

FACOLTÀ BIBLICA • PUBBLICAZIONI

Ricerche Bibliche

N. 27 - Secondo trimestre 2017

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: direzione.biblistica@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.

Copyright © Tutti i diritti sono riservati

Indice

LIBRI

Fausto Salvoni <i>Da Pietro al papato</i> , cap. XIV – Sviluppo del potere spirituale del papato (seconda parte)	pag. 2
--	--------

STUDI

Claudio Ernesto Gherardi La bellezza del messia	pag. 14
Noiman L'interpretazione ebraica delle Sacre Scritture	pag. 17
Meister Eckhart <i>Beati pauperes spiritu</i>	pag. 20
Maria Rita Marcheggiani Il valore di Pan nel percorso di conoscenza del Sé	pag. 23
Gianni Montefameglio Da dove ebbe origine il nome "cristiani"?	pag. 30

SEGNALAZIONI

Un buon corso di ebraico biblico in rete	pag. 35
--	---------

Da Pietro al Papato

di Fausto Salvoni

CAPITOLO QUATTORDICESIMO SVILUPPO DEL POTERE SPIRITUALE DEL PAPATO (seconda parte)

Declino dell'autorità papale

Da Innocenzo IV (1243-1254 la plena potestas papale fu invocata non per un beneficio della Chiesa, ma per vantaggio esclusivo del papa¹ con lo scopo di trovare fondi da usarsi per la Curia romana e dei benefici per i suoi protetti, molto spesso con l'accordo tacito od espresso di Roma con i capi del luogo a scapito delle chiese locali. Quando fu perso il vero interesse per il bene della Chiesa il papa usò il potere raggiunto non per edificare il corpo di Cristo, ma per impedire ad altri di farlo. Dopo il triste periodo avignonese del XIV secolo, il papato, che avrebbe dovuto in linea di principio garantire l'unione delle Chiese, fu occasione della sua divisione mediante lo scisma d'Occidente (1374-1417), nel quale due o tre papi si contendevano il potere o regnavano indipendentemente gli uni dagli altri a Roma, in Francia e in Spagna². Si trovò la soluzione del problema nella dottrina conciliare, che ora si vede, anche da molti cattolici, in un modo non partigiano come lo era in passato, quando si riteneva una dottrina eretica creata da Occam e da Marsilio Ficino; molti cattolici l'ammettono ora come un'idea perfettamente ortodossa, almeno nella sua formazione meno rigida³.

¹ Prendo qui lo spunto di una conferenza tenuta dal domenicano Edmondo Hill, *Papauté et Collégialité*, in «Istina» (1967), pp. 137-147 (specialmente pp. 138 s.).

² Ecco i papi tra loro in contesa alla morte di Gregorio XI (1376):

a) i vescovi vogliono eleggere un papa francese, ma al grido dei romani tumultuanti «Romano lo volemo o almeno italiano), elessero Umberto VI (vescovo di Bari m. 1399), cui successe Bonifacio IX (n. 1404), Innocenzo VII (m. 1406), Gregorio XII;

b) per la prepotenza di Urbano I, i vescovi francesi riuniti a Fondi deposero costui con la scusa che l'elezione non era stata libera e si scelsero Clemente VII, che vinto in guerra da Urbano con i soldati di Alberico, si ritirò ad Avignone; gli successe Benedetto XIII;

c) a Pisa un concilio (1409), deposto Gregorio XII e Benedetto XIII, elessero il vescovo di Milano Alessandro V (m. 1410) cui successe Giovanni XXIII (ma senza che gli altri cedessero). Tre papi vissero così contemporaneamente, la Chiesa ubbidiva all'uno o all'altro, tutti crearono cardinali, vescovi, santi, ecc. Il Concilio di Costanza, ottenuta l'abdicazione di Gregorio XII, depose gli altri (Benedetto XIII, Giovanni XXIII) eleggendo nel 1414 il nuovo papa martino V. Cfr. N. Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, 4 voll., Paris 1896-1902.

³ Cfr. B. Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge 1955; *A Conciliar Theory of the Thirteenth Century*, in «Catholic Historical Review», 36 (1951), pp. 415-440; Ockham, *The Conciliar Theory, and the Canonists*, in «Journal of the History of Ideas», 15 (1954), pp. 40-70; *Pope and Council; Some New Decretists Texts*, in «Medieval Studies», 19 (1957), pp. 197-218; H. Küng, *Strutture della Chiesa*, Borla, Torino 1965, pp. 272-297; K. Hirsch, *Die Ausbildung der Konziliaren Theorie*, Vienna 1903.

Dottrina conciliare

Essa è già sostanzialmente presente nella ecclesiologia assolutamente ortodossa e tradizionale del XII e XIII secolo⁴. Il Tierney nelle opere già citate presenta il seguente sviluppo della idea conciliare:

a) Teorie decretiste sulla direzione della Chiesa (1140-1270)

Secondo i commentatori del *Decretum* (di qui il nome decretisti) di Graziano, la Chiesa romana locale (papa e cardinali) può sbagliare, ma non la Chiesa universale che è la comunione di tutti i fedeli. Il concilio ecumenico rappresenta tutte le chiese che si uniscono a quella romana e al papa. Mentre Graziano respinge una limitazione del potere papale da parte del Concilio, i suoi commentatori gli riconoscono invece due limiti: il papa deve accettare le decisioni del Concilio che gli è superiore; le questioni riguardanti tutta la Chiesa devono infatti essere giudicate da tutti secondo una norma di Bonifacio VIII⁵. Perciò nei problemi di fede – dice Giovanni Teutonico – il Concilio è maggiore del papa⁶. Di più, secondo la sentenza di Girolamo, l'orbe è maggiore dell'urbe (*Orbis major est urbe*); perciò il collegio dei vescovi è superiore al vescovo di Roma, come l'intero corpo è superiore al capo. Di conseguenza la Chiesa, a cui Cristo ha affidato l'ultima istanza: «Dillo alla Chiesa» (Mt 18, 18), può anche deporre un papa che divenga eretico, scismatico o si irretisca di gravissime colpe morali.

b) Papalismo e dottrina ecumenica corporativa nel secolo XIII.

I decretalisti – o commentatori delle famose decretali o leggi papali – misero invece in risalto l'autorità del papa, pur asserendo che ciò si avvera per esplicita «delega» da parte della comunità (concezione corporativa). Secondo il cardinale Enrico di Segusia, vescovo di Ostia (m. 1271), detto «*fons et monarcha iuris*» per la sua reputazione, l'autorità sta non solo nel capo ma anche nei membri, per cui, nelle questioni che interessano la collettività il capo

⁴ Accanto a Brian Tierney della Catholic University of America di Washington, va ricordato pure W. Ullmann, *The Origins of the great Schism*, London 1948.

⁵ *Quo omnes tangit ab omnibus iudicetur*.

⁶ *Synodus maior est papae*. Per i testi di Giovanni Teutonico cfr. Tierney, *Foundation of the Conciliar Theory*, o. c. pp. 250.254.

deve avere il consenso dei membri. Se ciò inizialmente si applicava soprattutto alla chiesa particolare (vescovo), più tardi si estese pure al papato.

c) Le idee conciliari del XIV secolo.

In questo periodo apparve la vera teoria conciliare, che fu resa possibile «quando l'ecclesiologia decretistica fu fecondata da concetti corporativi decretalistici»⁷. La prima formulazione completa fu data dal grande teorico politico Jean de Paris⁸ il quale in una sua ardita sintesi affermò che ogni autorità ecclesiastica – compresa quella papale – poggia sull'istituzione divina e sulla «cooperazione umana», vale a dire sulla trasmissione del potere tramite l'elezione. La vera padrona d'ogni bene è la Chiesa, mentre il papa ne è solo il dispensatore. Nelle questioni di fede il papa ha bisogno della collaborazione del concilio, che secondo il card. Guglielmo Durantis si dovrebbe radunare ogni dieci anni.

L'idea conciliare fu pure insegnata da due docenti germanici dell'Università di Parigi: Enrico di Langenstein e Corrado di Gelnhhausen⁹. Anche Pietro d'Ailly (m. 1420), cancelliere dell'Università di Parigi, sostenne la dottrina conciliare. «La fermezza della Chiesa non può poggiare sulla debolezza di Pietro, ma solo su Gesù Cristo». Il papa è capo solo in quanto ebbe un'autorità delegata in parte dalla Chiesa (*ministerialiter exercens*) ma non può essere superiore a questa, essendo impossibile che una parte sia superiore al tutto. Se anche tutti i sacerdoti errassero, vi saranno sempre nella Chiesa delle umili persone che salvaguardano il deposito della rivelazione: «È chiaro che il tutto è superiore alla parte e il papa è solo una parte del concilio, come il capo è una parte del corpo»¹⁰. In un sermone predicato al Concilio di Costanza disse: «Solo la Chiesa universale ha il privilegio di non errare»¹¹.

Il dotto e pio Jean le Charlier (m. 1429) servì a diffondere tale idea; secondo lui Gesù Cristo concesse la supremazia non direttamente al papa, ma alla Chiesa (Mt 18, 18: «Dillo alla Chiesa»). Il papa perciò è fallibile, inferiore al concilio ecumenico e può essere giudicato, condannato e deposto dalla Chiesa. Il papa, come sposo (!) della Chiesa, può abbandonarla, vale a dire dimettersi come fece Celestino nel 1294; ma può anche essere

⁷ Tierney, *Foundation of the Conciliar Theory*, o. c. p. 245,

⁸ Cfr. *ivi* pp. 157-158.

⁹ Enrico di Lengenstein, nella sua *Epistula Pacis* (1379) e *Epistula Concilii Pacis* (1381) affermò che la suprema autorità sta nella congregazione dei fedeli; Corrado di Gelnhhausen nella sua *Epistula brevis* (1379) ed *Epistula Concordiae* (1380) pose la suprema autorità nel Concilio dei vescovi.

¹⁰ *De Ecclesiae auctoritate*, stampata nella Gersonis opera, vol. I (Paris 1606), p. 931.

¹¹ Cfr. J. P. Mac Gowan, *Pierre d'Ailly and Council of Constance*, Dissertation, Washington Cathol. Univ. 1936.

abbandonato dalla Chiesa come nel caso di un governo dispotico. Come è possibile uccidere un aggressore, così la Chiesa può difendersi deponendo un papa indegno. Nei concili i sacerdoti e i cristiani hanno il diritto di esprimere il loro voto, perché furono i primi cristiani a delegare la loro autorità al clero¹².

Occam (m. 1349 o 1350) e Marsilio di Padova (m. 1348) quando abbracciarono la teoria conciliare si inserivano quindi nella grande corrente canonista medievale¹³.

Il Concilio di Costanza

La teoria conciliare ebbe la sua accettazione canonica nel Concilio di Costanza¹⁴ e precisamente con i canoni 4 e 6 del 6 aprile 1415, destinati in modo particolare contro l'enigmatica figura di Giovanni XXIII. Ecco come suonano:

«Il Concilio di Costanza, regolarmente convocato come rappresentante della Chiesa, riceve direttamente il suo potere da Dio. Ciascun membro della Chiesa, incluso il papa, è perciò obbligato ad ubbidire a tutti i decreti che esso abbia a stabilire per la fede, la distruzione dello scisma e la riforma della Chiesa» (Decreto 4). «Chiunque, papa incluso, rifiutasse obbedienza agli ordini, alle leggi e ai decreti di questo santo Concilio o di ciascun futuro concilio ecumenico regolarmente radunato, sarà sottoposto a penitenza e punito secondo le sue colpe qualora egli non voglia pentirsi anche ricorrendo ad altri aiuti» (Decreto 6)¹⁵.

¹² Cinque scritti principali contengono le sue idee: *Quatuor considerationes de pace et unitate ecclesiae* in *Gersonis opera* I, Paris 1606, pp. 250 ss.; *Triologus* (T. I. pp. 291 ss.); *De Infallibilitate papae* (I, pp. 154 ss.); *De unitate ecclesiastica* (I, pp. 178 ss); *De Potestate ecclesiastica* (I, pp. 110 ss). Cfr. L. Salembier, Gerson in «*Dict. Theol. Cath.*» 6, pp. 1313-1330; V. Martin, *Comment s'est formée la doctrine de la supériorité du Concile sur le Pape*, in «*Revue de Sciences Relig.*», 17 (1937), pp. 121-143, 261-289, 405-426.

¹³ Essi vi innestarono tuttavia delle idee personali: come per Occam l'idea della libertà evangelica, della fallibilità del concilio generale, della posizione privilegiata dell'imperatore. Marsilio, uomo politico, rettore dell'Università di Parigi, insignito di due benefici ecclesiastici da Giovanni XXII, nel suo *Defensor pacis*, sostiene che il papa è una creazione dell'imperatore; nella Chiesa la suprema autorità risiede nel Concilio ecumenico, al quale gli stessi laici devono partecipare. La Chiesa che delega il suo potere al papa, lo può anche revocare. La sua dottrina fu condannata il 23 ottobre 1327 (Denz. Banw. 495-500).

