

FACOLTÀ BIBLICA • PUBBLICAZIONI

Ricerche Bibliche

N. 29 - Terzo 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, cap. XV – Il problema dell'infalibilità papale (prima parte)</i>	pag. 2
--	--------

STUDI

Claudio Ernesto Gherardi Ismaele ride, di chi o di che cosa?	pag. 17
Noiman L'interpretazione ebraica delle Sacre Scritture	pag. 22
Maria Rita Marcheggiani Dalle umane ragioni alle regioni umane: considerazioni personali sul vero Sé	pag. 25
Gianni Montefameglio Fede e battesimo	pag. 31
Gianni Montefameglio Il concetto biblico di segno nel battesimo: morte e risurrezione del credente	pag. 41

RUBRICHE

KKL Il dattero	pag. 30
Gianni Montefameglio - La formula battesimale dei Testimoni di Geova, una dichiarazione di fedeltà all'organizzazione con sede a Brooklyn	pag. 45

Da Pietro al Papato

di Fausto Salvoni

CAPITOLO QUINDICESIMO IL PROBLEMA DELL'INFALLIBILITÀ PAPALE (prima parte)

L'infallibilità papale nei primi dieci secoli

In questo ultimo secolo il papato cercò di passare alla riscossa facendo approvare dal Concilio Vaticano I l'infallibilità papale e cercando, nel Vaticano II, di riconquistare le masse che vanno sempre più distaccandosi dal cattolicesimo e dalla religione in genere.

Tracerò l'evolversi di questa idea dalle origini del cristianesimo ad oggi¹.

La Chiesa viene presentata quale depositaria della verità, in quanto essa, nel suo insieme, trasmette la verità ricevuta dagli apostoli. E' Suggestiva al riguardo la seguente pagina di Ireneo:

«La Chiesa tutta, avendo ricevuto questa predicazione e questa fede, le preserva come se occupasse una casa sola pur essendo diffusa per tutto il mondo. Essa perciò vi crede e come se avesse un'anima sola e un unico cuore le proclama, le insegna e le trasmette con perfetta armonia, quasi avesse una sola forza. Benché le lingue del mondo siano diverse, unico è il contenuto della tradizione. Infatti le chiese piantate in Germania non credono né trasmettono qualcosa di diverso da ciò che hanno le chiese di Spagna, della Gallia, d'Oriente, d'Egitto, della Libia o della regione centrale del mondo (vale a dire d'Italia e di Roma). Come il sole, creatura di Dio, è unico e identico in tutto il mondo, così anche la predicazione della verità brilla dovunque e illumina tutti gli uomini che vogliono pervenire alla conoscenza della verità»².

Non vi è ancora il concetto di una chiesa superiore alle altre, perché in caso di contestazioni Ireneo suggerisce di ricorrere «alle chiese più antiche»³. La successione episcopale garantisce l'origine apostolica della fede, ma la dottrina è preservata da tutta la Chiesa e non solo dai vescovi⁴.

¹ Acta Conc. Vaticani, ed. Lacensis t. VII, Denz. B. Ind. syst, II, c.f. (Chiesa), III f (papa). Per i Padri cfr. PL 219, 665 ss. C. Kirch, *Enchiridium fontium historiae eccl. antiquae*, indice sotto: «infallibilità». Per i testi: oltre a quelli di dogmatica si vedano: D. Dublanchy, *Infalibilità* in «Dict. Théol. Cath.», 7 coll, 1638-1717; F. Spedalieri, *De Infalibilitate Ecclesiae in Sanctorum canonisatione*, in «Antonianum» 22 (1947), pp. 3-22; P. Santini, *Il primato e l'infalibilità del R. Pontefice in S. Leone M. e negli scrittori greco-russi*, Grottaferrata 1935; A. Landgraf, *Scattered Remarks on the Development of Dogma and on Papal Infalibility in Early Scholastic Writings*, in «Theological Studies» 7 (1946), pp. 577-582; Ignazio von Doellinger, *Il papato dalle origini fino al 1870*, versione italiana ad opera di Elena Corsi Ferri, Mendrisio, Casa Editrice di Cultura Moderna, 1914; George Salmon, *L'infalibilità della Chiesa*, Roma 1960 (traduzione S. Corazza). Titolo originale, *The infalibility of the Church*, Dublin 1888.

² Ireneo, *Adv. Haer.*, 1,10,2 PG 7, 551-554.

³ Ivi 3, 4, 1 PG 7, 855 B.

⁴ Anche il cattolico J. Leboulier (*Le Problème de l'Aversus Haerese*, 3, 2, e de S. Irénée, in «Rev. Sc. Théol.» 43 (1959), pp. 261-272) a p. 269 dice che i vescovi «non sono un'autorità unica ed esclusiva nella preservazione della fede».

Se Ireneo parla della «preminenza» della chiesa romana, lo fa solo perché data la sua cosmopoliticità, a motivo dei fratelli che vi si radunano dalle più disparate parti del mondo, il conoscere la fede romana equivale a conoscere rapidamente, senza doversi spostare, la fede di tutte le chiese che vi sono rappresentate dai loro membri. La chiesa di Roma vale più delle altre solo perché è una chiesa universale in miniatura, fondata per di più dai due massimi apostoli Pietro e Paolo⁵.

Gioviniano condannato come «maestro di lussuria» da un sinodo romano diretto da papa Siricio, per il suo rifiuto di riconoscere la verginità di Maria durante il parto, ricorse ad Ambrogio. Nella lettera, che il vescovo milanese inviò a Siricio, afferma chiaramente:

«Sappi che pure noi abbiamo condannato in accordo con il tuo giudizio coloro che tu hai condannato»⁶.

Ciò non significa che Ambrogio abbia condannato Gioviniano perché era già stato riprovato dal vescovo di Roma, ma solo che il suo giudizio si era trovato in armonia con quello di Siricio. Che tale sia il giusto valore del passo appare dal fatto che la sede di Milano brillava allora di un duplice splendore: quello che le conferiva Ambrogio stesso con la santità, la scienza e le doti personali da lui possedute e la presenza abituale della corte. Perciò, tutte le grandi questioni ecclesiastiche dell'Oriente come dell'Occidente, venivano sottoposte ad Ambrogio, il quale radunava concili, esprimeva opinioni e prendeva decisioni. Siricio non protestava, anzi permetteva che le sette province dell'Italia settentrionale fossero direttamente sottoposte all'autorità del vescovo di Milano⁷.

La famosa frase di Agostino «Roma locuta causa finita» ha ben altro valore di quell'infalibilità che si vorrebbe attribuirle, poiché occorre citarla completamente e nella sua forma genuina, che così suona:

«Su questo argomento sono già state inviate le decisioni in due concili alla sede apostolica, di là pure sono arrivati i rescritti. La causa è finita, possa ora finire anche l'errore»⁸.

L'eresia pelagiana, già condannata da due concili generali dell'Africa, veniva ora condannata anche da Roma l'unica chiesa d'origine apostolica; tutto l'Oriente era quindi d'accordo; ogni discussione doveva perciò finire e l'errore cessare. Ma nonostante tale desiderio, l'errore fu assai duro a morire⁹.

⁵ Ireneo, *Adv. Haer.* 3, 3, 2; cfr. F. Salvoni, *Il primato della Chiesa di Roma secondo Ireneo*, in «*Ricerche Bibliche e Religiose*» 1 (1966), pp. 266-291.

⁶ «*Quos Sanctitas tua damnavit, scias apud nos quoque secundum iudicium tuum esse damnatos*» Ambrogio, *Epist.* 42, 14 PL 16, 1128.

⁷ Fliche-Martin, *Storia della Chiesa*, vol. IV, p. 305. Si ricordi che, quando nel 404 l'imperatore Onorio trasferì la sua residenza a Ravenna, era in Ravenna che si trattavano le grandi questioni ecclesiastiche «in attesa che Aquileia divenisse a sua volta centro d'influenza» (ivi). Tutto ciò dimostra che quando una città diveniva imperiale anche la chiesa locale assumeva una speciale preminenza nelle questioni ecclesiastiche.

⁸ *Sermo* 131, 10 PL 38, 734. «*Jam enim de hoc causa duo concilia missa sunt et sedem apostolicam, inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est, utinam aliquando finiatur error*». Cfr. P. Batiffol, *Le Ctholicisme de St. Augustin*, Paris 1920, T. II, pp. 404-405.

⁹ Interessante e giusto il commento che ne fa il cattolico G. de Plinval (*Le lotte del Pelagianesimo in Fliche-Martin, Storia della Chiesa*, vol. IV, Torino, p. 130 nota 163). «*Da questo testo oratorio si son tratte conclusioni eccessive*» (P. Batiffol,

Quando Agostino dice: «Non crederei al Vangelo se a ciò non mi movesse l'autorità della Chiesa» (non del papa), non pensa ad una decisione infallibile della Chiesa, bensì al fatto che la Chiesa aveva con cura trasmesso a lui i vangeli che di fatto provenivano dagli apostoli contro il pullulare di tutti gli apocrifi che, falsamente, erano stati attribuiti a loro¹⁰.

Esaltazione del vescovo romano

Nel Concilio di Calcedonia (a. 451) nonostante che i vescovi, dopo aver letto la lettera di Leone I a Flaviano, avessero detto: «È Pietro che ha parlato per bocca di Leone», di fatto però non la ritennero un documento infallibile, approvandola solo dopo aver constatato la identica veduta con tali vescovi e la considerarono valida solo dopo la loro approvazioni¹¹.

Occorre ben distinguere la retorica dalla dottrina: quando Agatone inviò una lettera al Concilio di Costantinopoli III (Ecumenico IV, 681) per condannare il monotelismo che ammetteva un'unica volontà di Cristo anziché due, i padri dichiararono all'imperatore che lo presiedeva:

«Una confessione scritta dal dito di Dio, ci fu data dall'antica Roma; la splendida luce della fede sfolgorò a noi dall'Occidente. Qui non vediamo un foglio scritto: ma è Pietro che ha parlato per bocca di Agatone»¹².

Che si trattasse di pura retorica, suscitata dal fatto che Agatone appoggiava la tesi della duplice volontà in Cristo, una umana e l'altra divina, appare dal fatto che si fecero poi degli studi per studiare i passi adottati dai monoteliti (unica volontà in Cristo), tratti dal IV e V Concilio Ecumenico, dal tomo di Leone e da molti altri padri della Chiesa allo scopo di conoscere se fossero genuini e se favorissero o condannassero il monotelismo. Fu così documentato che le ragioni dei contraddittori poggiavano su testi falsificati o male intesi, con l'esclusione di altri, i quali non si accordavano con le loro idee. Nessuno dei vescovi quivi riuniti ha mai pensato che la lettera di Agatone fosse norma infallibile di fede per conto suo.

Le Catholicisme de St. Augustin, p. 403). Qui si tratta soprattutto di un argomento speciale, destinato ai pelagiani che inclinavano a dolersi di Roma (cfr. l'appello di Celestino nel 411; la risoluzione della conferenza di Gerusalemme del 415; S. Agostino, Epist, 177, 15). Nella lettera a Paolino (Epist. 186, 2) in cui riprende quasi letteralmente le parole della perorazione del Serm 131, 10 S. Agostino – che temeva una decisione affrettata di Zosimo – non dice più: Causa finita est ma soltanto: «Il papa Innocenzo, di beata memoria... ci ha risposto... come è giusto da parte di un vescovo della sede apostolica» (quo fas erat atque oportebat) ... (Agostino). Egli credeva soprattutto alla inerranza della Chiesa considerata nel suo insieme (Contra Crescionum III, 77). Roma, come ogni altra gloriosa metropoli gli sembrava l'interprete della tradizione apostolica. Ma il De gestis Pelagii, ch'egli voleva porre sotto una protezione autorizzata è dedicato ad Aurelio (vescovo di Cartagine); nella sua lettera a Paolino invoca la Chiesa di Gerusalemme (Epist, 217, 2, 3 e passim.). Invece, rivolgendosi a Giuliano, vescovo italiano, giustifica la condotta e la dottrina di Roma (Contra duas epistulas Pelagianorum OO, 5 e 6). Cfr. Gaspar, Geschichte des Papsttums, vol. I, pp. 332-338, 606.

¹⁰ Cfr. Agostino, Contra Epistulam Fundamenti 5, in Corpus Vindobonense XXV, 1, Wien 1887 PL 42, 176.

¹¹ Cfr. sopra le pagine riguardanti Leone Magno.

¹² Cfr. A. Saba, Storia dei Papi, Milano 1936, pp. 271; Liber Pontificalis, Ediz. Cantagalli, vol. V, Siena 1934, pp. 89-110.

La chiesa romana non ha mai errato

Questa idea fu affermata per la prima volta da Ormisda nel 519 quando inviò a tutti i vescovi orientali, perché la sottoscrivessero, una professione di fede contro lo scismatico Acacio, che sosteneva la somiglianza (ὁμοιος) del Figlio con il Padre Divino, anziché la sua perfetta uguaglianza (ομοούσιος). Egli pretendeva sostenere tale richiesta con la pretesa che nella chiesa romana: «La vera fede fu sempre mantenuta senza macchia»¹³.

Tuttavia ciò non fu condiviso dagli orientali che, tramite l'imperatore Anastasio, avversarono la formula romana, la quale fu imposta forzatamente, e non senza opposizione anche cruenta, dall'imperatore Giustino. A Tessalonica un legato papale, recatosi per ottenere l'adesione del vescovo, fu malmenato e due suoi servi uccisi; il vescovo, dopo un breve esilio, fu riammesso alla sua sede senza essere obbligato a firmare la formula romana¹⁴.

Più tardi la pretesa di Ormisda, destinata ad aver successo, fu ripetuta da Agatone, vescovo di Roma tra il 678 e il 681, con la aggiunta che la chiesa romana, non solo non aveva mai errato, ma non avrebbe mai errato nemmeno in futuro¹⁵. Tale dottrina, riconfermata da Leone IX¹⁶ e da Gregorio VII¹⁷, fu poi accolta anche da due concili ecumenici¹⁸. Naturalmente le affermazioni precedenti non furono condivise dagli Orientali, ed erano state già in anticipo biasimate da Basilio che così lamentava la boria prepotente degli ignoranti vescovi romani:

«Che aiuto possiamo avere dall' orgoglio e dal fatto degli Occidentali, che ignorano la verità e non vogliono imparare, impediti a riconoscere il vero per le loro false opinioni?»¹⁹.

Le affermazioni di Roma erano poi in contrasto con il precedente pensiero di molti vescovi, sia orientali che occidentali, i quali – si ricordi Cipriano – non ebbero timore a difendere idee in aperto contrasto con l'insegnamento di Roma.

La storia poi smentisce apoditticamente la pretesa precedente in quanto ci presenta un Liberio tentennante, un Onorio scomunicato, come la smentisce pure l'insegnamento comune della teologia medioevale secondo cui il papa può cadere in errore ed essere deposto, in tal caso, dalla Chiesa.

¹³ Cfr. Denzinger-Bannawart, *Enchiridion Symbolorum*, n. 171; PL 63, 460.

¹⁴ Cfr. Ormisda, *Epist.*, 134, Ediz. Thiell; *Dict. Th. Cath.*, VII, 169.

¹⁵ «Questa chiesa, essendo fondata sulla ferma rocca di Pietro, il principe degli apostoli, con il suo aiuto e grazia, rimane perpetuamente senza errore» (*Apò pàses plànes àkrantos diamènel*, PL 87, 1207 a).

¹⁶ Leone IX (papa 1049-1054) nella sua lettera "In terra pax hominibus", inviata a Michele Cerulario, imperatore di Costantinopoli (2 sett. 1053), ripeté che «la chiesa (di Roma) non sarà mai sconfitta dall'opposizione degli eretici» (*Denz.* 8, 350, PL 143, 748).

¹⁷ Cfr. il suo *Dictatus papae*, n. 22, PL 148, 408. Si adduce usualmente la prova di Lc 22, 32.

¹⁸ Conc. Ecumenico VIII, Costantinopoli IV, *Denz.* 336 e Conc. Vaticano I, Sess. IV, c. 4, ivi 1832 ss.

¹⁹ Ep. 329 PG 32, 894 B (con questa lettera Basilio diassuadeva Eusebio di Samosata dal recarsi a Roma); Marcello fu vescovo di Ancira (m. ca. il 375), che fu condannato dagli Orientali come infetto di Sabellianismo, mentre i latini (papa Giulio nel 340; Concili di Sardica e Milano nel 343 e 345) lo dichiararono ortodosso.

La metamorfosi di papa Liberio

Per essersi opposto alla deposizione di Attanasio, vescovo di Alessandria e campione dell'ortodossia – asseriva infatti l'identica natura tra il Padre e il Figlio – papa Liberio (352-366) per ordine imperiale fu catturato nel 355 dal prefetto della città ed esiliato nella Tracia. Ne fu poi liberato l'estate del 357 dopo aver sottoscritto una delle varie formule siriane, in cui si asseriva una certa subordinazione del Figlio al Padre.

Quella del 357 così suonava: «Nessun dubbio al riguardo: in onore, dignità, maestà, nel nome stesso, il Padre è più grande del Figlio... Nessuno ignora che la fede cattolica insegna esservi due persone: quella del Padre e quella del Figlio, e che il Padre è più grande, mentre il Figlio è minore e sottomesso»²⁰.

Queste lettere scritte in esilio documentano la sottomissione di Liberio alle imposizioni imperiali. La prima *Studens pacis*, diretta agli Orientali, ricorda che già nel 352 lui aveva convocato Atanasio a un concilio, ma quegli non vi si era recato; per cui, ora, meglio informato sugli eventi, condannava Atanasio. Nella seconda *Pro deifico timore*, pure destinata agli Orientali, Liberio informa i suoi corrispondenti d'aver aderito alla condanna di Atanasio, di averne avvertito l'imperatore, e d'aver sottoscritto la professione di fede da poco formulata a Sirmio da parecchi vescovi e domanda loro di intervenire presso Costanzo onde ottenere il suo ritorno a Roma²¹. Nella terza *Quia scio vobis*, inviata a Ursacio, Valente e Germinio, Liberio esprime gli stessi voti e presenta le medesime dichiarazioni già attuate nella precedente lettera agli Orientali. Nella quarta *Non doceo*, indirizzata a Vincenzo di Capua, lo prega di provocare un passo collettivo dei prelati della Campania presso Costanzo in suo favore. Queste lettere del 357 gli ottennero dapprima l'autorizzazione di cambiare l'esilio di Berea con la città di Sirmio e poi di tornare a Roma. P. Batiffol²² ha tentato di dimostrare la falsità di tali lettere senza addurre però delle ragioni plausibili. Alla stessa conclusione è giunto pure Francesco di Capua, che pretende documentarne la falsità studiando il loro *modus prosaicus* differente dallo stile di Liberio; esse sarebbero quindi dei probabili falsi ariani²³. Tuttavia questi sforzi non sarebbero sufficienti; per stabilire il ritmo di Liberio occorrerebbe prima dimostrare che lui in persona (e non un addetto alla cancelleria) abbia scritto le precedenti lettere genuine di Liberio, e, in caso

²⁰ L'originale latino è citato da Ilario (*De Synodis* 11 PL 10, 489).

