunos asuman una consagración religiosa privada que en alguna medida les acerca al estado religioso.

La sección segunda está dedicada al “sustrato teológico” del celibato cristiano, con un breve análisis de los datos fundamentales escriturísticos, magisteriales y de la Tradición, en parte ya mencionados en el capítulo anterior. Aunque en la historia se haya reflexionado sobre todo acerca del celibato de los clérigos y del propio de la vida religiosa, el autor sostiene al final del capítulo, con Javier López Díaz, que el celibato hay que enmarcarlo en el sacerdocio común, en tanto que en su raíz está la cooperación del hombre a la transmisión de la vida sobrenatural. El celibato no viene a ser un requisito para cumplir un oficio, sino un don de Dios dotado de una particular significación escatológica y apostólica, por el que tanto clérigos como consagrados y laicos, testimoniando la preeminencia de las realidades de la gracia mediante su amor exclusivo a Dios, trabajan con una singular disponibilidad por la expansión del reino de Dios.

La tercera parte busca ahondar en las “motivaciones” de la vida célibe, con un discurso más de tipo espiritual que teológico: ha de tratarse de una respuesta

a una llamada divina –una auténtica vocación–, no de un simple reto personal, siquiera dirigido a alcanzar una mayor excelencia espiritual; el sentido escatológico (que el autor denomina también “afectivo”: agradar a Dios) tiene prevalencia sobre el apostólico (o de servicio a otros), pues la razón última del celibato es la dedicación de la mente y del corazón por entero a Dios; el celibato ha de ser asimismo apostólico, pues la vocación de Dios es siempre para servicio a los demás; la fidelidad del célibe es, por la comunión de los santos, de gran utilidad para toda la Iglesia, también de los llamados al matrimonio; la elección del celibato no ha de deberse a menosprecio o menor aprecio por el matrimonio, que es, también él, genuina vocación divina.

Llegamos entonces al capítulo final (pp. 123 ss.), dedicado a la “vivencia del celibato laical”. El autor desea reflexionar y compartir sus experiencias personales sobre el celibato vivido en medio del mundo, sin eludir los períodos de crisis o dificultad que pueden presentarse en aquellos que asumen una tal dedicación. Empieza por subrayar la importancia de una sólida vida espiritual, que en el caso de un laico, con una vida profesional intensa, exige a veces un especial empeño por defender los tiempos de oración y la frecuencia de los sacramentos. Viene a continuación lo que designa como “sublimar los afectos”: se trata, con el celibato, de amar a todos, no de no amar a nadie; el célibe ha de buscar ante todo crecer en el amor a Dios, para poder así llevarlo a otros; lo cual también exigirá lo que el autor gusta llamar “custodia del corazón”, que es una serena vigilancia para que ninguna persona ocupe la dedicación exclusiva que por vocación se hizo a Dios. En este último campo, el autor aporta lúcidas consideraciones sobre el tenor de las relaciones profesionales entre personas de distinto sexo, avaladas por su experiencia personal como profesor universitario y orientador de trabajos de investigación. Retomará algunas de esas consideraciones más adelante, cuando reflexione específicamente sobre la vivencia de la virtud de la castidad en el celibato apostólico en medio del mundo. Los demás puntos están dedicados a la necesaria presencia de la Cruz en la vida del laico célibe en orden a mantenerse fiel a su vocación, y que pasa por una lucha interior positiva y la práctica de la mortificación; a la especial ayuda que supone la convivencia fraterna con otras personas que viven esa misma dedicación –la cuál el autor ha podido experimentar concretamente en su vida como miembro agregado del Opus Dei–; a la necesidad y posibilidad de que la entrega a Dios en el celibato sea asumida de por vida, superando las pruebas que se presentan a la fidelidad a toda vocación, por vía de mantener despiertas las motivaciones hondas en las que se basa.

Cierran el libro un breve y cálido epílogo que subraya la felicidad que, sin perjuicio del esfuerzo que conlleva y de las posibles crisis por las que pueda pasar, proviene de la respuesta fiel a la vocación a vivir como fiel laico célibe, y un oportuno apéndice que, con apoyo en diversos estudios disponibles, visa a demostrar

que no puede verse el celibato como causa de los desgraciados actos de pederastia cometidos por algunos clérigos y religiosos.

Es cierto que la publicitación que tales actos han conocido en los últimos años confiere a la obra de Chuvieco una particular actualidad. Pero, más allá de la “crisis de los abusos” que viene afectando a la Iglesia, la reflexión del autor es también muy necesaria y oportuna ante la desorientación general en lo tocante a la comprensión de la sexualidad y del matrimonio en nuestro tiempo. Bien anclado en la tradición y reflexión multiseculares sobre el celibato cristiano, se trata de un testimonio positivo y corajoso sobre la excelencia de la dedicación a Dios *corde indiviso*, vivido además no por quienes son llamados al ministerio ordenado o la vida consagrada, sino por quienes asumen de pleno su secularidad laical. Testimonio que, tanto por la piedad esclarecida como por el sano realismo que lo animan, puede ser de particular utilidad a quienes viven o se proponen vivir el celibato en dicha condición.

Sin la pretensión de ser un estudio teológico-científico sobre la materia –como pone de manifiesto la ausencia siquiera de notas a pie–, la obra en cuestión representa asimismo una valiosa contribución a la tarea de colmatar el hueco existente, en la teología y en la espiritualidad, acerca del celibato vivido vocacionalmente por fieles laicos.

D. LORENA BRITO

A. DEL AGUA PÉREZ (ed.), *Revelación, Tradición y Escritura a los cincuenta años de la Dei Verbum*, BAC, Madrid 2017, pp. 674.

Con ocasión de los cincuenta años de la aprobación de la const. dogm. *Dei Verbum* (DV), la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe (CEDF) de la Conferencia Episcopal Española tuvo a bien promover una renovada lectura del documento conciliar teniendo presente la amplia producción bíblico-teológica y magisterial que ha encauzado dicho documento hasta nuestros días, entre la que se encuentra especialmente la Exort. Ap. postsinodal *Verbum Domini* de Benedicto XVI sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia (30.IX.2010). Un *Prólogo* de A. González Montes, Obispo de Almería y presidente de la CEDF, la *Introducción* de Agustín del Agua, Director del Secretariado para la Doctrina de la Fe, la lista de los colaboradores (24 en total) y de siglas utilizadas preceden el comentario, que concluye con un Índice onomástico (pp. 663-674). Se advierte la falta de un índice temático. La obra consta de cuatro partes, cada una dividida en diversos artículos. Las partes se intitulan: I. Naturaleza y Transmisión de la Revelación; II. Inspiración e Interpretación de la Sagrada Escritura; III. Algunas

cuestiones del Antiguo Testamento; y IV. Algunas cuestiones del Nuevo Testamento. El motivo por el que no se dedicó una parte al último capítulo de la DV sobre la Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia (cap. VI), un tema íntimamente relacionado con la segunda parte de la *Verbum Domini*, no queda del todo claro. En la lectura de la obra conviene tener presente además que, no tratándose propiamente de un comentario a la DV, además de omitirse o destinarle poco espacio a algunos temas cardinales de dicha constitución dogmática se intercalan frecuentemente argumentos complementarios, como iremos viendo.

I. La primera parte del volumen, la «Naturaleza y trasmisión de la Revelación» (pp. 3-207), inicia con un estudio de Vicente Vide Rodríguez, «Revelación: lenguaje y acontecimiento. “La revelación por palabras y hechos (*gesta et verba*)”» (pp. 3-34), en el que el autor acentúa una primordial afirmación: el lenguaje bíblico no es un simple medio para transmitir la Revelación, sino que «forma parte de la estructura y esencia de la Revelación cristiana, ya que “Dios habla a los hombres *more hominum*”» (DV 12); en consecuencia, se debe dar toda su importancia a las mediaciones lingüísticas utilizadas por los hagiógrafos para expresar el misterio de Dios. La sucesiva colaboración, «Historia y Revelación a la luz de la constitución *Dei Verbum*» (pp. 35-59) de Gonzalo Tejerina Arias, establece como principio programático que «la verdad revelada es histórica, se percibe en un acontecer, se orienta a una nueva andadura y por tanto se acredita en un dinamismo histórico», además, esa comunicación divina «también es palabra interior, dada y vivida en la intimidad del sujeto destinatario al que Dios se dirige siempre del modo más personal» (p. 59). Sobre el carácter histórico de la Revelación también discurre el artículo de José Serafín Béjar Bacas, si bien examina más directamente «[el] debate sobre “el Jesús histórico y el Cristo de la fe”» (pp. 60-79). En el cuadro hermenéutico del pensamiento actual, el autor intenta demostrar la validez del método ratzingeriano en su conocida obra en tres volúmenes sobre Jesús de Nazaret; un método que el mismo Ratzinger/Benedicto XVI quiso designar «acercamiento canónico», en la medida que, siguiendo la corriente hermenéutica iniciada principalmente por Brevard S. Childs, asumía como principio básico la esencial unidad constitutiva del texto bíblico. Prosigue la exposición de Gabino Uríbarri Bilbao sj sobre «Jesucristo, mediador y plenitud de toda la revelación» (pp. 80-118), título que, según señala el autor, si bien recoge una verdad proclamada palmariamente por la *Dei Verbum* y por otros textos del Concilio Vaticano II, fue cuestionada en el período postconciliar desde diversos frentes. A todos ellos respondió la declaración *Mysterium Filii Dei* de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 21 febrero 1972, que vino a refrendar la doctrina expuesta en DV 2-4.