¹⁴ Sul Concilio di Costanza cfr. A. Franzen e W. Mueller, *Das Konzil von Konstanz. Beiträge zu seiner Geschichte und Theologie* (Festschrift H. Schäufele), Freiburg, Herder 1964; P. De Vooght, *Les pouvoirs du Concile et l'autorité du pape au concile de Constance* (Unam Sanctam 56), Paris, Du Cerf 1965; Jean Gerson, *Oeuvre complètes*, tom. VI *L'oeuvre ecclesiologique*, Tournai-Paris, Desclée 1965; K. W. Noerr, *Kirche und Konzil bei Nicolaus de Tudeschis (Panormitanus)*, Köln, Böhlau, 1964; Olivier De La Brosse, *Le pape et le Concile, La comparaison de leur pouvoirs à la veille de la Réforme* (Unam Sanctam, 58), Paris, Du cerf, 1965.

¹⁵ I due decreti si leggono in Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, vol. 7, pp. 210s, (Paris 1916); *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, Herder 1962, p. 385. «Gli altri aiuti» sono probabilmente i bracci secolari.

Infatti il Concilio di Costanza (Ecumenico XVI) tenuto negli anni 1414-1418, dopo la rinuncia di Gregorio XII, depose Giovanni XXIII e Benedetto XIII (Pietro di Luna), che non volevano dimettersi, eleggendo il nuovo papa Martino V¹⁶.

Il Concilio di Basilea

La medesima dottrina fu ripetuta al Concilio di Basilea, che, dopo il suo scioglimento attuato da papa Eugenio IV (m. 1447), continuò i suoi lavori e cercò di deporre il papa; in esso si distinse Nicolò di Cusa che fu fervido assertore dell'idea conciliarista¹⁷.

Usualmente i decreti di Costanza sono dai teologi ritenuti privi di valore perché non approvati dal papa, ma i cattolici Küng, Dom Paul de Vooght, Olivier de la Brosse li ritengono validi e vincolanti¹⁸. Il Concilio di Basilea, appena si riunì, riconfermò i decreti generali della quarta e quinta sessione di Costanza. Il presidente card. Giuliano Cesarini in una lettera del 5 giugno 1432 dichiarava al papa Eugenio IV che la legittimità del suo pontificato dipendeva dalla legittimità di quei canoni:

«Se questo Concilio (di Basilea) sia legittimo o meno, dipende dal Concilio di Costanza; se quello fu vero, anche questo è vero. Non pare del resto che nessuno abbia mai dubitato della sua legittimità: e lo stesso si dica di tutto ciò che ivi fu decretato. Se infatti qualcuno dicesse che i decreti di quel Concilio non sono validi, allora bisognerebbe dire che non fu valida nemmeno la destituzione di Giovanni XXIII, fatta in forza di quei decreti. E se essa non era valida, non lo fu nemmeno l'elezione di papa Martino avvenuta quando quello era ancora in vita. E se papa Martino non fu papa, non lo è nemmeno Vostra Santità, che è stata eletta dai cardinali da lui nominati. Nessuno, più di Vostra Santità, ha quindi interesse a difendere i decreti di quel Concilio. Se un qualunque decreto di quel Concilio sarà messo in dubbio, allo stesso titolo si potrà contestare la validità degli altri; e per ciò stesso non

¹⁶ Cfr. L. Selemnier, *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris 1902.

¹⁷ Cfr. Nicolaus de Cusa, *De concordantia libri tres*, edidit Gerhardus Kallen, Liber primus, Hamburg, Felix Meiner 1964. Il libro primo accoglie le teorie conciliariste, sia pure senza le demagogie di alcuni autori. «Et dum hanc partem defendimus, quod papa non est universalis episcopus, sed super alios primus..., quia veritatem defendimus... recte papam honoramus» (I, p. 161). «An Universale concilium proprie captum, scilicet, quod universam catholicam ecclesiam repraesentat, sit supra patriarchas et Romanum pontificem, credo dubium esse non debere» (I, p. 180).

¹⁸ H. Küng, *Strutture della Chiesa*, Torino, Borla 1965, pp. 264-265, 269-277. B. Hueber, *Die Constanzer Reformation und die Concordate von 1418*, Leipzig 1867, pp. 269-277.

saranno nemmeno validi neppure i decreti degli altri Concili, perché se vacilla l'attendibilità di un Concilio, vacillerà tutto il resto»¹⁹.

Infatti Eugenio IV, come già aveva fatto Celestino V, approvò tali decreti:

«Accettiamo, abbracciamo e veneriamo, come i nostri stessi predecessori dalle cui orme non ci vogliamo scostare, il Concilio generale di Costanza, il decreto Frequens, e parimenti tutti gli altri decreti e concili, che rappresentano la Chiesa militante cattolica con tutto il loro potere, la loro autorità ed onore eminente»²⁰.

Tuttavia in seguito con l'affermarsi del papato si cercò di soffocare la teoria conciliarista allora dominante esaltando la dottrina canonista dell'autorità papale, perciò Pio VI nella Bolla Execrabilis del 1764 osò formalmente proibire, sotto pena di scomunica, chiunque appellasse dal papa al Concilio. Tuttavia tale decreto incontrò una fiera opposizione – al pari di simili decreti dei suoi successori Sisto IV e Giulio II – e fu anzi ritenuto invalido dai giuristi di quel tempo, persino dal curialista Giovanni Gozzadini, perché in contrasto con i decreti di Costanza. Il Concilio Lateranense V affermò nel 1516 che il «Pontefice sta al di sopra dei Concili»²¹, ma fu ritenuto un concilio non libero, indebitamente controllato dal papa e composto in prevalenza di italiani. Perfino Bellarmino riteneva che tale opinione fosse disputabile tra i cattolici:

«Del Concilio Lateranense, che definì espressamente la questione, alcuni dubitano che sia stato davvero generale; sino ad oggi vi è quindi tale disputa tra i cattolici»²².

L'idea conciliarista perdurò nel Gallicismo che prese la sua forma concreta nella Dichiarazione del clero gallicano, composto da Bossuet e promulgata dal re Luigi XIV (1682). Ecco quanto più ci interessa:

«Noi arcivescovi e vescovi riuniti a Parigi per ordine del re, abbiamo giudicato conveniente stabilire e dichiarare:

¹⁹ Citato da B. Hueber, o. c., pp. 269 s.

²⁰ Dal già citato B. Hueber, p. 270.

²¹ Conc. Later. V, Sessio XI, 19 dic. 1516, in «Concil Oecumenicorum Decreta», Bologna 1962, p. 618, 20-23. Nel Conc. di Basilea il card. Nicolò da Susa affermò: «Noi rettamente diciamo che tutti gli apostoli ebbero il medesimo potere di Pietro» (cfr. Van der Hardt, Conc. Const., I p. 5, c. 17 e 13); ma nel 1437 passò alla idea opposta negando ogni potere ai vescovi. Cfr. R. Sabbadini, Nicolò da Cusa ed i Conciliari di Basilea alla scoperta dei codici, «Rendiconti della reale Accademia dei Lincei» a. 1910.

²² R. Bellarmino, De Conciliis, e II c. 13 (Opera omnia, Parigi 1870, II, p. 265).

1. Che San Pietro e i suoi successori vicari di Gesù Cristo e che tutta la Chiesa, non hanno ricevuto potenza da Dio che per cose spirituali riguardanti la salute e non per le cose materiali e visibili...

2. Che la pienezza della potenza della S. Sede apostolica e dei successori di Pietro sulle cose spirituali è tale che i decreti del S. Concilio Ecumenico di Costanza (sess. 4 e 5) approvati dalla S. Sede apostolica, confermati dalla pratica di tutta la Chiesa e dei pontefici romani, osservati religiosamente dalla Chiesa anglicana, dimorano in tutta la loro forza e valore, e che la Chiesa di Francia non approva l'opinione di coloro che attentano a quei decreti o li indeboliscono dicendo che la loro autorità non è stabilita, che essi non sono approvati o che riguardano solo il tempo dello scisma ...

3. Che benché il papa abbia la parte principale nelle questioni di fede e i suoi decreti riguardino tutte le Chiese, e ogni Chiesa in particolare, il suo giudizio non è pertanto irreformabile, ameno che non vi intervenga il consenso della Chiesa».

Siccome, a causa di tali decreti, papa Innocenzo XI (1676-1689) si oppose alla nomina regia dei vescovi, Luigi XIV per ottenere un accordo diplomatico, finì per ritirare i quattro articoli incriminati.

Tuttavia l'idea conciliare, sia pure in forma mitigata, non è ancora scomparsa del tutto, come risulta dalle seguenti affermazione del Küng:

«Quante sventure si sarebbero potuto evitare alla Chiesa, dopo il Concilio di Costanza, se ci si fosse attenuti a quella che fu la posizione fondamentale di quel concilio – primato papale e insieme un certo "controllo conciliare!" ... Se non si vogliono lasciare completamente cadere le decisioni del Concilio di Costanza (cosa che, come risulta da quanto abbiamo esposto, non è consentito a un cattolico) non si può rinunciare ad affermare una superiorità (conciliare) rettamente intesa ... (Si deve concepire) come un reciproco condizionamento... come un rapporto reciproco di lavoro al servizio della Chiesa, sotto un unico e solo Signore»²³.

Il distacco protestante: la Riforma

²³ H. Küng, *Strutture della Chiesa*, o. c., p. 271.

Contro la progressiva sostituzione del papato a Cristo, il quale agisce, parla e governa tramite il papa, si erse la riforma protestante che volle riportare l'autorità papale al di sotto della «Parola». Secondo molti teologi della riforma il papato fu presentato come l'Anticristo, come il «mistero dell'iniquità» già all'opera (2 Te 2, 7), come la «bestia» dell'Apocalisse che si eleva su tutto ciò che è divino (Ap 17).

La reazione principio il 10 dicembre 1520 alla Porta della Gazza (Elstertor) di Wittenberg, quando Martin Lutero gettando la bolla papale di scomunica nelle fiamme in cui già ardevano il Corpus Juris Canonici e i volumi di teologia scolastica pronunciò queste parole: «Poiché tu hai conturbato la verità di Dio, conturbi te oggi il Signore in questo fuoco. Amen»²⁴.

Per i protestanti la Chiesa «è figlia nata dalla Parola, non è madre della Parola»; essa è sempre la Ecclesia discens, che impara dal suo Capo e dallo Spirito della verità. È tutta intera sotto l'autorità ultima della verità divina rivelata²⁵.

Così gran parte dei paesi anglosassoni si staccò dalla supremazia papale, creando uno dei più grandi scismi del cattolicesimo, invano combattuto dalla cosiddetta contro-riforma ad opera del Concilio di Trento²⁶.

La curia papale

L'organismo curiale ha subito variazioni ed ampliamenti nel corso dei secoli; in esso elementi di primario valore sono i cardinali.

Il nome deriva dai presbyteri et diaconi cardinales, vale a dire incardinati (da cardine) al servizio di una chiesa o di una diaconia di Roma²⁷. Tale titolo fu poi riservato a coloro che erano preposti alle chiese titolari (tituli cardinales) di Roma o delle più importanti d'Italia (come Milano, Napoli, Ravenna) e fuori (come Colonia, Costantinopoli ecc.). Passò poi ad indicare gli ecclesiastici addetti al governo della Chiesa come aiutanti del papa che si

²⁴ Cfr. G. Miegge, Lutero, Torre Pellice 1946, p. 487.

²⁵ Vorlesungen über I Mose, W. A. XLII, pp. 334, 12.

²⁶ XIX Concilio Ecumenico, 1545-1563.

²⁷ Questa istituzione, secondo una testimonianza di papa Zaccaria (m. 752), risalirebbe a papa Silvestro I (m. 337).

distinsero in cardinali vescovi, sacerdoti e diaconi secondo il grado da essi goduto nella Chiesa.

Il titolo cardinalizio da Nicolò II (1059) a Eugenio IV (1438) assunse un notevole prestigio. Il Concilio di Costanza li limitò a ventiquattro, Sotto Paolo IV (1559) il loro numero salì a quaranta, elevandosi poi a ottantasei al tempo di Gregorio XIII. Sisto V li fissò a settanta in accordo con i seniori di Israele²⁸. Giovanni XXIII varcò tale limite, portato da Paolo VI ad oltre il centinaio in seguito alla maggiore diffusione del cattolicesimo²⁹.

Dal sec. XI alcuni cardinali furono scelti come legati papali e inviati per missioni particolari in differenti stati della terra. Dal sec. XII perché vicari del papa, furono chiamati legati a latere; tale distinzione raggiunse sotto Innocenzo III il suo fastigio.

Dotati delle più ampie facoltà suscitarono dei contrasti con la giurisdizione episcopale che si andò sempre più riducendo. Dal sec. XII i cardinali ebbero precedenza d'onore e rango su tutti i più alti dignitari ecclesiastici, compresi gli arcivescovi. In certi momenti tentarono, ma inutilmente di raggiungere una posizione più autonoma a fianco al papa e una specie di diritto di partecipazione ai suoi atti di governo.

Innocenzo IV li insignì del cappello rosso (1245) e Bonifacio VIII del manto purpureo; dal sec. XIII il decano del collegio cardinalizio è il cardinale-vescovo di Ostia.

Anziché seguire lo sviluppo curiale nel corso dei secoli ho pensato di presentare la organizzazione datale il 15 agosto 1967 da Paolo VI con la «Regimini Ecclesiae Universae» aggiungendovi alcune note esplicative³⁰.

²⁸ Costituzione Postquam verum del 1586. Cfr. Es 24, 1.

