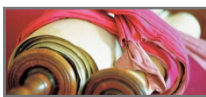


# RICERCHE BIBLICHE

Trimestrale di esegesi e teologia biblica della Facoltà Biblica online



Numero 20 – 4° trimestre 2015

## Indice

Clicca sul n. della pagina  
per andare all'articolo

CONTENUTO	PAGINA
<b>LIBRI</b>	
Fausto Salvoni – <i>Da Pietro al Papato</i> Capitolo X – Verso il primato della chiesa romana	2
<b>STUDI</b>	
Antonio Bassi La preesistenza del Messia	10
Gianni Montefameglio La nascita verginale di Yeshùa	14
<b>ARTICOLI</b>	
Giuseppe Guarino Come pronunciare il greco del Nuovo Testamento	19
Gilberto Barbieri L'adultera come specchio della nostra coscienza	21
Notizie dalla Facoltà Biblica	23
Davide Silvera La regina di Gerusalemme	24

Direttore Gianni Montefameglio. La responsabilità degli studi pubblicati nella rivista si intende del singolo autore e non necessariamente dell'intera redazione. Per l'invio di materiale redazionale, materiale per la recensione, corrispondenza e segnalazioni: [gianni.montefameglio@gmail.com](mailto:gianni.montefameglio@gmail.com). Il materiale sarà accolto o meno a giudizio della redazione. L'autore che invia suo materiale per la pubblicazione è consapevole che se il suo materiale sarà pubblicato comparirà il suo nome quale autore. Tutto ciò che viene pubblicato è coperto da copyright (©) e può essere pubblicato altrove solo con il consenso scritto dell'autore.

Saremo lieti di pubblicare, se ritenuto interessante, materiale inviatoci dai nostri lettori. Questi scritti non devono essere necessariamente di tema strettamente biblico. Possono includere riflessioni e considerazioni spirituali. Non rappresentando la rivista alcuna confessione religiosa, non saranno soggetti a censura dottrinale. Ciascun autore parla per sé e ciascun lettore è in grado di formarsi la propria opinione, liberamente.

---

Continuiamo la pubblicazione a puntate dell'importante libro del compianto prof. Fausto Salvoni, biblista di fama mondiale: *Da Pietro al Papato*.

## **Da Pietro al Papato**

### **di Fausto Salvoni**

### **Capitolo X**

#### **Verso il primato della chiesa romana**

#### **Introduzione**

La chiesa di Roma andò sempre più acquistando la supremazia sotto la spinta di alcune forze che sono state sintetizzate assai bene in una lettera che Teodoro, vescovo di Ciro (presso Antiochia, m. ca. 460), indirizzò al vescovo di Roma, Leone:

Sotto tutti gli aspetti a te conviene il primato (protéuein) poiché mille doti elevano la tua sede. Le altre città, infatti, traggono la loro gloria dall'estensione, dalla bellezza e dal numero degli abitanti; qualcuna priva di queste caratteristiche brilla per doti spirituali; ma alla tua chiesa il Dispensatore d'ogni bene ne diffuse in abbondanza. Essa è infatti contemporaneamente la più grande di tutte, la più brillante; essa è la capitale del mondo ed è ricolma di molteplici abitanti. Essa inoltre brilla per una egemonia che dura tuttora e ha fatto partecipare alla sua fama coloro ai quali essa comanda. Ma è specialmente la sua fede che ne costituisce la beltà, come testifica il divino apostolo quando proclama: la vostra fede è rinomata nel mondo intero.

Se tale chiesa, tosto che ebbe accolto il seme della predicazione salvifica, era già ricolma di frutti così ammirabili, quali parole si potrebbero trovare per celebrare la pietà che oggi vi fiorisce? Essa possiede pure le tombe dei nostri padri, i maestri della verità Pietro e Paolo, che illuminano le anime di coloro che hanno fede. Questa benedetta e divina coppia si alzò in Oriente e dovunque ha sparso i suoi raggi, ma è in Occidente che con coraggio hanno sopportato la fine della vita ed è di là che oggi rischiarano la terra; è essa che ha reso più illustre il tuo trono che è la corona delle ricchezze di questa tua chiesa. Ma il suo Dio, oggi ancora ha illustrato il suo trono stabilendovi la vostra Santità che spande i raggi dell'ortodossia (1).

#### **Il prestigio della chiesa romana**

Tra le varie prerogative della chiesa romana eccellono il suo zelo, la sua carità, la purezza della fede e la presunta «fondazione» ad opera di Pietro e Paolo (2).

##### **a) Lo zelo di Roma**

Quando a Corinto verso il 90 sorsero delle fazioni e dei fratelli vollero deporre senza ragione i loro presbiteri, la chiesa di Roma vi mandò una lettera per esortarli a rimanere sottomessi ai vescovi e a togliere ogni gelosia e discordia.

Da parte cattolica si dà grande valore a questa lettera scritta dal vescovo Clemente, quasi fosse il primo atto della supremazia papale. Va tuttavia notato che Clemente non vi si nomina affatto (3) e che la lettera è presentata come uno scritto della chiesa di Roma a quella di Corinto. Quindi Clemente fu solo delegato per la stesura materiale della lettera, in quanto in ogni azione collettiva occorre che uno se ne assuma personalmente la responsabilità. A quel tempo poi, come abbiamo visto, la direzione della chiesa romana era ancora collegiale. L'intervento di Roma, oltre che ad essere suggerito dalla reciproca cura e vigilanza che le chiese usavano avere tra di loro (si confrontino al riguardo le varie lettere di Ignazio), doveva essere stato suggerito anche dal fatto che, con la ricostruzione di Corinto nel 44 a.C. ad opera di Cesare, questa città era divenuta una colonia romana e quindi assai legata all'urbe da rapporti culturali e politici (4).

Va poi ricordato che la chiesa di Roma non comanda a quei di Corinto, quasi fosse investita d'autorità, ma solo esorta fraternamente i dissidenti a sottomettersi non tanto a quanto dice Roma, bensì a Dio stesso (cc. 56-58).

#### b) Ricchezze e carità della chiesa romana

Ben presto le chiese si andarono arricchendo in vari modi, tant'è vero che nel IV secolo Teodosio emanò un «decreto che proibiva al clero di ereditare» «sub pretextu religionis» (5). Girolamo così scrive a Nepoziano: «È da vergognarsi a dirlo: i sacerdoti degli idoli, i mimi, gli aurighi e le cortigiane, ricevono eredità: ai soli chierici e monaci ciò è proibito per legge, ed è proibito non da persecutori, ma da principi cristiani. Né io mi lamento della legge, mi dolgo invece che noi abbiamo meritato tale legge» (6).

La chiesa di Roma, situata al centro dell'orbe romano, eccelleva per ricchezze; i molti cristiani che vi confluivano da ogni parte della terra vi portavano pure molti beni, basti pensare che Marcione, un armatore del Ponto e figlio di un vescovo, divenuto poi eretico, le regalò 200.000 sesterzi (7). Testimonianze d'epoca posteriore ci descrivono le varie proprietà che le basiliche possedevano, anche per donazioni avute da Costantino. Un collare di cane da guardia, anteriore al 300, ricorda un «Felicissimus pecorarius» addetto alla basilica «Apostoli Pauli et trium dominorum nostrorum» (8) e conseguentemente occupato nell'allevamento dei greggi appartenenti alla basilica.

Abercio (II secolo) nel suo celebre epitaffio si dice inviato dal «santo Pastore» a lasciare Gerapoli in Frigia, di cui forse era vescovo, per visitare la comunità romana, una «regina dall'abito d'oro e dai calzari d'oro» (9).

L'ufficio di primo diacono, al quale competeva l'amministrazione di un così grande patrimonio, era quindi ambitissimo; il martirio di Lorenzo (m. 258) fu occasionato proprio dalla brama che il giudice aveva di mettere le mani addosso a un sì grande tesoro, che l'arcidiacono non aveva voluto consegnargli (10).

Perciò la chiesa di Roma, già elogiata da Paolo per la sua carità (Rm 15, 14), veniva incontro alle richieste d'aiuto da parte di chiese più povere, ed è quindi esaltata da Dionigi in una lettera al vescovo romano Sotero (166-174).

Sin dai primordi avete la consuetudine di beneficiare in vario modo i fratelli e di mandare soccorsi a molte chiese. Voi amministrare il necessario ai fratelli che sono nelle miniere (11).

Le osservazioni precedenti servono a meglio chiarire la espressione di Ignazio spesso addotta a favore del primato romano, che tra gli elogi rivolti a tale chiesa afferma pure che essa è «presidente della carità».

Chiesa degna di Dio, degna di gloria, degna di essere chiamata beata, degna di lode, degna di essere esaudita, degnamente pura, presidente della carità, (possedente) la legge di Cristo, (insignita) dal nome del Padre (12).

La parola «agàpe» che designa l'amore di Cristo verso i fedeli, indica pure l'amore che i fedeli di Roma dovrebbero avere verso la chiesa di Siria rimasta orfana del suo vescovo. Nel passo citato più che a una presidenza giurisdizionale attribuita alla chiesa romana sulle altre chiese, si vuol affermare che la chiesa di Roma presiede nelle opere di carità che tengono legate tra loro le singole chiese. Che tale sia il senso della frase risulta evidente dal fatto che quando Ignazio vuol presentare il campo geografico della sua preminenza afferma senza alcun dubbio che essa «presiede nella regione dei Romani».

La chiesa di Roma, che per preminenza locale eccelle solo nella regione italiana (e colonie), in quanto ad azione caritativa si rivolge a tutta la «fratellanza» cristiana. Il primato di Roma in Italia e in Occidente – che sarà sancito dal Concilio di Nicea – le derivava dal fatto che solo la chiesa romana in tutto l'occidente era d'origine apostolica. Perciò Ignazio, mentre si rivolge con una certa autorità alle chiese che stavano sotto la sfera antiochena, scrive a Roma, sottratta al suo influsso, con molta maggiore deferenza e rispetto. «Io non intendo impartirvi ordini, come fecero Pietro e Paolo; essi erano liberi, io sono schiavo» (13).

#### c) Purezza delle fede e costanza del martirio

Già Paolo scrivendo ai Romani ne esaltava la fede: «Prima di tutto ringrazio il mio Dio, per mezzo di Gesù Cristo, a riguardo di tutti voi, perché la vostra fede è divulgata in tutto quanto il mondo» (Rm 1, 8). La fede di questa chiesa, posta nel centro dell'impero dove si trovavano gli stessi persecutori imperiali, doveva suscitare profonda impressione e stima presso le altre comunità cristiane. Di più la chiesa romana più pratica che speculativa, rifuggiva da tutte le quisquillie e discussioni orientali e quindi era più adatta a conservare la fede tramandata dagli apostoli.

#### d) Fondazione della Chiesa da parte dei due massimi apostoli

«Soltanto le chiese fondate dagli apostoli – scrive il Quasten – possono servire d'appoggio per l'insegnamento corretto della fede e come testimoni della verità, perché la successione ininterrotta dei vescovi in queste chiese garantisce la verità della loro dottrina» (14).

Perciò nella concezione antica – presentata anche da Ireneo – la venuta di un apostolo o la sua morte in una città accrescevano il valore della chiesa ivi esistente. Perciò la chiesa romana che aveva avuto il privilegio, secondo una tradizione allora corrente, d'essere stata fondata non da un apostolo, bensì da due apostoli, e non da due apostoli qualsiasi bensì dai massimi apostoli Pietro e Paolo, godeva di stima ed importanza presso tutte le altre chiese. È ciò che afferma appunto Ireneo elogiando la chiesa di Roma come:

la grandissima, antichissima e universalmente nota chiesa, fondata e organizzata a Roma dai due famosi apostoli, vale a dire Pietro e Paolo (15).

Proprio per il fatto che a Roma si trovava il sepolcro di Pietro, il vescovo Callisto pretendeva che alla chiesa romana provenisse una particolare grandezza e superiorità (16).

## Grandezza politica della città

L'importanza di Roma, posta al centro dell'orbe allora noto, favorì la esaltazione della chiesa che viveva accanto agli imperatori; aveva i migliori mezzi di comunicazione ed era caratterizzata dalla cosmopoliticità dei suoi membri.

### a) Contatti con la casa imperiale

La chiesa di Roma trovandosi nella stessa città dell'imperatore, aveva più possibilità di contatti con la parte direttiva dell'impero e quindi poteva conoscere meglio delle altre gli umori del governo civile. Perciò Ignazio raccomandava alla comunità di Roma di non intervenire in suo favore per sottrarlo al martirio (17). Al tempo di Commodo (161-192) per opera di Marcia, concubina dell'imperatore e proselita cristiana, la chiesa di Roma trovò modo di soccorrere i confessori inviati nelle miniere e di ottenerne la liberazione.

Nel III secolo, ai tempi di Cipriano di Cartagine e della persecuzione di Decio, le chiese d'Africa stavano in attesa delle navi che avrebbero portato gli avvertimenti della chiesa romana, la quale meglio delle altre poteva conoscere le disposizioni imperiali. Nel caso di Paolo di Samosata, deposto dal concilio di Antiochia, l'imperatore Aureliano (214-275), a cui l'eretico aveva fatto appello, affidò l'edificio a coloro che erano in comunione epistolare con i vescovi italiani della religione cristiana (18). Più tardi il sinodo di Sardica (343-344) sancì che ogni supplica al governo civile di Roma dovesse passare tramite il vescovo romano (19).

### b) Facilità di rapporti con altre chiese

Il fatto che la chiesa di Roma stesse al centro dell'impero romano favoriva gli scambi con le altre chiese: spesso queste per comunicare tra di loro, si servivano dell'intermediario di Roma, che in tal modo assumeva automaticamente maggior risalto ai loro occhi. Per tale sua posizione il vescovo romano Vittore (189-198) nella famosa questione pasquale, poté facilmente mettersi in contatto con le altre chiese dell'Orbe per conoscere la data della loro celebrazione (20).

### c) Cosmopoliticità dei suoi membri

Per svariatissime ragioni – politiche, commerciali, turistiche – moltissimi cristiani avevano motivo di recarsi a Roma; venivano così a trovarsi in contatto con la chiesa locale, la quale rivestiva in tal modo un evidente carattere cosmopolita, come cosmopolita era pure la città.

Tale fatto spiega la frase di Ireneo spesso adotta a sostegno del primato romano (21), che attribuisce alla chiesa romana una «maggiore pienezza di potenza» (potentior principalitatis). Generalmente si pensa dai teologi romani che tale superiorità vada ricercata nel fatto che la chiesa di Roma detiene il privilegio di conservare meglio delle altre la tradizione apostolica per cui ogni chiesa deve necessariamente accordarsi con essa (22).

Tuttavia il convenire ad designa un movimento locale da un luogo ad un altro anziché «un accordo spirituale nella fede», e più che sulla chiesa l'accento è posto sui cristiani che vi pervengono da ogni dove. Il senso è quindi il seguente: «Tutte le chiese d'origine apostolica» – secondo Ireneo – servono a documentare «nel loro insieme» la vera fede cristiana. Ma siccome sarebbe lungo attuare tale indagine (che aveva prima tentato di compiere Egesippo), il vescovo di Lione presenta un mezzo più rapido: esaminare la fede della chiesa di Roma dove la presenza di molti fedeli provenienti da varie regioni dà la possibilità di conoscere in uno sguardo d'insieme la dottrina di tutto l'Orbe cristiano quivi rappresentato. Il fatto che gente d'ogni paese si mantenesse in comunione con la chiesa di Roma, prova che la loro fede era identica a quella della chiesa romana. Conoscere quindi la fede di questa chiesa, significa conoscere contemporaneamente l'insegnamento di tutte le chiese che vi sono rappresentate mediante i loro membri esistenti a Roma.