²¹ La formula accolta da Liberio fu forse quella Sirmiana del 351, poiché quella del 357 fu presentata solo dagli occidentali. Liberio sottoscrisse pure la formula del 358 dichiarando che «il Figlio è simile al Padre secondo la sostanza e in tutto».

²² P. Batiffol, *La paix constantinienne*, pp. 509-518.

²³ F. Di Capua, *Il ritmo prosaico e le lettere attribuite a papa Liberio*, Castellamare di Stabia 1927; *Il ritmo prosaico nelle lettere dei Papi e nei documenti della cancelleria romana dal IV al XIV secolo*, Vol. I, p. I Leone Magno; p. II Da Cornelio a Damaso in «*Lateranum*» 3 (1937), 7-8. 213-223. Cfr. pure Glorieux, Hilaire et Libère in «*Mélanges de Science Religieuse*» (Lilla), 1 (1924), pp. 1-34.

affermativo, che una persona debilitata dopo un periodo di esilio tanto doloroso possa possedere la stessa facoltà di scrivere con l'arte precedente.

Di più la defezione di Liberio è chiaramente attestata da altri documenti. S. Atanasio sa che Liberio sottoscrisse tale formula solo perché spaventato da minacce di morte. S. Ilario scrive: «Tu (o Costanzo) hai portato la guerra sino a Roma, ne hai strappato il vescovo, e, disgraziato, non so se sei stato più empio rinviandolo che esiliandolo». S. Girolamo scrive: «Liberio, vinto dal tedio dell'esilio, sottoscrivendo alla gravità eretica, entrò vittorioso a Roma»²⁴. È un complesso di testimonianze che ben difficilmente si può eliminare.

Tuttavia anche in questo caso non sarebbe stata in discussione l'infallibilità pontificia, in quanto non si trattava di un insegnamento ufficiale per tutta la Chiesa, bensì solo di un errore personale compatibile con l'infalibilità papale, per cui non insisterò su questo argomento, come purtroppo fanno tanti protestanti.

Il Caso di Onorio

Al tempo di Onorio (vescovo di Roma dal 625 al 638) si discuteva se Gesù Cristo, persona unica ma con due nature umana e divina, avesse anche corrispondentemente due volontà o una sola. Corifei delle tesi opposte erano Sergio, patriarca di Costantinopoli e difensore del monotelismo, vale a dire dell'unica volontà in Cristo, e Sofronio, patriarca di Gerusalemme, sostenitore invece della duplice volontà. Entrambi gli oppositori ricorsero a Roma, ma Onorio diede ragione a Sergio, biasimando Sofronio.

Nella sua lettera a Sergio, il papa così afferma: «Noi riconosciamo una sola volontà (én thélema) di Nostro Signore Gesù Cristo, perché non è la nostra colpa, ma la nostra natura, che è stata assunta dalla divinità, e una natura sana e pura com'era prima del peccato... Il Cristo non aveva dunque nei suoi membri altra legge, o altra volontà opposta alla sua (Rom. 7, 23) poiché era nato in modo soprannaturale²⁵. E se la Scrittura dice: «Io non sono venuto per fare la mia volontà, ma la volontà del Padre che mi ha mandato» (Gv 6, 38) e «non come io voglio, ma come tu vuoi, o Padre» (Mt 26, 38), ciò non indica una volontà umana opposta, ma solo l'abbassamento volontario mediante l'assunzione della natura umana. Ciò è detto per noi, affinché abbiamo a camminare sulle sue tracce, in quanto egli voleva mostrare a noi, suoi discepoli, come ciascuno debba preferire non la sua propria volontà, bensì quella del Signore. E se qualcuno, per così dire, balbetta e pretende spiegare meglio la cosa e si dà come maestro per determinare il senso di ciò che si ode, non ha il diritto di erigere a

²⁴ Atanasio, *Histor*, Arian. 41; *Apol. contra Arianos* 89; Ilario, *Ad. Constant.* III; Girolamo, *Chronic.a.* 349 «Liberius, taedio victus, haeretica pravitate subscribens, Romam quasi victor intraverat». Cfr. *De Viris illustr.* 97; quae gesta sunt inter Liberium et Felicem, in «*Collectio Avellana*».

²⁵ Ma Cfr. Eb 4, 15.

dogma della Chiesa la sua opinione sull'unico o doppio principio d'operazione nel Cristo, poiché né il Vangelo, né le lettere degli apostoli hanno fissato alcunché di tale»²⁶.

L'imperatore Eraclio, allo scopo di mantenere salda l'unità politica dell'impero, promulgò allora l'Ectesi con la quale imponeva il documento Onorio, che però morì prima di conoscere l'editto imperiale. Il documento papale – sconfessato anche dall'imperatore Severino, successo ad Eraclio – suscitò la derisione e la condanna sia da parte dei monofisiti, fautori dell'unica natura in Cristo, sia da parte di Sofronio che ammetteva due volontà in Cristo. Frattanto la dottrina della duplice volontà andò sempre più imponendosi e fu sancita dal Concilio di Costantinopoli (VI Ecumenico del 28 marzo 681), che con il consenso dei legati di papa Agatone, anatematizzò gli aderenti alla tesi opposta tra cui lo stesso papa Onorio.

«Dopo aver letto le lettere di Sergio di Costantinopoli a Ciro di Fasis e al papa Onorio e quelle di quest'ultimo a Sergio, abbiamo trovato che questi documenti contraddicono i dogmi apostolici, le dichiarazioni dei santi concili e di tutti i padri celebri e che seguono le dottrine erronee degli eretici. Noi li condanniamo dunque del tutto e li respingiamo come dannosi per le anime. I nomi stessi di questi uomini devono essere banditi dalla Chiesa, vale a dire quello di Sergio che scrisse su tale empia dottrina, quello di Ciro d'Alessandria, quelli di Pirro, di Paolo, di Pietro di Costantinopoli e di Teodoro di Faran che sono scomunicati tutti da papa Agatone nella sua lettera. Noi li colpiamo tutti di anatema, e a loro fianco deve essere escluso dalla Chiesa e anatemizzato – tale è il nostro sentimento comune – il già papa Onorio della vecchia Roma, poiché abbiamo trovato che nelle sue lettere a Sergio ne condivise in pieno le idee e ne approvò le dottrine empie»²⁷.

Papa Leone II confermò l'anatema nel 682 in una lettera all'imperatore Costantino dicendo:

«Di scomunicare tutti gli eretici, tra cui Onorio che non fece risplendere la dottrina apostolica in questa chiesa di Roma, ma che per un tradimento profano tentò di sovvertire la fede immacolata, e tutti coloro che morirono nel suo errore»²⁸.

Più o meno lo stesso biasimo fu ripetuto dallo stesso Leone in due lettere inviate rispettivamente al re di Spagna Ervig e ai vescovi spagnoli, dove rimprovera Onorio di aver macchiato la regola immacolata della tradizione apostolica²⁹ e d'aver favorito per negligenza la fiamma dell'eresia³⁰.

Secondo il Liber Diurnus, formulario ad uso della cancelleria papale composto verso quest'epoca nella chiesa di Roma, ogni papa doveva all'inizio del suo pontificato, una professione di fede con cui

²⁶ Hefele, Hist. de Conc III ed, 2, p. 149; Epistola 4 e 5 al patriarca Sergio PL 80, 470-476.

²⁷ Mansi, Conc. Coll. Ampl. XI, 554; *katà pantà gnôme exakolouthésante kai tà aoutoù asebe korôsanta dògmata*.

²⁸ Mansi, XI, 726 ss. PL 96, 408 (greco 410 A) «qui hanc apostolicam sedem non apostolicae traditionis doctrina lustravit sed profana prodicione immaculatam fidem subvertere conatus est (greco: subverti, permisit) et omnes qui in suo errore defuncti sunt».

²⁹ Anatemizzò pure Onorio «qui immaculatam apostolicae traditionis regulam quam a praedecessoribus suis accepit maculari consensus» Mansi XI, 1050 ss.

³⁰ Negligentia confovit, Mansi XI, 1057.

anatematizzava Onorio che aveva dato il suo consenso e il suo incoraggiamento agli errori monoteliti³¹. Fino al secolo XVII i sacerdoti nella recita del breviario ricordavano tale condanna, che, con il nuovo clima favorevole all'infallibilità pontificia, fu poi rimossa. In Occidente tale grave fatto venne presto dimenticato, mentre i canonisti e gli annalisti bizantini lo ricordano spesso.

Per eliminare l'ostacolo che ne deriva contro l'infallibilità papale, il card. Baronio dichiarò che le lettere di Onorio e gli atti conciliari furono falsificati; ma come dichiarare spuri tali documenti?³² Altri (Bellarmino, Assemani) dissero che la condanna del Concilio era stata dovuta ad un errore di interpretazione degli scritti papali; altri (Garnier, Pagi) vi videro la condanna non della sua eresia, bensì dell'attitudine fiacca con cui il papa si comportò verso l'errore.

Al Concilio Vaticano – dove questo problema fu studiato – il vescovo Hefele si dichiarò favorevole a condannare Onorio di eresia, benché poi, dopo la definizione dell'infallibilità del papa nella sua Conciliengeschichte, abbia modificato il suo precedente pensiero nel senso che Onorio usò delle espressioni ambigue, senza aderire totalmente alla eresia. È tuttavia ben difficile accogliere tutte queste ipotesi: i contemporanei, che ben conoscevano il problema e lessero le lettere di Onorio, erano meglio al corrente di noi del pensiero di Onorio e lo condannarono. È un fatto che egli – forse senza individuarne bene le conseguenze – aderì alla dottrina di Sergio e condannò Sofronio, il campione dell'ortodossia. Di Più è ben difficile affermare che qui Onorio parlasse solo da privato e che quindi il suo fosse un errore individuale, simile a quello precedente di Liberio. Infatti l'asserzione di Onorio assume un valore più ampio, se si meditano le espressioni: «Noi dobbiamo ammettere ... noi confessiamo», che sembra includere l'esercizio della sua autorità come vescovo universale. Anche gli studiosi più leali devono riconoscere che il caso Onorio crea delle difficoltà non ancora ben chiarite³³, il che non milita certo a favore dell'infallibilità pontificia.

Si può quindi concludere che nel primo millennio della Chiesa, nessuno affermò l'infallibilità del papa. Anche dove si sostiene che: «Roma non ha mai errato» non si intende riferirsi all'infallibilità individuale del suo vescovo, dal momento che in quel primo periodo le decisioni venivano prese collettivamente mediante un sinodo, senza un intervento diretto e personale del vescovo di Roma.

L'infallibilità dal XII secolo al Concilio Vaticano

La prima espressione esplicita dell'infallibilità papale si ebbe con Tommaso d'Aquino, il quale, trattando il problema della canonizzazione dei santi, afferma che costoro devono essere in cielo, perché «la Chiesa universale non può errare in quel che concerne la fede». Poi, identificando l'autorità

³¹ Liber Diurbus, PL 105, 52 qui pravis eorum assertionibus fomentum impedit. Ciò si attuò sino al IX secolo.

³² Si ricordi che la condanna di Onorio fu ripetuta anche nel Conc. Ecum. VII, Nicea II del 787 al tempo di Adriano II.

³³ Così E. Aman, Honorius in «Dict. Théol. Cath.» VII, 130-132; Cfr. Hefele-Leclercq, Hist. des Conciles III, 347-397; C.J. von Hefe, De causa Honorii Papae, Napoli 1870; Chapman, Condemnation of Pope Honorius, London 1907.

dottrinale della Chiesa con quella del papa, sostiene che occorre attenersi alle decisioni papali per determinare quanto appartiene alla fede³⁴.

Ne trova la conferma biblica nelle parole di Cristo a Pietro: «Ho pregato per te, affinché la tua fede non venga meno, e tu, dopo essere convertito, conferma i tuoi fratelli» (Lc 22, 32). L'autorità del papa deve quindi stabilire gli articoli di fede, affinché tutti li possano ritenere con fede incrollabile³⁵, anche lo stesso simbolo atanasiano «fu accettato per autorità del sommo pontefice»³⁶. L'infallibilità papale è richiesta per garantire l'unità di tutti i cristiani:

«È necessario per l'unità che tutti i cristiani siano in pieno accordo nella fede, ma è possibile che su qualche soggetto sorgano delle questioni. La Chiesa sarebbe allora divisa per la divergenza delle opinioni, qualora tale unità non fosse sostenuta dalla decisione di una persona. È quindi necessario che, per l'unità della Chiesa, una persona sola abbia a presiedere l'intera Chiesa»³⁷.

Però «nei fatti particolari, come la possessione di demoni, delitti ed altre simili cose, la Chiesa può errare a causa della finzione dei testi»³⁸.

Va tuttavia ricordato che la facoltà di Parigi nel 1388 condannò le opere di Tommaso, perché contenevano vari errori, tra cui l'infallibilità pontificia. Se ciò fosse vero non si potrebbe più appellare dal papa al concilio, come si è sempre ammesso; di più ogni vescovo fu sempre autorizzato dal diritto divino e umano a giudicare ciò che riguarda la fede³⁹.

Giovanni de Torquemada (creato cardinale nel 1468) affermò che secondo la tradizione «il giudizio della sede apostolica (= Roma), per quel che riguarda la fede ed è necessario alla salvezza, è immune da errore»⁴⁰. Sisto IV il 9 agosto 1479 condannò la preposizione di Pietro da Osma secondo cui la «Chiesa di Roma può errare»⁴¹.

Tutti costoro, oltre che su testimonianze patristiche adducono a favore dell'infalibilità pontificia, i soliti tre passi biblici, già studiati, che riportano i detti di Gesù a Pietro⁴².

Il caso di un papa eretico

³⁴ Quodibeta IX, q. VII, a. 16.

³⁵ Summa Theol. IIa, IIae q. 1, a. 10; cfr. In Sent. 4, Dist. 20 q. 1 a 3.

³⁶ Summa Theol. IIa, IIae q. 11, a. 2, ad 3um «auctoritate summi pontificis est recepta».

³⁷ Contra gentes IV, 76. Cfr. Summa Theol. IIa, IIae, q. 1, a. 10.

³⁸ Quodibeta 9, c. 16.

³⁹ «Hoc continet manifestam haeresim... Prima Haeresis: primo quod per illam conclusionem excluditur universalis ecclesia et generale concilium eam repraesentans, quod est haereticum, quia in causa fidei a summo pontefici appellari potest ad concilium generale». Cfr. Du Plessis D'Argentre, Collectio judiciar, 1, 2, 84 (Döllinger, p. 218).

⁴⁰ Giove de Torquemada, Summa Theologica de Ecclesia c. II c. XIX, Roma 1489, senza impaginazione. Quod sedis apostolicae iudicium in his quae fidei subest et ad humanam salutem necessaria, errare non possit. Ma si vedano poi le limitazioni; se un papa diviene eretico egli cessa ipso facto d'essere papa.

⁴¹ Denz, B. n. 730; ecclesia urbis Romae errare potest.

⁴² Mt 16; Gv 21 e specialmente Lc 22, 32.

Il problema di un papa che insegni un'eresia e che quindi possa venire deposto dalla Chiesa, è stato discusso dai canonisti medioevali, più che dai teologi, Il cardinale Deusdedit (Deodato 1087) attribuisce a s. Bonifacio, apostolo dei Germani, la seguente confessione:

«Quand'anche un papa fosse odioso al punto di trascinare con sé innumerevoli popoli all'inferno, pure, nessuno avrebbe il diritto di biasimarlo, poiché colui che ha il diritto di giudicare tutti gli uomini non può essere giudicato da questi, a meno che egli scosti dalla fede»⁴³.

Tale asserzione, certamente posteriore, poiché al tempo di Bonifacio (m. 754) il papato non esisteva e non poteva quindi trascinare seco molti popoli, passò poi nel decreto di Graziano:

«Nessuno può giudicare i peccati del papa, perché lui può giudicare gli uomini, ma non essere giudicato da alcuno a meno che sia trovato colpevole di eresia»⁴⁴.

Innocenzo III (1198-1216), prima di divenire papa, pur essendo restio ad accettare facilmente un simile caso, ammette che la Chiesa possa deporre il papa qualora erri nella fede:

«Per motivi di fornicazione la Chiesa può deporre il Romano pontefice. Parlo qui di fornicazione spirituale, non carnale. Non crederò tuttavia facilmente che Dio abbia a permettere che il romano pontefice abbia ad errare contro la fede»⁴⁵.

Eletto pontefice disse: «La fede mi è così necessaria, poiché pur avendo solo Dio a giudice dei miei peccati, per una colpa riguardante la fede, posso essere giudicato dalla Chiesa»⁴⁶.

I teologi non hanno espressamente trattato il problema, tuttavia dall'analogia con quel che Tommaso d'Aquino afferma per un vescovo divenuto eretico, sembra logico dedurre che un papa eretico cessa d'essere vero papa⁴⁷. I canonisti, accettando come scontato che il papa può divenire eretico, discussero il modo con cui poteva e doveva essere giudicato dalla Chiesa. Alcuni, anzi, giunsero persino ad ammettere che la Chiesa possa giudicare il papa anche per altri peccati, qualora questi riguardassero la collettività cristiana⁴⁸. Usualmente però i canonisti limitano tale condanna all'eresia pertinace, nonostante preve ammonizioni⁴⁹. Uguccio (1210) disse chiaramente che in caso di eresia pertinace il papa diviene inferiore a qualsiasi altro cristiano (*minor quolibet catholicus*)⁵⁰.

⁴³ *Collectio Canonum*, c. 1, c. 231 (Döllinger, pp. 160 s.).

⁴⁴ *Decretum Gratiani*, *Divis*, 1 Dist, XI c. 6 PL 187, 215; «Cujus culpas istic redarguere praesumit mortalium nullus quia cunctos ipse iudicaturus a nomine iudicandus, nisi forte deprebendatur a fide devius».

⁴⁵ Döllinger p. 664. *Ego tamen facile non crediderim ut Deus permittet Romanum Pontificem contra fide errare.*

⁴⁶ *Sermo II in Consacratione Pontificis Maximi* PL 217, 656 «in tantum enim fides mihi necessaria est, ut cum de caeteris peccatis solum Deum iudicem habeam, propter solum peccatum, quod in fide committitur, possem ab Ecclesia Dei iudicari. Nam qui non credit jam iudicatus est» (cfr. pure *Sermo IV*, 1 PL 217, 217, 670).

⁴⁷ *Summa Theol.* IIa, IIae, q. 39, a. 3.

⁴⁸ «Il papa non può essere giudicato per i peccati commessi contro l'intera Chiesa, ma non per quelli che riguardino una o più persone sole». Rufino, *Summa Decretorum*, edita da K. Singer, Paderbon, 1902.

⁴⁹ L'eresia «è il solo peccato su cui il papa può essere giudicato», così Enrico de Segusio (m. 1271), *Summa Lipsiensis*, scritta prima del 1190.

⁵⁰ Citato da Aman, *Infallibilité du pape*, in «*Dict. Théol. Cath.*», VII (Paris b1922), coll. 1714-15. Cfr. F. Schulte, *Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe*, Praga 1871, pp. 118-205, 253-26.