²⁹ Cfr. S. Kuttner, *Cardinalis History of a Canonical Concept*, in «Tradizio. Studies in ancient and Medieval History» 3 (1945), pp. 120-124; V. Martin, *Les cardinaux et la curie*, Paris 1930; M. Andrieu, *L'origine du titre de Cardinal dans l'Eglise Romaine*, in «Miscellanea Mercati». Ed Studi e Testi, Città del Vaticano 1940, pp. 113-144. «È stato Papa Giovanni a varcare questo limite (70) ed allora non è parso a noi sconveniente profittarne e portare il numero dei cardinali viventi oltre il centinaio; e ciò per ragioni plausibili, Le proporzioni della Chiesa odierna non sono più quelle del cinquecento, ma sono assai cresciute e si sono dilatate, per grazia di Dio, sulla faccia della terra, inoltre la funzione rappresentativa del Sacro Collegio si è fatta più ampia e più esigente e ciò proprio per il deciso impulso dato dallo stesso Pio XII al carattere sopranazionale della Chiesa, il quale si riflette nella struttura del corpo cardinalizio e per la diffusione sull'idea ecumenica, alla quale il Concilio in corso di celebrazione conferisce tanto splendore e tante speranze» (Paolo VI, Discorso all'udienza del 28 Gennaio 1965, in «L'Osservatore Romano» del 28-1-65, p. 1).

³⁰ Cfr. «L'Oss. Rom.» del 19 agosto 1967, pp. 1-4. Da essa sono tratte le citazioni qui riprodotte.

«La Curia Romana risulta composta dalla Segreteria di Stato e dal Sacro Consiglio per gli affari pubblici della Chiesa, dalle Sacre congregazioni, Segretariati, Tribunali, Uffici, cui si aggiungono le commissioni permanenti»

I primi due dicasteri (Segreteria di Stato e Sacro Consiglio per gli affari pubblici) sono quelli che più collaborano con il papa sia per gli affari ecclesiastici sia per quelli diplomatici. Gli stati chiamerebbero quest'ultimo con il nome di Affari Esteri; ma nulla è straniero per la Chiesa.

Le Sacre Congregazioni sono:

1. Per la dottrina della fede, già Santo Ufficio: eretta nel 1542 da Paolo III per la difesa della fede, da cui dipendeva anche la Sacra Inquisizione. Il nuovo nome le fu dato da Paolo VI col Motu proprio *integrae servandae* del 7 dicembre 1965.
2. Per le Chiese orientali: risale al 1862, ma fu ristrutturato da Benedetto XV, ad essa Pio XI sottopose anche gli occidentali che vivono nelle regioni orientali (25 marzo 1938).
3. Per i vescovi: è la Congregazione prima chiama Concistoriale.
4. Per la disciplina dei sacramenti.
5. Per i riti: ristrutturata e suddivisa in due sezioni: sezione del culto e sezione delle canonizzazioni dei santi. La prima ordina sia il culto liturgico che quello non liturgico, anche nelle sue forme popolari.
6. Per il clero: deve fomentare la santità del clero, perfezionare la dottrina, incrementare le cognizioni pastorali e lo scambio delle esperienze, dare impulso alle opere di apostolato e curare le necessità materiali dei sacerdoti, la conservazione e la retta amministrazione dei beni ecclesiastici.
7. Per i religiosi ed istituti secolari: all'ordinaria sezione riguardante frati, monaci e suore si è aggiunta una speciale sezione per gli istituti secolari, vale a dire per coloro che pur non essendo religiosi si ispirano agli ideali religiosi e all'osservanza dei consigli evangelici pur restando nel secolo.

8. Per l'insegnamento cattolico: è l'antica Congregazione del Concilio³¹, che estende la sua competenza alle scuole dalle parrocchiali e diocesane agli istituti di istruzione d'ogni ordine e grado dipendenti dalla Chiesa, in tutto il mondo cattolico fino alle Università o Facoltà o Atenei, Istituti di Studio a livello universitario. «L'attività della S. Congregazione mirerà a far penetrare il pensiero cattolico nel mondo intellettuale odierno». Curerà che vi sia assistenza morale, spirituale e anche materiale mediante convitti per coloro che frequentano tali università.

9. Per l'evangelizzazione dei popoli o Propaganda Fidei: deve curare la cristianizzazione del mondo in accordo con il decreto *Ad gentes divinitus* del Concilio Vaticano II.

Alle Congregazioni si aggiungono poi tre segretariati per l'unità dei credenti, per i non cristiani, per i non credenti. Ad experimentum esiste pure il «Consiglio dei laici» e la Commissione «Giustizia e pace».

I Tribunali sono tre: La Segreteria apostolica, la S. Rota e la Penitenzieria apostolica.

1. La Segnatura apostolica: è il tribunale supremo per tutta la Chiesa che deve sciogliere le controversie giudiziarie nel campo dell'ordinamento ecclesiastico, vigilare sulla retta amministrazione della giustizia, decidere i diritti di competenza tra i vari dicasteri.

2. La S. Rota: che tratta tutte le questioni riguardanti la nullità dei matrimoni, compresi quelli degli orientali (motu proprio del 7 dicembre 1965 *Integrae servandae*).

3. Penitenzieria apostolica: che ha competenza esclusiva nella concessione delle indulgenze³².

Uffici

1. Cancelleria apostolica: dedita alla preparazione delle bolle e dei brevi di maggior rilievo. Quelli di minor importanza, come ad esempio le onorificenze e il conferimento dei benefici nei capitoli urbani, sono redatti da un ufficio esistente presso la segreteria di stato.

³¹ Su questa congregazione cfr. la miscellanea curata da Pietro Palazzini, *La Sacra Congregazione del Concilio. Quarto centenario della fondazione (1564-1964)*. Studi e ricerche, Città del Vaticano 1964, p. 684.

³² Cfr. E. Goeller, *Die päpstliche Penitentiarie bis Pius V*, e voll. Roma 1907-1911.

2. Prefettura dell'economia: composta da un collegio di tre cardinali, con a capo un cardinale presidente, vigila nelle varie amministrazioni che fanno capo al Vaticano, rivede i bilanci, esamina i progetti, ispeziona i libri contabili, prepara il bilancio generale. È una specie di Corte dei Conti e un ministero del bilancio.

3. Contenzioso amministrativo: a cui si ricorre quando si presume che un atto del potere amministrativo ecclesiastico abbia violato una legge.

4. Istituto di statistica: raccoglie dati e notizie utili per conoscere meglio lo stato della Chiesa e apportare validi aiuti ai vescovi.

5. Prefettura dei Palazzi apostolici: che deve assistere il papa, seguirlo nei suoi viaggi, disporre le udienze e le cerimonie pontificie, esaminare le precedenzae, preparare le udienze dei capi di stato e di alte personalità.

6. Amministrazione del patrimonio della Sede apostolica: le entrate per tale amministrazione furono procurate in vario modo nei diversi secoli e si ricollegano a questi tre cespiti³³:

a) Censo: reddito dello stato pontificio e degli altri patrimoni in possesso della Chiesa romana, dai tributi delle Chiese e Abbazie che godevano l'esenzione dal vescovo e la protezione del papa, dai canoni che molti sovrani – ritenuti feudatari – versavano a Roma, dall'obolo di S. Pietro che, pagato prima in Inghilterra, Polonia, Ungheria e Scandinavia, fu poi esteso a tutto il mondo.

b) Contributi per il palio e per la nomina dei vescovi: essi consistono in un terzo delle rendite dell'anno di elezione alla loro sede. Canuto, re d'Inghilterra (XI secolo), scrivendo da Roma, diceva d'essersi lamentato con il papa per le enormi parcelle di denaro che erano richieste ai suoi arcivescovi per ottenere il palio.

c) le tasse pagate dai vescovi in occasione della visita ad limina³⁴.

³³ Cfr. L. Nina, *Le finanze pontificie nel Medio Evo*, 3 voll., Milano 1920-32; W. E. Lunt, *Papal Revenues in the Middle Age*, 2 voll., New York 1934; Idem, *Financial Relation of the Papacy with England to 1327*, Cambridge Mass. 1939; *Liber Censum Romanae Ecclesiae*, by the treasurer Cencio Savelli, divenuto poi papa Onorio III (1216-1227), edito da P. Fabre e L. Duchesne, 2 voll., Paris 1880-1952.

³⁴ J. B. Saegmueller, *Die Visitatio liminum bis Bonifaz. VIII*, in «Theol. Quartalschrift» 1900, pp. 68-117; Th. Gottlob, *Die Kirch. Amtseid der Bischöfe*, 1936.

d) Ora si computano anche gli introiti dei santuari più importanti che sono di amministrazione apostolica (Lourdes, Loreto, ecc.).

TORNA ALL'INDICE

La bellezza del messia

di Claudio Ernesto Gherardi

IL Salmo messianico 45 ai versetti 2,3 recita: “Tu sei bello, più bello di tutti i figli degli uomini; le tue parole sono piene di grazia; perciò Dio ti ha benedetto in eterno. Cingi la spada al tuo fianco, o prode; vèstiti della tua gloria e del tuo splendore” vv. 2,3.

Il salmista elogia la bellezza del re che reputa superiore a quella di tutti gli uomini. Come intendere la frase? Sia riguardo al re, oggetto dell'attenzione del salmista, che a colui che il re rappresenta in senso messianico non possiamo attribuire a queste due figure la semplice bellezza fisica letterale. Si tratta di una bellezza a motivo della posizione e del ruolo che svolgono entrambi. Nello stesso salmo troviamo gli indizi che attribuiscono tale bellezza al re: parole piene di grazia; benedizione di Dio; il valore mostrato; adorno di gloria e splendore; cavalca la causa della verità della mansuetudine e della giustizia; valoroso in guerra; rivestito di un'autorità divina. In effetti queste qualità adornano, come un bel vestito, la figura del re tipico e antitipico. In ebraico la parola “bello” è *yafè* [יָפֵה] che significa anche adorno come in Ger 10:4 “lo si *adorna* d'argento e d'oro”.

Anche se non sappiamo nulla dell'aspetto del re del salmo sappiamo che il re antitipico, il messia, non aveva un aspetto fisico particolarmente bello, anzi era piuttosto comune, come riporta il testo di Is 53:2 “non aveva forma né bellezza da attirare i nostri sguardi, né aspetto tale da piacerci”. Tuttavia Yeshùà adempì in pieno le parole espresse dal salmo 45 che lo resero “bello”:

- “Le tue parole sono piene di grazia”. L'ebraico ha “la grazia è sparsa sulle tue labbra”. Il verbo spargere traduce l'ebraico *ṣāṭ* al causativo passivo significa essere svuotato, versato come si fa con dei liquidi (vedi Gn 28:18 e 2Re 4:4). Il significato è che la grazia sembra diffondersi sulle labbra del re. La parola grazia propriamente significa

favore; e quindi è usata nel senso generale di benignità, bontà, mitezza, dolcezza e benevolenza. Il passo si riferisce al modo di parlare del re che è dolce, gentile ed eloquente e che il salmista fa corrispondere alla bellezza della persona. Di Yeshù si diceva che: “Tutti gli rendevano testimonianza, e si meravigliavano delle parole di grazia che uscivano dalla sua bocca” (Lc 4:22). Il suo modo di parlare non solo era piacevole, non arrogante, e non feriva nessuno con critiche ingiustificate, ma era affascinante, come è il senso dell’ebraico *ken*. Le guardie dei capi sacerdoti riconobbero riguardo a Yeshù: “Nessuno parlò mai come quest’uomo” (Gv 7:46). Yeshù esprimeva anche la grazia di Dio nel perdonare le colpe commesse dal popolo. Ricordiamo a tal proposito le parole che Yeshù disse alla donna adultera pentita: “Neppure io ti condanno; va' e non peccare più” (Gv 8:11).

- “O prode”. In ebraico è *ghibor* e significa: virile, vigoroso, potente, valoroso. Yeshù era ben distante dalle rappresentazioni artistiche del cattolicesimo che lo rappresentano in atteggiamenti effeminati. Ricordiamo come agì con forza quando “entrò nel tempio, e ne scacciò tutti quelli che vendevano e compravano; rovesciò le tavole dei cambiamonete e le sedie dei venditori di colombi” (Mt 21:12). Oppure pensiamo alla forza interiore che emanava la sua figura. Quando la folla venne per arrestarlo il racconto giovanneo dice che “appena Gesù ebbe detto loro: «Io sono», indietreggiarono e caddero in terra” (Gv 18:6).
- “Vèstiti della tua gloria e del tuo splendore”: lo scrittore della lettera agli ebrei ben sottolineò questo aspetto della regalità di Yeshù: “Egli, che è splendore della sua gloria e impronta della sua essenza, e che sostiene tutte le cose con la parola della sua potenza, dopo aver fatto la purificazione dei peccati, si è seduto alla destra della Maestà nei luoghi altissimi” (Eb 1:3). Questo avvenne alla risurrezione quando ricevette una posizione eccelsa su tutto il creato: “Perciò Dio lo ha sovranamente innalzato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni nome, affinché nel nome di Gesù si pieghi ogni ginocchio nei cieli, sulla terra, e sotto terra, e ogni lingua confessi che Gesù Cristo è il Signore, alla gloria di Dio Padre” (Flp 2:9-11).
- “Avanza maestoso sul carro, per la causa della verità, della clemenza e della giustizia” (v.4). Yeshù non solo si esprime sempre veracemente, ma egli stesso era la verità: “Io sono la via, la verità e la vita; nessuno viene al Padre se non per mezzo di me.” (Gv 14:6). Pietro citando il testo messianico del profeta Isaia (53:9) l’applicò a Yeshù: “Egli non commise alcun peccato e non fu trovato *alcun* inganno nella sua bocca” (1Pt 2:22).