Il passo va quindi così tradotto: «A questa chiesa romana per la sua più potente principalità deve recarsi ogni chiesa, vale a dire i fedeli che vengono da ogni parte, perché in essa sempre, da coloro che vengono da ogni parte, fu conservata la tradizione apostolica» (23).

Tale interpretazione, dopo un periodo di silenzio causato dalla condanna cattedratica che le diede lo Harnack, è oggi la più diffusa ed è, ad esempio, seguita da V. Subilia e da A. Omodeo, come risulta dalle due citazioni seguenti:

«Il vero significato di "convenire ad" indica un viaggio e quindi un cambiamento di luogo, i fedeli di tutti i luoghi si recavano a Roma per i loro affari e portavano necessariamente in loro, scritta nei loro cuori e nelle loro memorie, la predicazione apostolica della fede, che ciascuno aveva appresa nella sua Chiesa locale. Così a Roma (come in altri grandi centri ecclesiastici, ma più particolarmente a Roma a causa della sua posizione preminente) la tradizione della fede non era conservata soltanto dalla chiesa locale – cioè dal

clero e dai laici del luogo con a capo il vescovo – ma vi era un afflusso di cristiani provenienti da tutte le altre chiese del mondo e la tradizione della fede si trovava ad essere "una" dappertutto. La tradizione apostolica era così conservata con molta sicurezza nei grandi centri metropolitani, ma soprattutto nel centro principale, Roma, da quelli che venivano da tutte le parti» (24).

Ecco il passo di Omodeo:

«La spiegazione migliore è sempre stata questa: che a Roma capitale dell'impero (cioè per la sua posizione privilegiata di capitale) è necessario che confluisca tutta la chiesa universale, cioè tutti i credenti, i quali, recandosi a Roma per loro motivi, devono partecipare ai riti di Roma e avere comunione con essa. Quindi la chiesa Romana è quasi un concilio universale di tutti i credenti e in essa si conserva perciò non solo la tradizione locale, ma quella di tutta la chiesa che conviene nella tradizione degli apostoli. Quella concordanza comune che Egesippo aveva riscontrato in tutte le chiese da Gerusalemme a Roma, in Roma era un fatto comune perché v'era continuo l'afflusso di credenti unificati nella tradizione degli apostoli. Il motivo per cui i cristiani pregiano i sinodi e i concili che hanno il loro inizio in quest'epoca – cioè la celebrazione solenne della comunità di fede – è il pregio della chiesa romana» (25).

Questa interpretazione è implicita nella frase di B. Altaner: «Egli (Ireneo) non soltanto sottolinea l'efficace preminenza della Chiesa Romana, ma emerge evidente per lui dalla doppia apostolicità di Pietro e di Paolo, ma sottolinea ancora la cooperazione di persone appartenenti alle altre chiese all'opera di conservazione della purezza della tradizione apostolica» (26).

## Le decisioni conciliari

Che l'importanza della città influisca sopra la chiesa locale è stato riconosciuto dal can. 9 del sinodo di Antiochia (a. 341) dove si afferma che la Chiesa metropolitana è superiore alle altre perché «nella città si recano coloro che hanno degli affari» (27). Perciò il Concilio di Nicea (a. 325) riconobbe la supremazia di tre chiese metropolitane: Roma, Alessandria e Antiochia (28). Tale organizzazione – dice il Concilio – non proviene da uno speciale comando divino, bensì solo da consuetudine ecclesiastica.

«Si mantenga l'antica consuetudine esistente in Egitto, la Libia e la Pentapoli per cui il vescovo alessandrino ne abbia il potere, poiché anche per il vescovo di Roma v'è tale consuetudine» (29).

Il canone 2 del Concilio di Costantinopoli (a. 381) proibì «ai vescovi di una diocesi di immischiarsi negli affari altrui per introdurre confusione»; ogni circoscrizione deve badare a sé. Alessandria si interessi dell'Egitto, i vescovi orientali (Costantinopoli) dell'Oriente, salve le prerogative riconosciute ad Antiochia dal Concilio di Nicea (can. 6), il vescovo di Efeso vigili sull'Asia, quello del Ponto, della Tracia sui rispettivi territori. Nessun vescovo, a meno che ne sia invitato, esca dalla propria diocesi per conferire ordini (30). Non vi si legge alcun accenno all'autorità del vescovo di Roma.

Il can. 3 è ancora più significativo, in quanto conferisce il primato di onore, dopo quello di Roma, a Costantinopoli la «nuova Roma».

Il vescovo di Costantinopoli abbia la supremazia d'onore (τὰ πρεσβεία τῆς τιμῆς) dopo il vescovo di Roma, perché la sua città è la nuova Roma (31).

È il primo passo verso la concentrazione delle chiese orientali e dell'impero attorno a Costantinopoli, che sarà ancora più sviluppato dal Concilio di Calcedonia. Che si tratti di un primato d'onore (τὰ πρεσβεία τῆς τιμῆς) appare dal fatto che non si modificarono affatto le costituzioni anteriori e non si permise ad un vescovo di intervenire al di fuori della sua giurisdizione. Tale primato onorifico era infatti legato solo a fatti contingenti, vale a dire all'importanza della città in cui si trovava l'imperatore. Si osservi pure che questo canone fu accolto da centocinquanta vescovi, tra cui uomini di valore, come Gregorio Nazianzeno, Gregorio Niseno, Cirillo di Gerusalemme e Timoteo di Alessandria, i quali tutti supponevano che il prestigio della chiesa di Roma e la sua supremazia fosse legato al rango civile della città.

Quando nel 382 il sinodo Romano, che voleva fare il punto sulle decisioni constantinopolitane, invitò a parteciparvi i vescovi orientali, costoro con fine diplomazia declinarono l'invito.

Avremmo desiderato di poter lasciare le nostre chiese e rispondere ai vostri desideri e necessità. Chi ci darà le ali di colomba per volare e riposarci assieme a voi? Ma non possiamo lasciare le nostre chiese che a mala pena cominciano a rimettersi.

In tale lettera aggiungono poi che le questioni personali erano già state trattate conformemente alle regole tradizionali e ai canoni di Nicea, che a Costantinopoli Nettario, ad Antiochia Flaviano, a Gerusalemme «madre di tutte le chiese» Cirillo erano stati legittimamente eletti. Non v'era quindi necessità di nuove discussioni, dal momento che la fede orientale era del tutto pura (32).

Il Concilio di Calcedonia (a. 451), di cui parleremo studiando l'eminente figura di Leone Magno, rifacendosi alle decisioni del Concilio costantinopolitano, ribadisce che il vescovo di Roma è patriarca dell'occidente,

così come quello di Costantinopoli lo è per il mondo ellenico, quello di Alessandria, di Antiochia e di Gerusalemme lo sono rispettivamente per la cristianità copta, siriana e palestinese.

Verso il IV secolo v'era un sinodo permanente a Costantinopoli sotto la presidenza del vescovo, ch'era una specie d'arbitro imperiale. Per essere ammessi ad una udienza dell'imperatore occorreva il benestare del vescovo costantinopolitano, che gradatamente s'impose sempre più consolidando il suo dominio sulla Tracia, l'Asia, il Ponto e in seguito anche sull'Iliria entrando così in conflitto con Roma che pretendeva anch'essa il dominio di quel territorio. Anche Teodosio II con la legge del 14 luglio 421 sancì che, in caso di dubbio ecclesiastico, la decisione spettasse a un collegio di sacerdoti, non senza la conoscenza del vescovo di Costantinopoli, città la quale «gode le prerogative della vecchia Roma» (33).

Il binomio Roma-Costantinopoli sfociò poi, come vedremo, nella rottura del 1054, in quanto l'Oriente non volle sottostare a Roma che si sforzava di sostituire il suo tipo di centralizzazione monarchica a quello orientale meno accentrativo e più democratico.

### **La grandezza di alcuni vescovi romani**

Tre fattori concomitanti contribuirono ad esaltare il papato: il genio organizzativo proprio di Roma, l'inettitudine dell'imperatore, stabilitosi in Oriente, a difendere le regioni occidentali dallo straripare dei barbari, la diminuita importanza dei vescovi orientali a motivo dell'invasione musulmana, che diede il colpo di grazia a molte chiese d'oriente.

a) Il genio organizzativo di Roma appare già con il vescovo Vittore che verso il 180, volendo uniformare la data della celebrazione pasquale – che era allora attuata in giorni di versi – mandò una lettera circolare alle varie chiese perché singolarmente o mediante sinodo gli facessero conoscere il loro parere (34). Quando s'avvide che la maggioranza s'accordava con la data romana, egli pretese imporre tale uso anche alle altre, scomunicando quelle che non vi si uniformassero. Di fatto però – come vedremo – tutto rimase allo statu quo perché i tempi non erano ancora maturi per un atto di forza. Troviamo già tuttavia un primo tentativo d'introdurre nella Chiesa l'uniformità organizzata propria del genio romano (35).

b) Leone Magno, il difensore di Roma. Fu il vescovo romano che, sulla scia dei suoi predecessori, come Innocenzo I e Sisto III (36), diede un fortissimo impulso al primato papale, favorito anche dal fatto che, trasferita la capitale dell'impero a Costantinopoli nel 330, il vescovo di Roma poté gradatamente sostituirsi al potere statale, divenendo il più importante uomo di tutto l'Occidente (37).

Leone il Grande (vescovo dal 440 al 461) si mostrò infatti un valido baluardo di fronte alla debolezza del rappresentante imperiale (38). Nel 452, con il prefetto Trigezio e il consolare Avieno, affrontò a Mantova le orde di Attila e con ricchi donativi indusse il feroce condottiero unno a ritirarsi dall'Italia e a firmare un trattato di pace (39). Tre anni dopo (455) il re vandalo Genserico sbarcò ad Ostia, assaltò Roma, saccheggiò spietatamente la città asportandone le ricchezze e gran numero di prigionieri. Leone, pur non potendo evitare il saccheggio, riuscì ad ottenere che l'invasore risparmiasse la vita a molti cittadini romani. In tal modo Leone andò acquistando un enorme prestigio in tutta l'Italia.

Leone Magno aveva poi un alto concetto della superiorità papale e pensava che in lui lo stesso Pietro continuasse a reggere la chiesa, per cui egli si chiamò «Vicario di Pietro», non osando ancora affermarsi «Vicario di Cristo», come avvenne alcuni secoli più tardi. È vero che il potere di reggere la Chiesa passò a tutti gli apostoli, ma Pietro fu principalmente esaltato (40), per cui come a Pietro competeva la direzione della Chiesa (41), così ora al vescovo romano competeva la cura di tutte le chiese (42).

Per mezzo del papa è infatti Pietro che continua a dirigere la sua chiesa:

Il beato Pietro persevera in quella solidità silicea e non abbandona il timone della Chiesa postogli fra le mani. Attualmente egli adempie la sua missione con maggiore pienezza e potenza: tutto ciò che è proprio dei suoi uffici e delle sue cure che gli incombono, lo eseguisce in Colui e con Colui dal quale è stato glorificato. Se qualcosa è fatta o decisa da noi rettamente, se qualche cosa è ottenuto dalla misericordia di Dio per mezzo delle nostre suppliche quotidiane, ciò si deve alle opere e ai meriti di colui del quale vive la potenza e trionfa l'autorità della sua sede (43).

Per l'attuazione pratica di questa supremazia occorre distinguere l'occidente dall'oriente; mentre nelle regioni occidentali il papa agì come vero capo, in quanto tutto l'occidente era stato affidato a lui (44), in Oriente si mostrò assai più cauto.

In Occidente, facendosi forte dell'appoggio imperiale che con il famoso editto di Valentiniano del 445 gli aveva sottomesso tutto il clero delle Gallie prima indipendente, egli poté dominare indiscusso (45). Nel sermone tenuto nella solennità di Pietro e Paolo, Leone esaltò, al di sopra della pace romana sorretta dalle armi, la «pace di Cristo» ottenuta tramite la sede episcopale di Pietro.

«Questi (gli apostoli Pietro e Paolo) sono coloro che ti elevarono (o Roma) a tanta gloria, poiché facendoti una nazione santa, un popolo eletto, uno stato sacerdotale e regale e a capo del mondo per mezzo della santa sede del benedetto Pietro, ti ottennero per la glorificazione di Dio, una supremazia molto più vasta di quella conseguita tramite il governo terreno. Poiché anche quando fossi accresciuta per molte vittorie, e avessi a estendere la sovranità in terra e in mare, tutto ciò che potrai conseguire mediante la guerra è molto meno di ciò che tu conseguirai con la pace di Cristo» (46).

In Oriente Leone I agì con maggiore delicatezza a cautela (47); egli pretendeva avere una certa superiorità sulla chiesa di Alessandria in quanto era stata fondata da Marco, discepolo di Pietro. Si comprende quindi come potesse rimuovere con una certa enfasi il suo vescovo Dioscuro, resosi eretico, ricordando però che ciò era già stato deciso dal Concilio di Calcedonia:

«Leone papa, capo della chiesa universale – per mezzo di noi suoi vicari, con il consenso del santo sinodo – investito della dignità dell'apostolo Pietro, il quale, fondamento della chiesa e pietra della fede, è chiamato custode del regno celeste, ha privato Dioscuro della dignità episcopale e allontanato da ogni attività sacerdotale» (48).

Ma quando scrive agli orientali è meno pretenzioso e si guarda bene dall'esaltare il suo primato di capo universale. Ciò risulta evidente dal suo comportamento verso il Concilio di Calcedonia.

c) Leone Magno e il Concilio di Calcedonia (a. 451)

Per la prima volta i rappresentanti romani – tre vescovi e due presbiteri – tennero la presidenza di un concilio ecumenico assieme ai commissari imperiali. Nella seconda, terza e quarta sessioni si esaminò la lettera di Leone a Flaviano che condannava il monofisismo (eresia asserente in Cristo un'unica natura formata dall'unione dell'umana con quella divina) che fu approvata e fatta propria dal Concilio. Molti vescovi – secondo l'uso del tempo – si misero a gridare: «Viva Leone! Per bocca di Leone ha parlato Pietro! Viva Cirillo!» (49). Parole queste da accogliere con prudenza, poiché risentono della retorica orientale di quel tempo e non vanno accolte come professione di fede dommatica, riguardante l'infallibilità papale. È certo che essi dissero: «Noi eravamo cinquecentoventi vescovi che tu guidavi come il capo guida le membra» (50), ma la realtà fu ben diversa. Il documento leoniano fu accolto perché su due piedi era difficile preparare una nuova professione di fede; fu accolto tuttavia non perché gli riconoscessero uno speciale valore infallibile, ma solo perché dopo un accurato confronto con gli insegnamenti di altri vescovi, lo trovarono conforme alla fede. Quei di Milano lo esaminarono alla luce degli scritti di Ambrogio (51), gli altri vescovi ne riconobbero la sua armonia con la fede cristiana (52) e la identità con l'insegnamento di Cirillo (53). Esso ebbe valore non per se stesso ma solo dopo essere stato «confermato dal sinodo». Del resto i vescovi di Illiria e della Palestina si opposero a tale scritto – ritenuto per nulla infallibile – gridando: «Gli oppositori (e Romani) sono dei Nestoriani, che se ne vadano a Roma» (54).