El estudio sucesivo de esta primera parte, debido a José Luis Sánchez Nogales, «Palabra de Dios en la Sagrada Escritura y escrituras sagradas de la religiones»

(pp. 119-164), después de recorrer los principales documentos eclesiales que tratan del argumento en cuestión sostiene que «la doctrina de las semillas del Verbo, los rayos de verdad, la iluminación y la experiencia religiosa –sin olvidar la necesidad de purificación y elevación–» son «el camino para enfocar correctamente la creencia de las religiones en el mensaje contenido en los textos que veneran como sagrados y que son fuentes de su camino y misión en la historia» (pp. 163-164). En este ámbito de la literatura extrabíblica se mueve también la exposición intitulada «Aspectos de la revelación en 1Henoc, Jubileos y algunos textos de Qumran» (pp. 165-182). El autor, Enric Cortés (Cataluña), señala como característica particular de la biblioteca qumraniana el haber dado a las profecías pseudoepigráficas un lugar cardinal, por lo que, a diferencia del ámbito religioso creado por 4Esd según el cual algunas revelaciones estaban reservadas solo para pocos sabios, en Qumran cualquier miembro de la comunidad era consciente de tener acceso al más amplio campo de enseñanzas religiosas. Por último, cierra la primera parte el estudio de Ignacio Carbajosa, «La articulación de Tradición y Escritura. La aportación de *Dei Verbum*, aporías modernas y vías de solución» (pp. 183-207), una reflexión sobre la necesidad de armonizar adecuadamente los dos niveles de lectura propuestos por DV 12, el histórico-crítico y el teológico, aunque considera que su justa articulación solo se entiende a la luz de la DV 7-10 (p. 207). A nuestro entender, sin embargo, un análisis detallado de DV 12 muestra que en ese número se precisa ya, muy adecuadamente, la necesaria mutua relación interpretativa entre fe y razón, como sugieren frases que coordinan con gran precisión el actuar de Dios con y por medio del hagiógrafo, por ejemplo, la que da inicio al número en cuestión: «[se] debe investigar con atención lo que pretendieron expresar realmente los hagiógrafos y plugo a Dios manifestar con las palabras por ellos utilizadas».

II. La segunda parte del volumen, sobre la inspiración e interpretación de la Sagrada Escritura (nn. 11-13), comprende 4 contribuciones. En el primero, «Las líneas fundamentales de una teología de la inspiración cincuenta años después de la *Dei Verbum*» (pp. 211-250), el teólogo alemán Helmut Gabel recorre los diversos modos en que ha sido entendido el concepto de “inspiración” (pp. 215-218). En este cuadro, el autor parece colocar la inspiración bíblica más en el terreno de la “Escritura inspirante” que en la actuación de Dios en el hagiógrafo y por medio de ellos en el texto sagrado y en el lector (cfr. p. 250). El segundo estudio, «La perspectiva del último documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura» (pp. 251-265), de Juan M. Díaz Rodelas (Valencia), se detiene principalmente en tres aspectos de dicho escrito, probablemente los más centrales: el concepto de inspiración, que el documento vincula principalmente a los libros sagrados; el tema de la verdad de la Escritura, prospectada en su relación con Dios y la salvación de los hombres; y la cuestión

hermenéutica, de la que se examinan algunos principios fundamentales. La brevedad del artículo se explica por el hecho de que es una versión resumida de un trabajo más amplio publicado anteriormente.

Una tercera colaboración, debida a Thomas Söding, «Diversidad y unidad de la Sagrada Escritura como perspectiva y tarea de la exégesis. Una relectura de la *Dei Verbum*» (pp. 266-282), examina plausiblemente el diálogo que por su misma naturaleza la teología/exégesis debe mantener con el Magisterio eclesial. Cierra esta segunda parte del libro el artículo de Marta García Fernández, «Oyentes. La Escritura como canon en la Iglesia» (pp. 283-313), en el que se examina la estrecha relación existente entre la Iglesia y la Palabra de Dios, ahondando en algunas cuestiones de índole hermenéutica, cuales son el hecho de la existencia de un canon, su unidad y relación interna, la forma normativa, la relación entre inspiración y canonicidad, la centralidad de Cristo en la Escritura y el diálogo existente entre los dos Testamentos.

III. La tercera parte del volumen, dedicada al Antiguo Testamento (pp. 317-538), comprende ocho colaboraciones de una cierta extensión. Se abre con una perspectiva sobre «los estudios sobre el Pentateuco, de ayer a hoy» (pp. 317-341), de Félix García López, en la que el autor destaca la convergencia creciente en el campo bíblico entre los estudios histórico-críticos y de análisis literario, la debilidad de la teoría de las cuatro fuentes o tradiciones hoy día prácticamente remplazada por el análisis del texto en su forma final, y la mayor valoración del mensaje teológico-espiritual debido a la mayor percepción que la Biblia es Palabra actual de Dios. La segunda colaboración, sobre «la intertextualidad entre el libro de Oseas y el Pentateuco» (pp. 342-366), de Francesc Ramis Darder, trata de definir el modo en que el libro de Oseas hilvana las tradiciones religiosas del Pentateuco en su deseo de conducir la nación a vivir una plenitud de alianza con Dios. Los dos trabajos sucesivos afrontan temas relacionados con las versiones griegas y arameas. La exposición de Inmaculada Delgado Jara, «La septuaginta: traducción e interpretación» (pp. 367-386), es un estudio actualizado dedicado a examinar los temas clásicos sobre la naturaleza, fecha de composición, autores, contexto socio-cultural de origen, impacto, etc., de la versión griega, además de delinear su devenir histórico y su revalorización actual. Por lo que se refiere al ámbito arameo, la colaboración de Antonio Rodríguez Carmona, «Targum: traducción y exégesis» (pp. 387-403), expone a su vez los aspectos principales que atañen a la naturaleza, ediciones e historia de los estudios targúmicos, señalándose como en los cincuenta años que nos separan de la *Dei Verbum* dichas reflexiones han ayudado a conocer mejor las tradiciones del período neotestamentario. Un lugar aparte ocupa el artículo de Nuria Calduch-Benages sobre «La literatura sapiencial en el Antiguo Testamento: identidad, peculiaridad, recepción» (pp. 404-437). Después de una premisa histórica encaminada a señalar el poco interés existente

por esta literatura desde la Edad Media hasta su resurgir sobre todo a partir de los años 1970, la autora trata de definir los elementos esenciales que la caracterizan y pasa en reseña los diversos libros que componen el cuerpo sapiencial. Concluye con estas palabras: «La multitud de sabios salva el mundo» (Sap 6,24).

Las tres colaboraciones siguientes abordan la literatura extrabíblica: «Los manuscritos del mar Muerto» (Julio Trebolle Barrera, pp. 438-465), Flavio Josefo (Alfonso Vives Cuesta, pp. 466-519) y Filón de Alejandría (Damià Roure, 520-538). En dichas colaboraciones, además de ofrecerse una visión panorámica de las respectivas literaturas, se indica la situación actual de las investigaciones. Por lo que se refiere a los estudios qumránicos, se advierte que es en el marco general del judaísmo del tiempo donde hay que colocar dichos estudios, por lo que se debe evitar asociar unívocamente la secta de Qumran con el contexto original del cristianismo. En el artículo sobre Flavio Josefo, el apartado dedicado a la recepción patrística de Josefo, seguramente el más novedoso, evidencia la importancia que alcanzó su obra, no solo como fuente para argumentos apologeticos, sino también en cuanto testigo clave de la concepción de un cristianismo entendido a la luz de la idea de pueblo elegido. Por último, el estudio sobre Filón, personaje situado en un momento histórico privilegiado en el que confluyen las figuras de Jesús y Pablo, vierte sobre la importancia que alcanzó su método alegórico de interpretación en el que los textos bíblicos son analizados a partir de las tradiciones judías, activándose en cierto modo la historia de los efectos del texto en el marco de la versión griega de los LXX.

IV. La última parte del volumen, dedicada al Nuevo Testamento (pp. 541-662), comprende cuatro colaboraciones. Afrontando el tema hermenéutico, Alberto de Mingo Kaminouchi (pp. 541-566) subraya que el proceso interpretativo debe ser fundamentalmente un «*dejarse decir* por la Palabra, que trastoca [la] vida» (p. 564) y, por tanto, una apertura a la escucha de Dios «que sigue revelándose como Padre misericordioso en nuestra tierra» (*ibidem*). Los estudios bíblicos, por tanto, deben equipar al lector de modo que sepa descubrir a Aquel Dios clemente y generoso que ha querido revelarse para el bien de los hombres. La colaboración de Agustín del Agua, sobre el Derás neotestamentario (pp. 567-609), versa sobre el tema clásico relacionado con el modo de realizar una lectura cristiana del AT que conserve el valor propio de esos escritos. Después de exponer el modo en el que el argumento ha sido estudiado en diversas ocasiones (modelo promesa-cumplimiento; la tipología; la teoría del sentido pleno; el descorrerse de la historia de la salvación; la crítica canónica, etc.), el autor precisa algunos presupuestos inderogables, principalmente: la noción dinámica de revelación, la unidad de la Escritura y el hecho de que el AT es verdaderamente Palabra de Dios. Santiago Guijarro analiza a su vez el tema de la dimensión histórica y teológica de los cuatro evangelios (pp. 611-631) queriendo ofrecer algunas claves de lectura.