- “Tu ami la giustizia e detesti l'empietà” (v.7). Yeshùà fu il paladino della giustizia che era tale in base alla Legge di Dio. Perfino un pagano, il centurione romano, riconobbe riguardo a Yeshùà che “Veramente, quest'uomo era giusto” (Lc 23:47). Pur essendo superiore a qualsiasi uomo Yeshùà non confidò mai nel proprio intendimento per stabilire cosa era giusto, ma disse: “Io non posso fare nulla da me stesso; come odo, giudico; e il mio giudizio è giusto, perché cerco non la mia propria volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato.” (Gv 5:30).

Ritornando ai nostri due versetti, il testo dice: “Dio ti ha benedetto in eterno”. In chiave messianica possiamo citare le parole dell'angelo Gabriele che rivolgendosi a Maria disse del futuro figlio “Egli regnerà sulla casa di Giacobbe in eterno, e il suo regno non avrà mai fine” (Lc 1:33). Fanno eco le parole di Pietro che augura ai suoi lettori l'accesso al “regno eterno del nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo.” (2Pt 1:11). Yeshùà entrò nell'eternità alla risurrezione “Ero morto, ma ecco sono vivo per i secoli dei secoli, e tengo le chiavi della morte e dell'Ades” (Ap 1:18). La benedizione messianica si riversa poi sui redenti: “non con sangue di capri e di vitelli, ma con il proprio sangue entrò una volta per sempre nel santuario, procurandoci così una redenzione eterna” (Eb 9:12 – CEI); “Poiché, come tutti muoiono in Adamo, così anche in Cristo saranno tutti vivificati” (1Cor 15:22).

Rimane da commentare ciò che il salmista descrive come la capacità guerresca del re: “Cingi la spada al tuo fianco”. In senso messianico il riferimento alla spada richiama altri testi applicati a Yeshùà: “Nella sua mano destra teneva sette stelle; dalla sua bocca usciva una spada a due tagli, affilata” (Ap 1:16); “All'angelo della chiesa di Pergamo scrivi: Queste cose dice colui che ha la spada affilata a due tagli” (2:12); “Poi vidi il cielo aperto, ed ecco apparire un cavallo bianco. Colui che lo cavalcava si chiama Fedele e Veritiero; perché giudica e combatte con giustizia [...] Dalla bocca gli usciva una spada affilata per colpire le nazioni [...] Il rimanente fu ucciso con la spada che usciva dalla bocca di colui che era sul cavallo, e tutti gli uccelli si saziarono delle loro carni.” (19:11,15,21). Queste scritture evidenziano il ruolo di Cristo come giudice. Questo tipo di spada (gr. *romfaia*) era usata dai romani come un pugnale che procurava la morte rapidamente. Yeshùà non è più il neonato di Betlemme o l'uomo sofferente alla croce. Ora e per sempre è il Signore nello splendore della gloria.

TORNA ALL'INDICE

L'interpretazione ebraica delle Sacre Scritture

(Quarta parte)
di Noiman

Noi oggi siamo abituati alla critica biblica e risolviamo quasi tutte le questioni attraverso il pensiero di Aristotele e di Platone, ma per gli ebrei del tempo che vissero molto tempo prima del pensiero greco alcune anomalie testuali potevano essere insormontabili, come – ad esempio - il precetto sull'osservanza del sabato, che è annunciato due volte nella Torah: “ricorda” in Shmot (Esodo 20/8-11) e “osserva” in Dvarim (Deuteronomio 5/12).

Mantenendo stabile la piattaforma scritturale dove compaiono le due espressioni, come conciliare le due parole e interpretarne il significato?

Questa differenza testuale ha impegnato molto i maestri che hanno studiato e commentato la Torah. C'è una bella differenza tra osservare e ricordare! Che cosa intendeva dire il Signore? O forse siamo noi nella nostra dimensione ad avere bisogno di ricevere due volte la legge del decalogo che fu data a Moshè una volta sola. “Una cosa ha detto il Signore, due ne ho udite, è questa la potenza di Dio”, recita il salmo 62, parole che fanno da eco alla prima più grande affermazione:

דבי רבי ישמעאל תנא: ירמיהו כ"ג וכפטיש יפצץ סלע, מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות-אף מקרא
תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף עמוד א אחד יוצא לכמה טעמים

“Si insegna nella casa di studio di Rabbi Ishmael: *Come un martello che frantuma la roccia, così come un martello crea svariate scintille, anche da un solo verso vengono fuori svariate interpretazioni*” (Geremia). Ma nonostante questo non abbiamo ancora chiarito la presenza di queste due parole e i loro significati.

La parola זכר (*zachòr*), “ricorda”, compare nella prima versione dei comandamenti, e ci sembra che essa indichi un significato più esteso di quello che noi gli attribuiamo comunemente.

זכור את-יום השבת לקדשו
“Zachòr et-yom ha-shabbat le- kadshò”
“Ricorda il giorno del Sabato per santificarlo”

Zachòr è la radice che sostiene lo shabbat, il ricordo è parte della creazione, ricordare è come fare da partner alla volontà divina che contraendosi fece spazio alla nostra dimensione, il ricordo del sabato è distinguere i sei giorni in cui la materia si è messa in movimento, dal settimo giorno, riflesso terrestre della dimensione celeste.

Il ricordo non richiede la materialità dell'azione, non ha necessità delle *sejaghim*, le siepi che proteggono lo shabbat attraverso i divieti. Il ricordo è un corpo unico, un percorso che raccoglie il pensiero originale, definito in una unica espressione alla prima lettura della Torah da parte del Santo: *“Iddio ha guardato nella Torah ed ha creato il mondo”*.

La prescrizione “ricorda” fu consegnata ad Israele con il quarto comandamento solo dopo che essi furono usciti dall’Egitto, il Santo provvedeva ogni giorno a fornire a questo popolo nutrimento materiale e spirituale; per ogni giorno che essi vissero nel deserto riceverono la manna nella giusta quantità che necessitava a ciascuno di loro. Era una condizione sospesa tra il mondo materiale e la rivelazione divina, il deserto divenne una incubatrice, un crogiuolo per trasformare degli schiavi in un popolo, dei fuggitivi in una nazione, essi non avevano la necessità di lavorare per il mantenimento, quindi non potevano infrangere lo shabbat. Solo quando Israele peccò adorando il vitello d’oro e prima di entrare nella terra di Canaan, divenne necessario modificare il ricordo in osservanza, la mizvà che non prevede la comprensione ma solo l’obbedienza incondizionata; solo successivamente è incoraggiato lo studio e la interpretazione dei significati, come è scritto: *“faremo e ascolteremo”*.

Moshè scende dal Sinai con le seconde tavole nel giorno del Kippur e istruisce il popolo in una grande assemblea in cui vengono promulgate le regole dell’osservanza dello shabbat. Il midrash commenta questo episodio: *“Disse il Santo, Benedetto sia il suo Nome: fatti delle grandi comunità ed insegna loro in pubblico le disposizioni dello Shabbat affinché essi imparino da te le generazioni future a riunire le comunità ogni Shabbat e Shabbat entrando nelle Case di Studio per studiare e insegnare ad Israel le parole della Torah circa il proibito ed il permesso in modo che il Mio Nome sia impresso tra i Miei figli”*.

Interpretare significa ricercare i significati che nel testo non sono chiari, interpretare spesso significa uscire dal senso letterale, interpretare significa anche studiare i commenti di quelli che prima di noi hanno affrontato il testo e si sono posti le stesse domande. Le risposte le troviamo scritte nei commenti lasciati nel tempo da queste persone, il Midrash e il Talmud sono i testi più celebri. Altri pensatori hanno contribuito con altre opere come il Sefer Yezirah, il Sefer Temunah o Ez Ha-Chaïm e tante altre.

Nonostante che nessuno aggiunga più pagine al Talmud, la dialettica non si è mai interrotta e continua tuttora, l’ebraismo è una casa di studio perenne dove l’interpretazione senza dogmi è stimolata e incoraggiata; esiste un unico limite: che lo studio non contraddica la piattaforma scritturale e sia coerente con la tradizione.

Il testo di riferimento base è il testo mosaico, poi vengono le Scritture che compongono il Tanach e completano la rivelazione terrestre.

Lo studio delle Scritture si rinnova attraverso ogni interpretazione tramite il dialogo e il confronto. Il testo, pur rimanendo indenne, viene srotolato e impegnato nella ricerca dei suoi significati, uno studio aperto e nello stesso tempo chiuso, attraverso cui i suoi lettori e studiosi crescono nella ricerca e nello studio.

Scrivo Maurizio Mottolese:

“È evidente, innanzitutto, che -- in tutte le fasi del Giudaismo rabbinico -- lettura ed esegesi del Testo rivestono un ruolo di primo piano nell'esperienza religiosa. Sia nella dimensione collettiva e quotidiana, sia nelle forme più individuali; sia come prassi rituale (le tredici regole esegetiche di R. Yishmael vengono ripetute ogni giorno nella liturgia del mattino!), sia come esperienza mistica. L'esperienza religiosa normale viene pensata e vissuta primariamente come esperienza del medium testuale: esperienza di «ascolto», «visione», «decifrazione» del Libro. E il mistico ebreo -- piuttosto che cercare una liberazione dai lacci «umani» del linguistico e del corporeo per attingere le dimensioni del silenzio «divino» -- fa esperienza delle «profondità» della parola scritta”.

Nello studio di un testo vengono ricercate le cosiddette parole chiave, chiamate “*asmachtà*” traducibile letteralmente “appoggio”, un riferimento nel testo che consente ai maestri l'approfondimento e di conseguenza anche l'interpretazione halachitica; nel Talmud è scritto: “*Ogni cosa che ha un Asmachtà da un verso significa che ha testimoniato il Santo Benedetto Egli sia che è proprio fare così, ma non lo ha stabilito obbligatoriamente e lo ha passato ai Saggi E non come coloro che dicono che le Asmachtàot sono come dei segni Poiché questa è una visione eretica*” (TD, RH 16).

Altri segni e parole possono servire per ampliare i significati, queste sono le “*millòot mafteàch*” sono le parole chiave che sparse nel testo ci inducono a fermarci e cercare di fare delle riflessioni supplementari. Spesso sono delle lettere nel testo che occupano posizioni anomale, forme incomplete di scrittura e altri segni.

Un altro principio è: “*Ka-yozè bo mi-makòm achèr*” che significa: “la somiglianza con un altro passo” che va indagato in modo supplementare, oppure “*davàr she enò mitparèsh bi-makomù-mitparèsh be-makòm achèr*”, tradotto: “una parola (cosa) che non si spiega nel suo contesto trova la sua spiegazione in un altro contesto”.

Un altro importante principio per l'interpretazione che pone dei limiti alla interpretazione troppo esuberante è: “*en mikrà yozé mi-ydé peshutò*”, “un versetto non perde mai il suo significato letterale” (TB Shabbat 63a, Yevamòt 24°).

Gaon di Vilna affermava “*per capire correttamente il senso di una parola nelle Scritture bisogna andare a vedere la prima volta che questa compare*”. [Continua nel prossimo numero].

TORNA ALL'INDICE

“Ci sono due modi di vivere la vita.
Uno è pensare che niente è un miracolo.
L’altro è pensare che ogni cosa è un miracolo”.
- Albert Einstein.



Beati pauperes spiritu di Meister Eckhart

(Tratto da *Sermoni tedeschi*, Adelphi Edizioni, pagg. 126-134)

*Beati pauperes spiritu,
quia ipsorum est regnum coelorum*¹

La beatitudine aprì la sua bocca di saggezza e disse: «Beati sono i poveri nello spirito, loro è il regno dei cieli».

Tutti gli angeli, e tutti i santi, e tutto ciò che è nato, deve tacere quando parla questa eterna sapienza del Padre, perché tutta la sapienza degli angeli e di tutte le creature è un puro nulla di fronte all’abisso senza fondo della sapienza di Dio. Essa ha detto che i poveri sono beati.

La povertà è di due tipi. V’è una povertà esteriore, che è buona e molto da lodare nell’uomo che la prende su di sé volontariamente, per amore di nostro Signore Gesù Cristo, perché egli stesso l’ha praticata sulla terra. Di questa povertà non voglio dire altro. C’è però un’altra povertà, una povertà interiore, che è da comprendere in quella parola di nostro Signore che dice: «Beati sono i poveri nello spirito». Ora vi prego di essere poveri in tal modo, per poter capire questo discorso, perché – ve lo dico nella eterna verità – non mi comprenderete se non vi rendete uguali a questa verità di cui ora vogliamo parlare.

Alcune persone mi hanno chiesto cosa sia la povertà in se stessa, e cosa un uomo povero. Ora vogliamo rispondere.

1. Mt 5, 3.

Il vescovo Alberto² dice che è un uomo povero quello che non può contentarsi di tutte le cose create da Dio, e questo è ben detto. Ma noi diciamo ancora meglio e prendiamo la povertà in un significato più alto: è un uomo povero quello che niente vuole, niente sa, niente ha. Voglio parlare di questi tre punti, e vi prego per amor di Dio di comprendere, se potete, questa verità. Se poi non la comprendete, non vi affliggete per questo, perché io vi parlo di una verità tale che solo poche persone buone la comprenderanno.