Si ricordi poi che gli stessi vescovi i quali dissero parole tanto elogiative per Leone, sono i medesimi che accolsero il can. 28 dove si riconosceva a Roma solo un primato d'onore come risulta dal canone stesso::

«Seguendo in tutto i decreti dei SS. Padri e conoscendo il canone dei centocinquanta Padri, amici di Dio, che è stato letto poco fa (si tratta del can. 3 del Concilio di Costantinopoli del 381), noi decretiamo anche e votiamo la stessa cosa riguardo alle prerogative della SS. Chiesa di Costantinopoli, la Nuova Roma. A buon diritto i Padri (conciliari) hanno attribuito il primo posto alla sede della antica Roma, perché questa città era la sede dell'imperatore. Mossi dalla stessa considerazione i centocinquanta Padri, molto amati da Dio, hanno accordato privilegi equivalenti al santissimo trono della nuova Roma, giudicando rettamente che la città onorata dalla presenza dell'imperatore e del senato e che gode dei privilegi dell'antica Roma imperiale, deve anche aumentare la dignità negli affari ecclesiastici, tenendo il secondo posto dopo di essa» (55).

I legati Romani – i quali sapevano in precedenza che si sarebbe discusso il can. 28 – essendo sicuri di non aver la maggioranza, si assentarono quel giorno dalla sessione. Poi protestarono dicendo che i vescovi presenti avevano firmato dietro costrizione; una tale accusa fu respinta con indignazione. Poi insistettero nel dire che esso contraddiceva al can. VI del concilio niceno, nel quale ad arte interpolarono le parole: «La chiesa romana ha sempre goduto la supremazia», che mancano invece nell'originale greco e che naturalmente furono respinte dai vescovi orientali (56). Leone non si appellò alla sua dignità di vicario di Pietro, al fatto che la dignità di Roma non era di onore ma di vera giurisdizione, non affermò di aver supremazia anche sulle chiese orientali, ma si appellò solo al concilio di Nicea il cui ordine Roma-Alessandria-Antiochia era stato turbato con l'immissione al secondo posto di Costantinopoli, che non poteva godere di tale privilegio in quanto chiesa d'origine non apostolica (57). Infatti all'imperatore Marciano che sosteneva le pretese della Chiesa di Costantinopoli e del suo vescovo Anatolio, così scrive:

«Che costui (Anatolio) non disprezzi la città imperiale, quando non può far nulla per renderla apostolica» (58).

Quando interviene nei disordini provocati dai monaci palestinesi, lo fa con grande delicatezza, rivolgendosi con fine diplomazia all'imperatrice Eudossia, che di fatto era un po' fautrice di tali disordini: la suppone

innocente e la esorta a lavorare con tutte le sue forze per ricondurre i monaci alla fede ortodossa e per obbligarli a compiere penitenza delle bestemmie e crudeltà di cui costoro s'erano resi colpevoli (59). Egli si guarda bene dall'imporsi e dallo scomunicare gli eretici e dall'esaltare in Oriente i famosi «meriti di Pietro», come invece con più libertà compiva in Occidente. Ad ogni modo la figura di Leone Magno segnò indubbiamente il primo passo fondamentale per la elezione del papato a capo supremo di tutta la Chiesa in virtù dei meriti di Pietro del quale il vescovo romano è il vicario. Egli si può ben dire il primo vero papa romano.

d) Gelasio I (492-496) continuò a legittimare la grandezza della sede romana (non ancora direttamente del vescovo) mediante le parole di Cristo: «Tu sei Pietro». Tale chiesa è la prima non solo per il rapporto con Pietro, ma anche per il fatto che vi morì Paolo, il vaso di elezione. Perciò egli stabilì una gerarchia delle chiese poggiante sui loro rapporti con l'apostolo Pietro:

«La Chiesa di Roma è la prima sede dell'apostolo Pietro, ed essa non ha né macchia né ruga né alcunché di simile (60). La seconda sede è Alessandria che a nome del beato Pietro fu consacrata dal suo discepolo ed evangelista Marco. La terza sede è Antiochia che è degna di onore a motivo dello stesso Pietro» (61).

Come si vede Costantinopoli – che poteva dare del filo da torcere – è ignorata; Gelasio insiste invece sulla gerarchia patriarcale asserita dal Concilio di Nicea ed esaltò ancor più la chiesa romana dichiarandola «senza rughe né macchia alcuna».

Naturalmente questo graduale affermarsi della chiesa di Roma non avvenne senza opposizioni e contrasti da parte di altre chiese, come appunto si vedrà nel capitolo seguente (62).

---

#### NOTE A MARGINE

1. Teodoreto di Ciro, Epist. 113, ediz. «Sources Chrétiennes», vol. III (Paris, 1965), pp. 56-58.
2. A. Omodeo, Il prestigio della Chiesa romana, in «Saggi sul Cristianesimo antico», o. c., pp. 485-488.
3. Solo da Origene ed Eusebio possiamo sapere che Clemente fu l'autore di tale scritto.
4. Cfr R. van Cauwelaert, l'intervention de l'église de Rome a Corinthe vers l'an 96, in «Revue d'Histoire Ecclésiastique», 1935, p. 286.
5. Codex Teod. XVI, 2, 30 decreto del 30 luglio 370.
6. Ep. 52, 6 dell'a. 394.
7. Tertulliano, De Paescriptione haereticorum XXX PL 2, 48-49.
8. Cfr De Rossi, «Bollettino di archeologia cristiana» 1874, p. 63.
9. Cfr H. Leclercq, Aberce, in «Dict. Arch. Chrétienne» I, pp. 66-87; W. Luedtke e Th. Nissen, Die Crabschrift des Aberkios, ihre Überlieferung und ihr Text, Leipzig 1910; F.G. Doelger, Ichthys, Roma 1 (1910, pp. 8.87.134 e specialmente München 1922, pp. 454-507; A. Abel, Etude sur l'inscription d'Abercius, in «Bizantion» 3 (1926), pp. 321-411; H. Gregoire, ivi, 1933, pp. 89-91; A. Ferrua, Nuove osservazioni sull'epitaffio di Abercio, in «La Civiltà Cattolica» 1943, 4, pp. 39-45.
10. È ricordato il suo desiderio di morire martire assieme al vescovo Sisto. Cfr Ambrogio, De officiis ministrorum, 1, 41 n. 204 OL 16, 90-91. Leggendaria è il suo lento martirio sulla graticola. Cfr H. Delehaye, Recherches sur le Légendier romain, in «Analecta Bollandiana» 51 (1933), pp. 34-98.
11. Presso Eusebio, Hist. Eccl. IV, 23, 10; VII, 6.
12. Il greco è *procatheμένη τῶν ἀγάπης*.
13. 4, 3 PG 5, 689 B. Qui il vescovo usa il linguaggio giuridico dell'epoca; egli infatti quando scriveva non era un libero, ma un «condannato», trascinato a Roma per subirvi il martirio. Di più egli si immaginava che la chiesa romana potesse avere un certo peso sui giudici e conseguentemente ottenergli la libertà mentre lui voleva morire martire ed essere «triturato come frumento dai voraci denti delle belve».
14. Quasten, Initiation aux Pères de l'Eglise, Paris 1955, vol. I, p. 345.
15. Ireneo, Adv. Haer. 3, 3, 2.
16. Così Tertulliano che ne confuta l'idea nel De Pudicitia 21 (su tale passo si veda il capitolo seguente).
17. Ad Romanos 7. to
18. Eusebio, Hist. Eccl. 7, 30, 19. torn
19. Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles, vol. I (Paris 1907), p. 787.
20. Si veda nel capitolo seguente lo studio più particolareggiato del problema.
21. Adv. Haer. III PG 7, 849 «Ad hanc enim ecclesiam (quella di Roma) propter potentioris principalem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis tradita». Purtroppo la mancanza del testo originale ha creato grandi discussioni su tale passo che è «il testo più discusso del secolo». (E. Mollard, Le développement de l'idée de succession, in «Rev. Hist. Relig.» 34, 1954, p. 21) per il quale rimando al mio studio Il primato della Chiesa di Roma in S. Ireneo, in «Ricerche Bibliche e Religiose» 1 (1966), pp. 266-294.



22. K. Billmeyer - E. Tuechle, *Storia della Chiesa I: L'antichità cristiana*, Brescia, Morcelliana 1957 (ed. 2°, p. 134).
23. Questa ipotesi emessa primariamente dal cattolico D. Chamier (sec. XVII) fu accolta dal protestante J. E. Grabe (sec. XVIII), difesa dal cattolico P. X. Funk come «l'unica possibile» e di recente ripresentata da W. I. Knox (*Irenaeum Adv. Haer.* III, 3, 2, in «*Journal of Theological Studies*» 47, 1956, 180). Anche J. N. Kelly (*Early Christian Doctrines*, Londra A.C. Black 1958, pp. 192-193, vi vede l'influsso della chiesa locale della città imperiale. torn
24. V. Subilia, *Attualità di Ireneo*, in «*Protestantesimo*» 15 (1960), pp. 143-144.
25. A. Omodeo, *Saggi sul Cristianesimo antico*, o.c., p. 480.
26. B. Altaner, *Patrologia*, Torino (ediz. 6°, a. 1960), p. 95.
27. Cfr Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, vol. I (Paris 1907), p. 717.
28. Can. 3. Il can. 4 riconobbe diritti speciali alle chiese di Eraclea, Efeso e Cesarea di Cappadocia, che erano rispettivamente capitali della Tracia, dell'Asia Minore e del Ponto.
29. Can. 6, Mansi I, 670 (epeidè kai en tē Rōmē episcōpō toūto tō èthēs estin). Cfr Silva-Tarrouca, *Ecclesia in impero Romano Byzantino*, fasc. 1 (Roma, 1933), pp. 1-16.64.
30. Can. 2 Mansi II, col. 559.
31. Mansi II, 360. Il Concilio di Nicea (can. 7 Mansi I, 670) aveva già conferito uno speciale onore a Gerusalemme, ma dopo Alessandria e Antiochia; qui invece Costantinopoli è proposta a tutte le chiese ad eccezione di Roma, in quanto succede a Roma nell'essere città imperiale. Da ricordarsi pure il can. 9: «Se un vescovo o un chierico ha una lite con il metropolita della sua provincia, deve portarla dinanzi all'esarca della sua diocesi o dinanzi alla sede della città regia di Costantinopoli e presso di essa sia giudicato» (Schwartz, A. C. De 11,1,2, p. 100. Cfr J. Gonzaga, *Concilios*, vol. I, Grand Rapids (Michigan) 1965, pp. 136-149.
32. Cfr Teodoro, *Hist. Eccl.* V, IX, 1-18, PG 82, 1212-1217; Th. Camelot, *Los Concilios ecumenicos de los siglos IV y V*, in «*El Concilio y los Concilios*», Ediz. Paulinas, Madrid 1962, pp. 81 ss.
33. «Si quid dubietatis emerit id oporteat non absque scientia viri reverendissimi sacrosantae legis antistitis urbis Constantinopolitanae, quae Romae veteris praerogativa laetatur, conventui sacerdotali sanctoque iudicio reservari» (Cod. Theod. XVI, 2, 45). Per le pretese di Celestino I (425) e di Sisto III (435) sull'Ilirico, cfr PL 50, 427 e l'Ep. 3 del 425; per l'ep. 8 dell'8 luglio 435 (Sisto III), cfr Silva Tarouca n. XII, p.
34. Simili richieste di pareri non erano riservate a Roma: anche le altre chiese si consultavano a vicenda circa i vari problemi a mano a mano che sorgevano. torn
35. Cfr Eusebio, *Hist. Eccl.* V, 23 e 24 (Edizioni Desclée, Roma 1964, pp. 411-417).
36. G.B. Dalla Costa, *Concezione del primato papale nelle lettere dei Romani Pontefici della prima metà del V secolo*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1967.
37. *The Rise of the Medieval Church*, pp. 168-169; Edward Manning, *The Temporal Power of the Vicar of Jesus Christ*, p. 29.
38. Il volume classico per Leone Magno è T. Jalland, *The Life and the Times of St. Leo the Great*, London 1941; P. Brezzi, *San Leone Magno*, Roma 1947; cfr pure Walter Ullmann, *Leo I and the Theme of Papal Primacy*, in «*The Journal of Theological Studies*» 11 (1960), pp. 25-51; A. Lauras, *Etudes sur s. Léon le Grand*, in «*Recherches de Science Religieuse*» 49 (1961), pp. 481-499; M. Jugle, *Interventions de saint Léon dans les affaires intérieures des Eglises Orientales*, in «*Miscellanea Pio Paschini*» Studi di Storia Ecclesiastica, I Lateranum N. Series 14 (1948), pp. 71-94; P. Santini, *Il primato e l'infallibilità del romano Pontefice in san Leone e gli scrittori greco-russi*, Grottaferrata 1936; R. Galli, *S. Leone M.*, in «*Didaskaleion*» 1930, pp. 51-235.
39. Cfr Prospero di Aquitania, *Cronicon* PL 51, 603 C «Attilia ricevette con dignità la delegazione, e tanto si rallegro per la presenza di questo papa, che decise di rinunciare alla guerra e di ritirarsi di là del Danubio, dopo aver promesso la pace. La leggenda si impadronì di questo fatto e lo trasformò completamente, mostrando l'incontro in forma di solenne processione, che colpì la fantasia del barbaro inducendolo a cedere dinanzi al rappresentante di Dio».
40. *Transivit quidem etiam in alias apostolos jus potestatis istius*, Sermo IV, 3 PL 54, 151.
41. *Omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit Christus*, Sermo IV, 2 ivi.
42. «Ciò è richiesto a noi da parte del Signore, che per remunerare la di lui fede affidò al beatissimo apostolo Pietro il primato della dignità apostolica (Apostolicae dignitatis primatum) e stabilì la chiesa universale nella solidità di quello stesso fondamento (in fundamenti ipsius soliditate constituens)», Ep. V, 2 PL 54, 615.
43. Sermone III, 2 e 3; Cfr P. Stockmeyer, *Leo I des grossen Beurteilung der Kaiserlichen Religionspolitik*, München 1959. Chi ha meglio messo in risalto il fatto di questa compenetrazione personale mistica tra Pietro e il papa è lo studio interessante di G. Corti, *Il Papa Vicario di Pietro*, Brescia, Morcelliana 1966. Per Leone I si leggano le pagine 69-155. Si cfr pure A. Granata, *Ricerche sui rapporti tra il papa e s. Pietro nel pensiero e nella prassi di s. Leone Magno*, Tesi di Laurea, corso accademico 1957-58 alla Università Cattolica di Milano.