Lo stesso Giovanni Torquemada, che fu un valido testimone dell'infalibilità del papa, afferma tuttavia che il papa può errare non solo come persona privata, ma persino nel definire il credo. Tuttavia tale suo errore non può servire a dimostrare che il papa è fallibile, poiché in quel momento egli non è più papa (!!). Il Concilio Ecumenico non farà altro che deporre colui che è già decaduto per conto suo a motivo di tale eresia⁵¹.

Pietro d'Ailly (m. 1420) afferma esplicitamente che il papa può errare in materia di fede, come fece Pietro quando Paolo gli resistette in faccia (Ga 2, 11) perché «non camminava rettamente secondo la verità del Vangelo»⁵², L'infalibilità promessa in Mt 16, 18 riguarda la Chiesa universale quando si esprime in un concilio ecumenico purché poggi su passi biblici⁵³.

Secondo Gersone (m. 1429), gran cancelliere dell'Università parigina dal 1395, la infalibilità è stata conferita direttamente alla Chiesa; il papa può errare, come Pietro e perciò da lui si può appellare al Concilio, ciò non contrasta con la Bolla di Martino V del 10 marzo 1418 che proibisce di appellarsi dal papa al concilio, poiché quivi si suppone che il papa abbia agito bene, dopo matura riflessione, cercando di seguire nei limiti del possibile la verità del Vangelo⁵⁴. Diversa è invece la situazione di un papa che sbaglia: in tal caso egli è inferiore al concilio ecumenico e perciò può essere giudicato, condannato e deposto dalla Chiesa⁵⁵.

Nicola Tudeschi (m. 1445), pure detto Nicola di Sicilia o Palermitano, sostenne che il papa non può agire contro la decisione del concilio, a meno che presenti delle ragioni migliori. Anzi in materia di fede «l'asserzione di un privato dovrebbe preferirsi a quella del papa, qualora poggiasse meglio di questi su ragioni e passi del Nuovo e del Vecchio Testamento»⁵⁶.

Il Concilio di Costanza (sess. V, 6 aprile 1415) sancì l'obbligo, anche per il papa, di accettare le decisioni del concilio in materia di fede e di morale: «Chiunque, papa incluso, rifiutasse ubbidienza agli ordini, alle leggi e ai decreti di questo santo concilio ecumenico regolarmente adunato, sarà sottoposto a penitenza e punito secondo le sue colpe se non si pente» (Can. 6).

⁵¹ Summa de Ecclesia II, 112 (ed. Ven., p. 259). Cfr. J. Schwane, *Histoire des Dogmes*, Traduction A. Degert, vol. V, Paris 1903, pp. 376 s.

⁵² Non recte ambulans ad veritatem evangelii, in *Tractatus de Ecclesia, Concilii Generalis, romani pontificis et cardinalium auctoritate*, p. III, c. IV in *Gersonis opera*, Anversa 1706, p. II, col. 958.

⁵³ I. c. Questo lo dà tuttavia non come una conclusione definitiva (non definitiva determinando sed doctrinaliter suadendo).

⁵⁴ 54. Quomodo et an liceat in causis fidei a summo pontifice appellare seu eius iudicium declinare (fu scritto nel 1418) in *Gersonis Opera*, Anversa 1706, t. II, coll. 303 ss. e 308. Si veda il modo con cui, mediante il ragionamento, si annullano le leggi e le decisioni precedenti.

⁵⁵ Si veda il suo libro *De auferbilitate papae*. Egli svolse un'attività di primo piano al Concilio di Costanza (1414) rappresentandovi il re e l'Università di Parigi, egli preparò la rinuncia dei tre papi coesistenti. Cfr. N. Valois, *La France et le grand scisme d'Occident*, Paris, 4 voll., 1896-1902.

⁵⁶ dictum unius privati praefendum dieto papae; si ille moveretur melioribus rationibus et auct oritatibus Novi et Veteris Testamentis quam papa, *Comment in Decretalia* 1, 1, dist. VI, c. IV, n. 3, Venezia 1617, t. I, p. 108.

Dalle asserzioni precedenti si vede come alcuni teologi abbiano positivamente esclusa l'infallibilità pontificia (Torquemada, Gersone, Tudeschi), e tutti abbiano ammesso la possibilità di una eresia da parte del papa, che in tal caso può essere depresso o corretto dal concilio.

Bonifacio VIII eretico?

Vogliamo qui ricordare la bolla *Unam Sanctam* (18 novembre 1302) di Bonifacio VIII dove il papa, tra l'altro, afferma:

«Dichiariamo, diciamo, definiamo e pronunciamo essere assolutamente necessario per la salvezza di ogni creatura umana il sottostare al Pontefice di Roma». Di più si afferma che i due poteri «spirituale e civile» sono in mano della Chiesa⁵⁷.

Ora, secondo la dottrina posteriore della Chiesa cattolica, il potere civile non è sottoposto alla Chiesa, ma direttamente deriva la sua autorità da Dio; e le persone possono salvarsi anche se non stanno sottoposte all'autorità papale. Non si vede quindi come la definizione di Bonifacio – che fu certo una proclamazione *ex cathedra* e fu tanto combattuta dal potere civile – non sia errata e quindi in contrasto con l'infallibilità pontificia. La bolla è contraddetta da Cristo stesso che dice di dare a Dio ciò che è di Dio e a Cesare ciò che è di Cesare, insegnando la netta distinzione tra i due poteri (Mt 22, 21) e dal fatto che per la salvezza occorre solo avere fede nel Cristo, senza sottostare ad alcun uomo (Gv 20, 30-31; 1 Co 3, 21-23). Confesso che per me tale bolla ostacola l'ammissione dell'infallibilità pontificia.

Tendenze antinfallibiliste

Gli Orientali, pur riconoscendo l'infallibilità dei concili ecumenici, negano che tale privilegio sia continuato nella Chiesa o nel papa dopo la separazione delle due Chiese d'Oriente e d'Occidente. Anche secondo l'anglicanesimo, specialmente nel movimento di Oxford, l'infallibilità tornerà a regnare dopo che torneranno a riunirsi in un concilio generale le tre chiese: anglicana, greca e romana. I protestanti invece, con Lutero e Calvino, ammettono che la Chiesa è infallibile solo quando trasmette la Parola di Dio, non quando afferma degli insegnamenti propri⁵⁸.

La lotta antinfallibilista in seno al cattolicesimo acquistò particolare asprezza con il Giansenismo – giunto sino alla scisma di Utrecht, – e politicamente con il dispotismo religioso del parlamento regalista francese e poi con la Rivoluzione francese. L'errore che ebbe ripercussioni politiche nel

⁵⁷ Denz B. 469 «Uterque ergo est in potestate Ecclesiae, spiritualis scilicet et. Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronuntiamus ammino esse de necessitate salutis».

⁵⁸ Cfr. J. Koble, *Luthers Stellung zu Concil und Kirche bis zum Wormser Reichstag 1521*, Guterloh; Küng, *Strutture della Chiesa*, Borla, Torino 1965, pp. 320-327.

Giuseppinismo, fu teorizzato dal Febronianismo⁵⁹ e si diffuse abbondantemente, oltre che in Francia, in Olanda, Austria, Germania e perfino in Italia, specialmente nel Granducato di Toscana sotto Leopoldo I, dove avvenne il famoso Sinodo di Pistoia⁶⁰.

La controversia continuò anche nel Concilio Vaticano I ad opera di Ketteler, Strossmayer, ma finì con la decisione conciliare dell'infalibilità pontificia, che provocò la secessione dei Vecchi Cattolici guidati dal grande teologo Döllinger.

Nonostante il continuo progresso dell'idea infallibilista, prima del 1870 tale dottrina era un dato discutibile, spesso negato dagli stessi cattolici. In Scozia fu pubblicato un catechismo chiamato Keenan's Catechism, edito con l'imprimatur scozzese e raccomandato in Irlanda. Alla domanda:

D. – Sono i cattolici tenuti a credere che il papa è infallibile? esso così rispondeva:

R. – Questa è un'invenzione protestante: non è articolo della chiesa cattolica. Nessuna decisione del papa è vincolante sotto pena di scomunica, a meno che non sia accettata e convalidata dall'Istituto docente, vale a dire dai vescovi della Chiesa⁶¹.

L'infalibilità al Concilio Vaticano

Nel 1870 Pio IX cercò di far ratificare l'infalibilità papale nel Concilio Vaticano I, inaugurato l'8 dicembre 1869 alla presenza di oltre 700 vescovi, usando dei procedimenti che indussero i dissidenti a chiamare tale concilio il «Ludibrium Vaticanum»⁶².

Essi addussero le ragioni seguenti:

a) Non vi sussisteva una adeguata rappresentanza dei fedeli: trecento vescovi erano solo titolari (e quindi non rappresentavano alcuna parte della Chiesa), altri erano missionari in luoghi dove vivevano ben pochi fedeli; dodici milioni di cattolici tedeschi erano rappresentati solo da quattordici vescovi, mentre i settecentomila abitanti degli Stati Pontifici da settantadue. Tre vescovi della minoranza contraria – Colonia, Parigi, Cambrai, – rappresentavano cinque milioni di fedeli. I vescovi napoletano e siciliani erano al contrario ben più di settanta.

⁵⁹ Giustino Febronio, pseudonimo corrispondente ai nomi delle sorelle Giustina al secolo e Febronia da Uligosa, del convento Giovanni Nicola von Wontheim, autore del libro posto all'indice del 1764; *De statu Ecclesiae legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione Christiana compositus* (1763). Il papa è solo primus inter pares; egli deve essere spogliato anche con la forza dal potere temporale di tutti i diritti che si è acquisito nel corso dei secoli.

⁶⁰ Il Sinodo avvenuto nel 1786 sotto la presidenza del vescovo Scipione del Ricci, sostenne solo una supremazia onorifica e non giurisdizionale del papa.

⁶¹ Naturalmente dopo il 1870 tale risposta fu eliminata e modificata secondo le decisioni ecclesiastiche. Come si vede, tale catechismo ammetteva la tesi conciliare della supremazia della Chiesa sul papa.

⁶² Cfr. G. Salmon, *L'infalibilità della Chiesa*, traduzione ad opera di Sandro Corazza, Roma 1960, pp. 321-326.

b) Diversità di cultura: mentre i contrari (in maggioranza tedeschi) avevano una cultura adeguata in quanto essi per divenire dottori dovevano saper consultare il Nuovo Testamento in greco e gli scritti dei padri greci e dei primi concili nel loro testo originale, in Italia non si esigeva nulla di tutto ciò. Tra i tedeschi circolava con disprezzo il motto «Dottor romanus asinus germanus». In Inghilterra, Germania e America del Nord si stampavano più libri teologici in un anno, che non in Italia durante mezzo secolo. Ora la maggioranza dei vescovi al Vaticano era costituita appunto da gente che conosceva molto bene il diritto ecclesiastico, ma assai poco il Vangelo, la storia e la teologia.

c) Interessi materiali: circa trecento vescovi avevano accettato il vitto e l'alloggio offerto dal papa, che ne pagava quindi tutte le spese di permanenza. Si disse che il papa, scherzando sul numero di quelli che avevano accettato la sua ospitalità, dicesse: «Costoro per farmi infallibile, finiranno per farmi fallire», al che si rispose con una adeguata offerta in occasione del giubileo della sua ordinazione sacerdotale da parte di altri vescovi più benestanti. Ma è un fatto che essi, anche senza volerlo, erano portati a favorire il papa sotto ogni aspetto. Oltre a ciò erano già pronte quindici nomine cardinalizie per premiare gli ubbidienti, e, come sempre accade, coloro che si lasciarono influenzare dalla speranza di acquistare i favori papali, furono certamente più numerosi di quelli che in realtà li ottennero. Inoltre il papa stesso cercò di mostrare, senza alcun ritegno, che gli stava a cuore tale proclamazione; a qualche vescovo renitente si accostava dicendo: «Petre amas me? Pietro mi ami tu?». Molti erano quindi indotti ad acconsentire per non dare dispiacere al papa.

d) Scarsa libertà di parola: è un fatto che furono favoriti gli infallibilisti a scapito dei fallibilisti. L'acustica era infelice, i riassunti scritti non furono permessi se non a favore degli infallibilisti. Alcuni discorsi contrari furono aboliti, così avvenne per il cardinale americano Kenrick, che non parlò, per cui si scrisse: «Concio habenda at non habita». A lui e al cardinale italiano Guidi, contrari all'infalibilità, non fu possibile farsi udire perché i vescovi gridavano: «Via i protestanti! Via i protestanti!». Inoltre il principio del card. Manning era questo: «Non preoccupatevi dei ragionamenti, ma fate di tutto per assicurarvi un voto in più».

La vigilia della votazione centocinquantacinque vescovi dell'opposizione lasciarono Roma in segno di protesta, dopo aver sottoscritto una dichiarazione in cui affermavano che, in segno di rispetto per il papa, preferivano astenersi dalla votazione pubblica anziché pronunziare dinanzi al papa il « non placet ». Il 18 luglio si ebbe la solenne proclamazione del dogma, in cui tutti i 535 Padri presenti (eccetto due che per un malinteso dissero non placet) furono concordi nell'approvare la costituzione dogmatica, a cui Pio IX appose la sua infallibile sanzione⁶³.

e) La costituzione dogmatica così suona:

⁶³ Vaticano Concilio di A. Piolanti, in «Encicl. Cattol.», XII, c. 1144. Strano questo «per un malinteso»; si trattava del Kenrick e del Giusti, già noti per la loro opposizione!

«Definiamo essere dogma divinamente rivelato che il pontefice romano, quando parla *ex cathedra*, cioè quando, nell'esercizio del suo ufficio di Pastore e Maestro di tutti i cristiani, definisce, con la suprema autorità apostolica, che una dottrina intorno alla fede o ai costumi deve essere ritenuta da tutta la Chiesa, gode, in virtù dell'assistenza divina, promessagli nella persona del beato Pietro, di quell'infallibilità, di cui il divino Redentore volle fosse dotata la sua Chiesa nel definire la dottrina circa la fede e i costumi; e che perciò tali definizioni del romano Pontefice sono irreformabili per se stesse, non già per il sommo consenso della Chiesa»⁶⁴.

Occorre aggiungere due semplici parole per chiarire a chi lo ignora l'esatta portata dell'infallibilità: essa va distinta dall'impeccabilità (il papa può peccare), dalla inerranza (il papa può errare nei suoi insegnamenti, dall'ispirazione (il papa non è ispirato da Dio nello scrivere, come lo furono invece gli autori degli scritti sacri). Il papa è infallibile solo quando vuole imporre a tutta la Chiesa (e non a una persona sola) una dottrina che riguardi la morale e la fede⁶⁵. Come nel caso di Urbano VIII che condannò Galileo⁶⁶. Si vede quindi che i casi in cui il papa esercita l'infallibilità sono ben rari anche per i cattolici e spesso, specialmente per i papi più antichi, è ben difficile determinare quando l'infallibilità si sia di fatto esercitata. Di più è infallibile solo la decisione, vale a dire la conclusione e non le prove addotte, per cui, anche se queste fossero del tutto errate, il dogma sancito sarebbe ugualmente vero, in quanto lo Spirito Santo se ne rende garante impedendo l'errore in varie maniere (magari facendo anche morire il papa prima di sancirlo!). Oggi vi è la tendenza presso molti teologi a ridurre sempre più l'esercizio dell'infallibilità sia papale che della Chiesa; nemmeno quando il papa o il concilio proibiscono sotto pena di scomunica una dottrina, parlano sempre *ex cathedra* e infallibilmente dichiarano ciò che è eresia e ciò che è verità⁶⁷.

TORNA ALL'INDICE

⁶⁴ Sess. 4, c. 4, Denz. B. 1839.

⁶⁵ È ciò che vuol dire la parola tecnica «*ex cathedra*». Gli antichi magistrati nell'emettere una sentenza con autorità si sedevano sulla loro cattedra, segno del loro alto ufficio (cfr. Gv 19, 13): così con l'espressione *ex cathedra* si vuol affermare che la decisione presa dal papa si attuò con tutta l'autorità propria della sua posizione di capo della Chiesa universale.

⁶⁶ Va tuttavia notato che quivi di fatto era in questione l'interpretazione della Bibbia, poiché Urbano VIII condannò Galileo poggiando su passi biblici malamente intesi. Galileo, laico, comprese la Bibbia meglio dei teologi del suo tempo. Oggi i papi hanno accettato in pieno la tesi di Galileo.

⁶⁷ Così Küng, *Strutture della Chiesa*, Torino, Borla 1965, pp. 319-364; Yves M. J. Congar, *Sainte Eglise*, Editions du Cerf, Paris 1963, pp. 360-367; R. Favre, *La condamnation avec anathème* in «*Bull. Lett. Ecclés.*» 47 (1946), pp. 226-241; P. Fransen, *Réflexions sur l'anathème au Concile de Trente* (Boulogne, 10-24 sept. 1547), in «*Ephem. Theol. Lovan*» 29 (1953), pp. 657-672.

Ismaele ride, di chi o di che cosa?

Uno studio sul testo di Gn 21:9

di Claudio Ernesto Gherardi

“Sara vide che il figlio partorito ad Abraamo da Agar, l'Egiziana, rideva”. Conosciamo bene questo testo biblico se non altro per le singolari conseguenze che ne derivarono. Sara chiese ad Abraamo o, per meglio dire, gli ordinò perentoriamente di cacciare Agar e il figlio Ismaele: “Caccia via questa serva e suo figlio; perché il figlio di questa serva non dev'essere erede con mio figlio, con Isacco” (Gn 21:10).

Il verbo ebraico tradotto “caccia via” è *garash*, גָּרַשׁ, un imperativo nella forma verbale piel (intensivo attivo). Non era pertanto una semplice richiesta, ma una cosa da fare assolutamente. Abraamo non si impose, ma, stando al racconto ispirato, si limitò a dispiacersene in cuor suo. Dio intervenne esortando il patriarca, a cui aspettava la decisione finale, ad eseguire quanto detto da Sara: “Non addolorarti per il ragazzo, né per la tua serva; acconsenti a tutto quello che Sara ti dirà, perché da Isacco uscirà la discendenza che porterà il tuo nome” (v.12).

Che cosa fece Ismaele di tanto eccezionalmente grave da meritarsi una simile punizione? Leggendo all'occidentale il racconto non possiamo non vedere una esagerata reazione di Sara alle risa di Ismaele. Ma Sara era veramente una donna spinta dalla gelosia come sembra? Ovviamente no! dato che Dio sostenne la volontà della donna. Si impone quindi un esame attento dell'intera vicenda.

Il contesto narra: “Il bambino dunque crebbe e fu divezzato. Nel giorno che Isacco fu divezzato, Abraamo fece un grande banchetto” (v.8). Che età avevano Ismaele e Isacco al tempo dei fatti? Sappiamo che quando nacque Isacco, Ismaele aveva quattordici anni (Gn 16:16; 21:5). Anni più tardi, il giorno in cui Isacco fu svezzato, Ismaele fu sorpreso mentre “rideva”. Il testo non dice di chi o di che cosa. Ismaele pertanto aveva più di 14 anni, ma quanti di più? Per individuare l'età giusta dobbiamo sapere quando, ai tempi di Abraamo, venivano svezzati i bambini.