In primo luogo diciamo che è uomo povero quello che niente vuole. Alcune persone non comprendono bene questo senso, e si tratta di quelli che, nella penitenza e nell’esercizio esteriore, si tengono ben aggrappati al proprio io personale, che ritengono importante. Dio abbia misericordia, perché questa gente sa davvero poco della verità divina! Queste persone sono chiamate sante a motivo dell’apparenza esteriore, ma interiormente sono asini, giacché non comprendono il senso proprio della verità divina. Esse dicono che è uomo povero quello che niente vuole, ma lo interpretano così: che l’uomo debba vivere senza mai compiere il proprio volere, in niente, e piuttosto sforzarsi di compiere la dolcissima volontà di Dio. Tali persone sono nel giusto, perché la loro opinione è buona, e perciò vogliamo lodarle. Nella sua misericordia, Dio doni loro il regno dei cieli. Ma io dico nella verità divina che questi non sono uomini poveri, né simili a poveri. Essi vengono stimati molto dalla gente che non

2. Alberto Magno, vescovo di Ratisbona dal 1260 al 1262. La citazione è dalla *Enarratio in Evangelium Mathei*, 5, 3.

conosce niente di meglio, ma io dico che sono degli asini, che non comprendono nulla della verità divina. Possono raggiungere il regno dei cieli per la loro buona intenzione, ma di quella povertà di cui ora voglio parlare non ne sanno nulla.

Se ora uno mi chiedesse cosa dunque è un uomo povero che niente vuole, risponderei così: finché l'uomo ha questo in sé, che è suo volere *volere* compiere la dolcissima volontà di Dio, un tale uomo non ha la povertà di cui vogliamo parlare; infatti egli ha ancora un volere, con cui vuol soddisfare la volontà di Dio, e questa non è la vera povertà. Se l'uomo deve avere vera povertà, deve essere così vuoto della propria volontà creata come lo era quando non esisteva. Perciò io vi dico nella verità eterna: finché avete la volontà di compiere il volere di Dio, e avete il desiderio dell'eternità e di Dio, voi non siete davvero poveri. Infatti è un vero povero soltanto colui che niente vuole e niente desidera. Quando ero nella mia causa prima, non avevo alcun Dio, e là ero causa di me stesso. Nulla volevo, nulla desideravo, perché ero un puro essere, che conosceva se stesso nella gioia della verità. Allora volevo me stesso e niente altro; ciò che volevo, lo ero, e ciò che ero, lo volevo, e là stavo libero da Dio e da tutte le cose. Ma quando, per libera decisione, uscii e presi il mio essere creato, allora ebbi un Dio; infatti, prima che le creature fossero, Dio non era Dio, ma era quello che era. Quando le creature furono e ricevettero il loro essere creato, Dio non era Dio in se stesso, ma era Dio nelle creature.

Ora diciamo che Dio, in quanto è Dio, non è il più alto fine della creatura. Infatti anche la più piccola creatura in Dio ha una altrettanto alta dignità. E se

128

in che cosa risiede essenzialmente la beatitudine? Alcuni maestri hanno detto che essa sta nella conoscenza, altri che sta nell'amore; altri dicono che sta nella conoscenza e nell'amore e questi dicono meglio. Noi però diciamo che non sta né nella conoscenza né nell'amore; piuttosto v'è qualcosa nell'anima da cui fluiscono la conoscenza e l'amore, e questo qualcosa³ non conosce e non ama, come invece fanno le potenze dell'anima. Chi conosce questo qualcosa, sa dove risiede la beatitudine. Esso non ha né un prima né un poi, non attende nulla che gli capiti, perché non può guadagnare né perdere. Perciò questo qualcosa è privato anche del sapere che Dio opera in esso; piuttosto esso gode in se stesso, come fa Dio.

Io dico perciò che l'uomo deve stare così libero e vuoto, da non sapere né conoscere che Dio opera in lui, ed in questo modo può possedere la povertà. I maestri dicono che Dio è un essere, un essere dotato di intelletto, che tutto conosce. Ma io dico: Dio non è né essere né essere dotato di intelletto, e neppure conosce questo o quello. Perciò Dio è privo di tutte le cose, e perciò è tutte le cose. Chi deve essere povero nello spirito, deve essere povero in ogni sapere proprio, in modo da non sapere niente, né di Dio, né delle creature, né di se stesso. Perciò è necessario che l'uomo desideri di non sapere o conoscere niente delle opere di Dio. In questo modo l'uomo può essere povero nel proprio sapere.

In terzo luogo è povero l'uomo che niente ha. Molti hanno detto che la perfezione consiste nel non

3. È la caratteristica dottrina eckhartiana del *Grund der Seele*, indicato in molti altri modi, e qui chiamato appunto «qualcosa nell'anima».

130

avvenisse che una mosca avesse intelletto, e potesse ricercare per mezzo di esso l'eterno abisso dell'essere divino dal quale è venuta, allora dovremmo dire che Dio, con tutto ciò che è in quanto Dio, non potrebbe dare a questa mosca compimento e soddisfazione. Perciò preghiamo Dio di diventare liberi da Dio, e di concepire e godere eternamente la verità là dove l'angelo più alto e la mosca e l'anima sono uguali; là dove stavo e volevo quello che ero, ed ero quel che volevo. Perciò noi diciamo: se l'uomo deve essere povero nel volere, deve volere e desiderare tanto poco come voleva e desiderava quando ancora non era. In questo modo è povero l'uomo che niente vuole.

In secondo luogo, è povero l'uomo che niente sa. Talvolta abbiamo detto che l'uomo dovrebbe vivere in modo da non vivere né per se stesso, né per la verità, né per Dio. Ma ora diciamo diversamente ed andiamo più avanti dicendo: l'uomo che deve avere questa povertà, deve vivere così da non sapere neppure che egli vive né per se stesso, né per la verità, né per Dio. Egli deve essere così vuoto di ogni sapere, da non sapere né conoscere né sentire che Dio vive in lui; più ancora: deve essere privo di ogni conoscere che vive in lui. Infatti, quando l'uomo stava nell'eterna essenza di Dio, niente altro viveva in lui; cosa là viveva, quello era lui stesso. Perciò noi diciamo che l'uomo deve essere così privo del suo proprio sapere, come lo era quando non era ancora; e che lasci Dio operare quello che vuole, e se ne stia vuoto.

Tutto quello che è mai venuto da Dio è fatto per un puro operare. L'operare proprio dell'uomo è l'amare e il conoscere. Si pone ora la grossa questione:

129

possedere alcuna cosa materiale della terra, e questo è verissimo nel senso di colui che si comporta così di proposito. Ma questo non è il senso che intendo io.

Ho detto prima che è uomo povero quello che non vuole compiere il volere di Dio, ma che piuttosto vive in modo da essere privo del suo proprio volere e del volere di Dio, così come lo era quando ancora non era. Di questa povertà noi diciamo che è la più alta povertà. In secondo luogo abbiamo detto essere uomo povero quello che niente sa dell'agire di Dio in lui. Se uno sta privo del sapere e del conoscere, allora questa è la più pura povertà. Ma la terza povertà, di cui ora voglio parlare, è quella estrema: quella dell'uomo che niente ha.

Fate qui molta attenzione! Ho detto spesso, e lo dicono anche grandi maestri, che l'uomo deve essere libero da tutte le cose e tutte le opere, interiori ed esteriori, in modo da poter essere un luogo proprio di Dio, dove Dio possa operare. Ma ora diciamo qualcosa di diverso. Se l'uomo è libero da tutte le creature, e da Dio, e da se stesso, ancora tale che Dio trovi in lui un luogo per operare, allora diciamo che l'uomo, finché si trova in questa condizione, non è nella più vera povertà. Infatti, per il proprio agire, Dio non cerca un luogo nell'uomo dove poter operare; ma la povertà nello spirito è quando l'uomo sta così privo di Dio e di tutte le sue opere, che Dio, in quanto voglia operare nell'anima, sia lui stesso il luogo in cui vuole operare – e questo lo farebbe volentieri. Giacché Dio compie la sua opera propria quando trova l'uomo povero in questo modo, e l'uomo subisce così Dio in sé, e Dio è un luogo proprio del suo agire; l'uomo invece è un puro subir-

131

Dio nel suo agire, in considerazione del fatto che Dio opera in se stesso. Qui, in questa povertà, l'uomo raggiunge quell'eterno essere che egli è stato, e che ora è, e che sarà in eterno.

C'è una parola di san Paolo, in cui egli dice: «Tutto quello che sono, lo sono per la grazia di Dio».⁴ Se ora questo mio discorso sembra tenersi al di sopra della grazia, al di sopra dell'essere, al di sopra della conoscenza e del volere e di ogni desiderio, come può essere vera la parola di san Paolo? A questo proposito si dovrebbe rispondere che le parole di san Paolo sono vere. Che la grazia fosse in lui, era necessario, perché la grazia agì in lui in modo da portare a compimento come sostanziale ciò che era accidentale. Quando la grazia ebbe compiuto la sua opera e terminò, allora Paolo rimase ciò che egli era.

Noi diciamo dunque che l'uomo deve essere così povero da non avere, e non essere, alcun luogo in cui Dio possa operare. Quando l'uomo mantiene un luogo, mantiene anche una differenza. Perciò prego Dio che mi liberi da Dio, perché il mio essere essenziale è al di sopra di Dio, in quanto noi concepiamo Dio come inizio delle creature. In quell'essere di Dio, però, in cui Egli è al di sopra di ogni essere e di ogni differenza, là ero io stesso, volevo me stesso e conoscevo me stesso, per creare questo uomo che io sono. Perciò io sono causa originaria di me stesso secondo il mio essere, che è eterno, e non secondo il mio divenire, che è temporale. Perciò io sono non nato, e, secondo il modo del mio non essere nato, non posso mai morire. Secondo il modo del mio non essere nato, io sono stato in eterno, e

4. 1 Cor 15, 10.

132

causa prima immobile, che muove tutte le cose. Qui Dio non trova alcun luogo nell'uomo, perché l'uomo conquista con questa povertà quel che è stato in eterno, e che sempre sarà. Qui Dio è una sola cosa con lo spirito, e questa è la povertà più vera che si possa trovare. Chi non comprende questo discorso, non affligga per ciò il suo cuore. Perché l'uomo non può comprendere questo discorso, finché non diventa uguale a questa verità. Infatti si tratta di una verità senza veli, che giunge immediatamente dal cuore di Dio.

Dio ci aiuti a vivere in modo da poterla conoscere in eterno. Amen.

134

Johannes Eckhart (1260-1327/1328), religioso tedesco meglio conosciuto come Meister Eckhart, in italiano *Maestro Eccardo*, è stato uno dei più importanti teologi, filosofi e mistici del Medioevo cristiano. Priore del convento domenicano di Erfurt, fu denunciato da alcuni confratelli presso l'arcivescovo di Colonia per affermazioni eretiche. Delle sue 28 tesi incriminate 17 furono ritenute eretiche dalla bolla papale *In agro dominico*.

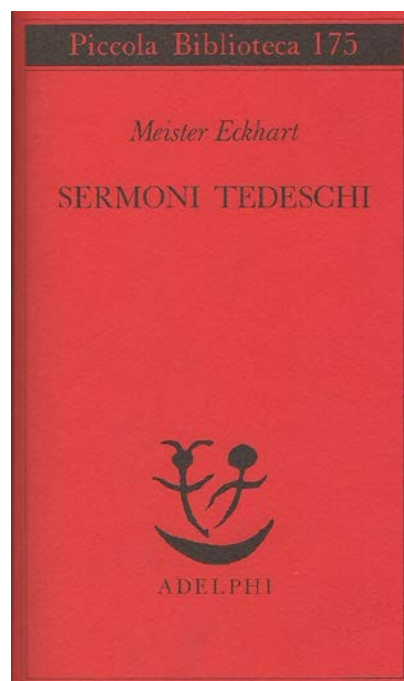


sono ora, e rimarrò in eterno. Cosa invece sono secondo il mio essere nato, dovrà morire ed essere annientato, perché è mortale, e perciò deve corrompersi col tempo. Nella mia nascita eterna nacquero tutte le cose, ed io fui causa originaria di me stesso e di tutte le cose; e, se non lo avessi voluto, né io né le cose sarebbero; ma se io non fossi, neanche Dio sarebbe: io sono causa originaria dell'esser Dio da parte di Dio; se io non fossi, Dio non sarebbe Dio. Ma non è necessario capire questo.

Un grande maestro dice che la sua irruzione è più nobile del suo sgorgare,⁵ e questo è vero. Quando io sgorgai da Dio, allora tutte le cose dissero: Dio è. Ma ciò non può rendermi beato, perché in questo mi riconosco come creatura. Ma nella irruzione, in cui sono libero del mio proprio volere e del volere di Dio e di tutte le sue opere e di Dio stesso, là io sono al di sopra di tutte le creature, e non sono Dio né creatura, ma piuttosto sono quello che ero, e quello che sarò ora e sempre. Là ricevetti uno slancio, capace di portarmi sopra tutti gli angeli. In questo slancio, ricevetti una così grande ricchezza, che Dio non può bastarmi, con tutto quello che è in quanto Dio, e con tutte le sue opere divine; infatti, in questa irruzione mi è toccato in sorte di essere una sola cosa con Dio. Allora io sono quello che ero, e non aumento né diminuisco, perché là sono una

5. Difficile stabilire chi sia questo grande maestro, a meno che non si tratti di una autocitazione di Eckhart. Traduciamo qui *Durchbrechen* ed *Ausfließen* rispettivamente con «irruzione» e «sgorgare»: *Ausfließen* (*exitus*) è la nascita dell'uomo nella temporalità; *Durchbrechen* (*reditus*) è il ritorno dell'uomo verso Dio, l'aprirsi al passaggio, attraverso il Dio trinitario, fino a raggiungere l'abisso della *Gottheit*.