44. Nel 381 nel sinodo occidentale di Aquileia il papa era stato chiamato «principe» (princeps) dell'episcopato.
45. Vedi su questo il capitolo seguente.
46. Leone, Sermo 82, c. 1.
47. Cfr A. Amelli, Leone Magno e l'Oriente, Montecassino 1890.
48. Ep. 103. Si noti che la lettera altisonante è rivolta ai vescovi delle Gallie dinanzi ai quali risultava la sua imperiosità e che, la sua scomunica era una decisione non sua, ma la decisione del Concilio di Calcedonia, alla quale lui aveva aderito.
49. Si noti come assieme a Leone sia acclamato anche Cirillo, il vescovo di Alessandria già defunto.
50. Il termine caput (gr. kefalé, popolarmente connesso con Kephass) fu dal IV secolo applicato spesso alla Chiesa di Roma.
51. PL 54, 946.
52. Recognoverunt fidei suae sensum PL 54, 967.
53. Kùrillos ouòts edídakse, Mansi IV, 932.
54. Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles, t. II, Paris 1968, pp. 638-689, (la frase si legge a p. 719).
55. XV Sess. 31 ottobre 451, Can. 28, Mansi VII, 369; Hefele Leclercq, Histoire des Conciles,, vol. II (Paris 1968), p. 815. L'opposizione romana a questo canone non fu causata dal fatto che esso menomava Roma e la verità attribuendo il primato romano a decisioni conciliari, ma perché esso violava i canoni di Nicea che avevano stabilito un altro ordine di successione: Roma, Alessandria, Antiochia, e non Roma-Costantinopoli. Nonostante la protesta di Roma, di Alessandria e di Antiochia, la situazione non cambiò affatto e la storia fu diretta da Roma e Costantinopoli. Cfr A. Vuytz , Le 28° canon de Calcedonie et le fondement du Primat Romain , in «Orientalia Christiana Periodica» 17 (1951), pp. 265-282. V. Monachino , Genesi storica del can. 28 di Calcedonia e Protestantismo nell'interpretazione dell'antico Cristianesimo , Università di Catania, Centro di studi d'arte e di letteratura cristiana antica 1951.
56. Ecclesia romana semper habuit primatum. Di fatto il can. 6 di Nicea attribuiva la supremazia gerarchica della Chiesa di Roma sull'Occidente, così come la concedeva pure ai due patriarchi di Alessandria e di Antiochia per i rispettivi territori.
57. Epist. 105 Ad Pucheriam Augustam PL 54, 1000. tor
58. Epist. 104 (secondo altri 108) Ad Marcianum imp. 3 PL 54, 995.
59. Per le lettere del papa ai monaci cfr. ediz. Jaffé-Wattenbach, p. 500; a Giovenale (ivi 514), all'imperatrice Eudossia (ivi 499).
60. Ma cfr Ef 5, 27; Gelasio applica a Roma ciò che sarà proprio di tutta la chiesa alla fine della sua forma terrestre.
61. Denz. Baumwart, Enchir. Symb. n. 163.
62. Su Gelasio e la concezione che rompere la comunione con la Chiesa Romana significa rompere la comunione con Pietro, si confrontino le seguenti lettere secondo la citazione di Thuel , Epistolae Romanorum Pontificum Genuinae , Brunsbergae 1868. Eufemio non espurgando il nome di Acaio dall'elenco dei vescovi, si separa dall'unione con s. Pietro (quam ad beati Petri purum redire illibatamque consortium, Epist. 3, p. 313); ad Eufemio scrive che la Chiesa Romana ha diritto di giudicare tutto (Epist. 10, p. 347, illa a pontificibus et praecipue a beati Petri vicario); il vescovo africano Succonio recandosi a Costantinopoli ha negata la comunione con Pietro (comunione suam beatum Petrum noveras denegare Ep. 9, p. 340); occorre guardarsi dal vescovo di Costantinopoli che intrattiene relazioni con gli acaciani dissidenti e perciò non può avere rapporto con la chiesa del beato apostolo Pietro (Ep. 18, p. 184; cfr pure Ep. 26, p. 395); egli deve agire ogni qualvolta la fede è minacciata, come vicario della sede apostolica (si noti della sede, non di Pietro; Ep. 26, p. 350); il concetto di vicario della sede apostolica ricorre pure in Ep. 12, p. 350; Ep 8, p. 338. Su questo problema cfr Fr. Spagnolo , Il titolo papale vicarius Christi nel Codex Carolinus , Università Cattolica Milano, Tesi di Laurea, anno accademico 1960-61, pp. 70-77.

[Clicca qui  
per tornare all'indice](#) 

---

**Studi**

**La preesistenza del Messia  
di Antonio Bassi**

Il più grande ostacolo per una corretta comprensione delle Scritture è dato dalla confusione che esiste tra il concetto di **preesistenza**, che sta alla base del pensiero ebraico, e quello di **pre-esistenza**, proprio della dottrina cristiana. Spesso, anche chi non accetta il dogma cristiano della trinità, fa fatica a distaccarsi dall'idea che Yeshua sia in qualche modo partecipe della natura divina, a causa dell'errata comprensione del concetto biblico di preesistenza. Prima di esaminare la figura del Messia, quindi, bisogna innanzitutto comprendere bene il concetto ebraico della *preesistenza*.

Le Scritture Ebraiche sono scritte in ebraico, da ebrei e per gli ebrei; anche le Scritture Greche sono redatte da menti puramente ebraiche, che ben conoscevano il concetto di preesistenza, come risulta evidente dal testo. Il Messia sorse dal popolo di Israele e fu un giudeo osservante, e i suoi discepoli erano ebrei. I redattori delle Sacre Scritture, ebraiche e greche, sono ebrei. L'errore dell'interpretazione occidentale è quello di sostituire la *preesistenza*, propria del pensiero ebraico, con la *pre-esistenza*, invece estranea al pensiero ebraico; la comprensione tradizionale delle Scritture Greche è la conferma del travisamento del concetto di preesistenza. Per affrontare lo studio delle Sacre Scritture, dunque, è necessario tenere bene a mente questo dato di fatto: **esse sono state scritte da ebrei e per capirle a fondo è necessario immedesimarsi nel pensiero degli ebrei**. Interpretare le Scritture non tenendo conto del concetto di preesistenza è profondamente sbagliato e fuorviante, poiché porta a conclusioni errate che danno àdito a dottrine fantasiose e non conformi al pensiero giudaico. Cerchiamo di capire, dunque, cosa significa "preesistenza" secondo gli ebrei.

I rabbini spiegano che Adamo, Noè, Abraamo, Isacco e Giacobbe conoscevano la Torah prima che fosse scritta. In Gn 7:2, Dio dice a Noè: *"Prendi con te sette coppie di tutti gli animali non impuri: sette maschi e sette femmine."* Il testo non specifica quali fossero gli animali puri (tahor) e quelli impuri, il che implica che Noè sapesse distinguerli, nonostante la Torah scritta non esistesse ancora. Secondo i rabbini, Mosè fu addirittura capace di "vedere" la Torah nella sua interezza prima di scriverla. Cos'era, quindi, la Torah, prima che fosse data all'uomo? La Torah è **la sapienza di Dio, come Lui considera se stesso, noi e il Suo mondo**. La Torah contiene la sapienza con la quale Egli crea il mondo e lo regola. Per fare un esempio pratico, possiamo citare il modus operandi di *Wolfgang Amadeus Mozart* nel comporre musica: prima di scrivere note nero su bianco, il compositore "contiene" già nella sua testa l'opera completa, la sua struttura e il suo contenuto espressivo; l'opera che il compositore si appresta a scrivere preesiste già nella sua mente prima di essere scritta. Le note, quindi, già "esistono" nella sua mente ma "vengono ad esistere" nel momento in cui sono scritte sul pentagramma. La Torah non è soltanto la conoscenza e la sapienza di Dio, ma anche **la Sua volontà e il Suo intimo desiderio**. Essa preesiste in Dio prima della creazione e si concretizza con lo scorrere del tempo e nel momento prestabilito (la "pienezza dei tempi"), fino al raggiungimento dello scopo prefissato. Stessa cosa vale per il Messia, il dono attraverso il quale Dio si rivela all'uomo e l'uomo viene redento.

Il concetto della preesistenza è discusso innanzitutto nel **Talmud** e nel **Midrash**:

*"Sette cose furono create prima che il mondo fosse: la Torah, il pentimento, il Giardino dell'Eden (ie. Paradiso), Gehinnom, il Trono della Gloria, il Tempio, e il nome del Messia"* - (Pes. 54a).

*"Il Re Messia nacque fin dall'inizio della creazione del mondo, perché è entrato nella mente (di Dio), prima ancora della creazione del mondo."* - (Pesiqta Rab. 152B).

Secondo gli ebrei, dunque, il Messia esisteva prima della creazione, ma **non in senso letterale e fisico**; come la Torah stessa, o il Tempio e il Giardino dell'Eden, il Messia entra a far parte della "mente" di Dio (se Dio può avere una mente), ossia del Suo piano per l'essere umano a venire, già prima della creazione. Secondo il Midrash, l'incipit di Bereshit (Gn 1:2) **contiene già un riferimento ad Israele e al Messia**: *"Il mondo era vuoto e deserto, le tenebre coprivano gli abissi e un vento impetuoso soffiava su tutte le acque."* Il Midrash (Bereishit Rabba 2:4) legge questo versetto come **un'allusione profetica alla storia del popolo di Israele e al Messia**. I termini "vuoto, deserto, tenebre e abissi" si riferiscono ai quattro imperi che hanno oppresso, perseguitato ed esiliato il popolo ebraico. La frase *"un vento impetuoso (lo spirito di Dio) soffiava su tutte le acque"* si riferisce al Messia, il redentore, poiché è scritto: *"Lo spirito del Signore verrà su di lui"* (Is 11:2). E ciò che fa parte del piano di Dio, si verifica nel mondo nel momento prestabilito: *"Lo Spirito Santo discese sopra di lui in modo visibile come se fosse una colomba, e una voce allora venne dal cielo: Tu sei il Figlio mio, che io amo. Io ti ho mandato."* (Lc 3:22). In questo momento si realizza ciò che da sempre preesiste nel piano divino: l'inizio contiene già il completamento.

Il fatto che secondo gli ebrei la Torah si riferisca al Messia già dal primo momento della creazione, e quindi prima della creazione dell'uomo e della "consegna" della Torah stessa all'uomo, mette in evidenza una cosa notevole: **lo scopo finale della creazione del mondo, ossia l'Era Messianica e la redenzione dell'uomo, è stabilito sin dall'inizio**. Il mondo viene ad esistere in funzione del Messia, tutto è stato creato "tramite" il Messia, cioè con "in mente" il Messia. Stiamo parlando dell'onniscienza e della preconsapevolezza di Dio, della preesistenza in Lui di tutte le cose prima che esse "vengano ad esistere". **La certezza del piano di Dio rende il "pensiero" come già avvenuto, reale; il piano divino è così inevitabile che "esiste"**

**nonostante la sua “non-esistenza” nel mondo materiale.** In questo senso, Dio crea avendo già “in mente” l'avvento del suo servo, il suo figlio prediletto, quindi in questo senso Egli crea il mondo *per* lui, *tramite* lui e *in vista* di lui. Questo è un concetto molto importante, utilizzato in tutte le Scritture Greche; se le si leggono senza tener conto della preesistenza, si finisce per fare confusione e per creare una **separazione tra Nuovo e Vecchio Testamento**, come se fossero due testi sacri diversi, appartenenti a culture e religioni diverse. Molti, in effetti, fanno questo errore; ma non dobbiamo mai dimenticarci che **Yeshua era un rabbi ebreo, non un cristiano**, e che il Messia è venuto per gli ebrei innanzitutto, adempiendo la Scrittura Ebraica. Non si può, quindi, reinventare il contenuto della Scrittura storpiando, modificando o addirittura annullando certi concetti fondamentali che fanno parte della cultura del popolo di Israele. Tutte le cose, quindi, esistono in Dio, nel Suo piano, sin dall'inizio e “vengono ad esistere” nel mondo reale nel momento opportuno, secondo la Sua volontà. Nella Lettera ai Romani (4:17), leggiamo:

*Egli [Abramo] è nostro padre dinanzi a Dio, perché ha creduto in colui che fa rivivere i morti e chiama all'esistenza le cose che ancora non esistono.* (TILC)

**καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα.**

La traduzione letterale del versetto è “**chiama le cose che non esistono come esistenti**”. Paolo, ebreo di nascita e “fariseo figlio di farisei” (Atti 23:6), rivela e spiega in due parole il concetto della preesistenza: Dio *chiama all'esistenza* ciò che ancora non esiste fisicamente ma preesiste nel Suo piano; infatti, Paolo non dice che “Dio crea”, ma che “chiama esistenti” cose che non esistono ancora. In perfetta armonia col pensiero rabbinico. La parola *ancora*, inoltre, esprime un'idea precisa: quelle cose che devono necessariamente esistere (poiché il Suo piano è Sua volontà, e la Sua volontà è certezza), non esistono “ancora”, cioè *finché Dio non le chiama ad esistere*.

Il Cristianesimo, introducendo il concetto di *pre-esistenza* di Yeshua (esistenza letterale prima della vita umana), si distacca profondamente e senza giustificazione dal concetto ebraico e biblico di *preesistenza* del Messia; in effetti, **lo elimina completamente**. Secondo la dottrina cristiana, il Cristo esiste realmente da prima della creazione, anzi è **il mezzo tramite il quale Dio creerebbe il mondo. Ecco che si crea una frattura tra Antico e Nuovo Testamento, tra cristiani ed ebrei**; ecco che non si legge più la Scrittura in modo obiettivo e tenendo conto dei principi fondanti della cultura che l'ha ricevuta e custodita, e da cui è sorto il Messia, ma bisogna andare a cercare nelle Scritture la conferma a dottrine occidentali non conformi.

Ma la Scrittura (Gn 1) dice chiaramente che **fu Dio** a creare tramite la Sua parola (“*Dio disse*”), non tramite il Messia, anche perché la funzione del Messia, secondo la Scrittura, non è quella di creare, ma di portare il Regno di Dio sulla Terra e di redimere l'uomo (Is 11-12). Il Messia, inoltre, non è affatto Dio, ma un “figlio di Dio”, un servo di Dio, un re (Sl 35:27; Sl 2:7; 80:16; Lc 9:20) e un profeta al pari di Mosè (Dt 18:15); la sua funzione, oltre a quella di riscattare l'uomo, è quella di insegnare il significato profondo della Torah. I rabbini spiegano che il Messia sarà portatore della cosiddetta *Era Messianica*, durante la quale egli servirà un doppio ruolo: sarà un re, un monarca, che regnerà sull'umanità intera con giustizia e secondo la legge della Torah. Sarà anche un maestro, il più grande dei maestri, **che rivelerà le dimensioni più profonde ed intime della Torah** secondo il volere di Dio. Questo è il ruolo del Messia secondo gli ebrei e secondo la Scrittura Ebraica.

Il prologo giovanneo, su cui non ci soffermiamo, mette in evidenza che Dio crea tramite la Sua parola (Memra), esattamente come riferisce il libro della Genesi (Dio “disse”). Punto. Non sono necessarie interpretazioni teologiche fantasiose per capire questa affermazione. Piuttosto, bisogna cercare di capire cosa rappresenti esattamente questa “parola”, poiché è ovvio anche al semplice che Dio non ha corde vocali che producano parole. Il **λόγος** (*lògos*), a cui fa riferimento Giovanni e su cui fin troppo è stato detto, significa certamente *parola, discorso*; ma nel caso in cui sia riferito a Dio, assume il senso di “espressione divina” (Strong) e altro non è che la parola di Dio intesa come **manifestazione fisica della Sua potenza**, la Sua voce potente, che esprime la Sua essenza e comanda dando origine alle cose. *Lògos*, infatti, esprime propriamente il significato di “*concetti pensati, assemblati in testa, ed espressi con la parola*” (Thayer Greek Lexicon), ossia l'espressione vocale del pensiero. Si tratta di **concretismo**, tipico degli ebrei: la voce ben rappresenta l'essenza, la volontà, la potenza, Dio stesso (“la parola **era Dio**”).