Concretamente, el autor concibe que en la actualidad existen básicamente dos proyectos historiográficos (modos de acceder al acontecimiento), el preconizado por Bultmann, que intenta reconstruir la historia a partir de las unidades separables de la tradición evangélica (modelo de reconstrucción) y los ensayos más recientes que conciben la tarea del historiador como la construcción de un relato histórico que explique cómo los primeros cristianos llegaron a concebir a Jesús en el modo en que lo hicieron (modelo de recepción). Santiago Guijarro se inclina por este segundo modelo. Sin embargo, conviene señalar que dicho modelo, análogamente al método bultmaniano, pone en entredicho la historia para salvar una teología que en definitiva resulta poco radicada en la realidad existencial. Cierra el volumen la colaboración de Armand Puig i Tarrech dedicada a la literatura gnóstica y el Nuevo Testamento (pp. 632-662). Su conclusión principal, a nuestro entender, es que ninguno de los escritos gnósticos puede ser aducido como fuente relativa a la figura histórica de Jesús. Solo en el evangelio de Tomás se descubren algunos *logia* que estarían vinculados en mayor o menor grado con la tradición más primitiva, por ejemplo, el *logion* 25 sobre el amor al prójimo.

Terminamos nuestras consideraciones señalando el gran interés que presenta el volumen reseñado para una mejor comprensión del alcance de los estudios bíblicos actuales en relación a las propuestas originales de la constitución dogmática *Dei Verbum*.

M. TÁBET

G. DE SIMONE, A. NUGNES (edd.), *Dare ragione della fede. In dialogo con Carlo Greco S.I.*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2017, pp. 234.

Il volume curato dai professori G. De Simone e A. Nugnes, entrambi docenti presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale (Sez. San Luigi), è una *Festschrift* di quattordici saggi scritti in occasione degli oltre quarant'anni di insegnamento di Carlo Greco presso la facoltà teologica partenopea. Il sentiero intellettuale di Greco – tra i cui scritti più noti si ricordano il saggio filosofico sull'esperienza religiosa (*L'esperienza religiosa. Essenza, valore, e verità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004) e il manuale di teologia fondamentale (*Rivelazione di Dio e ragioni della fede. Un percorso di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012) – si snoda con sicurezza lungo l'impervio crinale tra filosofia e teologia, aprendosi con coraggio alle domande poste a fede e ragione nel loro incontro con l'ineludibile mistero della realtà.

Nel saggio introduttivo (pp. 11-27) i curatori si chiedono: «Qual è il compito preminente per la teologia fondamentale oggi? È ancora sufficiente la risposta

classica del “dare ragione” della fede e delle “pretese che avanza nella sua lettura del mondo e della realtà? Quale “ragione” può essere data nell’attuale contesto culturale ed ecclesiale?» (p. 11). Oggi si discute che la ragione sia il principio che struttura ogni affermazione. Ne consegue non solo la frustrazione di ogni tentativo di dialogo *ad extra*, ma la stessa identità del fare teologia e del suo ruolo di “dare ragione della fede” (cfr. 1Pt 3,15). La proposta di Greco va alla radice del dialogo fede-ragione. I curatori del volume – richiamando le parole di J. Ratzinger (*Fede, Verità e tolleranza. Il Cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, *passim*) – sottolineano che amore e ragione hanno nella fede un ruolo primario (p. 12). Pertanto l’auspicato ampliamento della ragione segue una logica, che è quella della Rivelazione, in cui la «corrispondenza tra *Logos* e *Agape* [ha] nella realtà divina il suo perno» (*ibidem*).

Greco offre al filosofo e al teologo degli strumenti per cercare una risposta sensata a tali interrogativi. I curatori offrono in questo volume una chiave di lettura della sua opera, e ne evidenziano i pregi. Ne vogliamo qui sottolineare due. Il primo è la fiducia in una ragione “polifonica”. In un contesto in cui la teologia viene presentata in opposizione alla ragione, Greco considera che l’unica capace di porsi in dialogo con la fede cristiana è una ragione “polifonica”, ovvero una ragione che «tende a superare la visione di una netta separazione dal mondo dell’esperienza, sensibile, affettiva ed emotiva, ponendosi invece come cassa di risonanza e luogo di sintesi di tali istanze primarie per l’esistenza» (p. 14). Un secondo pregio che caratterizza l’opera di Greco è «il coraggio di andare al fondamento» (p. 15), atteggiamento che ha motivato l’elaborazione di un itinerario di ricerca filosofico-teologico composto di tre fasi: un primo momento fenomenologico-trascendentale, un momento ermeneutico, e infine un momento critico-veritativo. È in questa triplice articolazione che Greco traccia «in modo critico e non deduttivo... il percorso di accesso alla verità rivelata a partire dalla ricognizione fenomenica» (p. 16), un percorso che la ragione compie procedendo diacronicamente, in un movimento a “spirale” ascendente in cui le formulazioni dottrinali costituiscono il presupposto fenomenico per la comprensione di un contenuto veritativo che ha bisogno sempre di «ulteriore approfondimento intellettuale e ulteriore espressione» (*ibidem*).

A queste due considerazioni i curatori aggiungono che nel percorso teologico-fondamentale di Greco viene sottolineata l’importanza delle istanze della ragione etico-pratica, ovvero che il “dare ragione della speranza” (1Pt 3,15) è un compito non solo intellettuale, ma anche etico: nella responsabilità personale davanti alla rivelazione si può giocare in buona misura la credibilità della tensione salvifica che anima la propria esperienza di salvezza. Ed è proprio sulla categoria di esperienza, e in particolare di *esperienza religiosa*, che nella riflessione di Greco troviamo tracciata la frontiera tra filosofia e teologia. Greco valorizza l’esperienza religiosa,

una categoria che ha uno statuto epistemologico indubbiamente complesso, ma che attraversa tutti e tre i momenti del rapporto dell'uomo col divino: il momento fenomenologico, il momento ermeneutico, il momento critico-veritativo.

Il volume che stiamo presentando è diviso in due parti che riprendono i temi più cari a Greco nei due versanti del suo percorso di ricerca. La prima parte, *Intellectus quaerens fidem*, raggruppa cinque saggi afferenti alla riflessione filosofica. La seconda parte, *Fides quaerens intellectum*, contiene sette contributi attinenti ai temi di ricerca teologica. Segue una *Appendice* conclusiva composta da due contributi celebrativi dell'impegno didattico (A. Trupiano, pp. 199-210) e pastorale (C. Manunza, pp. 211-220) del filosofo e teologo gesuita nella città di Napoli.

Il primo dei contributi della parte filosofica, quello di G. De Simone, è a nostro avviso quello che entra più direttamente in dialogo col pensiero di Greco. Come il titolo stesso suggerisce ("Teologia filosofica e filosofia della religione: spunti scheleriani e prospettive di ricerca", pp. 31-43), il saggio traccia un'analogia tra il pensiero di Greco e quello di M. Scheler sul rapporto tra filosofia e analisi teologica della religione.

Nell'opera di Greco sono numerosi i riferimenti a Scheler e in particolare a *L'eterno nell'uomo*. De Simone afferma che i due autori scrivono in tempi caratterizzati da un contesto di disorientamento generalizzato: Scheler scrive dopo la prima guerra mondiale, mentre Greco scrive nel mondo odierno. Entrambi i contesti, secondo De Simone, richiedono alla fede di dare ragione di sé «non in una logica di contrapposizione ma per offrire al mondo quel patrimonio di senso e di verità che le appartiene e che, se pensato in termini di autoreferenzialità, si atrofizza, se invece è comunicato e condiviso in quanto ha di essenziale, può essere un'incredibile provocazione ad una più profonda comprensione dell'umano e ad una sua rigenerazione» (p. 32). De Simone riporta un provocativo monito scheleriano: «ciascuna religione positiva e chiesa deve cessare di essere solo un frigorifero per vecchie verità» (M. SCHELER, *L'eterno nell'uomo* (1921), trad.it. a cura di U. Pellegrino, Fabbri, Milano 1972, p. 232). L'espressione va intesa come un incoraggiamento a non arroccarsi in una rigida posizione autodifensiva, ma ad aprirsi con atteggiamento di «propositività e comunicazione nuova e più aperta» (p. 33).