133



TORNA ALL'INDICE

Il valore di Pan nel percorso di conoscenza del Sé

di Maria Rita Marcheggiani

La direzione di *Ricerche Bibliche* ringrazia la dottoressa Maria Rita Marcheggiani (nella foto) per averci concesso di pubblicare un suo articolo. L'autrice, dopo gli studi classici, si è laureata con lode in Psicologia dell'Infanzia e dell'Adolescenza, specializzandosi in Psicologia Clinica; ha poi conseguito un Master in Psicodiagnostica Clinica e Forense, ha frequentato il Corso di Specializzazione come Tecnico ABA VB (*Applied Behavior Analysis and Verbal Behavior*) e Corsi in Naturopatia Tradizionale e Floriterapia di Bach, oltre a diversi corsi di aggiornamento in ambito medico scientifico.



Chi è davvero l'uomo?

Complici lo sviluppo di una visione dualistica del mondo, tipica della scolastica, nonché l'avvicinarsi di correnti di pensiero sempre più ancorate alla *ratio*, a scapito della ricerca spirituale, l'uomo ha iniziato a violentare sé stesso, riducendosi ad un essere fatto di corpo e di mente (dualismo), il cui funzionamento non è dissimile a quello di una qualsiasi altra "macchina" (meccanicismo). Accantonando quanto affermato a chiare lettere dalle Scritture¹, dal Mito² e da altre illustri discipline, prime fra tutte l'Alchimia³, si è gradualmente perduta la consapevolezza circa le nostre vere origini e, con essa, la possibilità di conoscere fino in fondo chi siamo.

Il recupero dell'antico sapere, inteso alla maniera di Platone⁴ e allo stesso tempo ai modi di Renè Guenon⁵, è il solo modo per potersi avvicinare alla propria essenza, che supera la dimensione profana del corpo e della mente, pur inglobandole in sé, a farne una sola cosa⁶. Una ricerca di intelletto, fatta di studio e di esperienza, la quale può consentire, se adeguatamente condotta, di carpire il segreto di uno dei più articolati ed affascinanti enigmi del mondo: chi è davvero l'uomo. Un percorso di Co(no)scienza tanto affascinante quanto complicato, come magistralmente esposto dalla stessa Annick de Souzaenelle, la quale arriva a chiedersi, retoricamente: "Cosa c'è di più vicino a noi e di più enigmatico al mondo

¹ Come si evince dalla lettura di Gen 1:26–28.

² Il Simposio di Platone è un valido esempio della concezione di "Essere Unico".

³ Si pensi, ad esempio, al maestoso contributo di Mircea Eliade a proposito di *coincidentia oppositorum*.

⁴ A tal proposito, è emblematico il "Menone", opera in cui, tra le diverse tematiche, viene a celebrarsi più di ogni altra e più che altrove la Metempsicosi.

⁵ Il quale nei suoi scritti, primo fra tutti "Simboli della Scienza Sacra", sottolinea in maniera incredibilmente esplicita l'importanza della Dottrina e della Tradizione.

⁶ Personalmente, la immagino come una sorta di Trinità Microcosmica: l'uomo possiede una Triplice composizione, che sembra riproporre a livello microcosmico il Dogma della Trinità. Infatti, l'Uomo è Anima, Corpo e al contempo Spirito, così come l'Altissimo è Padre, Figlio e Spirito Santo.

nell' <<in basso>> dell'uomo? Cosa di più concreto e di più misterioso allo stesso tempo? Di più complesso e di più legato in una fondamentale unità?"

L'uomo come simbolo

La via dell'intelletto ha portato moltissimi ricercatori a parlare di uomo come simbolo. L'uomo simbolico è, nello specifico, manifestazione di una conoscenza superiore⁷ che diventa accessibile grazie a un lavoro intuitivo e interpretativo, spogliato totalmente dall'influsso di *ratio*⁸.

È da questo presupposto che si è sviluppato il filone di pensiero dell'Uomo Cosmico, che fa leva su una serie di corrispondenze significative tra l'individuo e l'Universo, il che a livelli estremi ha portato a una riproposizione in nuova chiave dell'immagine archetipica dell'Atlante greco.

Tuttavia, se consideriamo il Cosmo come un'emanazione dell'Altissimo nella Sua Volontà (che è creatrice), l'uomo altro non è che il simbolo di Nostro Signore, massima manifestazione della sua infinita Bontà e Gloria⁹. È in questo modo che diventa possibile considerare l'uomo come la più affascinante delle Teofanie, in grado di gettare le basi per la triangolazione Dio – Universo – Uomo¹⁰.

L'uomo Panico

Purtroppo, assai spesso, l'individuo dimentica il fatto di essere *nel* mondo, ma non *del* mondo. È proprio su questa illusione che si basa il processo di costruzione dell'identità, una gabbia che si rivela tanto più stretta e soffocante quanto più si è identificati con il proprio

⁷ La quabbalah, a tal proposito, ci parla del Mi e del Ma', che costituiscono rispettivamente "il mondo dell'unità archetipale non manifesta" e "quello della molteplicità manifestata ai diversi livelli di realtà", come da definizione della già citata de Souzenelle. Nell'uomo, come in tutto il creato, è possibile individuare un contenuto Mi e un contenitore Ma', i quali vanno presi in considerazione tenendo conto che ciascuno ha valore solo e soltanto in funzione dell'altro.

⁸ Come sostenuto da Galimberti, quello della Ragione è "un gesto violento" che impedisce di "articolare le differenze", ovvero di riconoscere la possibilità che esistano una "realtà altra" e un "senso altro" delle cose che si estendono al di là di ciò convenzionalmente si è deciso di riconoscere come "vero". Per cogliere il valore dell'uomo simbolico, come di qualsiasi altro simbolo, l'uomo è chiamato ad andare oltre le certezze di Ratio aprendosi all'infinito Universo delle Possibilità.

⁹ Questo, chiaramente, non vuol dire che l'uomo è Dio, cosa sostenuta ciecamente (ed erroneamente) dall'approccio superomistico, ma semplicemente che è simile a lui (il già citato concetto di "immagine e somiglianza"), essendo stato (de)signato da Lui (particolarmente evocativa, a tal proposito, è l'espressione latina "in hoc signo vinces", legata alle vicende dell'imperatore Costantino).

¹⁰ Questi tre elementi in relazione sono quelli richiamati dagli studiosi dell'Uomo Vitruviano, un'opera che, se letta in chiave iniziatica, è in grado di esprimere magistralmente come l'uomo rappresenti un nodo focale di relazioni cosmiche.

Ego¹¹. Nella nostra epoca più che mai, il peso di questa dimenticanza si traduce con il trionfo di quello che ho chiamato Uomo Panico, figura che affonda le sue radici nell'antico mito del dio Pan.

Solo ai più superficiali, infatti, verrebbe da parlare romanticamente di Pan come del "Dio di tutta la natura"¹². In realtà, Pan personifica per la nostra coscienza "ciò che è completamente o solamente naturale, il comportamento nel suo corso massimamente naturale" (Jung), vale a dire l'istinto, ma anche ciò che di noi è più lontano dalla trascendenza, ovvero il corpo e l'anima inferiore. È così che Pan può essere associato all'ombra, al lato oscuro, nel migliore dei casi all'Anima Inferiore, o addirittura con la nostra parte più vicina agli animali, quella dell'Es¹³.

Per queste stesse ragioni, appare limitata e limitante la pura sovrapposizione di Pan con l'eroe vedico Pushan, il quale resta comunque un eroe solare, mentre lascia perplessi quella con Fanes, la divinità primigenia della procreazione e dell'origine della vita nella cosmogonia orfica, tant'è che quest'ultima è più una divinità legata al Fuoco che alla Terra (l'iconografia tradizionale ne è una concreta dimostrazione).

L'Uomo Panico condivide con il dio Greco Pan molte caratteristiche, tra cui risultano degne di indagine, almeno, le seguenti: l'origine, l'immagine e lo stile di vita, l'ambiente, il destino. Anzitutto, la provenienza di entrambi è fondamentalmente ignota ai più: se le origini di Pan si disperdono in oltre venti miti, quelle dell'Uomo Panico si sono dimenticate facilmente dietro illusori alberi genealogici che, anziché chiarire la discendenza, non fanno altro che nasconderla, con tutto ciò che ne consegue a livello spirituale¹⁴.

Per onestà intellettuale, tuttavia, è opportuno che io riporti l'esistenza almeno di un racconto sulle origini di Pan, quello che, a quanto pare, sembra maggiormente preso in considerazione dai classicisti rispetto agli altri: sto parlando delle vicende cantate nell'Inno

¹¹ A dimostrazione di quanto detto, si può riportare, ad esempio, la già citata illusione Superomistica, che sfocia in stili di pensiero e stili di vita improntati sull'impermanente, a cui consegue, con una sorta di "effetto domino", da un lato la proclamazione e la glorificazione dei cosiddetti Eroi del Palcoscenico (ovvero quei soggetti che maggiormente si fanno incarnazione di una serie di Falsi Miti, primi fra tutti quello del "guadagno facile" e quello della "bellezza a tutti i costi"), dall'altro la creazione da parte di ciascuno di un certo numero Falsi Sé, che vengono fuori all'occasione, più o meno consapevolmente, per rimandare alla società di riferimento una determinata immagine personale.

¹² Definizione junghiana, questa, a cui va il merito di riuscire a conciliare la radice etimologica del termine Pan, che deriva dal greco paein, cioè "pascolare", con la sua stretta somiglianza all'aggettivo nella sua accezione neutra pan, che significa tutto.

¹³ Non è un caso che Pan seduca con l'inganno la Dea Selene, fino ad unirsi con lei, e non è neanche un caso che alcuni miti ci riportino di un Dio Pan che succhia il latte di Amaltea, la stessa capra che nutre il poppante Zeus.

¹⁴ Il velato riferimento è quello a discipline come la Metagenealogia o a tecniche come quella dell'Ipnosi Regressiva. Esse, pur aiutando ciascuno a sostenere la scoperta della propria "storia personale", devono comunque essere attentamente controllate e praticate con cautela, affinché il Vero Sé non si perda nella questione delle incarnazioni.

Omerico a Pan, successivamente riprese da Kerényi in “Dei ed Eroi della Grecia”. Questa narrazione è, peraltro, la più interessante al fine di meglio comprendere la genesi dell’Uomo Panico, per diversi motivi. Il primo motivo è il riconoscimento dell’oscurità dell’ascendenza materna del Dio, il quale viene generato da Hermes e da una non meglio precisata ninfa dei boschi che lo lascia solo alla nascita. Immediato il collegamento con l’elemento Mercurio e con la Terra, ma anche con il Vangelo di Tommaso, nel quale al verso 105 (*Colui che conosce il padre e la madre sarà detto figlio di una prostituta*) non solo chiarisce come la conoscenza della propria reale discendenza non sia appannaggio di tutti, ma apre anche una profonda riflessione sulle umane problematiche dell’abbandono e della perdita, centrali nel processo gnostico¹⁵. Il secondo motivo è che il neonato Pan viene avvolto in una pelle di Lepre, animale particolarmente caro ad Afrodite e ad Eros, il che ripropone l’avviluppamento di ciascun individuo (antico e moderno) nelle questioni legate alla sessualità. Il terzo motivo è che, una volta salito all’Olimpo, Pan viene accolto con gioia dagli Dei, in particolare dal Dio Dioniso, fatto che anticipa la facilità estrema con cui l’Uomo Panico si abbandona ai piaceri del vino, dell’estasi e della liberazione dei sensi. La somiglianza Pan – Uomo Panico – Dioniso è, comunque, confermata tanto dall’iconografia che dalla letteratura (uno dei più significativi esempi è costituito dalle Baccanti di Euripide).

“Su questi motologemi – “il bambino abbandonato”, “avvolto in una pelle di animale” e “gradito agli dei” si può meditare a lungo. La loro esegesi, quale emerge se viviamo i loro significati nelle nostre vite, può dirci molto sul nostro comportamento in carattere con Pan durante i momenti di debolezza e smarrimento, e anche sulla nostra luxuria erotica: infatti, dentro il piccolo pegno d’amore che un tempo era la lepre, è celata l’incolta selvatichezza di Pan. Ciò che all’inizio è soffice si fa ruvido e sotto la pelliccia del coniglio sta in agguato il capro. Tuttavia gli Dei guardano con favore a questo nostro bambino con i piedi caprini; essi lo considerano come un dono per il divino; ciascuno di loro scopre di avere un’affinità con lui; Pan li riflette tutti.” (Jung)

È con queste premesse che scopriamo come, in secondo luogo, l’uomo moderno riproponga Pan anche nell’immagine e nello stile di vita: la triplice natura satiresca, caprigna e fallica del Dio, infatti, si traduce nell’umana modalità di pensiero e di azione profondamente lasciva, poiché orientata al soddisfacimento del piacere immediato. Questo *modus*, chiaramente, non è uno spettacolo idilliaco per l’occhio, né rappresenta un adeguato *background* per l’elevazione spirituale. Eppure, ciascuno di noi è chiamato a fare i conti con la sua esistenza: conoscere Pan, infatti, significa immergersi negli abissi delle proprie angosce e dei propri desideri, per riuscire a carpire quel segreto che ci permetterà di dominarli.