Il fatto che la parola di Dio sia forzatamente assimilata al Cristo (per sostenere la sua presunta preesistenza), con l'aiuto di una traduzione tendenziosa del termine greco *lògos* (tradotto *Verbo* o *Parola* con lettera maiuscola), non ha basi scritturali, proprio perché il Messia, cioè il Cristo, non esiste per creare ma per regnare, rivelare e redimere. Piuttosto, il mondo viene all'esistenza *per mezzo* di lui, e *in vista* di lui (Gv 1:10), secondo il concetto di preesistenza. In questo senso, infatti, il Messia incarna la parola (“*E la parola è diventata carne*” - Gv 1:14) ed è, di fatto, la parola: Dio rivela un insegnamento più profondo e conforme a Sé attraverso la bocca del Suo Messia, che è portatore di verità e salvezza (“*la sua grazia e la sua verità sono venute a noi per mezzo di Gesù, il Cristo*” - Gv 1:17). I suoi insegnamenti sono la volontà di Dio, che rivela se stesso in modo profondo, come mai aveva fatto prima. Attraverso il Messia, l'insegnamento della

Torah raggiunge la completezza e viene scritto nei nostri cuori. Non è più la Scrittura soltanto a costituire la parola di Dio: **il Messia è la parola vivente che rivela Dio** (Gv 1:18) **e incarna la volontà di Dio e la Sua potenza**. Questa è la sua funzione nel piano di Dio, come testimoniato dalla Scrittura e dagli insegnamenti dei rabbini. Dare al Messia una funzione diversa da quella che è stabilita nella Scrittura, significa reinventare e storpiare il messaggio scritturale.

Adesso, analizziamo l'identità del Messia attraverso il suo epiteto. *Cristo* significa *unto*, esattamente come *Messia*. Le due parole hanno lo stesso significato. *Cristo* è l'italianizzazione del greco *christòs* (χριστός), dal verbo greco *chrìo* (χρίω), che significa "ungere".

*Christòs* è la traduzione greca dell'ebraico **mashiakh** (משיח), che significa "unto". I sacerdoti venivano consacrati tramite unzione del capo (Es 29:7); il sacerdote consacrato era un *unto* (Lv 4:5). In Eb 7:21 leggiamo che Yeshua è eletto da Dio "sacerdote in eterno", ed è dunque il mashiakh, il *christòs*, **l'unto per eccellenza**. Non Dio, o un uomo-dio (o dio-uomo), al modo pagano, ma l'unto di Dio che nasce nel Suo pensiero e poi viene ad esistere nel mondo, in forma umana, per consacrarsi a Lui.

Possiamo, dunque, affermare quanto segue: **dire che il Cristo preesiste da prima della creazione è biblicamente corretto**, poiché il suo ruolo è fissato nel piano divino da sempre e poiché Dio crea il mondo in funzione del Messia; **dire che il Cristo pre-esiste da prima della creazione è biblicamente sbagliato**, poiché il concetto di pre-esistenza non appartiene alla Scrittura e poiché il suo ruolo viene espletato nella pienezza dei tempi, nel momento in cui Dio "lo chiama ad esistere", ed è incarnato dall'uomo Yeshua. Egli esiste da sempre nel piano di Dio ma "viene ad esistere" con la nascita di Yeshua. Vediamo, quindi, come il Cristo e Yeshua, pur essendo la stessa cosa, si distinguono essenzialmente. Il Cristo (Messia) è il dono tramite il quale l'uomo viene riscattato dal peccato e dalla condanna a morte (derivante dalla caduta adamica), dono che preesiste nel piano di Dio sin da prima della creazione. Yeshua, essendo il Cristo annunciato dai profeti, è l'uomo scelto da Dio per incarnare il dono del Messia ("*il tuo santo servo Gesù, che tu hai scelto come Messia*" - At 4:27). Yeshua, scelto da Dio, generato dallo spirito, nasce da ventre di donna per incarnare il Messia, che preesiste da sempre nella mente di Dio, e per espletare il piano divino preesistente sin dall'inizio; tramite l'uomo Yeshua, il mondo riceve il dono del Messia, come stabilito da Dio sin dall'alba dei tempi.

**"Egli [il Cristo, il Messia] fu preconosciuto prima della fondazione del mondo, ma fu manifestato alla fine dei tempi a motivo di voi [i credenti]"** - 1Pt 1:20 TNM

"Noi", ossia i credenti, siamo il motivo per cui il Messia si manifesta nel mondo. Che dono bellissimo, e quanto sono grandi l'amore e la misericordia del Signore!

Infine, per chiarire meglio il significato del termine "figlio di Dio", si rifletta su quanto segue. Come esistono i *figli della maledizione* (2Pt 2:14), della *perdizione* (2Ts 2:3), del *tuono* (Mr 3:17), del *regno* e del *maligno* (Mt 13:38), i *figli d'ira* (Ef 2:3) e i *figli della luce* (1Ts 5:5), così esistono anche i *figli di Dio*. I figli di Dio, nella Scrittura, sono **angeli** (Gn 6:2,4; Gb 1:6 Gb 38:7), **Israele** (Os 11:1 Es 4:22), gli **Israeliti** (Is 43:6), **"tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio"** (Rm 8:14 Ap 21:7), i **re** (2Sam 7:14; Sl 2:7). Essere figlio di Dio non significa né essere Dio né essere Suo figlio secondo un *rapporto generazionale*, ma avere una *relazione speciale* con Dio. Chi sostiene che Yeshua è Dio perché viene chiamato figlio di Dio, si arrampica sugli specchi e mostra di non comprendere affatto il significato del termine, per capire il quale non dovrebbe esserci neppure bisogno di una spiegazione. Inoltre, se Yeshua è Dio perché è "figlio di Dio", anche Davide e Salomone devono essere Dio. E anche gli angeli devono essere Dio. E infatti, l'errore che fanno molti nell'interpretare in modo distorto questo epiteto, è proprio quello di considerare i "figli di Dio" (in questo caso gli angeli) come vere e proprie divinità. Davide fu figlio di Dio poiché fu un re di Israele guidato da Dio, da cui ricevette persino il dono della profezia; egli aveva un *intimo rapporto relazionale* con Dio, poiché fu re, Suo servo e figlio. Il Messia, o Cristo, l'unto, il sommo sacerdote in eterno, il primogenito dei morti e di tutte le creature, la luce del mondo, più di ogni uomo, re o angelo è figlio di Dio; anzi è **IL** figlio di Dio. Per capire che Yeshua non è figlio di Dio in quanto Dio ma in quanto Messia (Cristo), bastano tre semplici passi della Scrittura:

**"Rabbì, tu sei il Figlio di Dio, tu sei il re d'Israele"** - Gv 1:49.

**"Poi il sommo sacerdote disse: - Per il Dio vivente, ti scongiuro di dirci se tu sei il Messia, il Cristo, il Figlio di Dio."** - Mt 26:63.

**"Simon Pietro rispose: - Tu sei il Messia, il Cristo; il Figlio del Dio vivente."** - Mt 16:16.

Nel primo versetto, Natanaele, sorpreso dall'abilità profetica di Yeshua, esclama "tu sei il Figlio di Dio, tu sei il re di Israele!", ossia il Messia atteso; il figlio di Dio e il Messia **sono la stessa cosa**, ma il Messia, come abbiamo visto, non è affatto Dio secondo gli ebrei e la Scrittura. Natanaele mostra di comprendere perfettamente il significato di questi termini.

Nel secondo versetto, il sommo sacerdote (Caifa) chiede a Yeshua di rivelare apertamente se lui è il Messia, il Cristo, il Figlio di Dio; questi tre epiteti, di nuovo, **sono la stessa cosa**, quindi il "figlio di Dio" non è Dio nel pensiero di Caifa, ma il Messia, il Cristo. Il sommo sacerdote, facendo questa domanda, mostra di conoscere perfettamente il significato di quei termini e la loro relazione. Interessante è notare e riflettere su cosa

accade quando Yeshua, proclamandosi figlio di Dio in risposta alla legittima domanda del sacerdote, viene accusato di bestemmia. I membri del Sinedrio cercavano di accusarlo in ogni modo e lo fecero scioccamente e ingiustamente, in questo caso, accusandolo di bestemmia “per essersi proclamato Dio”. Ma allora, essere Messia o figlio di Dio, per gli ebrei, significa essere Dio? E Yeshua, con quelle parole, dichiara di essere Dio? Niente affatto, poiché il sommo sacerdote non avrebbe mai bestemmiato chiedendo ad un uomo, un rabbi ebreo, di dichiararsi Dio. E Yeshua non dichiara affatto di essere Dio, ma di essere l'unto di Dio, il Messia, che non è affatto Dio nella cultura ebraica. **Mettendo in rilievo l'ipocrisia e la falsità delle loro accuse**, Yeshua risponde: “Nella vostra legge c'è scritto questo: lo vi ho detto che siete dèi. La Bibbia dunque chiama dèi coloro ai quali fu rivolta la parola di Dio, e la Bibbia non può essere annullata. Il Padre mi ha consacrato e mandato nel mondo; allora, perché mi accusate e mi dite che bestemmio se affermo di essere Figlio di Dio?” - Gv 10:34-36.

Nel terzo versetto, Simon Pietro, attraverso la sua professione di fede, afferma che Yeshua è il Messia, ossia il Cristo, ossia il figlio di Dio. Ancora una volta, i tre termini sono **interscambiabili**. Pietro, in quanto ebreo, non dichiara a Yeshua di credere che lui sia Dio, ma che sia il consacrato, l'unto, il figlio di Dio, il servo del Signore atteso da Israele. E, ancora una volta, è opportuno rimarcare che l'unto di Dio, il consacrato, il Messia, non è Dio, ma colui che è *consacrato* a Dio. **Pensare che Dio si consacri a Dio è non solo anti-biblico, ma anche sciocco**. Il re di Israele diveniva figlio di Dio quando veniva eletto al trono; Yeshua diviene figlio di Dio **nel momento in cui viene resuscitato dalla morte** e, in seguito, eletto alla destra di Dio come sommo sacerdote in eterno.

“Dio lo ha costituito Figlio suo, con potenza, quando lo ha risuscitato dai morti.” - Rm 1:4.

[Clicca qui  
per tornare all'indice](#)

## La nascita verginale di Yeshua di Gianni Montefameglio

Si legge nel *Catechismo della Chiesa Cattolica*, al n. 510: “Maria è rimasta «Vergine nel concepimento del Figlio suo, Vergine incinta, Vergine nel parto, Vergine madre, Vergine perpetua»”.

Sulla prima affermazione (“Vergine nel concepimento”) non ci sono dubbi. Dopo che l'angelo Gabriele ebbe detto a Miryàm: “Tu concepirai e partorirai un figlio, e gli porrai nome Gesù” (Lc 1:31), lei gli domandò: “Come avverrà questo, dal momento che non conosco uomo?” (v. 34). “L'angelo le rispose: «Lo Spirito Santo verrà su di te e la potenza dell'Altissimo ti coprirà dell'ombra sua»”. - Lc 1:35.

Sulla seconda affermazione (“Vergine incinta”), neppure ci sono dubbi. In Mt 1:25 la Bibbia afferma chiaramente che Giuseppe, sposo di Miryàm, “non ebbe con lei rapporti coniugali *finché* ella non ebbe partorito un figlio; e gli pose nome Gesù”. Il “finché” pone un limite alla verginità della ragazza ebraica madre di Yeshua. Dopo che ella ebbe partorito il suo primogenito, Yeshua, la sua vita coniugale e sessuale si svolse normalmente, tanto che la Bibbia menziona quattro fratelli e almeno due sorelle carnali di Yeshua. - Mt 12:46; 13:55,56; Mr 3:31; Lc 8:19; Gv 2:12; At 1:14; 1Cor 9:5; Gal 1:19.

Le ultime due affermazioni del Catechismo cattolico (“Vergine madre, Vergine perpetua”) sono quindi contraddette dalla Sacra Scrittura. Miryàm fu vergine prima del parto, durante il concepimento e per tutto il tempo della sua gravidanza. Che dire della terza affermazione cattolica, “Vergine nel parto”?

Diversi teologi cattolici sostengono la verginità di Miryàm anche durante il parto basandosi su Gv 1:13: “I quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati”. - CEI.

In questo passo giovanneo si parla di coloro che hanno accolto Yeshua quale messia, a cui lui “ha dato potere di diventare figli di Dio” (v. 13). In questo passo, molto controverso e di difficile spiegazione, la teologia cattolica vede in modo implicito l'insegnamento della concezione verginale di Yeshua. Il testo di Gv 1:13 va quindi analizzato attentamente, iniziando dalla critica testuale.

Come si nota nel testo tradotto dalla cattolica CEI, vi si parla **al plurale** di persone generate “non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio”. Anche la nuova CEI (edizione del 2008) mantiene il plurale. Così pure altre versioni bibliche, sia protestanti sia dei Testimoni di Geova. I manoscritti biblici presentano pure il plurale. Va osservato però che tale plurale compare solo a partire dalla fine del secondo secolo della nostra era con Clemente Alessandrino (morto nel 215 circa) e con Origène (morto nel 254). La lezione plurale è testimoniata soprattutto in territorio egiziano dalle versioni copte e dai *Papiri Bodmer*, il P<sup>66</sup> (del 200 circa) e il P<sup>75</sup> (pure del 200 circa). Ci sono tuttavia valide ragioni per preferire la lezione al singolare, perché essa è più antica ed è la sola testimoniata presso i più antichi scrittori ecclesiastici e le più antiche versioni, che sono siriane. La lezione più antica è questa:

“Il quale [riferito a Yeshù] non da sanguì [ἐξ αἱμάτων (*ecs aimàton*), plurale], né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio è generato [ἐγεννήθη (*eghennèsthe*), al singolare]”.

Di tale lezione al singolare parla Massimo da Crispiero dell'Ordine dei Frati Minori nel suo libro *Teologia della sessualità*, alle pagg. 65 e 66:

Bisogna tuttavia precisare che il testo in questione è suscettibile di interpretazioni varie, sulle quali vorremmo soffermarci, in quanto hanno una incidenza diversa nella comprensione della verginità di Maria. Esso presenta la seguente forma letterale: “... il quale non *da sanguì (auk eks aimàton)*... ma da Dio è stato generato”. Questa espressione - notano gli esperti - anche se a prima vista suona strana, tuttavia non sorprende, se si risale alla tradizione antico-testamentaria ebraica, dove il plurale *sanguì (damìn)* viene usato per indicare la perdita di sangue della donna nei tempi delle mestruazione e del parto: fenomeno che rendeva *impura* la donna; contaminata e insieme bisognosa di purificazione secondo la Legge (*Lv 12, 5. 7; cf. Ez 16, 6. 9*).<sup>17</sup>

Tenendo presente tale retroterra culturale biblico, alcuni esegeti, nell'interpretare *Gv 1, 13*, collegano la *generazione dall'alto* di Gesù con la sua *nascita* da Maria, che qui appare *pura e incontaminata* (= non da sanguì). In tale testo, quindi, *Giovanni* parlerebbe espressamente del *parto verginale* di Maria, inteso appunto come parto indolore e senza traumi, vale a dire santo e immacolato, immune da ogni contaminazione.

<sup>17</sup> Sulle ricerche di questo tipo condotte da I. De La Potterie e da altri esegeti in polemica con lui, si veda una breve ed esauriente sintesi in A. SERRA, voce “Vergine”, N. D. M., Roma 1986, pp. 1445-1448.

Egli cita il gesuita e teologo Ignace de La Potterie (1914 – 2003), che fu professore della Facoltà Biblica del Pontificio Istituto Biblico. Questo autore, a ragione, adotta la lezione al singolare, riferita a Yeshù. – Cfr. I. de La Potterie, *La conception virginale du Fils de Dieu*, in *Marianum* 40, pagg. 41-90.