In tale contesto, qual è il compito della filosofia, e quale quello della teologia? Il compito del filosofo non è quello di condurre alla fede, ma di «aiutare a cogliere l'essenza della religione» (p. 34), e cioè di «fare chiarezza circa ciò che più propriamente identifica l'esperienza religiosa» (*ibidem*), dunque il fatto che «il vissuto religioso si offre alla filosofia come un dato» (*ibidem*). Nell'itinerario teologico-fondamentale di Greco, sostiene De Simone, la filosofia della religione ha il ruolo di *filosofia seconda* e «si costruisce come consapevolezza riflessa dell'esperienza religiosa» (p. 35), mentre la teologia è «intelligenza riflessa della fede» che «ha

il compito di mediare e articolare criticamente il sapere della fede» (*ibidem*). È allora possibile apprezzare una differenza tra il pensiero dei due autori: in Scheler «vi è una previa decifrazione dell'esperienza religiosa sulla quale innestare una riflessione teologica», mentre nell'impostazione teologico-fondamentale di Greco la riflessione filosofica è una infra-struttura e «opera all'interno del fare teologia, più che precederne il costruirsi» (*ibidem*). È a partire da queste premesse che De Simone inizia a tratteggiare il rapporto tra filosofia della religione e teologia filosofica nel pensiero di Greco, in cui – come in Scheler – la religione si distingue dalla filosofia in quanto «modalità di esperienza e di conoscenza segnata da una originaria recettività, laddove la ricerca filosofica si costruisce, o almeno sembra costruirsi, nella direzione di un sapere spontaneamente acquisito e di una produttività della ragione» (p. 39). Religione e filosofia giungono entrambe a maturazione nel loro reciproco rapportarsi, nel loro darsi una “libera stretta di mano”: la filosofia della religione «aiuta la stessa teologia a ritrovare il contatto con l'esperienza di Dio da cui nasce e della quale è chiamata a costruirsi come intelligenza riflessa. *Intellectus fidei*, la teologia è prima di tutto teologia della rivelazione e può esserlo veramente solo se recupera fino in fondo il contatto con la dimensione esperienziale della fede e con la sua connotazione affettiva, abbandonando ogni astratto intellettualismo» (p. 42).

Il contributo di De Simone è seguito da quello di G. Cantillo, intitolato “Ernst Troeltsch e l'eredità kantiana” (pp. 45-63). Sono invece accomunati dal tema della rivelazione i due successivi: “Rivelazione e parola” (pp. 65-82) è una riflessione di E. D'Antuono che mette in dialogo il pensiero di F. Rosenzweig con quello di Greco; “Comunicazione, mediazione, offerta di senso” (pp. 83-91) è un breve saggio di carattere teoretico di S. Sorrentino sulla dialettica tra *rivelazione* e *rivelato*, tra *esperienza* antropologica di un *evento rivelativo* e «*intelligibilità* (ovvero *credibilità*) del *rivelato*» (p. 85). Sorrentino inquadra gli aspetti problematici di tale dialettica dal punto di vista della filosofia della religione, tratta l'evento rivelativo nel contesto dell'esperienza religiosa, e tratteggia la «complessa struttura ermeneutica» (p. 89) che soggiace all'esperienza di rivelazione. Il contributo di S. Muratore, “Scienza e filosofia in dialogo: il principio antropico” (pp. 93-102) conclude la sezione filosofica.

La sezione teologica inizia con un saggio di teologia biblica intitolato “Rendere ragione della speranza (1Pt 3,15)” (pp. 105-121) in cui E. Salvatore presenta un'esegesi del celebre passo neotestamentario. “Per uno statuto ermeneutico-critico della fede cristiana” (pp. 123-130) è il titolo del saggio in cui G. Ferretti affronta una discussione sul contenuto veritativo dell'atto di fede in Carlo Greco a partire dal suo manuale di teologia fondamentale. Ferretti segue l'impostazione teologica di Greco, secondo cui la credibilità non è una qualità aggiunta dall'uomo, ma va intesa piuttosto come «la forma dell'evidenza propria dello stesso evento rivelativo»

(GRECO, *Rivelazione di Dio e ragioni della fede*, p. 291) e la sua trattazione segue i tre momenti costitutivi della struttura della fede cristiana: il dono di Dio (ovvero la Grazia), l'intelligenza (cioè il momento conoscitivo critico-razionale), e infine la libertà umana nel cogliere il dono di Dio una volta compreso dall'intelligenza. Nel saggio "Il Kerigma cristiano" (pp. 131-137) A. Rizzi sviluppa una riflessione sul pluralismo religioso odierno, che anche nel pensiero di Greco richiede di affrontare da un lato la problematica del rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni, e dall'altro lato l'unicità dell'identità cristiana. In "Contesto e contesti. La teologia tra storia e metastoria" (pp. 139-156), A. Russo riflette sulle problematichità poste dall'assunzione del principio di "contestualità" – ovvero sul ruolo di categorie storiche e metastoriche – nell'elaborazione del pensiero teologico.

Il contributo di A. Nugnes è intitolato "Rivelazione nella storia, rivelazione come storia" (pp. 157-172). Nugnes mostra come il *modus procedendi* della proposta teologico-fondamentale di Greco ben si raccordi con le esigenze gnoseologico-fondative e speculativo-argomentative di una teologia della credibilità della rivelazione. Si tratta, a detta di Nugnes, di un compito di raccordo cui ogni "scuola" teologica deve esporsi criticamente, e che richiede l'approfondimento sistematico – detto anche da Nugnes di "focalizzazione" – delle categorie fondanti della teologia, tra cui spicca quello di "tradizione". A partire da questo approfondimento di ordine fondativo si dipanano gli sviluppi di ordine speculativo, dando origine a un processo di appropriazione del metodo teologico adeguato all'oggetto di studio. Queste considerazioni di "gnoseologia teologica" servono a Nugnes per introdurre il perché della propria indagine teologica sul concetto di "tradizione" come raccordo tra Rivelazione e istanze della ragione storica, che egli considera come istanze *ad extra* del discorso teologico.

La Rivelazione ha infatti un carattere storico: Dio si rivela «gestis verbisque» (*Dei Verbum* n. 2), locuzione che esprime la storicità non solo del *revelans* e del *revelatum*, ma anche del *quomodo*, cioè della modalità di rivelazione cui si rivolge l'indagine teologica e che abitualmente è una modalità storica in cui si combinano la *verità* di un Dio che si *consegna* (lat. *tradere*) e che interpella, e la libertà dell'uomo nel riceverlo e comprenderlo in una logica "processuale" (p. 170). Nugnes rammenta le parole di Papa Francesco in *Evangelii Gaudium* n. 223, «dare priorità al tempo significa occuparsi di *iniziare processi più che di possedere spazi*», per poi evidenziare come «questo taglio sembra recepire e riproporre proprio ciò che il Concilio ha rappresentato per la vita della Chiesa e per il ripensamento del sapere teologico in specie» (p. 160). Il contributo sottolinea come la teologia fondamentale possa solo giovare del riconsiderare la dimensione storica come dinamismo intrinseco della Rivelazione. La categoria di *traditio* trattata da Nugnes, che conta come precedenti il lavoro di Y. Congar negli anni 1960-1963 e i successivi lavori di H. Verweyen e A. N. Whitehead, permette di mostrare la ragio-

nevolezza e l'opportunità di una tale riflessione in sede teologico-fondamentale. Gli studi di Greco forniscono degli strumenti intellettuali adeguati per cimentarsi nell'impresa, fungendo da "cerniera" fra tensione alla chiusura di un discorso *ad intra*, e apertura alle istanze della ragione ad *extra* (p. 166).

Chiudono la raccolta i due saggi "La Chiesa nella Rivelazione" di N. Salato (pp. 173-181), e "Il Sacramento come simbolo reale" di D. Marafioti (pp. 183-195). In conclusione, la *Festschrift* che abbiamo presentato offre senz'altro la possibilità di riflettere sui temi posti sul crinale tra filosofia e teologia percorso da Greco, ma rappresenta anche una stimolante occasione per riflettere sul compito del filosofo e del teologo davanti al problema dell'esperienza religiosa nel contesto odierno. È inoltre degno di nota lo sforzo compiuto dagli autori di instaurare un dialogo trilaterale fra il contenuto dei contributi, l'opera di Greco, e il magistero di Papa Francesco. La filigrana impressa sui saggi è sempre, in maniera più o meno esplicita, la proposta teologico-fondamentale di Greco di cui questo volume indubbiamente conferma l'indiscusso pregio.

C. TAGLIAPIETRA

M. LEYRA CURIA, *In Hebreo. The Victorine Exegesis of the Bible in the light of its Northern-French Jewish Sources*, Brepols, Turnhout 2017, pp. 408.

El volumen objeto de nuestra recensión, bien presentado y denso de contenido, consta fundamentalmente de una introducción general, tres capítulos y las conclusiones, a lo que se añade como complemento, útil y necesario, una amplia bibliografía y diversos índices: de los manuscritos utilizados, de citas bíblicas y de autores. A la introducción general precede un elenco de abreviaturas y una nota editorial sobre los criterios seguidos en la transcripción de palabras. Los capítulos primero (*The Latin Sources*) y tercero (*The Pashtanim and other Jewish Sources*) son los más amplios y, como indican los títulos, estudian las fuentes latinas y judías utilizadas por los Victorinos, concretamente Hugo y Andrés, autores en los que se centra el trabajo de Montse Leyra. El segundo capítulo (*the Biblical Text*), más breve, se extiende en la determinación del texto bíblico utilizado por los dos grandes maestros de la escuela de San Víctor. Como finalidad de su trabajo, Montse Leyra se propone indagar si los Victorinos tuvieron un acceso directo a los manuscritos hebreos en su investigación o si más bien alcanzaron su conocimiento a través de fuentes indirectas. Por otra parte, trata de identificar, en los paralelos existentes entre las referencias al hebreo de los Victorinos (*in hebreo* o *secundum hebraeos*) y aquellas de los judíos de la escuela del Norte de Francia,

interpretaciones semejantes o idénticas, así como otros elementos exegéticos (de contenido) o metodológicos (recursos retóricos o lingüísticos) comunes.