Lo svezzamento aveva luogo quando il bambino si staccava dall'alimentazione materna: “A chi vuole insegnare conoscenza? A chi vuole far comprendere il messaggio? A quelli appena divezzati, a quelli appena staccati dalle mammelle?” (Is 28:9 - ND). Nei tempi biblici le donne allattavano per molti più anni rispetto ad oggi in Occidente. Il bambino Samuele appena svezzato fu presentato al

sommo sacerdote Eli affinché servisse nel Tabernacolo: “Quando lo ebbe divezzato, lo condusse con sé [...] e lo condusse nella casa del SIGNORE a Silo. Il bambino era ancora molto piccolo [...] e condussero il bambino a Eli. Anna gli disse: «Mio signore! [...] Pregai per avere questo bambino; il SIGNORE mi ha concesso quel che io gli avevo domandato. Perciò anch'io lo dono al SIGNORE; finché vivrà, egli sarà donato al SIGNORE». E si prostrò là davanti al SIGNORE” (1Sam 1:24-28).

Samuele doveva avere almeno tre anni dato che questa era l'età minima per la registrazione dei leviti maschi (2Cro 31:16). 2Maccabei 7:27 conferma i tre anni per il divezzamento: “Si curvò sopra di lui e a dispetto del crudele tiranno, disse in ebraico: «Figlio mio, abbi compassione di me che per nove mesi ti ho portato in seno e per tre anni ti ho allattato. Ti ho allevato, ti ho dato il nutrimento e ti ho portato a questa età”. Quindi due o tre anni sembra essere l'età minima per lo svezzamento di Isacco. Se ciò corrisponde al vero allora Ismaele aveva intorno ai diciassette anni.

Tuttavia da Lv 27:6 (il contesto tratta della consacrazione delle persone a Dio) si può stimare per lo svezzamento e la separazione dalla cura speciale della madre un periodo di cinque anni: “Da un mese a cinque anni, la tua stima sarà di cinque sicli d'argento per un maschio e di tre sicli d'argento per una femmina”. Il figlio poi passava sotto la gestione del padre. In questo caso Isacco aveva circa cinque anni e Ismaele intorno ai venti.

Stabilite le possibili proporzioni delle età dei nostri personaggi, consideriamo il ridere di Ismaele. Esaminiamo come alcune traduzioni bibliche traducono l'ebraico *tzakhaq*, צחק:

- Derideva suo figlio Isacco (Nuovissima Versione Ed. San Paolo)
- Scherzava con il figlio Isacco (CEI)
- Si faceva beffe (Diodati)
- Rideva (NR)
- Making fun (NLT)
- Playing with her son Isaac (NJB)
- Was mocking (NIV)
- Si prendeva gioco (TNM)

L'ebraico *tzakhaq* significa: prendere sullo scherzo (Gn 19:14), divertire (Es 32:6), prendersi gioco, approfittare, farsi beffe (Gn 39:14), ridere (Gn 18:12), danzare (Es 32:6), accarezzare (giochi d'amore - Gn 26:8). – Dizionario di Ebraico Biblico di Luis Alonzo Schokel.

Se il ridere di Ismaele era in relazione allo scherzare innocentemente con il fratellino allora non si comprende la reazione di Sara. Anch'io, oramai ultra sessantenne, scherzo con il mio nipotino di cinque anni. Ci deve essere qualcos'altro.

Anche il prendersi gioco, o deridere, non giustificherebbe la reazione di Sara, che tutt'al più avrebbe ripreso Ismaele, ma cacciarlo da casa sarebbe stato ben altra cosa.

Come possiamo venir a capo di questo enigma? I vari commentatori collegano questo episodio alle parole di Paolo in Gal 4:29: "E come allora colui che era nato secondo la carne [Ismaele] perseguitava quello che era nato secondo lo Spirito [Isacco] così succede anche ora". Se Paolo si riferiva, come sembra, all'episodio che stiamo trattando, allora lo *tzakhaq* di Ismaele andava oltre il ridere o il deridere Isacco. Intanto sappiamo che il verbo è nella forma verbale piel, quindi un intensivo attivo. Perciò qualunque cosa fosse il "ridere" di Ismaele era la manifestazione di un sentimento avverso molto intenso, esasperato.

Cerchiamo di allargare ora il significato di *tzakhaq* secondo il contesto di alcune ricorrenze nel testo ebraico della Bibbia. Troviamo l'espressione in Es 32:6

L'indomani, si alzarono di buon'ora, offrirono olocausti e portarono dei sacrifici di ringraziamento; il popolo sedette per mangiare e bere, poi si alzò *per divertirsi* [eb. *letzakheq*, לִצְחֹק].

Il divertirsi del popolo non era un innocente passatempo. In questo testo siamo in presenza del culto idolatra del vitello d'oro. *Tzakhaq* indica in questo contesto un culto estraneo a Israele perché i divertimenti del popolo erano in relazione all'adorazione del vitello.

In un altro ambito troviamo *tzakhaq* in Gn 39:17

Allora gli disse le stesse cose in questi termini: «È venuto da me quel servo ebreo, che tu ci hai condotto in casa, per *scherzare con me* [eb. *letzakheq*, לִצְחֹק]» (Ed. San Paolo).

L'egiziana moglie di Potifar accusò Giuseppe di tentata violenza carnale. L'espressione indica pertanto un rapporto sessuale proibito: "*letzakheq* con me".

In 2Sam 2:14 troviamo il termine affine *sâchaq*, סָחַץ

Abner disse a Ioab: «Si presentino dei giovani *per lottare* [*weischaqù*] alla nostra presenza!». Ioab rispose: «Si presentino pure!» (Ed. San Paolo).

Il risultato della lotta fu la morte dei contendenti. Pertanto la parola può indicare anche l'omicidio come conseguenza di giochi di guerra.

Questi ultimi tre accostamenti scritturali sono stati proposti da Rashi ben Eliezer (1040-1105), rabbino francese e rinomato studioso della Toràh. Vediamo cosa comporta ciascun caso secondo questa esegesi:

1. L'alzarsi per divertirsi del popolo ebraico - *letzacheq* - può indicare comportamenti idolatri e orgiastici. La prostituzione sacra era una pratica comune nel mondo pagano. Non dimentichiamo che il popolo era appena uscito dall'Egitto dove tali pratiche erano accettate¹. Trasferendo questa esegesi nel nostro testo genesiaco il ridere di Ismaele implicava atti idolatri e immorali.
2. Lo *scherzare con me* della moglie di Potifar - *letzacheq bi* – applicato al caso Ismaele indicherebbe da parte di Ismaele comportamenti sessuali disinvolti o perversi se rivolti a Isacco.
3. Lo scontro tra 12 fedeli di Davide e 12 fedeli di Saul ebbe come risultato una strage. Il verbo che introduce il fatto è *viysahaqu lefaneynu*, letteralmente: giostrino davanti a noi. Si trattava di giochi di guerra. Anche se la radice non è tz-ch-q, ma quella simile s-ch-q, Rashi se ne serve per ipotizzare un possibile comportamento omicida nei confronti di Isacco.

Rashi non fu originale nel proporre le sue tesi. Infatti si basò su alcune fonti rabbiniche. In *Tosefta Sotà* 6:6 le tre accuse - idolatria, sesso e omicidio - sono proprie ciascuna di tre Maestri diversi²:

1. Idolatria: secondo Rabbi Aqivà, Sara vedeva Ismaele costruirsi degli altari e offrire delle cavallette.
2. Sesso: secondo Rabbi Elièzer berabbì Iossì, Sara vedeva Ismaele abusare sessualmente delle donne.
3. Omicidio: secondo Rabbi Ishmael, Sara vedeva Ismaele che lanciava frecce e minacciava il piccolo Isacco.

C'è da dire che queste tesi non incontrarono il favore di altri autorevoli rabbini. I punti deboli delle ipotesi di Rashi sono:

1. Idolatria. È difficile pensare che in casa di Abraamo potessero accadere cose del genere. Costruire altari pagani e offrire sacrifici non sarebbe passato inosservato allo stesso Abraamo. Tale ipotesi è poco credibile perché altrimenti Ismaele avrebbe dovuto

¹ Infatti secondo Strabone nel santuario di Zeus a Tebe si offriva come concubina la più nobile e bella fanciulla della città, la quale doveva unirsi a chiunque lo richiedesse – estratto da: http://www.honosetvirtus.roma.it/index.php?option=com_k2&view=item&id=38%3AAla-prostituzione-sacra&Itemid=591

² <http://www.romaebraica.it/wp-content/uploads/2010/12/microsoft-powerpoint-guida-allo-studio-di-rashi-sola-lett.pdf>

- abbandonarsi a comportamenti idolatri e orgiastici dedicati al culto deviato, come fecero gli israeliti al Sinai. Tale attività era inconcepibile nell'ambito della famiglia di Abraamo.
2. Sesso. Ismaele che violentava le donne della famiglia di Abraamo, oltre ad essere un'ipotesi senza sostegno scritturale, avrebbe suscitato scalpore anche nella società maschilista di quel tempo. Inoltre raah - רָאָה, il "vedere" di Sara, è un verbo nella forma qal vav consecutivo imperfetto: רָאָה. Di conseguenza per l'effetto del vav inversivo (וַיִּרְאֶה) il tempo diventa perfetto indicando così che Sara vide qualcosa solo in quell'occasione, una sola volta. Pertanto Sara non "vide" un comportamento errato di Ismaele protratto nel tempo, ma un singolo episodio. Possiamo escludere perciò una condotta sessualmente illecita prolungata nel tempo da parte di Ismaele.
 3. Omicidio. A parte l'aspetto curioso del lanciare frecce che non ha alcuna base biblica c'è da osservare che se fosse stato vero che Ismaele tramava alla vita di Isacco allora Abraamo non poteva dispiacersi dell'idea di Sara di allontanare Ismaele (v.11), dato che minacciava la vita del figlio della promessa.

Forse la seconda ipotesi può trovare, a mio avviso, un certo credito se rivolta a Isacco. Sara cioè sorprese Ismaele che in quella determinata occasione abusava sessualmente del minore Isacco. Abraamo se ne dispiacque perché Ismaele era pur sempre suo figlio e il fatto era accaduto una sola volta (Sara vede in una sola occasione Ismaele che "ride"). Comunque resta solo un'ipotesi da tener presente, ma certamente non probante.

In realtà c'è un'opzione, non considerata finora, che si adatta perfettamente alla situazione in cui accaddero i fatti. Ricordiamo che la circostanza era la festa per il divezzamento di Isacco. È in quell'occasione, stando al racconto biblico, che Sara vide un comportamento pericoloso da parte di Ismaele. Possiamo vedere nel ridere di Ismaele lo sfozzare, il deridere Isacco. Ismaele era il figlio primogenito di Abraamo. Alla morte del padre, Ismaele sarebbe diventato il capofamiglia e avrebbe esercitato la sua autorità sugli altri membri della famiglia. Avrebbe ricevuto anche la speciale benedizione paterna (Gn 27:4; 48:9) e aveva diritto al doppio dell'eredità rispetto al fratello Isacco.

Al divezzamento di Isacco, Ismaele realizzò che i suoi progetti e la sua futura eredità potevano essere compromessi a causa di Isacco. Ecco che scattò nella mente di Ismaele un feroce risentimento. Mentre tutti festeggiavano e si rallegravano per Isacco, Ismaele era pieno di livore e mentre li guardava li מצחק, *metzakheq*, derideva. Ovviamente il suo dileggiare era principalmente rivolto a Isacco. Nella sua mente probabilmente era ancora abbastanza certo che Abraamo lo avrebbe confermato come suo primogenito. Considerata la reazione di Abraamo all'intenzione di Sara di allontanare Ismaele e Agar, i rapporti tra padre e figlio erano senz'altro ottimali. In quell'occasione quindi, con il suo atteggiamento provocatorio, Ismaele voleva dire: "Festeggiate pure Isacco, ma ricordate che io sono il primogenito al quale andrà la maggior parte dell'eredità paterna". In questo

modo Ismaele derideva anche gli astanti alla festa. Sara colse questa attitudine negativa di Ismaele e ne percepì il pericolo; agì quindi di conseguenza.

L’apostolo Paolo, sotto ispirazione, attribuì a questo sfottare di Ismaele, un intento persecutorio: “Colui che era nato secondo la carne perseguitava quello che era nato secondo lo Spirito, così succede anche ora” (Gal 4:29). Qui Paolo sta facendo dell’episodio narrato in Genesi un midràsh in funzione apologetica dato che il testo genesiaco non parla esplicitamente di persecuzione, ma solo di derisione.

Al tempo di Paolo i discepoli del Signore erano perseguitati dai loro fratelli giudei. Paolo ricorda che “dai Giudei cinque volte ho ricevuto quaranta colpi meno uno” (2Cor 11:24) e anche: “Fratelli, voi siete diventati imitatori delle chiese di Dio che sono in Cristo Gesù nella Giudea; poiché anche voi avete sofferto da parte dei vostri connazionali le stesse tribolazioni che quelle chiese hanno sofferto da parte dei Giudei” (1Ts 2:14).

Pertanto Paolo fa un parallelo, utilizzando la tecnica del midràsh (attualizza un fatto storico alla situazione del suo tempo), tra la condotta persecutoria dei suoi “fratelli” o connazionali giudei con lo sfottare malizioso e geloso di Ismaele nei confronti di Isacco.

In conclusione si può dire che Ismaele si fece malevolmente beffe dei festeggiamenti legati allo svezzamento di Isacco, e di Isacco stesso, pensando che avrebbe comunque avuto la meglio sul fratello agli occhi del padre Abraamo. Di questo antico avvenimento Paolo ne fa un dramma simbolico che illustra l’odio degli ebrei, suoi connazionali, nei confronti della chiesa di Dio.

TORNA ALL’INDICE

L’interpretazione ebraica delle Sacre Scritture (Quinta parte) di Noiman

Continuo la discussione dalla volta precedente proponendo ulteriori argomenti di riflessione che costituiscono la base per poter affrontare insieme, in seguito, qualche esempio di interpretazione ebraica delle Scritture. Anche se mi rendo conto di “noiosarvi”, come diceva uno dei miei figli da piccolo, non possiamo iniziare questo confronto con i testi originali se non abbiamo chiarito e definito il pensiero e il metodo ermeneutico per compiere questo lavoro.

Gianni Montefameglio conosce molto bene l'ermeneutica e più volte si è impegnato per approfondire questo metodo di studio dei testi biblici. Una deriva collaterale di questo studio è stato argomento in alcune discussioni nel Forum biblico con il titolo "mentalità semitica"; molti di noi hanno fornito le proprie osservazioni sulla utilità o inutilità del pensiero semitico per l'interpretazione delle scritture del cosiddetto Vecchio Testamento. Prima di procedere occorre completare e precisare su che basi nasce il ragionamento interpretativo ebraico, che non è quello a cui siamo abituati.

È consuetudine ritenere che l'interpretazione delle Scritture Ebraiche sia rimasta immutata dai tempi in cui furono fissati per la prima volta; conosciamo commentari scritti in epoca antecedente al cristianesimo. In realtà, consultando le opere scritte in diversi secoli scopriamo che il tempo e l'ambiente circostante hanno profondamente influenzato il pensiero degli addetti ai lavori. Quindi ciascuno ha interpretato la Torah nello spirito contemporaneo del suo tempo, secondo le proprie esigenze personali, secondo il suo livello di cultura e non per ultimo attraverso le proprie aspettative, che sono differenti tra un uomo laico e un uomo di fede.

L'avanzamento del tempo e il contatto di culture diverse con l'ebraismo rabbinico, hanno deviato progressivamente gli studiosi dal senso che il testo originale conteneva oltre il puro significato letterale.

Filone interpretò con lo spirito di Platone, Maimonide con lo spirito di Aristotele. Il grande commentatore medioevale Rashi interpretò a sua volta le Scritture con lo spirito feudale di un'epoca in cui ogni cosa aveva un padrone, con la necessità di giustificare la creazione e giustificare la legittimità di governare un regno per consegnarlo a degli eredi. E così è stato fatto da molti altri anche in epoca moderna. Studiare sappiamo che per definizione significa anche interpretare, questo lo ho già discusso. Molto spesso chi studia l'Antico Testamento come il Nuovo Testamento ha come fine quello di sostenere una tesi che è già determinata in partenza: lecito ma pericoloso! "Chi ha un cacciavite in mano cercherà solo viti, chi ha un martello in mano vedrà solo chiodi". Spesso dei frammenti casuali vengono uniti per sostenere una tesi, poi si cerca di costruire un'opera e infine un pensiero.

Oggi, nell'epoca di Internet in cui tutti i possibili testi e documenti del mondo sono disponibili subito e gratis, la tentazione del copia e incolla a uso personale è grandissima. Quando questo avviene, le parole tratte dai testi sorgente vengono nascoste o evidenziate, manipolate per uso personale e con una destinazione finale; chi legge non avrà allora più la possibilità di giudizio se non cercando l'originale e confrontandolo, ma per fare questo deve ripercorrere il pensiero originale, perdendosi nella immensa mole di materiale oggi ancora disponibile e difficilmente recuperabile. L'eventuale manipolazione dei testi non può essere quasi mai identificata.

L'interpretazione ebraica del Tanach per chi non è avvezzo a questa materia può destare meraviglia e stupore, questo perché il testo viene affrontato con un presupposto che limita di molto il classico ragionamento che considera di primaria importanza l'induzione e la deduzione. Nell'interpretazione ebraica è considerata predominante l'analogia; su questa base di ragionamento è stata costruita tutta la speculazione talmudica.

Chi ha la pretesa di comprendere a fondo testi e pensieri di oltre duemila anni prima deve innanzitutto evitare di ragionare come è abituato nella sua esperienza attuale. Per cercare di capire deve innanzitutto provare a comprendere i contenuti che appartengono a un mondo arcaico, ma è difficile per uno studioso che vive in una casa invece che in una tenda, che possiede una macchina al posto di un cammello e ha l'acqua calda nel bagno invece che un pozzo. È estremamente difficile comprendere il pensiero di un nomade della Giudea del 1500 prima dell'era volgare. Come è possibile comprendere un generale romano che prima della battaglia osservava in silenzio per ore un pollo, cercando di interpretare il "beccare" dell'animale nella ricerca di un auspicio favorevole o meno? Il generale romano non era superstizioso nel significato che noi attribuiamo alla parola "superstizione", ma piuttosto - da uomo di potere e istruito - cercava attraverso l'osservazione delle informazioni, esattamente come oggi un moderno generale esamina le previsioni meteorologiche. I gesti non sono diversi. Secondo noi il generale romano è irrazionale, mentre siamo disponibili a pensare che la sua battaglia è razionale perché fatta di strategia.

Nei tempi moderni chi si pone nell'ordine di leggere, comprendere e commentare la Torah secondo lo spirito e la mentalità del nostro tempo, avrà grandi difficoltà, perché il testo non è sempre consequenziale, tanto è vero che i commentatori ebrei conoscono il principio per cui "en mukdam umeuchar ba Torah", cioè "non c'è un prima e un dopo nella Torah". Gli eventi narrati non seguono sempre necessariamente l'ordine del testo, e questo ci crea delle difficoltà di comprensione; le apparenti omissioni logiche e temporali ci confondono. Qualche volta le lunghe descrizioni e i particolari di qualche cosa ci fanno accelerare la lettura, mentre in altre parti del testo l'estrema laconicità delle parole impiegate ci lascia basiti. Un buon esempio l'abbiamo leggendo la "Akedàh Izchàk", il sacrificio di Isacco.