“O caro Pan, e voi altri dei che siete in questo luogo, concedetemi di diventare bello di dentro, e che tutte le cose che ho di fuori siano in accordo con quelle che ho dentro. Che io possa considerare ricco il sapiente e che io possa avere una quantità di oro quale nessun altro potrebbe né prendersi né portar

¹⁵ Si ricordi a tal proposito il dialogo di Tiresia con Edipo, nella più famosa opera sofoclea, l’Edipo Re, che culmina con la meravigliosa espressione “questo giorno ti darà la vita e ti distruggerà”.

via, se non il temperante. Abbiamo bisogno ancora di altro, Fedro? Per me, io ho pregato in giusta misura.” (Socrate, Preghiera al dio Pan)

È proprio nella natura di Pan che si spiega la contrapposizione di questa divinità e, di conseguenza, dell'uomo profano con l'Eroe Cristico, e pertanto con l'*homo religiosus* (Otto), corrispondente all'Anima Superiore. Ed è da questo che si sviluppa la tradizionale rappresentazione del Diavolo con i piedi di capro, come si vedrà meglio di seguito.

Alla luce di quanto detto, appare molto più agevole l'indagine di quel terzo elemento che accomuna ciascuno di noi a Pan, ovvero l'Arcadia. Questa è una località tanto fisica che psichica, descritta negli Inni Orfici come un insieme di “oscure caverne” e definita dai neoplatonici come il *locus* della psiche in cui nascono il desiderio e la paura. Conoscere la propria parte più profonda, in altre parole, significa addentrarsi in un *habitat* selvaggio, giammai in un villaggio o in una città, nella consapevolezza che tutto ciò che si mostrerà ai nostri occhi trascende il nostro controllo. Perdersi per ritrovarsi. Morire per rinascere.

“Nel mezzo del cammin di nostra vita / mi ritrovai per una selva oscura, / ché la diritta via era smarrita. Ahi quanto a dir qual era è cosa dura / esta selva selvaggia e aspra e forte / che nel pensier rinnova la paura! / Tant'è amara che poco è più morte; / ma per trattar del ben ch'i' vi trovai, / dirò de l'altre cose ch'i' v'ho scorte. / Io non so ben ridir com'i' v'intrai, / tant'era pien di sonno a quel punto / che la verace via abbandonai.” (Divina Commedia, Canto I, vv. 1 – 12)

Ecco, allora, svelato l'ultimo aspetto di corrispondenza significativo tra l'uomo moderno e Pan: il destino. Plutarco nel “*De defectu oraculorum*”, lancia una notizia lapidaria e sconvolgente: la sopraggiunta fine dei giorni di Pan. Ma quello che per alcuni è il grido “*Thamous Pan o megas tethneke*”, per altri diventa “*Tammuz panmegas tethneke*”, ovvero “l'onnipresente Tammuz è morto”, ad indicare la fine dell'oscura epoca politeista e l'inizio di un nuovo mondo sotto la Luce di Cristo. In ogni caso, la morte di Pan rappresenta il superamento dell'uomo moderno della propria natura panica, che viene conosciuta e gestita, al fine di lasciare spazio ad una diversa visione e ad un diverso culto del Sé.

“Così in questo luogo vedi ogni cosa, ma non vedi te stesso; ma in quel luogo tu vedrai te stesso e diventerai quello che tu vedi” (dal Vangelo di Filippo)

Presagi di Immortalità

Nonostante la morte di Pan annunciata in Plutarco, è cosa indiscutibile che la divinità non muoia, per sua stessa natura (ne parla bene Omero, allorché si trova a contrapporre gli *athanatoi* ai *brotoi*). Pertanto, come è già stato introdotto, la morte di Pan andrebbe riconsiderata valorizzando il suo valore simbolico ed iniziatico, più che rimanendo attaccati alla questione nel suo preciso valore letterale. Ecco, allora, che essa può essere associata alla fine di tutto ciò che è natura dell'uomo (il corpo e l'Anima Inferiore, come è stato già

accennato) e, al tempo stesso, alla venuta alla luce della componente spirituale di ciascuno (l'Anima Superiore e lo Spirito, appunto).

È un concetto, quello della morte e dell'immortalità nell'uomo, che in parte può essere rintracciato già nell'Iliade, sebbene in quest'opera la sopravvivenza dell'individuo non venga esplicitata attraverso l'affermazione dell'immortalità spirituale bensì mediante la permanenza della Gloria oltre il termine dei propri giorni (cosa di cui si fa perfetta incarnazione Achille). Solo due secoli più tardi, come dimostra lo sviluppo del concetto di *metempsychosis*, si inizia a filosofeggiare su una componente immortale dell'uomo che è nell'uomo stesso, identificata con un termine in seguito ampiamente abusato dalle discipline mediche: *psyke*.

In ogni caso, questo tipo di considerazioni permettono di guardare alla morte di Pan come elemento integrante l'iniziazione, da intendersi come il passaggio a un nuovo e più alto livello di esistenza, il che sembra confermato anche da moltissimi rituali antichi e moderni (famosi quelli di stampo massonico) in cui l'iniziato viene invitato al "ritorno alla luce" (rinascita) uscendo (liberazione) dalla pelle di un animale (a simboleggiare l'utero materno come pure la natura caprina del Dio).

Incontrare Pan, incontrare la propria natura: il Sogno Panico

Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, oggi Pan è più vivo e vigoroso che mai, complice anche l'opera di sedicenti divulgatori della menzogna, i cui lavori affondano le proprie radici in un'opera di insabbiamento e insozzamento del Cristianesimo (nel senso più ampio del termine) e della Bibbia (in particolare delle Scritture Ebraiche).

L'incontro con Pan, dunque, non va relegato a situazioni psicotiche, come affermato da Hillman: i suoi effetti, al contrario, sono evidenti mediante i pensieri, le tendenze e i comportamenti di tutta l'umana specie. Pan, insomma, è dentro di noi e tutto intorno a noi. È proprio a partire da questa incontrovertibile evidenza che nel Cattolicesimo la figura di Pan viene a sovrapporsi all'immagine tradizionale del Demone (inteso come Demonio, vale a dire nella sua accezione negativa e non in quella originaria, riscontrabile già solo mediante un'indagine etimologica del termine): egli, infatti, perde l'originaria complessità del suo Mito di fronte alla valorizzazione del suo aspetto imprevedibile, maligno e lesivo per l'elevazione spirituale. È così che in ciascuno di noi si cela un *pan – demonio*, un essere spirituale di natura divina condannato per l'eternità, la cui salvezza è legata al perdono.

Ognuno è tentato dalla propria concupiscenza, che lo attrae e lo seduce. Poi la concupiscenza, quando ha concepito, partorisce il peccato; e il peccato, quando è compiuto, produce la morte. (Giac 1:14).

Al di là della possibilità di constatare gli effetti di Pan nella nostra società, ciascuno di noi ha la possibilità di vedere il pan – demone che si cela in lui in maniera più diretta: ad esempio, mediante il sogno. Durante l'attività onirica, che per definizione si svolge nelle ore notturne (per quanto su questo si potrebbe molto discutere), si verifica un abbassamento dei livelli di Coscienza con la conseguente possibilità di liberazione del Pan individuale, rappresentato dagli elementi subconsci. Il Sogno Panico, pertanto, può essere visto come il compimento di quelli che in teologia si chiamano “segni umani”, ragion per cui esso potrebbe essere assimilato alla concezione dell'attività onirica propria della Psicanalisi.

“Robert describe i sogni come un <<processo somatico di eliminazione del quale diventiamo consapevoli nella nostra reazione mentale ad esso>>. I sogni sono eliminazioni di pensieri che sono stati soffocati sul nascere. <<Un uomo privo delle capacità di sognare diventerebbe col passare del tempo un malato di mente, poiché una gran massa di pensieri incompleti e non elaborati e di impressioni superficiali si accumulerebbero nel suo cervello, e sarebbe costretto dal loro peso ad eliminare i pensieri che dovrebbero essere assimilati nella sua memoria come entità complete>>. I sogni servono come valvola di sicurezza per il cervello sovraccarico. (Freud, L'interpretazione dei sogni)

Volendo, tuttavia, adottare una prospettiva di stampo cattolico, se Pan altri non è che il Demone, il Sogno Panico diventa anche la culla dei cosiddetti “falsi segni”. In altre parole, ciascuno di noi può trovarsi a fare dei sogni i cui contenuti sono opera del Maligno, il quale agirebbe per imitazione. Questo tipo di sogni sono quelli che più dei precedenti vanno sotto il nome di “incubi”, e sarebbero in grado di sconvolgere l'individuo a livello psicosomatico anche una volta conclusi, per molto tempo ancora.

“(…) non esiste maniera di sapere se un incubo è prodotto da cause naturali o demoniache. Possiamo soltanto sospettare che abbia origini demoniache quando ci sono altri indizi che indicano che sia così. Ci sono casi in cui lo psichiatra non riesce a trovare una sola causa ragionevole, a livello cosciente o subcosciente, perché una persona normale durante un mese o più soffre tutte le notti terrore oscuri che la fanno svegliare mandata di sudore, gridando. (...) Consiglierei, in questi casi, di usare dell'acqua benedetta e di chiedere a Dio, prima di dormire, che ci protegga da qualsiasi influenza demoniaca durante le ore notturne. Se così facendo gli incubi cessano in modo assoluto, allora questo è un segno della loro origine. (J.A. Fortea, Summa daemoniaca)

Il Sogno Panico, sia esso portatore di segni umani o di falsi segni, in ogni caso, è chiaramente assai diverso da quel tipo di sogno in cui si fa esperienza del Dio trascendente. Quest'ultimi, infatti, piuttosto che portare a una liberazione di elementi subconsci (Anima Inferiore), sembrano essere il risultato di un'attivazione del sovraconscio (Anima Superiore), sia per loro stesse caratteristiche, ma soprattutto per l'interpretazione che può essere fatta del messaggio che in essi si cela (il quale, non a caso, permette al soggetto di fare significative intuizioni al proprio risveglio, in grado non solo di migliorare il suo stato attuale, ma anche le situazioni future).

“Iddio parla, bensì, una volta ed anche due, ma l'uomo non ci bada; parla per via di sogni, di visioni notturne, quando un sonno profondo cade sui mortali, quando sui loro letti essi giacciono assopiti; allora egli apre i loro orecchi e dà loro in segreto degli ammonimenti, per distogliere l'uomo dal suo

modo d'agire e tener lungi da lui la superbia; per salvargli l'anima dalla fossa, la vita dal dardo mortale.
(Giob 33:14-18)

Conclusioni

Dunque: chi sei tu, o uomo, che leggi? Vedi in te l'incarnazione cancrenosa del cosiddetto *homo negligens*, colui in cui prospera l'Archetipo Panico, in balia delle forze più oscure e profonde dell'Inferno di questa Terra? Oppure l'alba di un *homo religiosus*, colui che ha vinto la sua natura, permettendo il trionfo dell'Archetipo Cristico, dal quale si spiega la Via per la Verità, per la Vita? Che le presenti riflessioni possano costituire motivo di indagine per ciascuno dei lettori.

Bibliografia Essenziale

- La Bibbia, San Paolo, 2014
Alighieri, D., *La Divina Commedia – Inferno*, Mondadori, 2005
De Souzaenelle, A., *Il simbolismo del corpo umano*, Servitium, 1999
Eliade, M., *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, 2013
Fortea, J. A., *Summa Daemoniaca – Trattato di Demonologia e Manuale dell'Esorcista*, Tre Editori, 2014
Freud, S., *L'interpretazione dei sogni*, Mondadori, 2012
Galimberti, U., *Orme del sacro*, Feltrinelli, 2000
Girard, R., *La violenza e il sacro*, Adelphi, 2011
Guenon, R., *Simboli della Scienza sacra*, Adelphi, 2015
Hillman, J., *Figure del Mito*, Adelphi, 2014
Hillman, J., *Il codice dell'Anima*, Adelphi, 1997
Hillman, J., *Saggio su Pan*, Adelphi, 2006
Jung, C. G., *Gli archetipi dell'Inconscio collettivo*, Bollati Boringhieri, 2015
Jung, C. G., *L'io e l'Inconscio*, Bollati Boringhieri, 2014
Jung, C. G., *Psicologia e Alchimia*, Bollati Boringhieri, 2006
Kerenyi, K., *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Il sagggiatore, 2002
Long, A.A., *La mente, l'anima, il corpo – Modelli greci*, Piccola Biblioteca Einaudi, 2016
Moraldi, L. (a cura di), *I vangeli gnostici*, Adelphi, 1999
Morin, E., *L'uomo e la morte*, Erickson, 2014
Nicola, U., *Filosofia – Storia delle Idee dalle Origini a Oggi*, Giunti, 2016
Otto, R., *Il Sacro*, SE, 2009
Pontani, F. M. (a cura di), *I tragici greci: Eschilo, Sofocle, Euripide*, Newton Compton Editori, 2016
Ramelli, I. (a cura di), *Corpus Hermeticum*, Bompiani, 2014
Ricciardelli, G., (a cura di), *Inni Orfici*, Mondadori, 2000

TORNA ALL'INDICE

Da dove ebbe origine il nome “cristiani”? di Gianni Montefameglio

Il presente studio può fornirci un ottimo esempio del serio lavoro che un biblista deve compiere. Vediamo come.