En la introducción general (pp. 17-43), dividida en seis secciones, la autora examina los temas clásicos preliminares: la finalidad del estudio, el estado de la cuestión, la metodología adoptada y el contexto hermenéutico de la exposición, es decir, la corriente exegética en la que se mueven los Victorinos, limitando el análisis a las interpretaciones introducidas por las expresiones *in hebreo* (traducciones que los Victorinos consideraban conforme al texto hebreo) o *secundum hebreos/hebrei* (referidas en general a las interpretaciones judías). Completa la exposición una síntesis de la vida y obras de Hugo y Andrés de San Víctor. El primero (Sajonia, ca. 1096-1141), educado en la Orden de los canónigos regulares de san Agustín de Hamersleben (Sajonia), se vinculó sucesivamente a la escuela de San Víctor (París) fundada por Guillermo de Champeaux (1017-1121), donde llegó a ser canónigo y prior. Andrés († 1175), por su parte, nacido en Inglaterra, estudió en San Víctor bajo la tutela del entonces abad, Hugo.

Por lo que se refiere a las fuentes latinas y judías de los Victorinos, analizadas respectivamente en los capítulos primero y tercero, entre las latinas la autora considera los escritos de Jerónimo († 420), Beda († 735), Rabano Mauro († 856), los maestros de la Escuela de Auxerre, el monje benedictino Angelomo de Luxeuil († 855), y otras más como la Glosa Ordinaria. Por lo que atañe a los autores judíos (capítulo tercero), el estudio afronta principalmente las obras de Rashi (Troyes, 1040-1105), Yosef Qara (Troyes, ca. 1055-1130), Rashbam (Troyes, 1080-1160), Bekhor Shor (Orleans, entre mediados y fin del siglo XII), Abraham Ibn Ezra (Toledo 1092–Calahorra 1167) y David Qimhi (Narbona, 1160–1235). Otras fuentes judías examinadas, debido a los paralelos existentes con los comentarios de Hugo y Andrés de San Víctor y por su gran antigüedad, ciertamente muy anteriores a los exégetas judíos del Norte de Francia, son la Mekhilta de Rabbí Ishmael (III d. C.) y el Targum de Onqelos (anterior al siglo V).

Para comprender la importancia de la obra que reseñamos conviene tener presente que no pocos y conocidos estudiosos como B. Smalley, Rainer Berndt (cfr. *Les interprétations juives dans le Commentaire de l'Heptateuque d'André de Saint-Victor*, 1989), Frans van Liere, Michael Signer, Gilbert Dahan, Marianne Awerbuch, Eleazar Tuitou y Sara Kamin habían señalado paralelos semejantes o idénticos entre las interpretaciones de Hugo y Andrés de San Víctor y las de los exégetas judíos de la escuela de Rashi. En este contexto, Montse Leyra ha dado un paso determinante, precisando, entre las fuentes latinas y judías de los Victorinos, cuáles fueron aquellas conocidas directamente y cuáles las recibidas indirectamente a través de otras tradiciones literarias. Aún más, la autora logra definir a menudo la relación entre los diversos ámbitos de procedencia. Por ejemplo, ante la afirmación de Berndt según la cual las *Quaestiones Hebraicae in Genesisim* de

S. Jerónimo y el Talmud de Babilonia podían haber sido la fuente de Andrés a Gen 4,26, la autora argumenta que dicho autor victorino habría podido apoyarse efectivamente en las *Quaestiones Hebraicae*, pero es más probable que hubiera accedido a esa obra a través de otras fuentes latinas, como los escritos de Rabano Mauro († 856) o la Glosa Ordinaria. En todo caso, precisa la estudiosa, no cabe duda que Andrés se inspiró también en la interpretación correspondiente de Hugo de San Víctor a ese versículo.

En esta línea, Montse Leyra señala que la *Glosa Ordinaria* a Génesis, Éxodo y Levítico fue uno de los componentes latinos de que se sirvió Andrés para muchos de sus comentarios a esos libros. La autora emprende entonces un análisis comparativo entre pasajes *in hebreo* o *secundum hebreos* de la edición de Rush de 1480/1481 y algunos manuscritos representativos: de una Glosa al Génesis anterior a 1140 (MS Paris, BnF, lat. 14,398); otra al Éxodo (MS. Paris, Bibl. Ars., 47 y Soissons, B.M., 71) y Levítico (MS. Rouen, B.M, 326A/41) fechadas entre 1140 y 1150; una al Génesis del tercer cuarto del siglo XII (Paris, BnF, MS lat. 14,399); otras al Éxodo (Paris, BnF, MS lat. 14,400) y Levítico (Paris, BnF, MS lat. 14,771) de mediados del siglo XII; y finalmente unas glosas al Génesis y Éxodo (Paris, Bibliothèque Mazarine MS 131) y 1-2 Samuel (MS 132) del primer o segundo cuarto del siglo XIII. La autora concluye de todo este estudio que existe una relación directa entre Andrés de San Víctor y la Glosa Ordinaria a Génesis, Éxodo, Levítico y 1-2 Samuel. Andrés debió de haber tomado material de una versión de la Glosa semejante a la contenida en los manuscritos de Génesis (Paris, BnF, MS lat. 14,399), Éxodo (MS. Paris, Bibl. Ars., 47 y Soissons, B.M., 71; y MS lat. 14,400) y Levítico (MS. Rouen, B.M, 326A/41).

Asimismo, Montse Leyra confirma la hipótesis de Franz Van Liere según la cual Andrés de San Víctor se habría apoyado en la Glosa Ordinaria a 1-2 Samuel para su comentario a los libros de Samuel. Franz Van Liere, había señalado la Glosa Ordinaria como fuente de catorce *quaestiones in hebreo* atribuidas al Pseudo-Jerónimo, Montse Leyra considera la Glosa como fuente de otras siete *quaestiones* del Pseudo-Jerónimo de las que no se había señalado fuente alguna (1Sam 17,54; 2Sam 13,39; y 20,18a) o para las que se había indicado al Pseudo-Jerónimo como único antecedente (1Sam 21,7; 2Sam 2,8; 7,23; y 15,7). Aunque Hugo no pudo emplear la versión oficial de la Glosa Ordinaria antes de redactar sus *Note* hacia 1125, si parece que para su interpretación a Ex 28,36 habría podido acceder a una de las compilaciones primitivas de la Glosa que más tarde sería incorporada a la Glosa oficial.

Según concluye la estudiosa, otras dos fuentes de Hugo y Andrés fueron el comentario al Génesis de Remigio de Auxerre (841-908) y los comentarios a secciones de Éxodo y 1-2 Samuel de San Beda el Venerable. Entre las fuentes latinas de los comentarios a Génesis, Éxodo y Levítico de los Victorinos se encuentran también las *Quaestiones Hebraicae in Genesim*, el *Liber Interpretationis Hebrai-*

carum Nominum y algunas cartas de S. Jerónimo. Andrés habría podido utilizar además para la interpretación *in hebreo* a 1Sam 1,5, bien las *Quaestiones in libros Samuelis et Regum* del Pseudo-Jerónimo, bien las anotaciones marginales *in hebreo* (según el texto hebreo) en el manuscrito de la Vulgata perteneciente a la tradición de Teodulfo de Orleans (750-821): Paris, MS lat. 11,937, que pudieron haber sido una fuente para las referencias al hebreo de Andrés de S. Víctor. La autora concluye que Hugo y Andrés obtuvieron de las fuentes latinas entre un tercio y un cuarto de las interpretaciones *in hebreo o secundum hebraeos* de sus respectivos comentarios al Pentateuco, Jueces y los dos libros de Samuel.

Otros orígenes de interpretaciones *in hebreo*, aunque menos importantes, en los comentarios Victorinos fueron su falta de conocimiento del texto de la Septuaginta y la errónea atribución al texto hebreo de lo que en realidad eran variantes provenientes de la *Vetus Latina* o palabras y expresiones originadas en la transmisión del texto de la Vulgata. Como se observa en un cierto número de sus interpretaciones, Hugo y Andrés demuestran su ignorancia o conocimiento insuficiente del texto hebreo cuando transliteran erróneamente palabras y frases. Según la autora, Hugo y Andrés alcanzaron solamente un conocimiento elemental del texto hebreo, que incluiría nociones básicas de gramática y sintaxis, pero conocieron lo suficiente para comprender, por ejemplo, el desacuerdo entre la sintaxis de un determinado pasaje hebreo y la de su paralelo en la Vulgata, así como para proveer una traducción latina que se ajustase a la sintaxis hebrea (por ej., la interpretación de Andrés a Gen 2,4-5; o la interpretación de Hugo y Andrés a 1Sam 13,1). Sin embargo, la autora considera que Hugo y Andrés no habrían podido emplear el texto hebreo independientemente. Por otro lado, es conocido que una de las razones que movió a Andrés a consultar exegetas judíos fue la necesidad de identificar qué lecturas latinas de un determinado texto bíblico transmitían mejor el significado del original hebreo.

Los Victorinos alcanzaron además entre un cuarto y un tercio de sus interpretaciones *in hebreo o secundum hebraeos* de conversaciones con exégetas judíos de la escuela de Rashi, entre los que se cuentan Rashbam, Josef Qara, Bekhor Shor y probablemente el rabí *Abraham ben Meir ibn Ezra*, conocido también como *Aben Ezra* o Esra. Unas veintitrés interpretaciones *in hebreo o secundum hebraeos* de los comentarios de Hugo y Andrés son, en efecto, iguales o semejantes a las interpretaciones correspondientes de Rashi. Dado que este eminente exegeta murió en 1105, los Victorinos pudieron haber conocido muy bien sus comentarios o los de los exégetas judíos de su escuela. Según Montse Leyra, Hugo y Andrés asumieron ocho de sus interpretaciones *in hebreo o secundum hebraeos* de Rabbí Yosef Qara o de sus discípulos. Además, tomaron alrededor de otras catorce interpretaciones de Rashbam, entre las cuales la autora señala algunas que no habían sido identificadas anteriormente como pertenecientes a Rashbam.