Era un'epoca in cui potere degli antichi era soggetto al fato e alla divinazione, e l'intervento o il non intervento divino era la regola dei pensieri comuni.

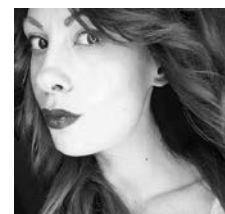
Nel prossimo numero esaminerò con voi alcuni esempi tratti dalle Scritture Ebraiche.

TORNA ALL'INDICE

Dalle umane ragioni alle regioni umane: considerazioni personali sul vero 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.



È vietata ogni riproduzione o condivisione di questo articolo senza formale autorizzazione dell'autrice.

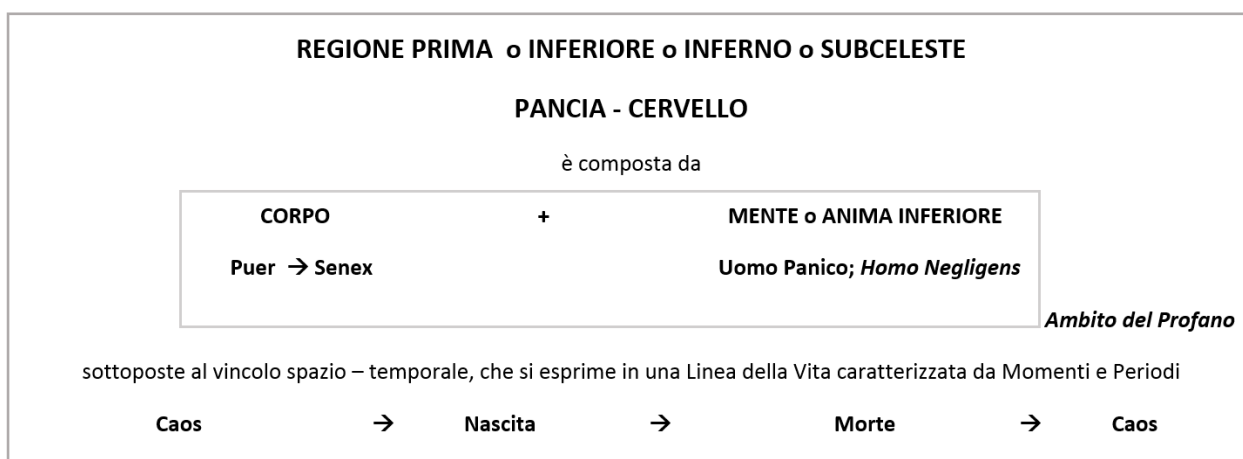
Dalle umane ragioni alle regioni umane

Per capire chi è davvero l'uomo è opportuno aprirsi a una modalità conoscitiva che, pur riconoscendo il valore dei contributi di varie discipline, prenda in maggior considerazione un tipo di conoscenza più profonda, poiché strettamente correlata all'esperienza individuale (si pensi, per comprendere meglio il concetto, a quanto va sotto il nome di *Epignosis*, una conoscenza la cui profondità dipende grandemente dalle caratteristiche del ricercatore, con le sue capacità di intuire, interpretare e vivere l'oggetto di conoscenza).

Attraverso questo tipo di "approccio integrato" o intellettualizzazione, che parte da un abbandono delle umane ragioni per aprirsi fiduciosamente all'"infinito ambito delle possibilità", mi è stato possibile sviluppare una concezione dell'uomo probabilmente assai innovativa, qualora venisse messa a confronto con quanto, attualmente, si pensa che l'uomo sia.

La Suddivisione Regionale

1. La Regione Prima




La Regione Prima, la parte inferiore del Sé, o Inferno, o Subcelestes (1), è quella del Corpo e della Mente o Anima Inferiore, idealmente localizzabili nella pancia e nel cervello, rispettivamente. Le sue caratteristiche e il suo funzionamento sono regolate dalle leggi dello spazio e del tempo, e la sua considerazione va fatta sempre tenendo in debito conto della sua natura profana.

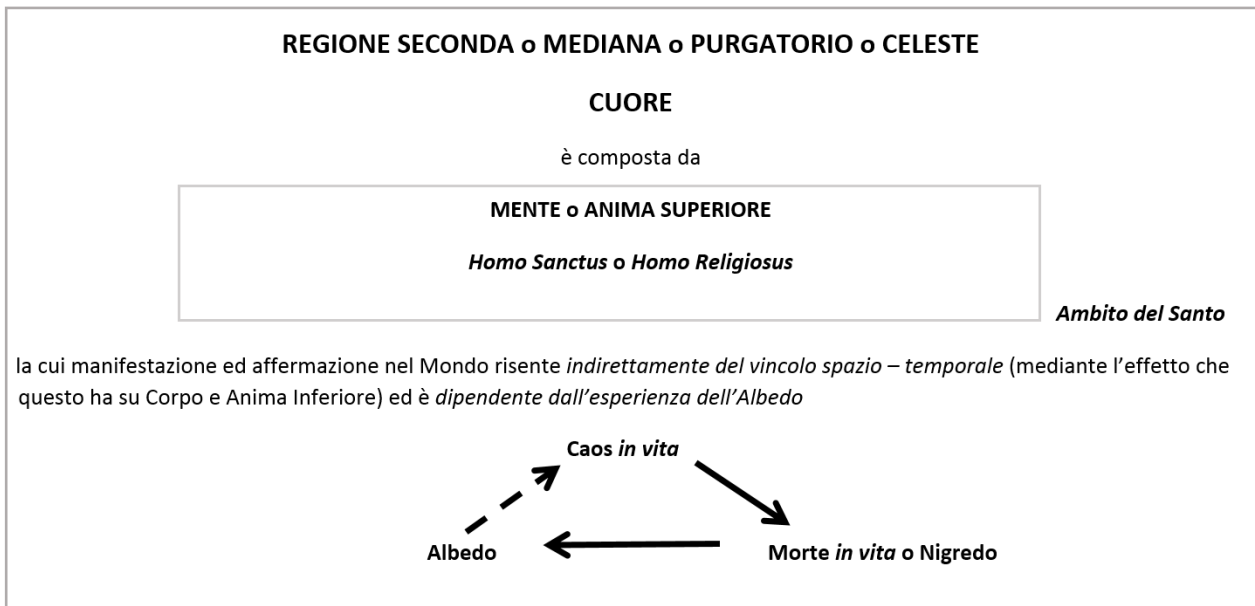
Il Corpo, che altro non è che il corpo fisico, corrispondente all'elemento alchemico Terra ∇ , è una componente della Regione Prima particolarmente sottoposta agli effetti dello spazio e del tempo, sia per caratteristiche morfologiche e fisiologiche sia per modalità con cui tutte queste vanno a modificarsi nel corso degli anni. Gli Archetipi a cui si può fare riferimento nella considerazione del Corpo, dunque, saranno quelli del *Puer* e del *Senex*.

La Mente o Anima Inferiore, corrispondente all'elemento alchemico Acqua ∇ , è una seconda componente della Regione Prima, anch'essa sostanzialmente sottoposta agli effetti dello spazio e del tempo, sebbene, in questo caso, sia possibile tracciare le dovute eccezioni. Gli archetipi a cui si può fare riferimento nella considerazione della Mente o Anima Inferiore sono quelli dell'*Homo Negligens* (Otto) e dell'Uomo Panico (già analizzato dalla sottoscritta nel precedente articolo).

In quanto sottoposta alle leggi del tempo, la Regione Prima ha un inizio e una fine che, salvo taluni casi (come, ad esempio, quelli di alcune malattie), corrispondono rispettivamente alla Nascita e alla Morte nell'accezione comune del termine.

Prima e dopo questo momento, può essere ipotizzato lo svolgimento di una Fase di Transizione di durata imprecisa: il Caos. Oltre a un Caos *ante e post mortem*, che si verifica prima e dopo il tempo dell'esistenza individuale, esiste un Caos *in vita* che può aver luogo moltissime volte nel corso di una stessa vita. In queste situazioni, hanno luogo delle reazioni individuali, più o meno consapevoli, volte al ristabilirsi di un equilibrio interno od omeostasi. Il Caos *in vita* si configura, pertanto, come un vero e proprio processo trasformativo che, allorché venga osservato ed analizzato con un certo livello di consapevolezza da parte del soggetto interessato, può dare il via ad un tentativo attivo volto al miglioramento del funzionamento individuale, che si traduce con un aumento della Soglia della Consapevolezza e del Livello di Coscienza (vedi in seguito). Quando il Caos *in vita* diventa occasione per lavorare sul Sé, si ha a che fare su un processo che si fonda sul principio del *Solve et Coagula* , due operazioni basilari dell'Alchimia, il cui avvio segna il principio della Nigredo.

1. La Regione Seconda

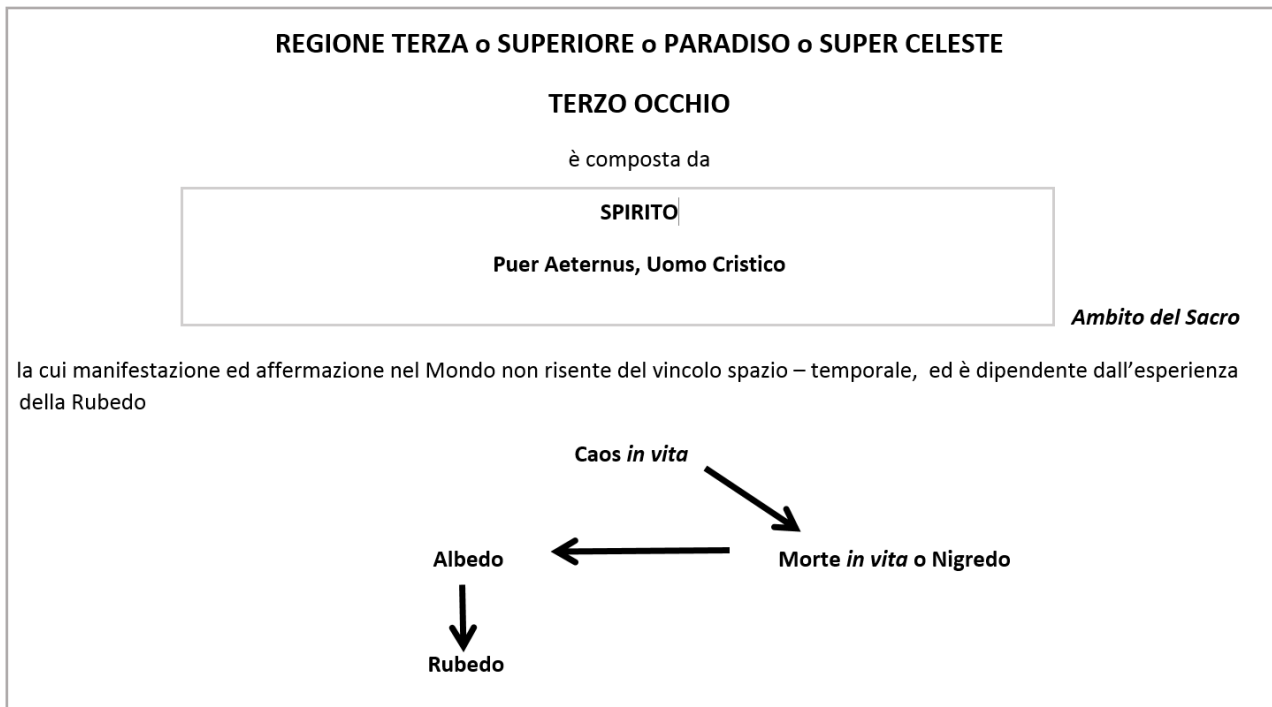


La Regione Seconda, idealmente localizzabile nella parte mediana del Sé, o Cuore, o Purgatorio, o Celeste (2), è quella della Mente o Anima Superiore. Le sue caratteristiche e il suo funzionamento sono indipendenti dalle leggi dello spazio e del tempo, per quanto essa possa risentire delle condizioni in cui versa la Regione Prima per il suo adeguato funzionamento. La sua considerazione va fatta tenendo conto della sua Natura Santa, ragion per cui andrebbe “protetta dalle offese degli uomini” (3) vale a dire provenienti dal mondo profano.

L’Anima Superiore, corrispondente all’elemento archetipico Aria Δ , è quella che consente all’individuo di approcciarsi in maniera più piena e sincera al Mondo Sacro, avviando il noto processo di conoscenza epignostica. L’Anima Superiore che si manifesta in questo mondo, affermandosi a scapito dell’arroganza dell’Ego, è, pertanto, una sorta di “ponte” tra l’Alto e il Basso, il nostro “sacerdote interiore”, la porta per l’accesso al Vero Sé (4).

Chiaramente, l’azione dell’Anima Superiore risente moltissimo dell’esperienza del *Chaos in vita*, della *Nigredo* seguita dall’*Albedo*, vale a dire la *Rinascita*. È solo passando attraverso queste esperienze, infatti, che ciascuno può rinascere a nuova vita dalle proprie ceneri ★. Se nella Regione Inferiore abbiamo a che fare, dunque, con un Dormiente, da questo momento l’individuo può essere considerato un Risvegliato, un *Homo Sanctus* od *homo religiosus* (Otto).

1. La Regione Terza



La Regione Terza, corrispondente alla parte Superiore del Sé, o Terzo Occhio, o Paradiso, o Superceleste (5), è quella dello Spirito. Le sue caratteristiche e il suo funzionamento sono indipendenti dalle leggi dello spazio e del tempo, per cui rientrano all’interno del dominio del cosiddetto Tempo Divino, l’Eternità.

In considerazione anche dell’elemento archetipico a cui corrisponde, il Fuoco Δ , il collegamento ideale con lo Spirito Santo, che va a rievocare, diventa immediato. È in questo momento che la Volontà Divina, in effetti, va incontro a piena realizzazione nell’uomo, attraverso la sua *nascita ultima*, vale a dire la Rubedo. L’uomo in questa fase alchemica non è più un semplice Risvegliato, ma un Illuminato a tutti gli effetti, un Iniziato nella maniera verticale, un “sacerdote per sempre al modo di Melchisedec” (Salmo 110).

Il processo di Co(no)scenza è, a questo punto, completo. Per tale motivo, gli Archetipi a cui si può fare riferimento in quest’ultima fase sono il Puer Aeternus (6) e l’Uomo Cristico (7).

Una riflessione sulla Consapevolezza

Fatte queste premesse, è chiaro come il passaggio da una Regione all’altra, attraverso una transizione Nigredo – Albedo – Rubedo, non possa prescindere da un lavoro consapevole su di Sé da parte dell’individuo. Un tipo di lavoro che consente di capire chi si è *davvero*, come realmente si funziona e qual è l’obiettivo primo della nostra esistenza.

Il maggior errore che facciamo riguardo a noi stessi è quello di considerarci come uno; parliamo di noi stessi come io, e supponiamo di riferirci sempre alla stessa cosa, mentre in

realtà siamo divisi in centinaia e centinaia di “io” differenti. (...) Questi “io” cambiano continuamente; uno soffoca l’altro, uno rimpiazza l’altro, e tutta questa lotta ferma la nostra vita interiore. Gli “io” che vediamo in noi stessi sono divisi in vari gruppi. Alcuni di questi gruppi sono legittimi, appartengono alle giuste divisioni dell’uomo, altri sono del tutto artificiali e sono creati da insufficiente conoscenza e da certe idee immaginarie che l’uomo ha di sé (Ouspensky, La Quarta Via).

Il collasso dei sistemi, il degrado della società e la passiva aderenza dell’individuo a modalità di pensiero e di comportamento assolutamente estranee ai principi dell’etica, della morale e anche al semplice buon senso, fanno in modo che ciascuno vada a perdere gradualmente il proprio *focus* sul vero Sé. Il risultato all’atto pratico è che l’uomo ha l’illusione di scegliere e di fare, quando invece le azioni vengono svolte in maniera del tutto meccanica, priva di consapevolezza e volontà.

Il Dormiente è colui che trascorre i propri giorni senza essere consapevole del fatto che i suoi pensieri, le sue idee, le sue convinzioni, le sue opinioni etc. sono interamente acquisiti. Si tratta, in altri termini, di un individuo che vive identificandosi totalmente con un’immagine artefatta del Sé, basata su una serie di influenze interne ed esterne, il che non gli consente di svolgere un ruolo attivo nel mondo. Un uomo che pensa di essere protagonista della realtà, ma che altro non è se non uno spettatore passivo della propria esistenza, la quale si svolge nella mera considerazione del soddisfacimento di una serie di bisogni fisiologici o provenienti da un Ego arrogante ed affamato. A questo livello, si ha chiaramente solo un’illusione di consapevolezza. Diventare consapevoli, infatti, comporta quantomeno la riflessione e il riconoscimento dell’artificialità di quello che chiamiamo comunemente “io” (o falso Sé), a cui dovrebbe seguire una revisione delle proprie concezioni circa l’essere nel mondo. Solo mettendo in discussione il proprio insieme di certezze precostituite sarà possibile l’accesso alla conoscenza del vero Sé, la componente più alta e nobile di ciascuno, quella “a immagine e somiglianza” di Dio.