Che alcuni “cristiani” cominciarono ad ammettere dal secondo secolo il parto verginale di Yeshù è un fatto storico. A quanto pare, la testimonianza più antica la troviamo nelle *Odi di Salomone*, un apocrifo pseudoepigrafo del primo secolo, scritto in ambiente cristiano. In 19:6,7 vi si legge: “Stese le sue ali sul seno della Vergine e ... essa partorì un figlio senza dolore”. Va però notato che qui non si parla ancora di mancanza di perdite di sangue, ma solo di assenza di dolori. Tuttavia, occorre dire che la rottura della placenta provoca dolori di parto ed effusione di sangue.

Per l'abbinamento del parto di Miryàm con il

sangue occorre attendere Ambrogio, scrittore romano morto nel 397, che a proposito di *Gv 1:13* scrive: “Cristo, pur avendo accolto la sostanza naturale della carne, non ne fu contagiato in alcun modo: egli non fu concepito nell'iniquità, né nacque nei delitti, perché lui nacque da una vergine per opera dello Spirito Santo, non da sangue (ex sanguinibus, plurale), né da volontà della carne né dalla volontà di uomo”. - Aurelius Ambrosius, in *Ps 37,5-32 GSEL 64,140, 5-9 Petschenig, PL 14,1001 – 1059 A-B*.

Ancora più chiaro è il Vangelo apocrifo dello Psuedo-Matteo, in cui è detto: “Non vi fu nel nascente alcuna contaminazione di sangue [*nulla pollutio sanguinis*]: vergine concepì, vergine partorì, vergine rimase”. Gli studiosi sono ancora in dubbio se tale testo apocrifo sia del sesto o del nono secolo; attualmente si propende per la datazione all'8°-9° secolo.

Il plurale di sangue (αἷματα, *àimata*), “sanguì”, di regola non dovrebbe esistere, così come non v'è in italiano, trattandosi di uno dei *nomina singularia tantum*, nomi che hanno solo il singolare; anche in latino la parola corrispondente (*sanguis, -inis*) non ha plurale, come in italiano. Nella Bibbia ebraica, il *Tanàch*, a volte troviamo il plurale di דַם (*dam*), “sangue”, che è דַמִיּוֹת (*damiyot*). E lo troviamo anche in connessione con il concepimento e la nascita:

“Se partorisce una bambina, sarà impura per due settimane come nei giorni del suo ciclo mestruale; e resterà sessantasei giorni a purificarsi del suo sangue [דַמִּי (medè), “sanguì”, plurale costruito di דַמִּיּוֹת (*damiyot*)]. Quando i giorni della sua purificazione, per un figlio o per una figlia, saranno terminati, porterà al sacerdote, all'ingresso della tenda di convegno, un agnello di un anno come olocausto, e un giovane piccione o una tortora come sacrificio per il peccato. Il sacerdote li offrirà davanti al Signore e farà l'espiazione per lei; così ella sarà purificata del flusso del suo sangue [דַמֵּיָהּ (*damèyah*), “sanguì di lei”]. Questa è la legge relativa alla donna che partorisce un maschio o una femmina”. - *Lv 12:5-7*.

La perdita di sangue durante il parto era causa di impurità, per cui la puerpera doveva seguire un certo rituale per essere “purificata del flusso del suo sangue” (*Lv 12:7*). Tra parentesi, potremmo domandarci come mai si parli di peccato (*Lv 12:6*). Che peccato poteva mai aver commesso una donna che partorendo perdeva sangue, fatto del tutto naturale e conforme a come siamo stati creati? In verità, si diventava impuri anche per le mestruazioni, per l'emissione di sperma, per le emissioni genitali sia maschili che femminili; i rapporti sessuali durante il ciclo femminile erano vietati (*Lv 15:1-17,19-33;15:24;20:18*). È un fatto che gli organi sessuali e gli impulsi sessuali sono stati voluti da Dio, che ha creato il maschio e la femmina. Dio stesso unì in matrimonio la prima coppia umana e, bendicendola, disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi” (*Gn 1:28*). Perché mai allora nei casi di impurità legati alle normali funzioni sessuali (progettate e volute da Dio) occorreva purificarsi e seguire un certo rituale? La spiegazione sta nelle mutate condizioni umane dopo il peccato delle origini. Il sano e normale desiderio sessuale divenne brama sessuale, concupiscenza. Già da subito, Adamo ed Eva ebbero la coscienza sporca per il peccato, tanto che divennero consapevoli di essere nudi e subito si coprono gli organi genitali (*Gn 3:7,10,11*). Le norme della *Toràh* che riguardavano gli organi

sessuali aiutavano gli ebrei e le ebreë a mantenere le relazioni intime matrimoniali su un piano di santità. Più che di misure sanitarie o profilattiche, si trattava di mantenersi santi. Ecco perché era necessario presentare un'offerta per il peccato.

Tornando al testo di Gv 1:13, è evidente dal contesto che l'evangelista intendeva sottolineare il mistero della nascita verginale di Yeshùà, e non la purità rituale di Miryàm, che neppure menziona. C'è un abisso tra Giovanni, scrittore ispirato, e Ambrogio, vissuto secoli dopo, quando la concezione gnostico-manichea considerava una sozzura il rapporto intimo coniugale. La stessa dottrina del "peccato originale", che non è biblica, risale proprio alla corrente gnostico-manichea. Il citato gesuita I. de La Potterie traduce così Gv 1:13: "Egli è nato ... senza effusioni di sangue".

Una seconda interpretazione, molto diffusa, del passo giovanneo risale al filosofo e teologo Agostino d'Ippona (354 –430) che così spiega il plurale "sanguì" (αἱμάτων, *aimàton*) di Gv 1:13: "Qui si parla di 'non ex sanguibus': vale a dire non da sangue del maschio e dal sangue della femmina ... infatti i maschi e le femmine nascono ex sanguibus". – Agostino, in Joan. 2,14 PL 35,1394.

Questa opinione di Agostino è accolta da molti studiosi moderni, tra cui si può citare J. Behm come esempio emblematico, il quale scrive: "Il rarissimo plurale *àimata* indica un duplice sangue, quello del padre e quello della madre, che fondendosi generano una nuova vita" (J. Behm, "aima" in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* I, pagg. 463, 464). Il teologo gesuita Ignace de La Potterie osserva però che non si trova alcuna base per sostenere una così curiosa teoria fisiologica né nel mondo greco né nel mondo ebraico. La donna, secondo il pensiero antico, non aveva alcun ruolo nel concepimento umano; per gli antichi l'agente era solo il maschio e la donna riceveva il seme maschile ovvero la potenza generativa passivamente. È per questo che in diversi ambienti si considerava peccaminosa l'effusione dello sperma con la masturbazione, perché lo spreco dello sperma era ritenuto un omicidio delle creature che vi erano racchiuse. Se dovessimo supporre che Giovanni parla di Gv 1:13 del padre e della madre di Yeshùà, dovremmo concludere che l'evangelista esclude non solo la paternità di Giuseppe ma anche la maternità di Miryàm. Ciò condurrebbe al



docetismo. Per i doceti Yeshùà non proveniva neppure da Miryàm; essi spiegavano la nascita di Yeshùà ricorrendo a questo paragone: "Attraverso Maria, come l'acqua passa attraverso un tubo". – Citato da Ireneo (130 – 202), *Ad-versus haereses* 1,7,2.

Per opporsi ad doceti, i cosiddetti Padri della Chiesa tradussero il plurale αἱματα (*àimata*) con il singolare "sangue"

per riferirsi al solo sangue maschile. Così, leggiamo in Tertulliano (155 circa – 230 circa): "Per il fatto che Giovanni nega per Gesù l'essere 'nato dal' [*ex sanguine*], egli non intende negare la sostanza della carne [*substantiam carnis*], bensì la materia del seme [*materiam seminis*]" – Tertulliano, *De carne Christi* 20,1.

Il prof. Fausto Salvoni, che curò una nuova versione del cosiddetto Nuovo Testamento, *La Buona Notizia* (Lanterna Editrice, Genova, 1973), tradusse così Gv 1:13: "Questi non da genitori umani ... sono nati". Tuttavia, nel 1980 riconobbe di aver tradotto erroneamente. – Cfr. la rivista della Facoltà Biblica Internazionale n. 2 dell'anno 15°, secondo trimestre del 1980, pag. 80.

### Il vero senso di Gv 1:13

Per comprendere il senso del passo giovanneo occorre riferirsi al *Tanàch*. Il plurale דַּמִּיִּם (*damiym*), "sanguì", ricorre 69 volte nelle Scritture Ebraiche. In genere tale plurale riguarda gli omicidi compiuti su molte persone. Solo in quattro casi riguarda il parto (non in concepimento), ma in questi casi la LXX greca traduce il plurale ebraico con il singolare greco. Ad esempio, in Lv 12:4: "Essa [la puerpera] starà nel sangue [דַּמִּיִּם] (*bidmè*), "in sanguì di"; LXX: ἐν αἱματι (*en àimati*), "in sangue"] della purificazione per altri trentatré giorni" (*TNM*). Il sangue che ancora perdeva la puerpera dopo il settimo giorno dalla nascita di un maschio era considerato puro. Infatti il passo di Lv 12:4 dice di più e meglio di come tradotto da *TNM* – "Essa starà nel sangue della purificazione per altri trentatré giorni". Ecco il passo originale:

הַטָּהוֹרָה בְּדַמֵּי טָהוֹרָה  
*teshèv bidmè tahoràh*  
 resterà in sanguì di purezza



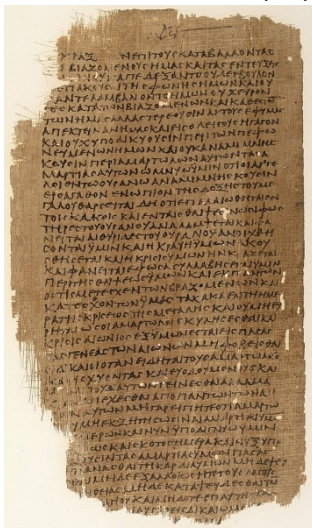
Il vocabolo תהרה (təhoràh) può indicare sia la purificazione che la purità; è come sempre il contesto a darle il senso. Il v. 2 di Lv 12 afferma che, nel caso la donna “partorisca un maschio, dev’essere impura per sette giorni” (TNM). Va da sé che dopo i setti giorni di impurità, sopraggiunge lo stato di purità. I seguenti 33 giorni vengono trascorsi quindi in “in sangue di purezza”. Diversamente, il testo avrebbe detto che sarebbe stata impura per 40 giorni. Per 7 giorni era impura, poi rimaneva nel “sangue di purezza” dall’8° al 40° giorno, in cui si compivano i giorni della sua purificazione.

Il profeta Ezechiele dice che Dio vede il popolo giudeo come una bambina che nasce e la vede dibattersi nel sangue: “Io ti passai accanto, vidi che ti dibattevi nel sangue [מִתְבוֹשֶׁט בְּדַמַּיִךְ] (mitbosèset bdamàych), “dibattente in sanguini di te”, al femminile] e ti dissi: 'Vivi, tu che sei nel sangue!' Ti ripetei: 'Vivi, tu che sei nel sangue!'” (Ez 16:6). Dio sta esprimendo il suo desiderio che il popolo giudeo viva nonostante le sue condizioni precarie. Come traduce TILC: “Allora ti ho detto che dovevi vivere anche se coperta di sangue. Volevo che tu vivessi”. Poi continua dicendo: “Ti lavai con acqua, ti ripulii del sangue che avevi addosso” (v. 9); qui il testo ebraico ha וַאֲשַׁחֵץ (vaeshthòch dammàych), “pulii [i] sanguini di te”. La preposizione “del” (nel senso di “dal”) usata da NR davanti a “sangue” non si trova qui, ma solo in Sl 51:14 (v. 16 nel Testo Masoretico), in cui è la sola volta che appare in tutta la Bibbia: “Liberami dal sangue [מִדַּמַּיִם] (midamàym), “da sanguini”, plurale senza l’aggiunta “versato” di NR] versato, o Dio”. Cosa intende il salmista? Di essere preservato dall’uccidere o dalla pena di morte? TNM preferisce la seconda: “Liberami dalla colpa di sangue”. E con ragione, considerato il parallelo tra Ez 3:17-19 (in cui la sentinella non è colpevole del sangue altrui perché ha avvertito) ed Ez 33:7,8 (colpevolezza della sentinella che non ha avvertito); “se tu avverti l’empio, ed egli non si ritira dalla sua empietà e dalla sua via malvagia, egli morirà per la sua iniquità, ma tu avrai salvato te stesso” (Ez 3:19), “ma, se tu avverti l’empio che si allontani dalla sua via, e quello non se ne allontana, egli morirà per la sua iniquità, ma tu avrai salvato te stesso”. - Ez 33:9.

Considerata la precedente situazione, appare difficile supporre che Giovanni stia parlando della nascita di Yeshùa. Il suo scopo principale era infatti di far risaltare che Yeshùa viene da Dio e non da un uomo, che è di origine divina e non umana. Che mai ci starebbe a fare, nella sua esposizione, il sangue materno? Se fosse vera l’interpretazione cattolica di I. de La Potterie (“Egli è nato ... senza effusioni di sangue”), dovremmo trovare nel testo che egli ‘non è nato nel sangue’, come si fa nel citato Lv 12:4, e non “dal sangue”, come dice invece Giovanni.

Lv 12:4	Detto della puerpera: “Nel sangue” (TNM) ebraico בְּדַמַּיִךְ (bidmè), “in sanguini”; greco: ἐν αἵματι (en àimati), “in sangue”	In ב (bi), ἐν (en)
Gv 1:13	“Da sangue”, ἐξ αἱμάτων (ecs aimàton), “da sanguini”	Da, ἐξ (ecs)

Questa diversità di preposizione è più apprezzabile se la si nota nel primo libro di Enoc (nella foto il Papiro Chester Beatty XII, del 4° secolo, con il testo del Libro di Enoch), un apocrifo scritto in greco, escluso dalla Bibbia Ebraica e non facente parte della LXX. Qui, in 15:4 è detto degli angeli decaduti: “Siete stati contaminati nel sangue [ἐν αἵματι (en àimati)] delle donne e ... avete concupito il sangue e la carne”. Quest’ultima espressione (“il sangue e la carne”) è un modo ebraico per indicare la persona umana, ritenuta composta da carne e sangue, come appare anche in Mt 16:17: “Tu sei beato, Simone, figlio di Giona, perché non la carne e il sangue ti hanno rivelato questo, ma il Padre mio che è nei cieli”.

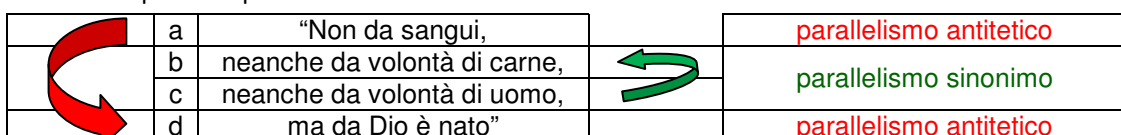


Il gesuita I. de La Potterie avverte lui stesso la difficoltà che la preposizione ἐξ (ecs) presente in Gv 1:13 pone alla sua esegesi. Infatti, lui stesso argomenta: “Si potrebbe obiettare che l’uso della preposizione ek [ἐκ], che sembra significare origine come nell’«ex theon» alla fine del versetto [ἐκ θεοῦ (ek theù), “da Dio”]; poi risponde: “Ma il sangue che si spande alla nascita è quello della madre: il bimbo che viene al mondo «ex gynaiκòs» [ἐκ γυναικòς (ek ghynaiκòs)] nasce realmente «ek aimàton (autès)» [ἐκ αἱμάτων (αὐτῆς), “da sanguini (di lei)”]. - I. de La Potterie, *La conception virginale du Fils de Dieu*; tra quadre le mie note.