Según la autora, Andrés tomó dos interpretaciones *in hebreo* o *secundum hebreos* de Bekhor Shor, y otras dos de Ibn Ezra. Probablemente, los Victorinos accedieron a conocer determinadas interpretaciones presentes en la Mekhilta de Rabbí Ishmael y en el Targum de Onqelos a través de los exégetas mencionados de la escuela de Rashi. Otro número de interpretaciones *in hebreo* o *secundum hebreos* presentan elementos comunes en cuestiones metodológicas (recursos retóricos o lingüísticos) y no de contenido.

Una cuestión importante que aborda la autora es la diferencia existente entre las interpretaciones *in hebreo* o *secundum hebreos* que Andrés tomó de Hugo –y que se encuentran tanto en los manuscritos y ediciones de Andrés como en alguno de los manuscritos de Hugo o en la edición de sus *Note* en la Patrología Latina–, y las que aparecen sólo en los manuscritos y edición de los comentarios de Andrés. De este hecho la autora concluye que hubo dos periodos en los que Hugo y Andrés consultaron a judíos: *a)* uno en el que sólo Hugo, o Hugo con Andrés, habrían consultado a judíos, etapa marcada por la muerte de Hugo (1141). A esta primera fase pertenecerían todas las interpretaciones *in hebreo* que se encuentran tanto en los comentarios de Hugo como en los de Andrés a Génesis, Éxodo, Levítico (el comentario de Hugo que Andrés adopta), Jueces y 1-2 Samuel; *b)* el segundo período sería aquel en el que sólo Andrés consultó a judíos. Las interpretaciones pertenecientes a este segundo periodo son las que aparecen exclusivamente en los comentarios de Andrés a Génesis, Éxodo, 1-2 Samuel y a su segundo comentario al Levítico, en el que Andrés añade un nuevo material *in hebreo* que no se encuentra en las *Note* de Hugo (por ejemplo, la interpretación a Ex 27.5, que añade material *in hebreo* a la interpretación de Hugo a Ex 27.4, y la tercera interpretación de Andrés a Ex 3,12). Tres de las interpretaciones que Andrés adscribe al hebreo están contenidas en las *Note* de Hugo sin dicha adscripción al hebreo: Gen 4,23; Ex 3,12 y 15,5. Puesto que esas interpretaciones han sido consideradas como judías (Josef Qara, para la interpretación a Gen 4,23, y Rashbam, para las interpretaciones a Ex 3,12 y 15,5), es probable que Hugo también las atribuyera a autores judíos en su enseñanza y que sobrevivieran solamente gracias a Andrés. En esos comentarios específicos, Andrés podría haber transmitido la enseñanza de Hugo de forma más completa que las *Note* de Hugo.

Ante este notable trabajo solo me queda por concluir que, para los que se dedican a esta categoría de estudios de exégesis medieval, se trata de una obra especialmente digna de consideración. Con dicha elaboración se puede estar más o menos de acuerdo, pues en algunos de sus puntos el análisis toca elementos susceptibles de variadas interpretaciones, pero el estudioso no puede dejar de confrontarse con el análisis de Montse Leyra en bien del progreso científico.

G. PULCINELLI, *Scegliere di rispondere. Racconti di vocazione nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, pp. 239.

Il volume del prof. G. Pulcinelli, docente presso la Pontificia Università Lateranense (Roma) ha come oggetto l'analisi dei racconti di vocazione nel Nuovo Testamento. Si tratta di un argomento di interesse biblico e pastorale, la cui attualità ecclesiale è cresciuta anche per merito dei lavori del XV Sinodo dei Vescovi su: *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale* (Roma, 03-28.10.2018). Nella Premessa al volume (pp. 5-6) vengono indicate le motivazioni che hanno indotto l'autore ad approfondire il tema vocazionale nel Nuovo Testamento e si dà ragione del titolo del volume: «Scegliere di rispondere». Si tratta di un'espressione progettuale, che evoca il dinamismo interiore suscitato dall'attrazione e dal fascino della chiamata che Gesù rivolge ad alcuni uomini, sostenendo le loro insicurezze (cfr. Mc 1,18.20; 10,28 e paralleli). Annota il nostro autore: «Rispondere alla chiamata di Dio vuol dire diventare non immuni da debolezze e fragilità, e nemmeno impeccabili dal punto di vista morale, ma pienamente umani, seguendo le orme dell'umanità di Cristo: egli ha risposto alla sua prima chiamata assumendo proprio la nostra stessa carne» (p. 22). La riscoperta della dimensione «umana e ordinaria» della chiamata di Cristo costituisce un tratto caratteristico dell'itinerario del volume. Esso si articola in undici tappe, pensate in un percorso unitario e progressivo, che parte dall'idea biblica di vocazione (I) e presenta la vocazione di Gesù (II), di Maria sua madre (III), di Giovanni Battista (IV), dei primi discepoli (V), di Pietro (VI), dell'uomo ricco (VII), di tre personaggi peculiari del Quarto vangelo (VIII), della samaritana (IX) e di Paolo (X). La tappa conclusiva (XI) offre una sintesi del cammino con alcune riflessioni pastorali. Ogni tappa è compendiata da alcuni «spunti di riflessione» mediante i quali il lettore attualizza il messaggio biblico. Il prof. Pulcinelli esordisce rilevando la complessità della nozione di vocazione, perché si tratta di un evento «unico e irripetibile, estremamente personale, che riguarda la parte più intima di se stessi. Inoltre essa matura gradualmente, spesso tra incertezze, riprese, persino passi falsi, anche riscoperte» (p. 7). Il discernimento vocazionale suscita domande antropologiche molto profonde che chiamano in causa la libertà della persona, le sue aspirazioni, le concrete possibilità e le scelte di vita aperte al futuro. Sia sul piano religioso che su quello laico, il dinamismo vocazionale è influenzato dalle condizioni esistenziali e dai contesti storici in cui ogni individuo vive ed opera. Una notevole illuminazione sul tema proviene dalla rivelazione biblica. Essa è ricca di «storie vocazionali» che hanno un valore esemplare per la ricerca e la maturazione della fede. La parola «vocazione» evoca anzitutto la chiamata di Dio alla vita attraverso l'atto creativo, nel quale si sperimentano la bontà e la bellezza

del mondo creato. L'armonia della creazione rispecchia il processo generativo in cui è inserita la persona umana, chiamata a realizzarsi nella santità. In tale orizzonte di senso ogni persona cerca la verità della propria autorealizzazione, attivando un processo virtuoso di discernimento spirituale. Il prof. Pulcinelli presenta come paradigma fondante del dinamismo vocazionale la persona e la missione di Gesù di Nazaret. Anzitutto nella sua condizione di giovane, Gesù ha mostrato come la vocazione implica l'apertura del cuore al dialogo con Dio e all'obbedienza alla sua Parola. Il «figlio del falegname» ha gradualmente maturato il proprio cammino umano e spirituale vivendo la sua singolare relazione con il Padre e realizzando la missione a lui affidata. La rivelazione battesimale (Mt 3,13-17), le tentazioni del deserto (Mt 4,1-11) e la successiva missione pubblica (Lc 4,16-30) confermano i tratti messianici e filiali della vocazione di Cristo. L'annuncio della Parola e l'intimità della preghiera accompagnano l'esistenza terrena del Nazareno, la cui piena donazione di amore culmina nella Pasqua di morte e risurrezione. Secondo il nostro autore gli aspetti peculiari della «vocazione di Gesù» sono individuabili alla luce dell'ulteriore riflessione neotestamentaria (cfr. pp. 47-51). Risulta suggestiva l'analisi che Pulcinelli riserva alla vocazione di Maria che denomina «madre di Gesù e del discepolo amato» (cfr. pp. 53-54). I tratti caratteristici della vocazione mariana vanno ricercati nei racconti dell'Annunciazione e della Visitazione (cfr. pp. 55-61). La profonda relazione che nasce dall'ascolto e dalla custodia delle Parole di Dio fa di Maria un modello vocazionale, la cui maternità si estende al «discepolo amato» sotto la croce del Figlio (Gv 19,25-27). Un'ulteriore figura esemplare è incarnata dal precursore di Cristo, Giovanni Battista. Anche se non troviamo nei racconti evangelici una specifica chiamata vocazionale, gli episodi lucani dell'annunciazione a Zaccaria (Lc 1,5-25) e della successiva nascita straordinaria (Lc 1,57-80) alludono al dinamismo vocazionale che pervaderà la personalità e la missione del grande profeta. Trattando della chiamata dei primi discepoli, il nostro autore pone a confronto l'esperienza di Eliseo (1Re 19,19-21) con il racconto dei primi quattro discepoli presso il lago di Genezaret (Mc 1,16-20) e la successiva chiamata di Levi (Mc 2,13-14). Nella linea del discepolato gesuano vanno collocate anche le donne che seguivano e servivano Gesù lungo la sua predicazione (Lc 8,1-3; cfr. pp. 111-114). Non meno importanti risultano i riferimenti al tema della sequela nell'episodio dell'indemoniato guarito (Mc 5,1-20) e nei dialoghi sulle esigenze della sequela (Lc 9,23-26.57-62). La focalizzazione della figura di Pietro «primo chiamato» comprende tre fasi vocazionali: l'inizio della sequela a partire dalla «pesca straordinaria» (Lc 5,1-11), le alterne esperienze dell'Apóstolo fino al rinnegamento (Mc 14,70-72) e la «seconda chiamata» che il Risorto rivolge a Simone perché possa pascere il gregge di Dio (cfr. pp. 140-144). Di notevole interesse risulta la presentazione dell'uomo ricco che rifiuta la proposta vocazionale (Mt 19,16-22). Attraverso questa figura anonima, si mette in