L’individuo che si rende conto dello stato di assoluta inconsapevolezza con cui si muove nel mondo è colui che si sta risvegliando. Il Risvegliato è in grado di immergersi nell’osservazione de-identificata di Sé (con una particolare attenzione sul falso Sé e sul modo in cui si attiva l’Uomo Panico in risposta agli stimoli interni ed esterni) e del proprio funzionamento (di tipo meccanico). Di conseguenza, egli ha la possibilità di sviluppare e/o individuare autonomamente strategie di pensiero e di comportamento alternative a quelle messe in atto fino a quel momento. In questo modo, il Risvegliato, a differenza del Dormiente, ha la possibilità, proseguendo nel proprio percorso di Co(no)scienza, di accedere al vero Sé, conquistando il “centro di gravità permanente” reso noto dalla

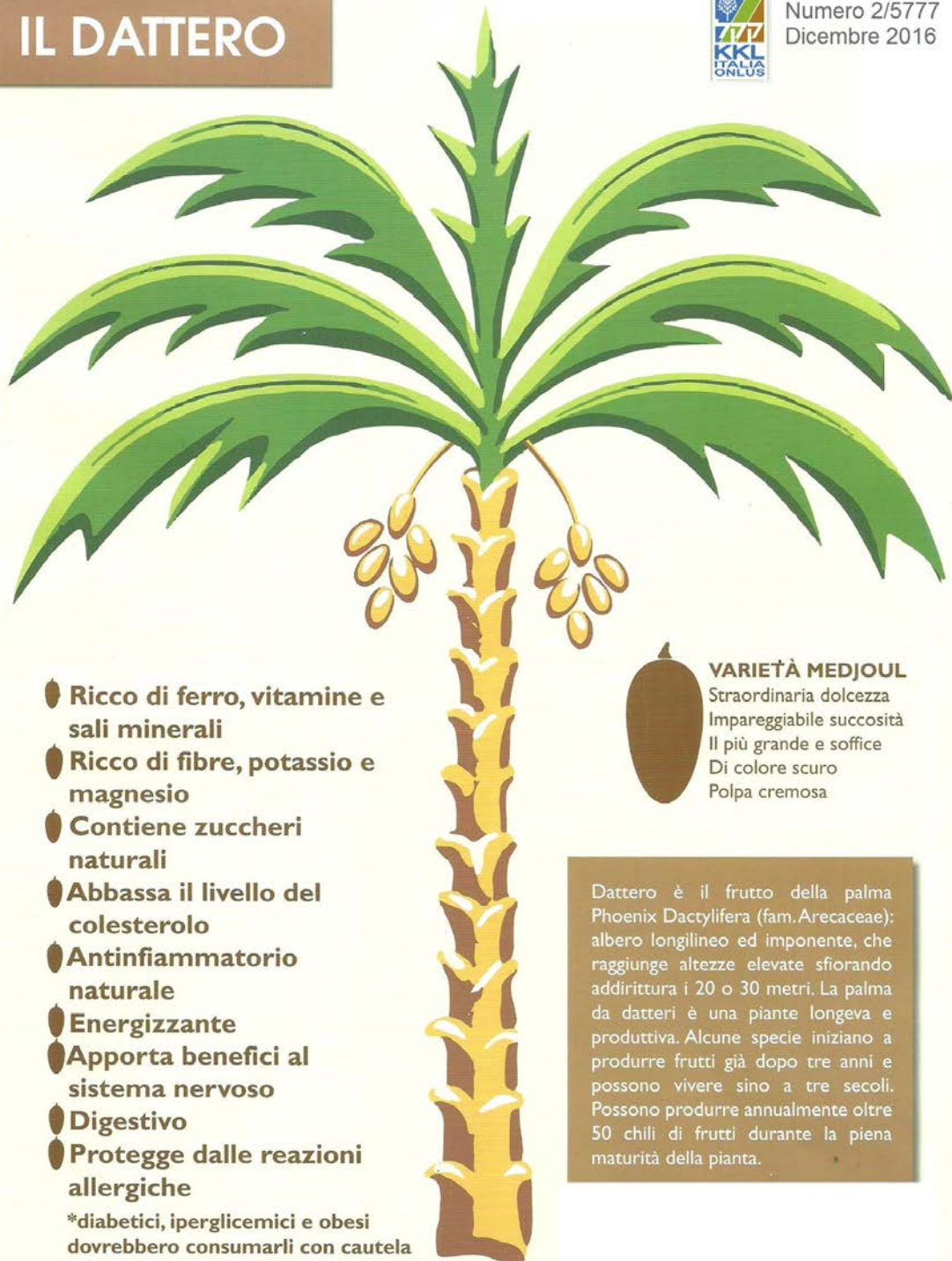
canzone di Battiato. È per tale motivo che suddetto individuo va considerato *sanctus*, nel senso originario del termine, poiché, uscendo dall' "ordinario", inevitabilmente diventa *alius* rispetto al resto della popolazione.

TORNA ALL'INDICE

IL DATTERO



Numero 2/5777
Dicembre 2016



- **Ricco di ferro, vitamine e sali minerali**
- **Ricco di fibre, potassio e magnesio**
- **Contiene zuccheri naturali**
- **Abbassa il livello del colesterolo**
- **Antinfiammatorio naturale**
- **Energizzante**
- **Apporta benefici al sistema nervoso**
- **Digestivo**
- **Protegge dalle reazioni allergiche**

*diabetici, iperglicemici e obesi dovrebbero consumarli con cautela



VARIETÀ MEDJOUL

Straordinaria dolcezza
Impareggiabile succosità
Il più grande e soffice
Di colore scuro
Polpa cremosa

Dattero è il frutto della palma Phoenix Dactylifera (fam. Arecaceae): albero longilineo ed imponente, che raggiunge altezze elevate sfiorando addirittura i 20 o 30 metri. La palma da datteri è una pianta longeva e produttiva. Alcune specie iniziano a produrre frutti già dopo tre anni e possono vivere sino a tre secoli. Possono produrre annualmente oltre 50 chili di frutti durante la piena maturità della pianta.

Fede e battesimo

di Gianni Montefameglio

Qual è il rapporto tra fede e battesimo? E tra battesimo e salvezza? Su questo problema d'innegabile valore pratico si sono espressi i vari teologi secondo la loro chiesa di appartenenza. Questo studio intende esaminare la questione senza alcuna teologia preconcepita e con il solo intento di cercare la risposta esaminando i passi biblici.

Fede e battesimo secondo i teologi moderni

Le varie posizioni dei teologi moderni possono essere suddivise in tre principali correnti che hanno le seguenti caratteristiche:

- La fede è troppo esaltata. – Karl Barth.
- La fede è minimizzata eccessivamente. – Oscar Cullmann.
- Seguendo una vita intermedia tra i due precedenti estremi, manca la piena adesione alla teologia apostolica del 1° secolo. - Heinrich Schlier; Pierre Maurice Benoît.

Il battesimo sarebbe una predicazione che parla all'animo del credente

Il teologo riformato (ovvero calvinista) svizzero K. Barth (1886 - 1968) esalta la fede nell'opera della salvezza e riduce il battesimo ad un semplice atto simbolico, quasi si trattasse di una predicazione fatta non a parole ma a gesti. Per lo studioso elvetico il battesimo predica in nome di Dio al credente che gli è stata conferita la salvezza per merito della sua fede. Per lui, quindi, il battesimo *non crea* la salvezza ma *la notifica* soltanto alla mente dei credenti; di conseguenza, mancando la fede e il concorso dell'intelligenza, il battesimo è nullo e perciò non può essere amministrato. Così, un demente o un bambino non possono essere battezzati perché non sono consapevoli e sarebbe un non senso predicare la salvezza a chi non è in grado di capire. Il Barth scrive che il battesimo non è altro che "l'immagine della storia della salvezza che in Gesù Cristo avviene tra Dio e l'uomo", "esso gli testimifica ... gli testimonia tutto ciò che già prima gli era stato testimoniato dal *signum audibile* dell'insegnamento ... ma glielo testimonia ora mediante un *signum visibile*". - *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Broschert, 1943.

L'interpretazione del Barth ha l'indubbio merito di esprimere bene il valore simbolico del battesimo, mettendone a fuoco il suo aspetto di "segno". È evidente che un'azione per essere segno deve poter dire qualcosa al battezzando, ed esige quindi da lui una capacità intellettuale già sviluppata

che gli permetta di capire il significato dell'azione che si svolge. Solo una persona che ha già superato l'infanzia può comprendere il misterioso simbolismo racchiuso nell'immersione e nell'emersione, le quali riproducono per l'individuo la morte e la risurrezione del Cristo. Sotto questo aspetto il Barth merita il nostro plauso.

Tuttavia, il Barth ha il torto di dimenticare che il “segno” biblico non è solo un insegnamento attuato con dei simboli, ma è anche un atto che in qualche modo racchiude una realtà che mette il battezzando in contatto con la realtà simboleggiata¹. Vi sono infatti nelle Scritture Greche dei passi che presentano il battesimo non solo come un simbolo ma anche come mezzo di salvezza².

Non si può intendere la frase paolina “voi tutti che siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo” (*Gal 3:27*) se non nel senso che attraverso l'atto battesimale si attua un vero e proprio “rivestirsi” del Cristo. Vi sono poi espressioni in cui il battesimo è congiunto con preposizioni che lo presentano come uno strumento, come una causa dell'effetto che gli si attribuisce. In *Col 2:12* si legge: “Siete stati con lui [il Cristo] sepolti nel battesimo”³. “Egli ci ha salvati ... mediante [διὰ (*dià*), “per mezzo”] il bagno della rigenerazione [παλιγγενεσίας (*palinghenesias*), “nuova nascita / rinascita”] (*Tito 3:5*). “Affinché [ἵνα (*ina*)] la santificasse [la chiesa] avendola[la] purificata col [τῷ (*tò*)] bagno d'acqua in [ἐν (*en*)] parola [ῥήματι (*rèmati*)]” (*Ef 5:26*, traduzione letterale dal greco), dove la “parola” (ῥῆμα, *rèma*) indica verosimilmente la formula battesimale⁴ e il “bagno”, introdotto da un dativo strumentale (τῷ, *tò*, “col”), designa nel modo più chiaro il battesimo; il prof. F. Salvoni traduce “con il bagno di acqua unito alla parola”, dando così il senso che il battesimo era accompagnato dalla ῥῆμα (*rèma*), la formula battesimale, e che questo sia il senso giusto di ἐν (*en*) è dimostrato da *Ef 6:2* in cui si parla del “primo comandamento con promessa [ἐν ἐπαγγελίᾳ (*en epanghelìa*), letteralmente “in promessa”]: al comandamento è aggiunta e congiunta la promessa.

Anche Yeshùà, nel colloquio con Nicodemo (*Gv 3:5*), afferma la necessità di una rinascita ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (*ecs ýdatos kài pnèumatos*), “da acqua e spirito”, dove il parallelismo tra “acqua” e “spirito” ci obbliga ad ammettere una causalità del battesimo contemporaneamente a quella dello spirito santo. Se si negasse l'efficacia dell'atto battesimale, si dovrebbe pure negare quella dello spirito santo, che grammaticalmente è posto nella stessa linea del primo. Lo spirito santo opera dunque la rinascita insieme con l'acqua in cui il battesimo si attua.

Per completezza si può aggiungere che il battesimo è efficace, ma solo in virtù e in forza dell'opera attuata da Yeshùà. La morte ubbidiente e la sua risurrezione rendono possibile la santificazione che

¹ Si veda al riguardo l'articolo successivo: *Il concetto biblico di segno nel battesimo: morte e risurrezione del credente.*

² Cfr. H. Schlier, *Il tempo della Chiesa, Saggi esegetici*, Il Mulino, Bologna, 1965, pagg. 174-186.

³ Συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι (*syntafèntes autò en tò baptismati*), dove l'atto di essere con-seppellito con Cristo è attribuito al battesimo: ἐν (*en*) strumentale = per mezzo del battesimo.

⁴ Il vocabolo ῥῆμα (*rèma*) può indicare “una serie di parole unite insieme in una frase (un'affermazione della propria mente fatta in parole)”. – *Vocabolario del Nuovo Testamento.*

Yeshù stesso attua nel battesimo (*Ef* 6:25,26). Si può quindi affermare che in ultima analisi i credenti sono stati salvati dal sangue del Cristo operante per volere di Dio tramite il battesimo. Si confrontino i seguenti passi:

<i>IPt</i> 3:18,21	↔	<i>Rm</i> 6:3-9
“Cristo ha sofferto una volta per i peccati, lui giusto per gli ingiusti, per condurci a Dio. Fu messo a morte quanto alla carne, ma reso vivente quanto allo spirito”.		“O ignorate forse che tutti noi, che siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Siamo dunque stati sepolti con lui mediante il battesimo nella sua morte ... se siamo stati totalmente uniti a lui in una morte simile alla sua, lo saremo anche in una risurrezione simile alla sua ... Ora, se siamo morti con Cristo, crediamo pure che vivremo con lui, sapendo che Cristo, risuscitato dai morti, non muore più; la morte non ha più potere su di lui”.
“Quest'acqua [quella del Diluvio, attraverso la quale furono salvati Noè e la sua famiglia] era figura del battesimo ... E esso ora salva anche voi, mediante la risurrezione di Gesù Cristo”.		
<i>Gal</i> 2:20	↔	<i>Col</i> 3:4
“Sono stato crocifisso con Cristo: non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me!”.		“Quando <i>Cristo, la vita nostra*</i> , sarà manifestato, allora anche voi sarete con lui manifestati in gloria”.
		* Cristo vive al posto del nostro io egoistico.

Nel battesimo la fede sarebbe inoperante

Dal lato opposto del Barth troviamo O. Cullmann, che - volendo far risaltare l'efficacia del battesimo - nega che nell'immersione-emersione la fede abbia un qualche valore operativo. Per il Cullmann il battesimo aggrega alla chiesa o congregazione, alla comunità dei credenti, la quale è il “corpo del Cristo” (τὸ σῶμα τοῦ χριστοῦ, *tò sòma tù christù* - *Col* 2:17). Tale aggregazione avverrebbe per un atto divino indipendente dal comportamento umano e dalla fede del battezzando⁵, che altro non sarebbe che un puro oggetto passivo dell'atto misericordioso di Dio che lo salva. Richiamandosi alla passione e alla morte di Yeshù quale “battesimo generale” (*Mr* 10:38, *Lc* 12:50), il Cullmann asserisce che come la passione e la morte sono “indipendenti dalla fede e dalla comprensione dei beneficiari” (*Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, pag. 5), così lo è pure il battesimo individuale che nulla aggiunge a quello generale se non l'aggregazione al corpo terrestre della chiesa.

Per il Cullmann la fede è richiesta per gli adulti non perché influisca nel battesimo ma solo perché la chiesa sappia che il battesimo può essere amministrato in quanto il battezzando ha la volontà di perseverare nella nuova vita.

“Il battesimo è un radicale incominciamento: le cose antiche più non contano, nemmeno la fede che poteva anche esistere prima”. - *Ibidem*, pag. 41.

La vera fede, sostiene il Cullmann, il credente la riceve proprio al battesimo. Siccome per il teologo luterano tedesco la fede precedente non influisce nel battesimo e si riduce a puro criterio di garanzia per la chiesa, ne consegue che la chiesa può accettare come garanzia anche un *altro* criterio, come

⁵ O. Cullmann, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1948

quello che un bambino sia figlio di genitori credenti; tale criterio diverso dalla fede diventa allora sufficientemente valido per conferire il battesimo al bambino⁶.

Per sostenere la sua teoria, il già docente presso la Facoltà di Teologia dell'Università di Strasburgo ricorre ad alcuni passi biblici e al ragionamento. Egli arguisce che il battesimo non esige la fede per il fatto che Paolo, parlando del miracoloso passaggio del Mar dei Giunchi⁷, che è un simbolo del battesimo, afferma che tutti gli ebrei, compresi quelli che non avevano fede in Mosè, “furono *tutti* battezzati nella nuvola e nel mare, per essere di Mosè” (1Cor 10:2). È però senza fondamento (anzi è in contrasto con il contesto) asserire che in alcuni era mancata la fede, dopo che essi avevano constatato che Dio era con Mosè sino al compimento del miracoloso ritiro delle acque. Almeno in quel momento l'entusiasmo per la liberazione doveva aver rimosso qualsiasi avversione precedente. Paolo dice che furono battezzati “per essere di Mosè”. In ogni caso il simbolismo non si deve applicare in tutti i particolari.

Il Cullmann fa anche notare che i familiari del carceriere di Filippi poterono essere battezzati tutti con il capofamiglia, anche se essi personalmente mancavano di fede: “«Signori, che debbo fare per essere salvato?». Ed essi risposero: «Credi nel Signore Gesù, e sarai salvato tu e la tua famiglia» ... fu battezzato lui con tutti i suoi” (At 16:30,31,33). Tra parentesi, i cattolici – per giustificare il pedobattesimo - si spingono ben più oltre perché, arrampicandosi sugli specchi di un'improbabile ipotesi, dicono che dovevano pur esserci dei bambini in quella famiglia filippese. Questa bizzarra argomentazione cattolica, così come il bislacco ragionamento del Cullmann, sono ambedue esplicitamente impediti dal v. 32 in cui si legge: “Poi [Paolo e Sila] annunciarono la Parola del Signore a lui e a tutti quelli che erano in casa sua”. Ciò avvenne *prima* che fossero battezzati. In più, al v. 34 è detto che il carceriere di Filippi “si rallegrava [ἡγαλλιάσατο (*egalliàsato*)] *con tutta la sua famiglia*, perché aveva creduto in Dio”. Ora, il verbo ἀγαλλιάω (*agalliào*) è usato nelle Scritture Greche per indicare la gioia messianica, la fede gioiosa in Cristo. Il che indica che tutti in quella famiglia si convertirono. – Cfr. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia, alla voce ἀγαλλιάομαι.

Atri passi portati dal Cullmann sono Mt 11:4,5;12:28 e altri simili in cui si parla delle guarigioni miracolose operate da Yeshù, e il suo ragionamento è questo: di certo in alcuni di quei malati la fede mancava. Più ancora, il teologo cita Mt 8:13: “Gesù disse al centurione: «Va' e ti sia fatto come hai creduto». E il servitore fu guarito in quella stessa ora”; qui, egli osserva, bastò la fede del centurione senza che vi fosse bisogno della fede del suo servitore. Allo stesso modo, egli conclude, si può supporre che anche per il battesimo sia sufficiente in qualche caso la fede altrui. Va detto però che il

⁶ È per questo che, secondo O. Cullmann, il battesimo non si può somministrare ad un bimbo morente, in quanto non può essere aggregato alla chiesa terrestre.

⁷ È questo il nome originale nel testo ebraico (יַם סוּף, *yàm-suf*, “mare di canne” - Es 15:4); fu solo la posteriore tradizione alessandrina e “cristiana” che gli cambiò nome identificandolo con il Mar Rosso.

parallelismo fatto dal Cullmann è evidentemente forzato; un conto è guarire nel corpo, caso in cui non è affatto essenziale la volontà dell'individuo (si può essere guariti perfino contro la propria volontà), e un conto è guarire nell'interiorità dove occorre annientare la volontaria inclinazione al male (questa guarigione si otterrà solo se la volontà l'accetta e la persona si ravvede).

A sostegno della sua tesi, il Cullmann aggiunge un ragionamento che fa leva sul parallelismo tra il battesimo e la nascita terrena. Così egli ragiona: chi nasce viene aggregato automaticamente al suo territorio e alla sua nazione senza che ci sia il suo consenso, così chi nasce di nuovo nel battesimo entra nella chiesa senza che gli sia chiesto il consenso. Il ragionamento appare molto forzato. Un conto è nascere e ottenere una cittadinanza, ben altro è entrare nel Regno di Dio. Lo stato che naturalizza un neonato gli garantisce sin da subito i diritti legati alla cittadinanza, ma non impegna affatto la sua vita interiore. L'ammissione al Regno dei Cieli è ben diversa: interessa nel più intimo la vita spirituale e implica un orientamento nuovo di tutta la persona (intelligenza e volontà), il che è del tutto impensabile senza l'adesione volontaria e la fede dell'individuo che si battezza. Una persona passiva ne è esclusa.

Se da una parte Cullmann ha comunque il merito di dare il giusto risalto all'attività del Cristo nel battesimo, aspetto che il Barth trascura troppo, dall'altra non esprime in modo sufficiente il valore simbolico di "segno" che il Barth sa mettere in rilievo. Il battesimo è efficace proprio perché mostra al battezzando la sua unione con la morte e la risurrezione di Yeshù.

Per respingere l'idea del Cullmann è sufficiente una semplice domanda: come è possibile che la totale trasformazione di vita simboleggiata dal battesimo avvenga senza il concorso delle facoltà intellettive e volitive della persona in cui avviene tale trasformazione?