Ciò che però il teologo cattolico trascura è lo stupendo parallelismo presente in Gv 1:13:

a	“Non da sanguini,	οὐκ ἐξ αἱμάτων	uk ecs aimàton
b	neanche da volontà di carne,	οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς	udè ek thelèmatos sarkòs
c	neanche da volontà di uomo,	οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς	udè ek thelèmatos andròs
d	ma da Dio è nato”	ἀλλ’ἐκ θεοῦ ἐγέννησεν	all’ek theù eghènnesen

Testo greco conforme alle più antiche versioni (siriane) e testimoniato presso i più antichi scrittori ecclesiastici  
Si noti com’è stupendo il parallelismo:



“Neanche da volontà di carne, neanche da volontà di uomo” (parallelismo equivalente) indicano la stessa cosa; “non da sangue, ma da Dio” (parallelismo di contrasto) stabilisce la grande differenza. C'è di più: la doppia specificazione “carne ... uomo” indica che Yeshùà era proprio un uomo di carne, reale, e non un essere puramente spirituale. In tal modo Giovanni combatte lo gnosticismo incipiente (pre-gnosticismo). Yeshùà proviene da Dio e non da un uomo (parallelismo antitetico), pur essendo un uomo di carne.

Ora, sarebbe ridicolo dire che la presunta mancanza di sangue nel parto (a) stia in contrasto con Dio (d). È invece del tutto in contrasto il “sangue” con Dio.

Qualcosa va detto anche sul vocabolo θέλημα (*thèlema*) dei due paralleli b e c e tradotto “volontà”: “Neanche da volontà di carne, neanche da volontà di uomo”. Oltre che “volontà”, questo vocabolo greco può significare “desiderio” (cfr. Vocabolario Strong). *Il Grande Lessico del Nuovo Testamento* (4° volume, voce *thèlema*) dà anche il senso di desiderio sessuale. Giovanni sta dicendo che Yeshùà non è nato dietro la spinta di un normale desiderio sessuale che ha unito intimamente i suoi genitori nell'atto coniugale teso ad avere un figlio. Il concepimento di Yeshùà fu verginale.

Perché Giovanni usa il plurale “sanguini”? Come abbiamo già visto, tale plurale indica la molteplicità degli uomini uccisi. Tuttavia, il sangue non è solo quello versato; è anche quello che passa da un uomo all'altro con la generazione. “Noi siamo fratelli, provenienti da un unico sangue”, così dicono i figli di Giacobbe in *Antichità Giudaiche* di Flavio Giuseppe (37 circa – 100 circa), in II:102; “da un unico sangue” sta ad indicare il padre, perché i dodici figli di Giacobbe provenivano da quattro madri diverse (*Gn* 29:18–30:24). Allora non contavano le madri diverse ma solo il sangue del padre. Si noti anche *At* 17:26: “Egli [Dio] ha tratto da un solo tutte le nazioni degli uomini”; qui *NR* aggiusta, perché aggiunge “solo”, mentre il testo greco ha ἐξ ἑνὸς (*ecs enòs*), “da uno”. Leggendo che Dio “ha tratto da uno tutte le nazioni”, il testo appare monco. Infatti, *TNM*, che pure aggiunge “solo”, per completare mette tra quadre ciò che sembrerebbe sottinteso: “Ha fatto da un solo [uomo] ogni nazione”. L'aggiunta di “solo” è pertinente, ma siamo così sicuri che sia da sottintendere “uomo”? I manoscritti greci Ψ 104s, D-255, 242<sup>s</sup> e altri, dopo ἐνὸς (*enòs*) aggiungono αἵματος (*àimatos*): ἐξ ἑνὸς αἵματος (*ecs enòs àimatos*), “da un unico sangue”. La sparizione di αἵματος (*àimatos*), “sangue”, dagli altri manoscritti si spiega con la difficoltà di capire l'espressione; togliendo la parola, il testo è rimasto monco. Paolo intendeva dire che tutta l'umanità proviene da un solo uomo, Adamo, per cui usa il singolare per l'espressione ebraica “da un unico sangue”.

Nel caso di Yeshùà gli antenati erano però molti, per cui – se lui fosse stato concepito da un seme maschile – il sangue di quelle persone avrebbe dovuto passare di padre in figlio. Si comprende allora perché Giovanni precisa che non nacque “da sanguini” umani, al plurale.

I rabbini danno questo stesso tipo di spiegazione per *Gn* 4:10 in cui è detto: “Il Signore disse: «Che hai fatto? La voce del sangue [יִמְיָ (dmè), “sanguini”] di tuo fratello grida a me dalla terra »”. Spiegano i rabbini: il sangue di suo fratello Abele, ucciso, e dei suoi discendenti che in lui sono stati uccisi. Così anche Rashi: “Il sangue suo [del fratello Abele] e dei suoi discendenti”. – Cfr. *Targum Onqelos Gn* 4,10; *Genesi Rabbah* XXII, 9.

Yeshùà non riceve la sua esistenza dal sangue dei suoi antenati e neppure dal sangue del primo uomo, ma da Dio.

Con tutta probabilità Giovanni è in polemica con gli eretici ebioniti che negavano l'origine divina di Yeshùà e asserivano che egli fosse stato adottato da Dio come figlio al battesimo.

Giovanni non parla affatto del parto verginale di Miryàm, come sostiene lo studioso gesuita. Come mostra in contesto del passo giovanneo, Giovanni sostiene che Yeshùà non è frutto di un concepimento umano ma ha la sua origine direttamente da Dio.

Con il parto Miryàm perse la sua verginità. E perse anche sangue, infatti, “Quando venne il tempo della loro purificazione secondo la Legge di Mosè portarono il bambino a Gerusalemme ... come è scritto nella Legge del Signore ... e per offrire in sacrificio una coppia di tortore o di giovani colombe, come prescrive la Legge del Signore”. - *Lc* 2:22-24, *CEI*.

[Clicca qui  
per tornare all'indice](#)



## Come pronunciare il greco del Nuovo Testamento di Giuseppe Guarino

Come si deve pronunciare il greco del Nuovo Testamento? Propongo qui le mie convinzioni in merito.

### Cos'è la scrittura?

La scrittura è la rappresentazione grafica del linguaggio umano.

Nel corso della storia e nelle varie aree geografiche, tale fenomeno ha conosciuto le più diverse espressioni. Noi occidentali siamo abituati all'uso dell'alfabeto e, per naturale inclinazione umana, lo consideriamo la forma di scrittura migliore e più avanzata. Chi scrive si permette di prendere le distanze da questo luogo comune. L'alfabeto che noi conosciamo è certamente molto versatile, ma vi sono altre forme di scrittura altrettanto efficaci ed altre esteticamente molto più attraenti. La bellezza è un dettaglio importante dell'esperienza umana in genere e mi chiedo se anche nella scrittura sia lecito che ceda il passo alla funzionalità. Non è forse per questo che esistono tanti "font" nei nostri computer - proprio a riprova della ricerca della soddisfazione del senso del gusto, del bello, innato nella nostra natura?

La bellezza della scrittura classica egiziana è indiscutibile. Ciò spiega almeno in parte perché rimase utilizzata per millenni dal popolo che l'aveva concepita proprio all'alba della sua storia. I geroglifici hanno oscurato nell'immaginario comune sull'antico Egitto le altre forme molto più pratiche di scrittura utilizzate dagli egiziani, quali lo ieratico e demotico.



Difficile non farsi incantare dalla bellezza della scrittura giapponese e da quella cinese. Proprio i popoli cinese e giapponese sfatano un altro luogo comune: la scrittura utilizzata non determina o indica il progresso tecnologico e sociale dei popoli.

ン	ワ	ラ	ヤ	マ	ハ	ナ	タ	サ	カ	ア
n	wa	ra	ya	ma	ha	na	ta	sa	ka	a
		リ		ミ	ヒ	ニ	チ	シ	キ	イ
		ri		mi	hi	ni	chi	shi	ki	i
		ル	ユ	ム	フ	ヌ	ツ	ス	ク	ウ
		ru	yu	mu	fu	nu	tsu	su	ku	u
		レ		メ	ヘ	ネ	テ	セ	ケ	エ
		re		me	he	ne	te	se	ke	e
	ヲ	ロ	ヨ	モ	ホ	ノ	ト	ソ	コ	オ
	o	ro	yo	mo	ho	no	to	so	ko	o

Qui sopra un esempio di scrittura giapponese.

Il nostro alfabeto arriva a noi dopo lunghe peripezie durate millenni.

La prima forma di alfabeto nasce quasi 4000 anni fa in Egitto. L'egiziano ha dei segni ai quali veniva attribuita valenza fonetica consonantica. Fu con questo stratagemma che gli egiziani poterono scrivere

parole e nomi che non appartenevano alla propria lingua. Qui di seguito il modo in cui veniva scritto il nome della regina Cleopatra appartenente alla dinastia greca dei Tolomei.



L'ebraico viene scritto con un alfabeto composto da 22 consonanti, mancando sostanzialmente delle vocali. Anche l'alfabeto aramaico che dall'anno 1000 a.C. in avanti incominciò ad essere diffuso in tutto il medio-oriente insieme alla lingua che lo aveva adottato, mancava delle vocali. Il risultato dell'incontro della cultura ebraica con la scrittura aramaica durante l'esilio babilonese (607-537 a.C.) ha dato luogo alla forma di alfabeto ebraico che ci è familiare e che è tutt'oggi in uso nello stato di Israele.



Immagine tratta dal sito [www.ilritorno.it](http://www.ilritorno.it)

Dal popolo dei fenici l'alfabeto arriva fino ai greci che aggiungono le vocali e danno vita all'antenato del nostro alfabeto occidentale.

α	alpha	ι	iota	ρ	rho
β	beta	κ	kappa	σ	sigma
γ	gamma	λ	lambda	τ	tau
δ	delta	μ	my	υ	ypsilon
ε	epsilon	ν	ny	φ	phi
ζ	zeta	ξ	xi	χ	chi
η	eta	ο	omicron	ψ	psi
θ	theta	π	pi	ω	omega

Questa l'evoluzione delle lettere A e B dai primi passi fino al nostro alfabeto:

Disegno segni alfabetici - geroglifico  
RAPPRESENTAZIONE SCHEMATICA DELLA EVOLUZIONE DELLE  
PRIME DUE LETTERE DEL NOSTRO ALFABETO

	fenicio	greco	etrusco	latino
"toro"				
"casa"				

L'immagine è tratta da <http://slideplayer.it/slide/927470/> dove vengono raccolte una serie di slides che raccontano la storia della scrittura.

### Come leggere la scrittura?

Nessuna forma di scrittura conosciuta, per quanto sofisticata o pratica possa essere, può rappresentare e tramandare in maniera univoca il suono di una o più parole.

Noi italiani siamo abbastanza fortunati: siamo un'eccezione alla regola e la nostra lingua si pronuncia sostanzialmente come si scrive. E' però anche vero che per poterla leggere correttamente è comunque indispensabile l'ausilio della voce umana. Se si perdesse traccia della nostra civiltà, un archeologo del 10.000 d.C. non avrebbe maggiore vantaggio dal ritrovamento di incisioni nel nostro alfabeto di quanto non ne abbiamo avuto dal ritrovamento di scritte in egiziano antico!

Senza nessuno che tramandi la lettura corretta delle parole, anche se rappresentate col nostro alfabeto, queste diventano solo disegni incomprensibili.

Merita menzione il dramma (che gli italiani viviamo quotidianamente) dell'impatto con la lingua inglese, diffusissima ma oggettivamente complessa per la maniera in cui l'alfabeto ne rappresenta graficamente il suono. Parole come "stand up" o l'espressione "cool" o "I like" non potranno essere lette in maniera corretta da un italiano o da un tedesco se non dopo averne sentito la pronuncia da chi conosce la lingua inglese.

### **Come leggere il greco antico?**

Gli scritti di Shakespeare vengono oggi letti o recitati nell'unico accento che conosciamo della lingua inglese.

L'Antico Testamento in ebraico viene letto con la pronuncia corrente di quella lingua. Quanto questa possa essere vicina a quella dell'ebraico parlato da Mosè, Davide o Geremia non ci è dato saperlo.

Per chiudere questa nostra lunga discussione, quindi, alla luce delle tante premesse che ho fatto, ritengo doveroso utilizzare la pronuncia del greco moderno anche nella lettura del greco antico.

Non conosciamo la pronuncia originale del greco di Omero o di quello del Nuovo Testamento e non la conosceremo mai. Ma sappiamo come oggi vengono lette le parole dagli eredi diretti di quel linguaggio e non vi è maniera più rispettosa di pronunciare le parole che incontriamo scritte in quella forma di alfabeto se non quella di chi lo considera a buon diritto parte inscindibile del proprio patrimonio culturale.

Una serie di video su youtube propongono la pronuncia moderna per il greco del Nuovo Testamento. Comprendo che ciò possa essere più impegnativo del metodo utilizzato nelle varie scuole, ma sono convinto che valga davvero la pena completare lo studio di questa stupenda lingua leggendola con l'unica pronuncia davvero greca che ne conosciamo.

<https://www.youtube.com/watch?v=-BfYa4QM2dc&list=PL40D66708671D260F>

**Clicca qui  
per tornare all'indice** 

---

## **L'adultera come specchio della nostra coscienza di Gilberto Barbieri**

La pericope dell'adultera è sempre stato oggetto di dibattito tra i critici testuali neotestamentari: il Greco ufficiale (per convenzione il testo presente dalla Nestle Aland XXVII e UBS III e seguenti) riporta da Gv 7:53 fino a 8:11 un "segno critico" particolare che lo caratterizza come aggiunta postuma, a sua volta ricco di ulteriori interpolazioni ed inserzioni<sup>1</sup>. Dopo molti confronti tra manoscritti che la riportano come appartenente al corpus giovanneo e altri che lo pongono invece dentro il racconto di Luca: oggi comunque nessuno pone, in definitiva, in discussione l'autenticità del racconto, magari lo stile, ma non la sua veridicità. Il problema di fondo non è di ordine solo storico, ma riguarda anche e soprattutto la tematica in se trattata: una donna, peccatrice, in flagrante adulterio come va trattata?

Gli atteggiamenti del maestro davanti a coloro che "guardano e guardano, ma non vedono; ascoltano e ascoltano, ma non capiscono. Altrimenti tornerebbero verso Dio e Dio perdonerebbe i loro peccati" (Mc 4:12 PdS) sono di una palesata "distrazione", con la saggezza popolare contemporanea si direbbe: "non c'è peggior sordo ...". "Gli scribi e i farisei" non fanno una vera domanda, non cercano solo un pretesto per trovare in fallo il consacrato: cercano una conferma alla loro ipocrisia, hanno bisogno del "capro espiatorio", l'elemento su cui far ricadere la colpa di tutta la comunità<sup>2</sup>, la morte della donna diventa un "danno collaterale" volto a dimostrare che solo "loro" sono gli eletti.

Tutte le volte che il "figlio dell'uomo" non accetta le bieche scuse umane decide di non inoltrarsi dentro una dialettica sterile e vana: semplicemente tace e non commenta. Yeshùà chiede che la risposta parta sempre da una vera domanda di senso interiore, è l'esigenza di un desiderio il moto interiore che chiede il Messia.