risalto il motivo della «ricerca» esistenziale dei giovani, che chiedono coerenza ed esprimono radicalità. Nel racconto del «giovane ricco» si rispecchia l'amara realtà della schiavitù del cuore che porta al fallimento vocazionale. Solo coloro che accettano di lasciare tutto per Cristo, possono incarnare autenticamente il discepolato cristiano (cfr. pp. 158-160). Natanaele, Maria Maddalena e il «discepolo amato» sono le tre figure che caratterizzano il dinamismo «discepolare» del Quarto Vangelo (cfr. pp. 163-182). A completare l'approfondimento giovanneo è l'analisi della scena della samaritana che incontra il Signore al pozzo di Sicar e diviene discepola e «apostola» (p. 183). Annota Pulcinelli: «A ben vedere questa donna esercita chiaramente quel ruolo apostolico che i primi seguaci di Gesù assumeranno soltanto dopo la sua dipartita» (p. 201). La mirabile pagina di Gv 4,1-42 va interpretata nell'ottica della conversione che si apre alla vocazione personale e comunitaria (cfr. i Samaritani). Il binomio conversione-vocazione risulta chiaro anche nell'evento di Damasco, origine dell'evangelo paolino (At 9,1-19). Pulcinelli segnala la differenza tra Paolo e i precedenti personaggi presentati. Infatti l'Apostolo, che non ha mai incontrato il Gesù terreno, viene chiamato dal Risorto ad essere strumento eletto del suo Vangelo. Al ministero apostolico di Paolo si associano diversi collaboratori e collaboratrici il cui ruolo fecondo illumina la dimensione ecclesiale della vocazione e missione delle Chiese paoline (cfr. pp. 218-222). Sarebbe stato utile un approfondimento del termine «chiamata» (*klésis*) che l'Apostolo impiega nel suo epistolario in modo peculiare e progettuale. Il volume si chiude con l'invito a rispondere alla domanda «Che cercate? Chi cerchi?» (p. 225). Anche oggi il Signore rivolge la stessa domanda al cuore di ogni persona che si pone di fronte alla verità della propria vita. Tale domanda pervade l'intera esistenza del credente, chiamato a vivere l'incontro con Cristo risorto com'è accaduto a Maria Maddalena nel giardino della tomba vuota alle prime luci di Pasqua (Gv 20,11-18). Per la sua finalità pastorale il libro offre una ricca selezione biblica, con fecondi spunti spirituali. La varietà delle figure e dei commenti esegetici proposti, unita alla fruibilità della comunicazione chiara ed efficace, qualificano e rendono preziosa la presente pubblicazione. Siamo grati al prof. Pulcinelli per questo «dono vocazionale» così ben declinato. Esso è orientato per un ampio pubblico, ma pensato in modo particolare per quanti «scelgono» di approfondire la loro ricerca vocazionale e di «rispondere» all'appello di Dio.

G. DE VIRGILIO

J.J. SILVESTRE, *La Santa Misa. El rito de la celebración eucarística*, Rialp, Madrid 2016², pp. 281.

La publicación que reseñamos es una explicación actual y sencilla del rito de la Santa Misa. El autor (en p. 21) expone su objetivo: aprender a vivir la Santa Misa; y, como buen liturgista, desea servirse de la misma celebración litúrgica, del rito en sí mismo considerado para ir desentrañando toda la riqueza que esas acciones rituales contienen y desvelando toda la verdad que custodian. Silvestre consigue, sin caer en el rubricismo, una explicación paulatina y pormenorizada de la celebración eucarística.

En cuanto al planteamiento o modo de afrontar esa encomiable tarea, el mismo autor señala que se hará «no de un modo discursivo, sino “mistagógico”, desde los ritos». Hoy en día no hay un gran acuerdo sobre lo que se debe entender por “mistagogía” y por su método o aplicación. Efectivamente, se puede entender de la forma en que lo hace el presente autor, irse sirviendo de los diversos gestos y palabras para explicar el Misterio y ayudar a profundizar en él: al analizar un elemento concreto, se estudia su origen, su sentido, su historia, añadiendo comentarios de otros autores, etc.; método que está de acuerdo con el itinerario mistagógico que propone Benedicto XVI en *Sacramentum caritatis* n. 64, que ha de constar siempre de tres elementos: *La interpretación de los ritos a la luz de los acontecimientos salvíficos, según la tradición viva de la Iglesia; introducir en el significado de los signos contenidos en los ritos; enseñar el significado de los ritos en relación con la vida cristiana.*

Las fuentes que señala Silvestre para la realización de este trabajo son el Misal Romano, la Ordenación General del Misal Romano y la Ordenación de las lecturas de la Misa, así como estudios recientes y el magisterio contemporáneo, especialmente de Ratzinger/Benedicto XVI. Fuentes que perfila más aún su método: ir recorriendo el *Ordo Missae* con las oportunas explicaciones e indicaciones de sus *Ordenaciones* (OGMR y OLM) y enriquecerlo, a la par que hacerlo llevadero, con interesantes explicaciones de otros autores.

Antes de entrar en la explicación de la Misa, el autor resalta dos conceptos clave no solo para la lectura del libro, sino para entender la liturgia y por tanto el cristianismo: la adoración y la conversión. Sin duda pueden ser unidos en uno solo con palabras de San Agustín: *Conversi ad Dominum*; o también con el título de otro libro de Silvestre: *Con la mirada puesta en Dios*. Este es el espíritu con el que el autor anima este itinerario mistagógico, un camino para que el lector tenga la mirada puesta en Dios, busque conocerle más, darle gloria, convertirse. Y constatamos que ese espíritu verdaderamente aletea a lo largo del todo el libro.

Silvestre consigue hacer este itinerario mistagógico ameno y eficaz, pues intercala explicaciones de las rúbricas con comentarios de otros autores y con pequeñas

digresiones sobre diversas cuestiones a modo de alto en el camino, muy oportunas no solo para darle ritmo narrativo, sino porque son temas que, por desgracia, no se entienden bien y por tanto no se viven de modo adecuado. Por ejemplo: la asamblea litúrgica (pp. 49-55; 79-82); el idioma de la celebración (p. 55-58); criterios para la adaptación de la monición de entrada (pp. 68-70); elementos para pronunciar una buena homilía (pp. 104-109); el silencio como respuesta a la palabra de Dios (pp. 109-113); dirección de la oración de la asamblea litúrgica (pp. 137-139); comunión de rodillas o de pie, en la boca o en la mano (pp. 255-258), etc.

Además, el autor consigue hablar al lector sacerdote y al lector laico: para ambos resulta útil y de ayuda las diversas explicaciones del rito de la Misa que se ofrecen, pues aunque muchas acciones rituales son realizadas por el presbítero, anima al lector con frecuencia a unirse a esos gestos y palabras que está viendo y procura estar «viviendo».

A lo largo de la presente obra se ha echado en falta una mayor presencia de la Sagrada Escritura. Aunque ciertamente hay referencias bíblicas, nos han parecido pocas para un adecuado análisis mistagógico, y cuyo empleo debe estar muy lejos de una finalidad ornamental o formal. También se esperaba una mayor carga antropológica a la hora de analizar las diferentes acciones rituales o signos, por ejemplo, a la hora de hablar de aspectos tan importantes como la música, del silencio, de la luz, de los diferentes gestos y acciones rituales, etc. Este aspecto es ineludible a la hora de completar esa segunda etapa del itinerario mistagógico *introducir en el significado de los signos contenidos en los ritos*.

Por último, no queda muy claro a qué público está dirigido esta obra. Por el número de páginas y el nivel científico nos parece apto y útil para sacerdotes y para laicos con buena formación, pero no para aquellos a los que parece que el autor se dirige, aquellos con “analfabetismo religioso” (p. 21) pues estas personas encontrarán ciertas dificultades para seguir el libro pues no están familiarizadas con el contenido y, en muchos de los casos, en cuanto a la forma (extensión, lenguaje, etc.).

Por último, esta publicación conseguiría aún mejor su objetivo si se intercalaran fotografías e ilustraciones y si el tono de redacción fuera más positivo, y también más empático, proponiendo también soluciones a las no pocas dificultades que el cristiano del siglo XXI encuentra a la hora de vivir la Santa Misa.