Il testo da analizzare è At 11:26, così tradotto da *TNM*: “Fu ad Antiochia che per la prima volta i discepoli furono per divina provvidenza chiamati cristiani”. In particolare si tratta di analizzare il verbo greco usato nel testo biblico originale per stabilirne il senso vero nella sua esatta traduzione. Detto diversamente: è possibile accettare la traduzione “furono per divina provvidenza chiamati cristiani”, sostenuta dalla religione americana che ha prodotto la *TNM*?

Il verbo usato da Luca è χρηματίζω (*chrematizo*), ed è tale verbo che va analizzato. Procediamo, tenendo presente che i passi corretti da seguire (secondo un serio e basilare metodo ermeneutico) sono tre: 1. Stabilire il significato del verbo tramite il vocabolario greco; 2. Stabilirne il senso tramite una specifica analisi dei contesti in cui il verbo appare nella Scrittura; 3. Verificare il risultato tramite il più ampio contesto dell'intera Scrittura per vedere ciò che la Bibbia stessa dice sulla questione.

Il significato del verbo greco χρηματίζω (*chrematizo*)

Iniziamo con il primo passo: consultare il vocabolario greco per conoscere il significato di χρηματίζω (*chrematizo*). Il più qualificato dei vocabolari greci, il Rocci, dà i seguenti significati (nell'ordine):

- 1 - a) trattare, trattare qualcuno;
b) esporre, riferire;
c) dare risposta;
- 2 – dare/ricevere un responso (oracoli, dèi);
- 3 – avere relazioni con qualcuno;
- 4 – a) prendere il nome, chiamarsi;
b) essere chiamati;
c) diventare.

Sintetizzando, possiamo dire che il verbo può avere due significati: quello primario è “trattare, trattare qualcuno” e quello secondario è “dare/ricevere un responso” nei contesti che riguardano gli oracoli degli dèi.

Il senso che il verbo greco χρηματίζω (*chrematizo*) ha nella Bibbia

Secondo passo: qual è il senso che il verbo assume nella Scrittura? Qui ci è d'aiuto uno strumento indispensabile ad ogni serio biblista: *Handkonkordanz zum griechischen Neuen*

Testament. Si tratta di una concordanza biblica basata sul testo critico più aggiornato delle Scritture Greche (Nestle-Aland). Questa concordanza riporta *tutti* i passi biblici in cui compare il verbo in questione; le spiegazioni sono date nella lingua internazionale dei biblisti, che è il latino.

Ora citerò tutti i passi nella traduzione di *TNM* evidenziando in grassetto la traduzione del verbo (e poi tra parentesi la vera traduzione letterale dal testo greco) e in verde la nota della concordanza tedesca (in latino) e la sua traduzione.

- ✚ *Mt* 2:12: “**Avendo ricevuto** in sogno **divino avvertimento** di non tornare da Erode, si ritirarono nel loro paese per un'altra via” (“Essendo stati avvertiti”) - **responsum accipere (ricevere un oracolo)**;
- ✚ *Mt* 2:22 “**Avendo ricevuto** in sogno **divino avvertimento**, si ritirò nel territorio della Galilea” (“Essendo stato avvertito”) – **admoneri (ammonire)**;
- ✚ *Lc* 2:26 “**Gli era stato divinamente rivelato** dallo spirito santo che non avrebbe visto la morte prima di aver veduto il Cristo” (“Avente ricevuto responso”) - **responsum accipere (ricevere un oracolo)**;
- ✚ *At* 10:22: “Cornelio, ufficiale dell'esercito, uomo giusto che teme Dio e del quale l'intera nazione dei giudei rende buona testimonianza, **ha ricevuto divine istruzioni** da un santo angelo di farti venire alla sua casa e di udire le cose che tu hai da dire” (“[A lui] è stato rivelato da un angelo”) - **responsum accipere (ricevere un oracolo)**;
- ✚ *At* 11:26 “Fu ad Antiochia che per la prima volta i discepoli **furono per divina provvidenza chiamati** [χρηματίσαι (*chrematisai*), infinito aoristo] cristiani” (“Iniziare ad essere chiamati”) - **cognominari (soprannominare)**;
- ✚ *Rm* 7:3 “Mentre il marito vive, **essa sarebbe** dunque **chiamata** adultera se divenisse di un altro uomo” (“Viene chiamata”) - **vocari (essere chiamati)**;
- ✚ *Eb* 8:5 “Mosè, quando stava per completare la tenda, **ricevette il comando divino**” (“Ebbe responso”) **responsum est alicui (rispondere/dire a qualcuno)**;
- ✚ *Eb* 11:7 “Noè, dopo **aver ricevuto divino avvertimento** di cose non ancora viste, mostrò santo timore” (“Avente ricevuto un oracolo”) - **responsum accipere (ricevere un oracolo)**;
- ✚ *Eb* 12:25 “Non sfuggirono quelli che rifiutarono **colui che dava** sulla terra **divino avvertimento**” (Il dicente oracoli”) - **loqui (dire)**.

Ora, prima di proseguire nell'analisi, occorre contestare la seguente non corretta dichiarazione fatta dalla Watchtower nella sua biblioteca online: “Il verbo *chrematizo* è sempre usato nelle Scritture Greche Cristiane in relazione a qualcosa di soprannaturale, oracolistico o divino” (<http://wol.jw.org/it/wol/pc/r6/lp-i/1200270044/245/0>). Così non è certamente in *Rm* 7:3, in cui una donna viene chiamata adultera se si mette con un altro; essa è chiamata adultera per la sua condotta e non per chissà cosa “di soprannaturale, oracolistico o divino”. Non è perciò vero che nelle Scritture Greche “il verbo *chrematizo* è sempre usato” in senso oracolistico. Di conseguenza, è più che doveroso domandarsi se in *At* 11:26 lo sia.

Il senso da dare al verbo greco *chrematizo* nel contesto biblico

Ed eccoci al terzo passo della nostra analisi: Verificare il risultato tramite il più ampio contesto dell'intera Scrittura per vedere ciò che la Bibbia stessa dice sulla questione.

La domanda ora è questa: In *At* 11:26 la forma verbale χρηματίσαι (*chrematísaí*) ha il senso di “essere chiamati per divina provvidenza” (*TNM*) oppure di “essere soprannominati” (*Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*)? Posta diversamente: ha ragione la religione con sede a Brooklyn (che non vanta nelle sua fila alcun biblista) oppure la magistrale opera del biblista Alfred Schmoller, rivista dalla biblista Beate Köster?

In *At* 11:26 è detto che il fatto avvenne ad Antiochia (di Siria). Lì, dopo la morte di Stefano (*At* 11:19,20), si erano rifugiati - respinti da Gerusalemme - diversi discepoli di Yeshùà ellenisti (ovvero di lingua greca); Barnaba, inviato ad Antiochia dalla chiesa madre gerosolimitana, vi svolse un'importante attività coadiuvato da Paolo. Ora, sarebbe quantomeno strano che “per divina provvidenza” (*TNM*) ci sia stato un cambio di nome ad Antiochia anziché a Gerusalemme dove c'erano gli apostoli.

In più - mentre negli altri passi biblici è chiaramente indicato chi ricevette il comunicato “soprannaturale, oracolistico o divino” (e ciò nei casi in cui il verbo greco indica chiaramente l'intervento divino, ovvero in *Mt* 2:12,22; *Lc* 2:26; *At* 10:22; *Eb* 11:7) -, in *At* 11:26 non è affatto indicato a chi sarebbe stato rivolto il presunto oracolo divino. Anzi, la forma verbale usata (infinito aoristo), non solo è generica (infinito) ma indica l'inizio dell'azione (aoristo), venendo a significare “iniziare ad essere chiamati”, “d'un tratto essere chiamati”, reso da *TNM* con “per la prima volta”.

Chi diede ai discepoli di Yeshùà il soprannome di “cristiani”? Sappiamo che ciò accadde ad Antiochia di Siria, ma Luca non dice esplicitamente chi diede loro tale epiteto né tantomeno chi avrebbe ricevuto il supposto comunicato “soprannaturale, oracolistico o divino”. Il suo generico “iniziare ad essere chiamati” fa pensare ad un moto spontaneo popolare antiocheno. È escluso che l'iniziativa partisse dai discepoli stessi, perché la forma verbale non è alla terza persona plurale dell'indicativo aoristo. È anche escluso che Barnaba o Paolo o qualche preminente discepolo avesse una rivelazione divina, perché Luca non menziona alcunché di simile. Luca annota soltanto che ad Antiochia avvenne che i discepoli “iniziare ad essere chiamati cristiani”. Per esclusione rimane quindi che si trattò di un moto spontaneo popolare antiocheno.

Ma che cosa ci dice la Bibbia stessa sull'uso del nome “cristiani”? Nulla di buono. Il termine è infatti usato dalla Scrittura solo altre due volte e in modo non benevolo.

La seconda volta che l'appellativo “cristiano” appare nella Scrittura è in *At* 26:28. Qui è il pagano re Erode Agrippa che lo usa, dicendo a Paolo: “In breve tempo mi persuaderesti a

divenire cristiano” (TNM). È davvero molto illuminante la risposta data da Paolo: “Desidererei dinanzi a Dio che in breve tempo o in lungo tempo non solo tu ma anche tutti quelli che oggi mi odono divenissero *tali quale sono io*” (TNM). Qui Paolo dà prova di grande abilità e di tatto. Non si ferma a cogliere l’ironia di Agrippa né la contesta, ma – desideroso di continuare la sua testimonianza – schiva elegantemente quell’appellativo di “cristiano” e nella sua risposta lo sostituisce con un “quale sono io”.

La terza e *ultima* volta in cui il termine appare nella Bibbia si trova in 1Pt 4:16. Questa volta è l’apostolo Pietro ad usarlo. Ma si noti come lo usa. Pietro dice che Yeshùà ha sofferto e che anche i suoi discepoli soffrono; poi dice: se uno soffre perché è omicida o ladro, si deve solo vergognare, ma se soffre “come cristiano” per le vituperazioni non ha motivo di vergognarsi, perché essere biasimati “per il nome di Cristo” è motivo di gioia. Anche se i non credenti “parlano ingiuriosamente” e i discepoli sono “biasimati per il nome di Cristo”, essere tacciati col nome di “cristiani” (nell’intento di attribuire loro chissà quale vergognosa colpa) non è motivo di vergogna; lo sarebbe essere tacciati, a ragione, di omicidio o di furto. Da qui appare chiaramente come il nome “cristiano” fosse usato dal volgo per offendere i discepoli di Yeshùà. Pietro lo equipara ai termini diffamatori “omicida” e “ladro”.

Ad ulteriore conferma che l’appellativo di “cristiano” era un soprannome dispregiativo dato dal popolino, abbiamo le parole scritte dallo storico Tacito, che descrivendo i discepoli di Yeshùà scrive: “Coloro che *il volgo* chiamava cristiani” (Tacito, *Annales* 15,44; corsivo aggiunto per dare enfasi). Il volgo, non “per divina provvidenza”.

La prova migliore è data da Luca stesso, che dopo aver registrato il fatto di Antiochia, continua a chiamare i discepoli come aveva sempre fatto: discepoli. Egli non adottò mai il soprannome di “cristiani”, né lo fecero gli altri scrittori ispirati delle Scritture Greche. E questa è la massima prova che quel soprannome non fu dato “per divina provvidenza” come pretendono gli editori di Brooklyn.

È infine molto interessante notare che l’Accademia della Crusca (una delle più prestigiose istituzioni linguistiche italiane e mondiali, la quale raccoglie studiosi ed esperti di linguistica e filologia della lingua italiana) collega la parola “cristiano” a “cretino”. La Crusca afferma tra l’altro:

“Può suscitare perplessità in molti l’idea che i termini *cretino* e *cristiano* siano in qualche modo imparentati ... I dizionari etimologici oggi accreditati concordano nel riconoscere a *cretino* la derivazione da *cristiano*, e a essi si associano dizionari dell’uso quali *Gradit*, *Sabatini-Coletti*, *Zingarelli 2012*, *Devoto-Oli 2012* ... In Italia le attestazioni letterarie testimoniano la diffusione di *cretino* nel senso di ‘affetto da cretinismo’ per tutta la prima metà dell’Ottocento; da quel momento in poi, tuttavia, la parola assume contemporaneamente il senso di offesa generica: lo testimonia il Dizionario *Tramater* (1829-1840), che di *cretino* riporta già entrambe le accezioni, caratterizzando

quella che ha valore di ingiuria come estensione semantica della prima, propria del vocabolario medico”.
- A cura di Simona Cresti, Redazione Consulenza Linguistica Accademia della Crusca, 25 maggio 2012.

TORNA ALL'INDICE

Segnalazioni

Segnaliamo che è presente in rete un ottimo corso di ebraico biblico, curato dal frate cappuccino Giuseppe De Carlo. Formatosi al Pontificio Istituto Biblico, il De Carlo è docente di Scienze Bibliche e professore di Antico Testamento ed Ebraico biblico presso lo Studio Teologico Sant'Antonio di Bologna. Le sue ottime lezioni di ebraico si possono trovare qui: <https://www.youtube.com/watch?v=YoNjILOmvKE&list=PLHs5D2H07CgP271T3I4AMFLcxTdgxunqX>

TORNA ALL'INDICE



L'asina di Balaam (*Nm* 22:20-35),
disegno di S. Levi Della Torre.