Come un bimbo, fattosi adulto, prende posizione per satana contro Dio, così egli nella sua conversione deve prendere posizione per Dio contro satana, deve abbandonare il campo nemico per passare nel campo del Signore. È in questo passaggio, che si attua col battesimo, che occorre il concorso attivo della propria volontà che accoglie con fede l'amore misericordioso e benefico di Dio.

Tentativi di soluzioni intermedie

Tra i due estremi precedenti (il battesimo è solo un messaggio di fede; il battesimo crea ma non presuppone la fede) vi è una gamma di ipotesi intermedie che essenzialmente ci riconducono alle due seguenti:

- A. La fede è necessaria, ma per gli incoscienti basta la fede suppletiva. - Pierre Maurice Benoît.
- B. La fede è solo la condizione per conferire il battesimo agli adulti. - Heinrich Schlier.

Esaminiamo ora queste due idee, valutandole.

A – Ai battezzandi adulti è richiesta la fede, ma per i bimbi basta quella altrui

Pierre Maurice Benoît (1906 - 1987), che fu rettore dell'École biblique di Gerusalemme, era un teologo e biblista cattolico, il che spiega la sua difesa del pedobattesimo. Egli ammette che la fede è indispensabile affinché il battesimo non sia ridotto ad un atto magico. Per i bambini, che sono incoscienti, egli pensa però che basti la fede suppletiva della chiesa o dei padrini⁸.

Secondo il dotto esegeta domenicano la fede personale è richiesta nell'adulto solo perché non può ravvedersi senza il proprio consenso volontario. Per quelle che l'autore chiama "anime addormentate" sarebbe però sufficiente la volontà di Dio e la conversione si attuerà quando, dopo il battesimo, crescerà e capirà.

Il Benoît ama paragonare l'evento salvifico della croce alla creazione della nuova umanità e il battesimo alla nascita dei singoli individui. Secondo lui tutti cristiani sono creati sulla croce di Cristo ma nascono come singoli credenti nel battesimo. Il teologo cattolico porta a sostegno della sua teoria questi passi:

- "Siamo opera sua, essendo stati creati in Cristo Gesù". - Ef 2:10.
- "Per creare in se stesso [in Cristo], dei due [ebrei e pagani], un solo uomo nuovo facendo la pace". - Ef 2:15.
- "L'uomo nuovo che è creato a immagine di Dio". - Ef 4:24.
- "Vi siete rivestiti del nuovo, che si va rinnovando in conoscenza a immagine di colui che l'ha creato". - Col 3:10.
- "Se dunque uno è in Cristo, egli è una nuova creatura". - 2Cor 5:17.
- "Quello che importa è l'essere una nuova creatura". - Gal 6:15.

Il biblista domenicano sottolinea che il battesimo è una palingenesi (= nuova creazione), citando Tito 3:5. E cita anche 1Cor 4:15 in cui Paolo dice: "Sono io che vi ho generati in Cristo Gesù". – Cfr. Flm 10; Gv 3:3; 1Pt 2:2.

Come la creazione, anche il concepimento è un atto divino – spiega il Benoît -, anche se ciò avviene tramite i genitori. Allo stesso modo, conclude, il battesimo è un atto di Dio anche se si attua tramite la fede dei genitori e dei padrini. Anche qui egli cita un passo biblico: Ef 5:22-32, per affermare che la chiesa è la vera "madre" dei credenti di cui si assume la responsabilità⁹.

È evidente che con la sua ipotesi il Benoît elimina ogni traccia di atto magico nel battesimo, perché esso è sempre accompagnato dalla fede della madre chiesa che genera in Cristo il nuovo membro. Va detto però che il Benoît non salva il concetto biblico che la fede deve essere *individuale* e non può essere accolta per interposta persona. Il concetto di fede sostitutiva è in effetti uno dei più gravi travimenti introdotti dal cattolicesimo.

⁸ P. Benoît, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême selon O. Cullman*; P. Benoît, *Exégèse et théologie*, Vol. II.

⁹ P. Benoît, *Exégèse et théologie*, pagg. 219-221.

In verità, l'ipotesi del Benoît si basa su ragionamenti personali che non possono essere armonizzati con la dottrina biblica delle Scritture Greche. Infatti, tanto Yeshù quanto gli apostoli insistono nel dire che la risposta alla chiamata divina deve essere sempre una risposta individuale, per cui essi eliminano ogni residuo di personalità corporativa prima dominante all'epoca delle Scritture Ebraiche. Già in *Mr* 16:15,16 Yeshù parla di predicazione e di battesimo “a ogni creatura”, dicendo che solo “chi avrà creduto e sarà stato battezzato sarà salvato”; il che richiede un'accettazione personale e individuale.

L'essere discepolo di Yeshù si attua con il battesimo, che deve essere contemporaneamente unito all'accettazione personale dei precetti imposti dal Messia (*Mt* 28:20). L'apostolo Paolo considera il battesimo come una decisione personale, perché così scrive: “Questo [fornicatori, idolatri, adulteri, uomini che giacciono con uomini, ladri, avidi, ubriaconi, oltraggiatori, rapaci – vv. 9 e 10] eravate alcuni di voi. Ma siete stati lavati, ma siete stati santificati, ma siete stati dichiarati giusti nel nome del nostro Signore Gesù Cristo e con lo spirito del nostro Dio” (*ICor* 6:11, *TNM*). Si noti qui, nella traduzione del passo paolino, che “siete stati lavati” è nell'originale greco ἀπελούσασθε (*apelúsasthe*), all'aoristo indicativo *medio*, venendo a significare “vi siete fatti fare un bagno”; il prof. Italo Minestrone traduce “vi siete sottoposti al bagno”. La forma verbale *media* indica un'azione compiuta su se stessi, nel proprio interesse. Le espressioni “siete stati santificati” e “siete stati dichiarati giusti” sono invece espresse con l'aoristo indicativo *passivo* (ἡγιάσθητε, *eghiàsthe*; ἐδικαιώθητε, *edikaiòthete*), che indica un'azione subita. Mentre cioè l'immersione battesimale è fatta volontariamente agendo su se stessi (forma verbale *media*), la santificazione e la santificazione avvengono per l'effetto del battesimo, effetto che è indipendente dalla volontà individuale (forma verbale *passiva*).

Nella Bibbia non troviamo alcun passo che supponga come sufficiente la fede altrui nella rinascita spirituale. Mai, proprio mai, nelle Scritture Greche la chiesa è presentata come colei che genera i suoi figli in novità di vita. La chiesa deve solo predicare il Cristo affinché altri ricevano quella salvezza che essa stessa ha già ottenuto in coloro che sono suoi membri.

La grande pecca del Benoît non è solo quella di introdurre la dottrina non biblica della fede suppletiva, ma anche quella di trasformare la chiesa da redenta in redentrice. È solo il Cristo che opera la redenzione per volere di Dio: egli redime la sua chiesa (presentata nella Bibbia come sposa, non come madre); la chiesa è redenta ed essa non redime alcuno.

B – La fede solo come condizione per il battesimo degli adulti

Heinrich Schlier (1900 - 1978), un teologo evangelico-luterano convertitosi poi al cattolicesimo, ammette che la fede è la *conditio sine qua non* perché un adulto possa essere battezzato¹⁰. Questo studioso, chiamato da Papa Paolo VI a far parte della Pontificia Commissione Biblica, condensa il suo pensiero in tre punti:

- 1) Non c'è vita cristiana senza fede e battesimo; la fede conduce logicamente e necessariamente al battesimo;
- 2) La fede è la condizione necessaria e indispensabile per il battesimo;
- 3) La fede, pur essendo una condizione richiesta, non è attiva ed efficace nell'atto stesso del battesimo, avendo questo una sua propria efficacia intrinseca che è indipendente dalla fede (in tal modo lo Schlier sfugge alla logica deduzione che il battesimo può essere conferito solo agli adulti).

Ma è davvero questo il pensiero biblico? Ecco quanto cercheremo di esaminare nell'ultima parte di questo studio.

È la fede personale che dà efficacia al battesimo

La Bibbia, pur non trattando sistematicamente il problema che ci interessa, ci offre tuttavia delle preziose informazioni che fanno luce in merito. Da esse ne deriva che la fede individuale è non solo un requisito per il battesimo, ma è anche una potenza che in esso opera durante la sua somministrazione e che gli conferisce la sua efficacia. È solo per questa efficacia della fede che il battesimo non è, per il battezzando, un puro gesto di lavaggio del corpo ma diviene un rito che conferisce salvezza per il simbolismo che la fede gli connette.

Secondo il pensiero biblico l'atto battesimale non è altro che la manifestazione esteriore del grande dramma interiore che si attua nel credente in quel momento, vale a dire il completamento della fede divenuta infine ubidiente e per la quale il discepolo si innesta in modo definitivo al Cristo morto e risorto.

La fede che ci salva

Dai molti passi delle Scritture Greche in cui si afferma che la salvezza è dovuta alla fede, si può dedurre che essa deve operare nel battesimo conferendogli la sua efficacia trasformatrice. I passi sono così tanti che qui possiamo spigolarne solo alcuni.

«Il giusto per fede vivrà».
- *Ab* 2:4; *Rm* 1:16; *Gal* 3:11; *Eb* 10:38.

- “Dio ha tanto amato il mondo, che ha dato il suo unigenito Figlio, affinché chiunque **crede** in lui non perisca, ma abbia vita eterna”. - *Gv* 3:16.
- “Io [Yeshùa] sono la risurrezione e la vita; **chi crede in me**, anche se muore, vivrà”. - *Gv* 11:25.

¹⁰ H. Schlier, *La dottrina della Chiesa nel battesimo*.

- “È per grazia che siete stati salvati, **mediante la fede**; e ciò non viene da voi; è il dono di Dio. Non è in virtù di opere affinché nessuno se ne vanti”. - *Ef* 2:8,9; cfr. *Rm* 1:16,17;3:21-31;4:13;5:1,2;9:30; 10:6-17; *Gal* 3:2,14,19-29;5:5,6; *2Tm* 3:15; *Flp* 3:9.
- “[Yeshù] disse loro: «Andate per tutto il mondo, predicate il vangelo a ogni creatura. **Chi avrà creduto e sarà stato battezzato sarà salvato**; ma chi non avrà creduto sarà condannato»”. - *Mr* 16:15,16¹¹.

Invece di negare il valore salvifico del battesimo, come alcuni teologi fanno, occorre concludere che la fede salva proprio perché esplica la sua attività salvifica attraverso e tramite il battesimo. L’immersione-emersione è vivificata dalla fede, la quale induce il battezzando a chiedere a Dio “una buona coscienza”. - *1Pt* 3:21.

La fede è operante nel battesimo

In *Col* 2:12 si legge:

“Siete stati sepolti con lui [il Cristo] ne[è]v (*en*), “in”]l’immersione nella quale siete anche stati risuscitati con lui per [δὴ (dià), “per mezzo di”] la fede nella potenza di Dio che lo ha risuscitato dai morti”.¹² – Traduzione di Fausto Salvoni.

La sepoltura e la risurrezione dei credenti, che si esprimono nel battesimo, possono avvenire solo perché c’è la fede nella risurrezione già avvenuta di Yeshù. È proprio grazie alla fede, “mediante / per mezzo” (δὴ, *dià*), che si compie nel battesimo la risurrezione dei credenti. Se tutto si attua *mediante* la fede, ne consegue che in mancanza della fede l’effetto della con-sepoltura e con-risurrezione con il Cristo non si avvera e il battesimo diventa solo un bagno.

In *Gal* 3:26,27 leggiamo:

“Siete tutti figli di Dio per mezzo [δὴ (dià)] della vostra fede in Cristo Gesù. Poiché [γὰρ (*gar*), “infatti”] tutti voi che foste battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo”.¹³ - *TNM*.

Da queste argomentazioni bibliche si evince che l’opinione di coloro che restringono la fede ad un semplice prerequisito per il battesimo degli adulti, ma la giudicano inattiva nell’efficacia del battesimo, non corrisponde alla verità.

Sintesi finale

Per sintetizzare il rapporto tra fede e battesimo sono utili le seguenti affermazioni:

¹¹ Si noti che la predicazione, creatrice di fede, deve precedere il battesimo. Anche se il passo non è genuino perché mancante nei codici ⲀBSy^sArm, nelle versioni siriana e armena, in altre versioni e in certi antichi manoscritti (ACDVgSy^{c-p}), esso rispecchia pur sempre il pensiero della chiesa del tempo apostolico.

¹² Purtroppo lo Schlier, pur citando questo passo, si sofferma solo sulla prima parte del versetto dimenticandone la seconda.

¹³ Anche di questo passo il Cullmann, che nega il valore della fede, cita solo la seconda parte (v. 17) tralasciando il v. 26 che è connesso con il seguente e da questo viene spiegato.

1. La morte di Yeshùà, secondo Adamo, sulla croce è un battesimo generale, come bene ha asserito il Cullmann. Essa può essere paragonata alla creazione dell'umanità attuata da Dio in Adamo perché ha creato per tutti la possibilità di salvezza.
2. La fede, dono di Dio, ci fa sapere che la salvezza è preparata per noi e, di conseguenza, si può paragonare al concepimento dei singoli individui. Ma il concepimento non è ancora la nascita; prima si ha un feto e non ancora un individuo a sé stante dotato di vita propria. Tuttavia, come il concepimento tende ineluttabilmente alla nascita, che sola è ragion d'essere del feto e ne attua la sua esistenza individuale, così anche la fede tende ineluttabilmente al battesimo con cui essa passa dallo stato embrionale a quello di completezza effettiva.
3. Il battesimo è paragonabile alla nascita dell'individuo che passa dallo stato embrionale allo stato di persona completa a sé stante. Con il battesimo la fede diviene una vera fede completa e in quel momento esplica per volontà divina la sua attività generatrice di vita nuova. Afferma infatti la Scrittura:

“Egli [Dio] ha voluto generarci secondo la sua volontà”. - *Gc* 1:18.
 “Siete stati rigenerati non da seme corruttibile, ma incorruttibile”. - *1Pt* 1:23.
 “Se dunque uno è in Cristo, egli è una nuova creatura”. - *2Cor* 5:17.
4. Il battesimo non è un'opera aggiunta alla fede, ma è una manifestazione della fede; esso è il mezzo con cui la fede inizia ad essere operante e quindi efficace. Si potrebbe, forse, spiegare questo concetto con la seguente immagine:

METAFORA	FUORI METAFORA
Un benefattore regala con un assegno una forte somma di denaro.	Yeshùà Salvezza
Il postino recapita lo scritto e fa quindi conoscere l'esistenza del dono.	I predicatori della buona notizia fanno conoscere l'esistenza del dono*
Il beneficiario crede al postino che recapita l'assegno e lo accetta con fiducia.	Si pone fiducia nella buona notizia e con fede si accetta il dono di Yeshùà
Per incassare l'assegno occorre apporvi la firma.	Senza tale suggello, pur volendolo, non si ottiene il dono
Nessuno potrà mai dire che con l'apposizione della firma il dono cessa di essere un regalo e diventi un proprio guadagno	Il suggello è condizione richiesta per ricevere il dono

* Il dono è la salvezza in virtù del sacrificio ubbidiente di Yeshùà

Dio poteva scegliere vari mezzi per donarci il suo perdono misericordioso, ma ha voluto scegliere per i peccatori e disubbidienti¹⁴ la via del battesimo che segna l'inizio di una nuova vita di ubbidienza in armonia con la volontà del proprio Signore. Il battesimo è la firma che si appone sulla propria fede, e questa la può apporre unicamente il beneficiario e non altri. In campo spirituale non sono ammesse le girate. Chi beneficia del dono appone la sua “firma” con fede umile e riconoscente. Tale suggello non è tuttavia un'opera che fa meritare il dono di Dio. È solamente Dio che nel battesimo, tramite la fede ubbidiente, dona quella vita di felicità eterna che Yeshùà ha meritato per noi con la sua ubbidienza. Morendo e rinascendo con Yeshùà ha inizio anche nel credente una nuova vita.

TORNA ALL'INDICE

¹⁴ Adulti, perché ai bambini (che non sono consapevoli di peccati personali) Dio concede direttamente il suo amore e la sua grazia beatificante. I bambini, così come senza volontarietà sono figli di Adamo, allo stesso modo, anche senza loro personale adesione volitiva, diventano anche eredi della benedizione e della vita divina.

Il concetto biblico di segno nel battesimo: morte e risurrezione del credente

di Gianni Montefameglio

Nel battesimo si attua misticamente e sacramentalmente la morte e la resurrezione di Yeshùà cui il credente partecipa per mezzo del rito battesimale. Per comprendere appieno questo concetto occorre rifarsi alle categorie mentali del pensiero biblico. È sul concetto di **segno** che dobbiamo soffermarci.

Il segno biblico, pur non presentando che un'analogia con la realtà significata (con la quale non s'identifica essenzialmente), di fatto, è intimamente legato con tale realtà che in esso viene in un certo modo resa presente (rappresentata: resa presente). Segno e realtà, nel pensiero biblico, formano un tutto unico inscindibile. Ciò costituisce una categoria a parte che non si può ridurre alle nostre categorie mentali (occidentali) di semplice raffigurazione o d'identità essenziale. Nella Bibbia il segno sta di mezzo tra la rappresentazione simbolica pura e semplice e l'identità essenziale. Il segno biblico entra in una categoria di relazione che spesso è stata trasferita nella categoria occidentale dell'essenza oppure nella categoria occidentale della semplice raffigurazione.

Classico è il caso della Cena del Signore. Sono ambedue occidentali (e non bibliche) le categorie in cui si fa ricadere il segno del pane e del vino della Cena del Signore. Da una parte c'è la categoria occidentale dell'essenza, adottata dai cattolici: “Questo è il mio corpo”, “Questo è il mio sangue” (*Mt 26:26,28, CEI*), in cui pane e vino diventano vero corpo e vero sangue; non dice forse la Bibbia: “è”? E l'occidentale legge alla lettera. Dall'altra parte c'è la categoria, sempre occidentale, della semplice raffigurazione: “Questo significa il mio corpo”, “Questo significa il mio sangue” (*Mt 26:26,28, TNM*), in cui si vede una semplice commemorazione intellettuale; non dice forse la Bibbia: “significa”? Queste due categorie (occidentali) sono ben lontane dalla categoria mediorientale e semitica della Scrittura.

Il *nome* è nella Bibbia “segno” dell'essere con cui il nome in un certo senso s'identifica, per cui nella Scrittura conoscere il nome significa conoscere e partecipare alla potenza dell'essere evocato da tale segno. Il battesimo acquista il suo valore proprio perché è attuato nel “nome di Yeshùà”: “Ciascuno di voi sia battezzato *nel nome* di Gesù Cristo” (*At 2:38*). È nel nome di Yeshùà che gli apostoli compiono prodigi e miracoli: “Questo è stato fatto nel nome di Gesù Cristo” (*At 4:10*). È nel suo nome che si ha la salvezza: “In nessun altro è la salvezza; perché non vi è sotto il cielo nessun altro nome che sia stato dato agli uomini, per mezzo del quale noi dobbiamo essere salvati”. - *At 4:12*.