J. FERNÁNDEZ

LIBRI RICEVUTI

- G. ABBÀ, *Le virtù per la felicità. Ricerche di filosofia morale*, Las, Roma 2018, pp. 704.
- J. ARFEAUX, *Le salut pour tous par le Christ et dans l'Église*, Artège Lethielleux, Paris 2018, pp. 172.
- S.-T. BONINO, *Études thomasiennes, Parole et silence*, Les Plans sur Bex 2019, pp. 704.
- S. CALEFFI, *Speranza e vita morale nel magistero recente della Chiesa. Da un'antologia critica sulla virtù bambina ai risvolti etici della grande sconosciuta*, Cittadella, Assisi 2018, pp. 396.
- V. CÁRCCEL ORTÍ, 1936. *El Vaticano y España*, San Román, Madrid 2016, pp. 326.
- E. CHUVIECO, *Sentido y vivencia del celibato de los laicos*, Digital Reasons, Madrid 2017, pp. 198.
- A. DEL AGUA PÉREZ (ed.), *Revelación, Tradición y Escritura a los cincuenta años de la Dei Verbum*, BAC, Madrid 2017, pp. 674.
- G. DE SIMONE, A. NUGNES (edd.), *Dare ragione della fede. In dialogo con Carlo Greco S.I.*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2017, pp. 234.
- J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Escritos varios (1927-1974)*, Edición crítico-histórica preparada por P. GOYRET, F. PUIG y A. MÉNDIZ, Rialp, Madrid 2018, pp. 324.
- A. MALO, *Antropologia del perdono*, Edusc, Roma 2018, pp. 248.
- J.M. MENA HERNÁNDEZ, *La conversión pastoral en los manuales de Teología Pastoral Españoles (1995-2005). Criteriología teológica y hermenéutica desde el paradigma de la complejidad*, Ediciones Monte Casino, Zamora 2017, pp. 532.
- MONTSE LEYRA CURIA, *In Hebreo. The Victorine Exegesis of the Bible in the light of its Northern-French Jewish Sources*, Bibliotheca Victorina 26, Brepols, Turnhout 2017, pp. 408.
- L. PELONARA, *Primato e collegialità. Ermeneutica dello sviluppo organico tra Vaticano I e Vaticano II*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2019, pp. 560.
- A. PITTA, *Giustificati per grazia. La giustificazione nelle lettere di Paolo*, Queriniana, Brescia 2018, pp. 240.
- G. PULCINELLI, *Scegliere di rispondere. Racconti di vocazione nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, pp. 239.

S. ROMANELLO, *Paolo. La vita. Le lettere. Il pensiero teologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2018, pp. 360.

A. SOSA NUEZ, *Aproximación teológica al concepto de Divina Providencia: Un análisis de los escritos sobre el abandono en la Divina Providencia de Jean Pierre de Caussade*, Credo Ediciones, Las Palmas de Gran Canaria 2017, pp. 120.

J.J. SILVESTRE, *La Santa Misa. El rito de la celebración eucarística*, Rialp, Madrid 2016², pp. 281.

A. TERRACCIANO-A. ASCIONE, *La teologia in ascolto dell'umano*, Verbum Ferens, Napoli 2018, pp. 216.

T.J. WHITE, *Le Seigneur incarné: La christologie selon saint Thomas d'Aquin*, Lethielleux Editions, Paris 2018, pp. 750.

ISTRUZIONI PER AUTORI

1. INVIO DEI CONTRIBUTI

Indirizzo della Redazione:
Pontificia Università della Santa Croce
Via dei Farnesi, 83 – 00186 Roma
Tel. 06/681641 – Fax 06/68164600
Email: annales@pusc.it

Gli originali devono essere inviati alla redazione sia in supporto cartaceo che in *file* di *word processor*, preferibilmente in formato di interscambio RTF (in luogo della copia stampata su carta, si può eventualmente inviare un *file* PDF). Nel caso si trovi nel manoscritto qualche testo in caratteri non latini, occorre assicurarsi che si utilizzi lo standard Unicode.

I contributi possono essere redatti in lingua italiana, francese, inglese, portoghese, spagnola o tedesca. Per gli studi e le note, è necessario allegare un *abstract* di circa 100 parole sia in lingua originale che in lingua inglese.

Il manoscritto deve essere inedito.

I contributi inviati saranno sottomessi alla valutazione di due *referees*.

2. TESTO PRINCIPALE

Le citazioni vanno in tondo tra virgolette, se si tratta di passi brevi; se hanno, invece, una certa estensione (superiore alle cinque righe) vanno in corpo minore tondo senza virgolette, precedute e seguite da una riga bianca.

Per l'uso delle virgolette si seguano i seguenti criteri: nelle lingue neolatine (italiano, francese, spagnolo, portoghese), si usino le virgolette basse « » per le citazioni, le virgolette alte “ ” per le enfasi e per le citazioni interne di secondo livello. Nella lingua inglese e tedesca si accettano impieghi diversi, purché all'interno del testo si segua un criterio univoco.

Non vanno lasciati spazi bianchi fra le virgolette e l'inizio o la fine di una citazione, fra capitoli e versetti dei passi biblici, fra una parola e un segno di interpunzione, o fra la parola e il numero di richiamo della nota in esponente. Per i contributi in lingua francese, si inserisca, se è possibile, uno spazio unificatore prima dei seguenti segni di interpunzione : ; ! ? “ «

Per eventuali omissioni all'interno di una citazione si usino tre puntini di sospensione fra parentesi quadre: [...].

Per le frasi incidentali segnalate da trattino, si usi il trattino medio –.

All'interno del testo, il numero di richiamo della nota va dopo eventuali segni d'interpunzione.

Le parole cui si vuol dare particolare enfasi vanno tra virgolette alte, quando si desidera adoperare un termine con una accezione particolare, diversa dalla primaria (es. L'omiletica settecentesca, da noi giudicata "barocca", conteneva in realtà...); vanno, invece, in *corsivo* quando si desidera dare particolare risalto ad un termine (es. la parola *creatrice* in corrispondenza con la parola *profetica*, rappresenta...).

Per le singole parole in lingua diversa da quella impiegata per il testo, e per i titoli delle opere citate sia nel testo, sia nelle note, si usi il *corsivo*. Fanno eccezione i nomi propri, di Istituzioni, ecc. Si eviti l'uso del grassetto.

3. APPARATO CRITICO

Per le citazioni bibliografiche si seguano i seguenti esempi:

Volumi: A. DI BERARDINO, B. STUDER, G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia*, 3 voll., Piemme, Casale Monferrato 1993-1995; G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 123-130.

Articoli di riviste: R. WIELOCKX, *Limites et ressources de l'exégèse thomasiennne. Thomas d'Aquin sur Jn 4,46-54*, «Annales theologici» 18 (2004) 425-447.

Opere collettive: E. AGAZZI, *Realismo*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città nuova, Roma 2002, 1181-1189; G. AMBROSIO, *Cristianità: unità della fede e universalismo cristiano*, in I. SANNA (ed.), *Emergenze umanistiche e fondamentalismi religiosi. Con quale dialogo?*, Studium, Roma 2008, 160; W.H. SCHMIDT, *Dio (el)*, in E. JENNI, C. WESTERMANN (a cura di), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, I, Marietti, Torino 1978, 124-130.

Per l'indicazione dei curatori, si segua la dicitura del frontespizio (ed., edd., dir., a cura di, ecc.).

Nelle successive citazioni di una stessa opera, omettere l'iniziale del nome. Si ripetano il Cognome dell'autore (in maiuscoletto), seguito da una virgola, e le prime parole significative del titolo, seguite dalla virgola e dal numero della pagina (o delle pagine) cui si fa riferimento. Esempi: SEQUERI, *Il Dio*, 144. CONGAR, *Le Christ*, 30.

N.B.:

- a) L'indicazione della casa editrice è obbligatoria.
- b) Il luogo di pubblicazione va sempre nella lingua originale. Città del Vaticano è sempre in italiano.
- c) Non impiegare "cit.", "op. cit." o espressioni analoghe.

- d) *ibidem* e IDEM, da scriversi sempre per esteso, vanno rispettivamente in corsivo e in maiuscoletto.
- e) “confronta” va abbreviato sempre cfr. Non si usino diciture analoghe (cf., vid., vedi, ecc.).
- f) Le sigle e le abbreviazioni usate vanno sempre sciolte la prima volta; non si usino mai abbreviazioni per i titoli di riviste, ma si esprimano per esteso.
- g) Per i libri della Sacra Scrittura, impiegare le abbreviazioni presenti sulla edizione del Catechismo della Chiesa Cattolica (1997) corrispondente alla lingua in cui si scrive, senza usare il corsivo. Nelle abbreviazioni che contengono un numerale, unirlo alla sigla. 1Gv, 2Cor, 2Re, Mt 2,25-27, ecc. per evitare la separazione a capo.
- h) I testi del Magistero della Chiesa vanno indicati sempre con la data di emissione, con riferimento alla fonte documentale (AAS, EV, «Insegnamenti», «La Documentation Catholique», ecc.).

4. RECENSIONI

Esempio di titolo del libro recensito. GIUSEPPE TANZELLA-NITTI, *Filosofia e rivelazione. Attese della ragione, sorprese dell'annuncio cristiano*, San Paolo, Milano 2008, pp. 246. L'informazione della collana va omessa se non significativa.

Non ci sono note a piede di pagina. Eventuali riferimenti bibliografici vanno inseriti fra parentesi tonde lungo il testo della recensione. La recensione non prevede sottotitoli e divisioni parziali.

Firmare con nome e cognome per esteso, in maiuscoletto, allineato a destra.