Il Consacrato intanto è già nella posizione "si mise seduto" tipica di ogni rabbi che insegna, viene disturbato nell'esercizio della sua missione (una eventuale mancanza di una reazione stizzita da parte di Yeshùà, infatti, giustifica ancora di più l'eventuale origina lucana del racconto, che tende ad addolcire il più possibile le reazioni del Maestro) per una questione futile, è costretto ad una risposta a cui, forse, non è per nulla interessato.

"Scribi e i farisei" (così riporta il greco letteralmente) gli pongono la questione tra la condanna del peccatore e la misericordia di Dio: ecco davvero il nucleo sostanziale della domanda! "Ci autorizzi a fare quello che, sadicamente, speriamo di vedere il prima possibile?" potremmo mettere sulle labbra degli accusatori....

---

<sup>1</sup> Riguardo all'uso delle doppie parentesi quadre, UBS4 scrive che queste «racchiudono passaggi che sono considerati aggiunte posteriori al testo, ma che sono di chiara antichità e importanza» (cfr. il volume di apparato testuale della United Bible Society).

<sup>2</sup> Gli studi dell'antropologo francese René Girard hanno trattato in maniera estremamente approfondita l'argomento, per cui si rimanda ai suoi scritti a partire dal "Capro espiatorio" Ed. it. Adelphi.

Il gesto di Yeshùà rimane impresso nella storia, dentro quelle domande a cui, forse, non ha davvero un senso dare una risposta: "Scriveva col dito nella polvere" (Gv 8:6 PdS). Quasi tutti si "inerpicano" per capire cosa avesse in effetti scritto sopra la polvere: e se non avesse scritto nulla di importante? Se quello, in realtà, non fosse un gesto teso a mettere in risalto la futilità della questione dentro la quale si vuole imbrigliare il Consacrato? Anche questa, in fondo, è un'ipotesi del tutto lecita. Oppure poteva anche essere un appunto di un discorso (esattamente come oggi fanno gli insegnanti con la lavagna) intrapreso, allora la cosa diventerebbe grave perché aumenterebbe l'arroganza di questi "sapienti" davanti ad un vero profeta (e il rapporto di ostilità tra potere ed esercizio profetico, presente tante volte nelle Scritture Ebraiche avrebbe un'ulteriore conferma), molto vicino al triste ed italico "lei non sa chi sono io!!!". Infatti insistono, ma mentre altre figure (come la donna emorroissa, lairo, il centurione e la "donna verso il giudice") usano l'insistenza per aprire all'azione positiva le capacità taumaturgiche del "figlio di Davide" la loro insistenza fa l'esatto contrario: chiude all'azione divina che è quella di dare la salvezza a tutti senza separazione razziale, di orientamento, di segregazione.

Nella maggioranza dei casi il Consacrato accetta la dialettica, soprattutto nel caso in cui debba ulteriormente chiarire in che modo le Scritture Ebraiche debbano "compiersi", arrivare alla pienezza: in questo caso la sua risposta è tanto brusca, quanto lo è stato il comportamento dei cosiddetti "saggi": "Chi tra voi è senza peccati, scagli per primo una pietra contro di lei."

A questo punto l'accusa che questi rivolgono verso la donna si "ritorce contro": "con che diritto mi chiedete di giudicare il peccato, quando voi stessi non sapete fare chiarezza su quello che alberga nel profondo più oscuro della vostra coscienza?" I gesti del "figlio dell'uomo" sono essenziali, ma, non per questo meno carichi di profondità: ricomincia ad insegnare.

A questo punto comincia la "processione degli ipocriti": nessuno vuole assumersi di essere considerato senza peccato, forse anche lo stesso amante della donna (non lo sappiamo e non lo sapremo mai...) o altri mariti infedeli nel loro nascondimento, i primi ad andarsene sono "gli anziani", coloro che erano autorizzati a dare pubblica testimonianza contro il reo colpevole.

Adesso Yeshùà è solo con la donna, adesso è il momento in cui il Maestro può domandare davanti ad una persona vicina alla pena capitale: "Sono scappati tutti?", c'è dell'ironia grande in questa domanda. Il Consacrato fa comprendere alla donna come il primo giudice di ogni uomo è la sua coscienza, davanti alla quale nessuno può davvero nascondersi. La donna viene condannata da "nessuno", nemmeno (ovviamente men che meno il "figlio dell'uomo") si sente autorizzato a dare una condanna, piuttosto un ammonimento, quasi il "buffetto" amorevole di un padre autorevole, ma che ama smisuratamente il proprio figlio e non vuole che si perda nella "valle dell'ombra della morte". "Va', ma d'ora in poi non peccare più!" Così si conclude la pericope, non viene descritta nessuna azione della donna.

Troppo spesso una lettura distratta della Bibbia da un' enfasi molto forte alla conseguenza di colpe derivanti dal comportamento sessuale, ma qui il racconto va oltre: Dio perdona le colpe, ma quando lo fa ci mette davanti a noi stessi, ai nostri pregi e ai nostri difetti. Ora ogni uomo, con la donna, deve assumere un comportamento limpido, un atteggiamento verso la quale la propria coscienza non debba imputare alcuna colpa.

*La mattina presto tornò al tempio, il popolo si affollò attorno a lui. Gesù si mise seduto, e cominciò ad insegnare.*

*I maestri della legge e i farisei portarono davanti a Gesù una donna sorpresa in adulterio e gli dissero:*

*-Maestro, questa donna è stata sorpresa mentre tradiva suo marito. Nella sua legge Mosè ci ha ordinato di uccidere queste donne infedeli a colpi di pietra. Tu, che cosa ne dici?*

*Parlavano così per metterlo alla prova: volevano avere pretesti per accusarlo. Ma Gesù guardava in terra, e scriveva col dito nella polvere. Quelli però insistevano con le domande. Allora Gesù alzò la testa e disse: -Chi tra voi è senza peccati, scagli per primo una pietra contro di lei.*

*Poi si curvò di nuovo a scrivere in terra.*

*Udite queste parole, quelli se ne andarono uno dopo l'altro, cominciando dai più anziani. Rimase soltanto Gesù, e la donna che era là in mezzo.*

*Gesù si alzò e le disse: -Dove sono andati? Nessuno ti ha condannata?*

*La donna rispose: -Nessuno, Signore.*

*Gesù disse: -Neppure io ti condanno. Va', ma d'ora in poi non peccare più!*

*Gv 8:2-11 PdS*

[Clicca qui  
per tornare all'indice](#)

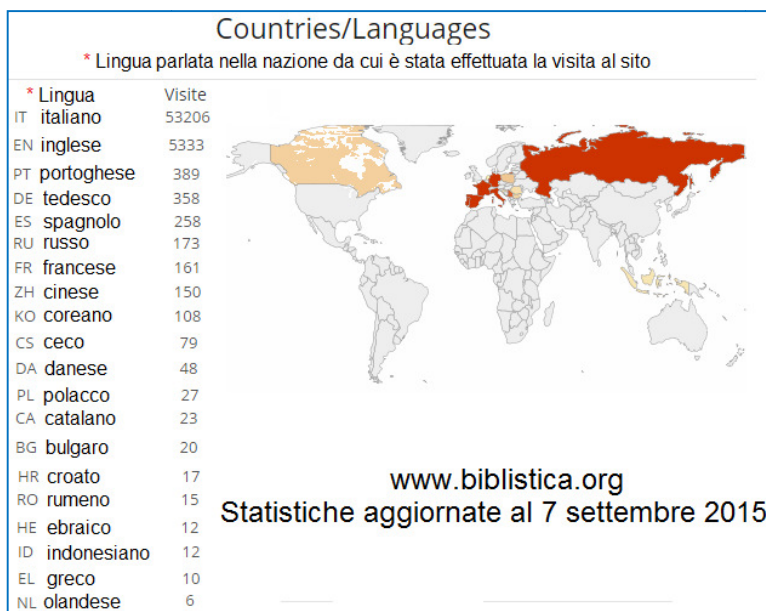
# Notizie dalla Facoltà Biblica

- ❖ La Facoltà Biblica ha una nuova pubblicazione: *Studi biblici dottrinali*. I primi numeri, già pubblicati, trattano della Cena del Signore. I prossimi numeri continueranno a trattare temi dottrinali, come la cresima, la confessione dei peccati, il celibato del clero e così via.

[http://www.biblistica.org/wordpress/?page\\_id=3209](http://www.biblistica.org/wordpress/?page_id=3209)

The screenshot shows the website's navigation menu with the following items: Home, Chi siamo, Facoltà, Sezione studenti, Pubblicazioni, Specializzazioni, I siti di Biblistica, and Contatti. The 'Pubblicazioni' menu is open, listing: Ricerche Bibliche, Dispense bibliche, Riflessioni spirituali, Studi controversi, Parole bibliche, and **Studi biblici dottrinali** (highlighted with a red arrow). The main header features the text 'FACOLTÀ BIBLICA ONLINE STUDI DI SCIENZE BIBLICHE'. Below the header is a search bar and a decorative banner with an open Bible, a candelabrum, and the Latin phrase 'De tenebris in admirabile lumen'. A pink ribbon at the bottom of the banner contains the text 'Studi biblici dottrinali'.

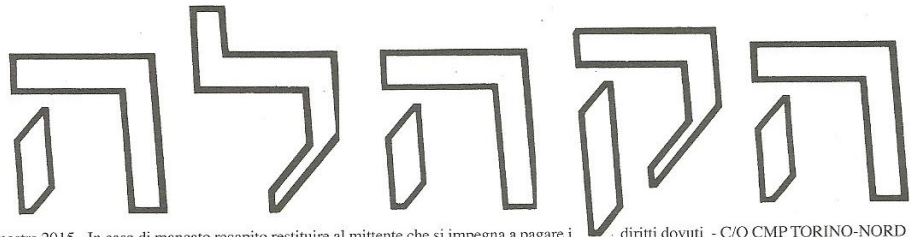
- ❖ Il sito della Facoltà Biblica ha superato i 50.000 visitatori.



Al momento gli iscritti alla Facoltà sono una sessantina. Coloro che hanno completato l'intero ciclo di studi e si sono diplomati sono attualmente otto. Cinque studenti stanno preparando la tesi di laurea.



Clicca qui per tornare all'indice



Sped. in A.p. 70% - filiale di Torino - n. 2- 1° semestre 2015 - In caso di mancato recapito restituire al mittente che si impegna a pagare i diritti dovuti - C/O CMP TORINO-NORD

HA KEILLAH (LA COMUNITÀ) - BIMESTRALE - ORGANO DEL GRUPPO DI STUDI EBRAICI DI TORINO

## La regina di Gerusalemme

Cherchez la femme. In una storia al femminile di Gerusalemme, che non mi risulta essere stata mai scritta, le protagoniste principali sono, a mio modesto parere, due: Eudocia e Melisenda. La prima era un'imperatrice bizantina, moglie di Teodosio II, che dopo una lite colla cognata fu costretta dal marito ad andare in esilio da Bisanzio a Gerusalemme, dove restò fino alla sua morte nel 460. Durante il soggiorno nella città santa, Eudocia diresse la ricostruzione delle fortificazioni (in parte ancora esistenti) e fece edificare alcune delle chiese più imponenti della Gerusalemme bizantina, tra cui la basilica di S. Stefano, i cui mosaici sono visibili oggi nel moderno complesso domenicano di S. Etienne, a nord della porta di Damasco. La seconda, che è poi quella di cui voglio raccontare la storia, è Melisenda. Figlia di Morphia, una principessa di origine armena, moglie del re crociato Baldovino II, andò in sposa ad un certo Folco d'Angiò.

Non avendo Baldovino e Morphia avuto figli maschi, il re decise che Melisenda, la primogenita di quattro sorelle, sarebbe stata la sua erede assieme al marito, scelto con cura tra i nobili francesi. Il matrimonio e l'incoronazione furono celebrati in pompa magna nel 1131 nella chiesa del S. Sepolcro, interrompendo la tradizione secondo la quale i re crociati venivano incoronati a Betlemme (il motivo per la scelta di Betlemme era che non sembrava bello che un re venisse incoronato nel luogo dove Gesù, con in testa la corona di spine, era

stato crocifisso e seppellito). Folco e Melisenda avrebbe dovuto regnare insieme. Ma ben presto Folco cercò di prendere da solo le redini del potere e spingere la moglie da parte. Ma non aveva fatto i conti con l'appoggio di cui Melisenda godeva tra i nobili a corte, né con la forte ambizione della moglie, che gli fece capire che non avrebbe rinunciato al potere. Meno di un anno dopo le nozze iniziarono a circolare voci, a quanto pare fondate, che Melisenda avesse una relazione sentimentale con suo cugino Ugo II di Le Puiset, a sua volta sposato con Emma, una matura e ricca vedova. Uno dei figliastri di Ugo, certo Walter Garnier, lo accusò pubblicamente di tramare contro il re Folco. Sfidato a duello da Walter, Ugo non si presentò all'appuntamento e fu condannato all'esilio. Ma poco prima di partire fu assassinato, probabilmente da un sicario mandato dal re. La regina era furiosa, e Folco, pur di rappacificarla, finì per acconsentire ad ogni sua richiesta. Tra i due iniziò così un periodo di intensa collaborazione che gli storici delle crociate indicano come uno dei momenti di apice, soprattutto dal punto di vista artistico, del regno crociato a Gerusalemme. Folco si dedicò alla costruzione di castelli, mentre Melisenda faceva edificare splendide chiese fungendo anche da patrona delle arti. Gli edifici sacri progettati, a quanto pare, dalla regina, furono la Chiesa del S. Sepolcro, la splendida Chiesa di S. Anna, la chiesa di S. Giacomo (armena), la Chiesa della tomba di Maria e la cappella dell'Ascensione sul Monte degli Ulivi. Tutti ancora esistenti. L'opera più importante che viene associata al nome della regina è il Salterio di Melisenda, conservato nella British Library a Londra. Si tratta di uno stupendo codice miniato, contenente i 150 Sal-

mi del re Davide, rilegato con due eleganti pannelli di avorio. Il nome della regina non appare, ma molti elementi del codice indicano palesemente Melisenda come la "committente" del prezioso manoscritto. Melisenda fece costruire anche il mercato centrale della città, dove si vendevano cibi ai pellegrini. Il mercato era conosciuto nel periodo crociato col nome francese *Malcuissinat* (cattiva cucina), probabilmente a causa dello scarso livello dei cuochi locali. Nel 1142 Folco morì, all'improvviso, cadendo da cavallo. Il figlio primogenito, Baldovino III, che aveva solo dodici anni, era troppo giovane per regnare. Ciò significava che fino a che avesse raggiunto l'età di quindici anni a regnare sarebbe stata la madre Melisenda. Ma l'idea di una regina regnante *da sola* era impensabile per i baroni di corte. L'anno seguente madre e figlio furono incoronati, insieme, nella Chiesa del S. Sepolcro. Tra madre e figlio cominciò un periodo di conflitto interno, soprattutto da quando Baldovino, diventato "maggiorrenne", avrebbe avuto diritto a regnare da solo. Melisenda non aveva, però, intenzione di farsi da parte e solo nel 1152 il figlio la convinse, dopo averla preso d'assedio nella fortezza della città (la cosiddetta Torre di Davide, all'entrata dell'odierna porta di Giaffa), a rinunciare al trono. Melisenda, abbandonata anche dai suoi sostenitori di sempre, andò in esilio a Nablus, dove morì nel 1161. Fu seppellita nella chiesa della Tomba di Maria, ai piedi del Monte degli Ulivi, a pochi metri dal luogo di sepoltura della Madonna, in un mausoleo commissionato da lei per se stessa.

Daive Silvera  
dragoman@zahav.net.il

Clicca qui  
per tornare all'indice