Il nome divino era – ed è – impronunciabile per ogni ebreo, poiché l'essenza divina trascende ogni capacità umana e non può essere racchiusa in un nome. Nella Scrittura il nome è identico alla natura

di un essere, alla sua persona, è come l'intima anima di un individuo. Conoscere il nome è conoscere la sostanza di un individuo, è avere parte alla sua personalità e potenza. È al nome di Yhvh che Salomone consacra il suo Tempio: "Fino a quei giorni non era stata costruita una casa *al nome* del Signore" (1Re 3:2). Quando Dio prende possesso del Tempio, vi pone il suo nome: "Luogo che il Signore, il vostro Dio, avrà scelto fra tutte le vostre tribù, per *mettervi il suo nome*", "Scelto per *porvi il suo nome*", "Luogo che il Signore, il tuo Dio, avrà scelto *per stabilirvi il suo nome*" (Dt 12:5,21;14:24); "Questa casa, sul luogo di cui dicesti: Qui sarà il mio nome!" (1Re 8:29). La Scrittura dice che Dio fa *abitare* il suo nome nel Tempio: "Luogo che egli avrà scelto come *dimora del suo nome*" (Dt 14:23). Nel mondo a venire "Gerusalemme sarà chiamata: Il trono del Signore; e tutte le genti si accoglieranno a lei, *al Nome* del Signore in Gerusalemme" (Ger 3:17, *Did*; cfr. *TNM*; "al nome", e non "nel nome" come in *CEI* e *NR*). È nel nome di Yhvh che Israele confidava; Israele bramava *il nome* di Dio, vale a dire *Dio stesso*:

"Abbiamo confidato nel suo santo nome "	<i>Sl</i> 33:21
"Abbiamo sperato in te "	<i>Is</i> 26:8

(*TNM*)

Dato che, secondo il concetto biblico, il nome è sinonimo della *persona stessa*, è il nome di Dio che agisce potentemente. È il suo *nome* che sostiene il re: "Ti protegga il nome dell'Iddio di Giacobbe" (*Sl* 20:1, *TNM*). È il *nome* di Dio che opera miracoli in Israele: "Loderete il nome del Signore, vostro Dio, che avrà operato per voi meraviglie". - *Gle* 2:26.

Lo stesso concetto ebraico lo troviamo ovviamente anche nelle Scritture Greche. Dio delega il suo potere all'uomo Yeshùa il cui *nome* è possente e unico tra gli esseri umani: "Non c'è sotto il cielo nessun altro nome dato fra gli uomini" (*At* 4:12, *TNM*), "Dio lo ha sovraneamente innalzato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni nome" (*Flp* 2:9). Questo potere divino insito nel *nome* sarà ripreso da Dio stesso dopo che Yeshùa avrà sbaragliato tutti i nemici: "Poi verrà la fine, quando consegnerà il regno nelle mani di Dio Padre [...]. Poiché bisogna ch'egli regni finché abbia messo tutti i suoi nemici sotto i suoi piedi. [...] Quando ogni cosa gli sarà stata sottoposta, allora anche il Figlio stesso sarà sottoposto a colui che gli ha sottoposto ogni cosa, affinché Dio sia tutto in tutti". - *1Cor* 15:24-28; cfr. *Ap* 3:12.

Anche le azioni simboliche dei profeti racchiudono in sé *la realtà* profetizzata. Le frecce, scagliate da Ioas in direzione di Aman, racchiudevano in loro stesse (e, in un certo senso s'identificavano) con le vittorie israelite sugli aramei. Da qui l'ira di Eliseo nel vedere che Ioas alla terza freccia si ferma: compiuto tale *segno* diverrà ineluttabile che solo tre saranno le vittorie del re d'Israele sulla potenza nemica che non potrà più essere debellata del tutto. "Avresti dovuto percuoterlo" – continua Eliseo – "cinque o sei volte; allora tu avresti sconfitto i Siri fino a sterminarli; mentre adesso non li sconfiggerai che tre volte". - *2Re* 13:14-19.

Quando gli ebrei celebrano ancora oggi la Cena Pasquale *riproducono* l'azione compiuta dagli ebrei quando furono liberati dalla schiavitù egizia dalla mano potente del loro Dio. Ma tale "segno" ha in sé la stessa carica salvifica di quel primo gesto attuato dagli israeliti prima della loro liberazione. Tale *segno* rende partecipi tutti gli ebrei ai benefici effetti di quella liberazione miracolosa. Il padre di famiglia è invitato a spiegare al figlio che ciò si faceva "a motivo di quello che il Signore fece per *me* quando uscii dall'Egitto" (*Es* 13:8). Si noti attentamente - e ci si commuova, se si riesce a comprendere l'efficacia del *segno* biblico - cosa dice ogni ebreo anche oggi, a distanza di millenni: "Per *me*", "quello che il Signore fece per *me* quando *uscii* dall'Egitto". Rabbi Gamaliele aggiungeva: "Ogni generazione deve considerarsi come una generazione uscita dall'Egitto, ogni persona di Israele deve conoscere che è stata liberata dalla schiavitù". - *Pesachim* X, 5b.

Non era e non è in virtù di un'identificazione collettiva che l'ebreo si sentiva liberato dalla schiavitù egiziana, ma per il fatto che nel momento liturgico della Cena Pasquale egli sentiva dispiegarsi e riprodursi la potenza divina della prima celebrazione pasquale. L'ebreo *si ricorda* di quell'evento: "Ricordate questo giorno" (*Es* 13:3). Il ricordarsi non è un semplice andare con la mente al fatto, ma un *riviverlo*.

Lo stesso concetto ebraico si applica alla Cena del Signore: "In ricordo di me" (*1Cor* 11:25, *TNM*). Non si tratta semplicemente di commemorare, secondo la mentalità occidentale. Il greco dice εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (*èis ten emèn anàmnēsīn*). Vi compare quell'*èis* (εἰς) che significa "verso", "per". E vi compare quell'*anàmnēsīn* composto da *anà* (ἀνά), "in mezzo" ("fra"), e da una parola derivata dal verbo μιμνήσκομαι (*mimnèskomai*), "essere un ricordo". Il senso letterale è: "Verso l'essere il mio ricordo in mezzo". "Fate questo, ogni volta che ne berrete, per [rendere presente] il mio ricordo in mezzo [a voi]" (*1Cor* 11:25, traduzione dal greco). "Poiché ogni volta che mangiate questo pane e bevete da questo calice, voi annunciate *la morte* del Signore" (v. 26): καταγγέλλετε (*katanghèllete*): "rendete noto". Si tratta di un *rivivere*, di un rendere presente. Il significato ebraico del *rivivere* è ben diverso da una semplice cerimonia occidentale in cui le persone stanno lì a sentire un discorso durante una commemorazione. Questo rivivere la morte di Yeshùa non è per nulla un ripetere la sua morte avvenuta una volta sola nel passato: "Non è per offrire se stesso spesso [...]. Altrimenti, egli avrebbe dovuto soffrire spesso dalla fondazione del mondo. Ma ora si è manifestato una volta per sempre" (*Eb* 9:25,26, *TNM*). Non si tratta di ripetere, ma si tratta piuttosto di rendere presente e attuale quell'evento del passato facendolo rivivere oggi.

Anche il battesimo è un "segno" perché esteriormente raffigura la morte e la resurrezione di Yeshùa mediante il rito dell'immersione-emersione, cui il credente viene innestato. La "sepoltura" nell'acqua vi prende il posto della morte perché era più facile attuarla così e anche perché è un morto che si seppellisce, non un vivente. Mediante questa *rappresentazione* esteriore il battesimo rende presente

e attuale la morte e la resurrezione di Yeshùà in cui ogni battezzando s'immedesima. Che questa suggestione sia esatta è insito nel termine ὁμοίωμα (*omòìoma*) con cui il battesimo viene presentato da parte di Paolo. Il termine *omòìoma* non indica solo "somiglianza": "Siamo stati uniti a lui nella *somiglianza* della sua morte" (*Rm* 6:5, *TNM*). *Omòìoma* indica un atto che in un certo senso s'identifica con la realtà, che nel caso presente è appunto la morte e la resurrezione di Yeshùà. *Omòìoma* indica la *riproduzione* il più possibile vicina alla realtà rappresentata, dalla quale riceve efficacia e valore. L'immersione ed emersione battesimale sono l'aspetto esteriore assunto dalla morte e resurrezione di Yeshùà per agire sul credente che si fa battezzare. "Se per l'immagine siamo divenuti partecipi della sua morte, così saremo [partecipi] pure della sua resurrezione". - *Rm* 6:5, traduzione dal greco.

L'*omòìoma* biblico, più che assumere il valore astratto di "somiglianza", indica un atto esterno e *concreto* che riproduce in modo visibile la morte e la resurrezione del Cristo con le quali in maniera relazionale si identifica. Noi siamo stati piantati assieme a lui nella morte di Yeshùà non tramite la nostra morte fisica, ma tramite la *riproduzione* di essa che si ha nell'immersione battesimale.

Mentre per l'occidentale la "raffigurazione" o "immagine" è sempre considerata come qualcosa di distinto e separato dalla realtà rappresentata, per l'orientale essa s'identifica in un certo senso con la realtà, è il modo con cui la realtà diviene visibile e operante sulla persona. Se ciò si attua in ogni "raffigurazione" anche umana, tanto più si avvera quando tale "raffigurazione" è stata voluta e stabilita da Dio.

Nell'atto battesimale Paolo si rifà alla categoria semitica del "segno" che, per la sua relazione essenziale con la realtà, la riproduce e in un certo senso la rende presente. Per Paolo il battesimo non è una realtà distinta dalla morte e dalla resurrezione di Yeshùà, ma è il mezzo con cui l'identica, e l'irripetibile realtà della morte e della resurrezione di Yeshùà è resa presente perché possa operare nelle singole persone che rinascono in Cristo.

Non è che i battezzandi siano misteriosamente riportati indietro nel passato in modo da essere associati alla morte e alla resurrezione storiche di Yeshùà, ma sono la morte e la resurrezione del Cristo che vengono in un certo modo rese presenti e attuali nel segno e possono quindi operare nel battezzando che vi viene innestato.

In quel momento il battezzando diviene solidale con la morte di Yeshùà, con lui muore alla vita terrena di Adamo, e con lui risorge alla vita ultraterrena e soprannaturale che è propria di Yeshùà e che si disgelerà nel giorno della resurrezione finale. Ma questa resurrezione finale non sarà altro che lo svelarsi di quei germi di vita che la persona battezzata ha ricevuto nel battesimo tramite il suo innesto alla resurrezione di Yeshùà.

Questa comprensione del significato del segno battesimale spiega appieno tutti i passi biblici che non solo parlano del nostro innesto alla morte e alla resurrezione di Yeshùà, ma anche lo ricollegano al rito del battesimo.

Si può parlare di morte fisica e di morte spirituale del credente? La morte spirituale al peccato non è altro che la conseguenza del nostro innesto alla morte fisica di Yeshùà, il quale trascina con sé l'eliminazione della pena di morte propria dell'essere umano decaduto. Il credente non si unisce alla riproduzione della morte di Yeshùà, ma tramite la riproduzione battesimale s'innesta e partecipa alla morte fisica e alla resurrezione fisica di Yeshùà avvenute circa duemila anni or sono e che vengono in un certo senso rese presenti nel segno dell'immersione ed emersione battesimali.

Il segno non ha, infatti, valore in se stesso, ma solo nel suo rapporto con la realtà raffigurata da cui trae la sua efficacia. Perciò il credente che si battezza, tramite il segno si collega agli eventi fatidici di quel tragico pomeriggio in cui Yeshùà morì e di quel meraviglioso tardo pomeriggio di tre giorni dopo in cui fu resuscitato. Assieme al Cristo lui pure muore e assieme al Cristo lui pure risorge, per cui – annientati i vincoli che prima lo tenevano avvinto alla morte terrena – in lui fanno irruzione le forze vivificanti che hanno tratto Yeshùà dal sepolcro. Per il battezzato e per la battezzata valgono le parole di Yeshùà: “Chi crede in me, anche se muore, vivrà; e chiunque vive e crede in me, non morirà mai” (Gv 11:25,26). “Chi crede”: tempo presente con il valore continuativo proprio dell'indicativo presente: “Chi continua a credere”. Chi *continua* a credere. Fino alla fine.

TORNA ALL'INDICE

Osservatorio religioso

La formula battesimale dei Testimoni di Geova, una dichiarazione di fedeltà all'organizzazione con sede a Brooklyn di Gianni Montefameglio

I Testimoni di Geova costituiscono il movimento religioso sorto dopo gli stravolgimenti e le innovazioni operate da Joseph Franklin Rutherford (1869 - 1942), il dispotico successore di Charles Taze Russell (1852 - 1916), fondatore nel 1870 del precedente movimento religioso da questi

chiamato *Studenti Biblici*, tuttora presente e distinto da quello deviato dei Testimoni, i quali fanno capo alla statunitense Watchtower Society che ha sede a Brooklyn (New York).

I Testimoni di Geova praticano il battesimo per immersione (foto). Prima del battesimo, ai loro battezzandi vengono rivolte pubblicamente due domande a cui i “candidati al battesimo” (così loro chiamano i battezzandi) devono rispondere con un sonoro: «Sì!». Dal 1942 e fino al 1956, le domande erano le seguenti (cfr. *The Watchtower* del 1° ottobre 1942, pag. 302):



1. Credi in Geova Dio il Padre, e che la “salvezza appartiene a Geova”, e che Gesù Cristo è suo Figlio nel sangue del quale sono stati condonati i tuoi peccati e mediante il quale ti deriva da Dio la salvezza?
2. Hai perciò confessato a Dio i tuoi peccati e invocato la purificazione mediante Gesù Cristo, e quindi hai rinnegato il peccato del mondo, e ti sei consacrato senza riserve a Dio per fare la sua volontà?

Dal 1956 (e fino al 1985) le suddette due domande vennero così modificate (cfr. *La Torre di Guardia* del 15 dicembre 1956, pag. 752):

1. Avete riconosciuto dinanzi a Geova Dio di essere peccatori che han bisogno di salvezza, e avete ravvisato che questa salvezza procede da lui, il Padre, per mezzo del Figlio Cristo Gesù?
2. Sul fondamento di questa fede in Dio e nel suo provvedimento per la salvezza vi siete dedicati a Dio senza riserve per fare da ora in poi la sua volontà come egli ve la rivelerà mediante Cristo Gesù e mediante la Bibbia sotto la guida dello spirito santo?

Facendo una valutazione delle modifiche, si rileva che la prima domanda è rimasta pressoché la stessa, mentre dalla seconda è stato tolto qualsiasi riferimento alla confessione dei peccati e all’invocazione della purificazione grazie al sangue di Yeshùa. In più, nella prima versione della seconda domanda si chiedeva solo la conferma di consacrarsi “a Dio per fare la sua volontà”, mentre nell’aggiornamento è stato aggiunto l’impegno a fare la volontà di Dio “come egli ve la rivelerà mediante Cristo Gesù e mediante la Bibbia sotto la guida dello spirito santo”. Si noti la novità della menzione dello spirito santo e soprattutto il verbo al futuro: “Come egli ve la *rivelerà*”.

Siccome la Sacra Scrittura contiene *già* la *completa* rivelazione della volontà di Dio, che altre rivelazioni potremmo mai attenderci in futuro durante la nostra vita su questa terra che Dio “rivelerà mediante Cristo Gesù e mediante la Bibbia sotto la guida dello spirito santo”? Il verbo al futuro “rivelerà”, riferito a presunte future rivelazioni, abbinato alla “guida dello spirito santo”, fa sospettare che la società americana stia mettendo le mani avanti per giustificare i suoi frequenti cambiamenti nelle sue interpretazioni e spiegazioni della Bibbia.

Del resto, la presunzione del direttivo di Brooklyn di essere guidato dallo spirito santo di Dio è evidente in sue molte affermazioni, come le seguenti:

- “Considerate, inoltre, il fatto che solo l’organizzazione di Geova, in tutta la terra, è diretta dallo spirito santo o forza attiva di Dio (Zaccaria 4:6)”. - *La Torre di Guardia* del 1° luglio 1973, pag. 402.

- “Geova impiega il suo spirito per guidare la sua organizzazione nella direzione che desidera”. - *La Torre di Guardia* del 15 aprile 2010, pagg. 9-11, § 12.
- “Lo spirito santo è all’opera per portare alla luce le verità bibliche. (Prov. 4:18) ‘Lo schiavo fedele e discreto’ usa da molto tempo questa rivista come canale principale per rivelare gradualmente le verità bibliche”. - *Ibidem*, § 13.

Nel 1985 le due domande rivolte ai candidati subirono un'ulteriore e peggiorativo cambiamento (cfr. *La Torre di Guardia* del 1° ottobre 1985, pag. 20):

1. In base al sacrificio di Gesù Cristo, ti sei pentito dei tuoi peccati e ti sei dedicato a Geova per fare la sua volontà?
2. Comprendi che la tua dedizione e il tuo battesimo ti identificano come testimone di Geova associato all'organizzazione diretta dallo spirito di Dio?

Con questo aggiornamento, il precedente sospetto che la società d’oltreoceano intendesse mettere le mani avanti per giustificare i suoi frequenti cambiamenti interpretativi della Bibbia, non solo diventa una certezza, ma si assiste alla dichiarata volontà di rendere i suoi adepti totalmente succubi della propria “organizzazione”, parola che già di per sé dovrebbe dare i brividi. In effetti, tale parola è aggiunta alle precedenti formule e, impropriamente abbinata al santo spirito di Dio, esprime la tassativa richiesta che i nuovi che si battezzano riconoscano esplicitamente che accettano la guida e la direttiva di questa *organizzazione*.

In pratica, chi vuole diventare Testimone di Geova deve riconoscere ufficialmente di essere un “associato” (*sic*) a tale *organizzazione* che pretende di essere “diretta dallo spirito di Dio” e di voler essere “identificato” (*sic*) come tale.

Tale posizione è del tutto antis scritturale perché il battezzando dovrebbe voler essere identificato come discepolo di Yeshùà, e non come “associato” (*sic*) ad un’*organizzazione* americana.

Molto interessante è la valutazione fatta da Raymond Franz (1922 – 2010; foto), il quale non è una persona qualunque; Testimone di Geova e attivo militante fin dall’età di 16 anni, egli operò in varie nazioni, ad ogni livello della struttura organizzativa, raggiungendo infine il livello più alto: membro del ristretto Corpo Direttivo dell’organizzazione, incarico che svolse per nove anni, dal 1971 al 21 maggio 1980, quando fu espulso in seguito alle sue volontarie dimissioni per ragioni di coscienza.



Osservatore privilegiato in quanto membro del gruppetto che dirige tutta la struttura mondiale, egli ha poi pubblicato la sua vasta e lunga esperienza all’interno della struttura, svelando ciò che accade durante le sedute deliberative del Corpo Direttivo e spiegando come avviene la gestione dell’organizzazione e i criteri con cui vengono elaborate le interpretazioni dottrinali diffuse poi a tutti i Testimoni tramite le pubblicazioni della Società con sede a Brooklyn. Fu proprio ciò che portò progressivamente il Franz a dubitare fortemente dell’autoproclamata guida dello spirito santo.

Ed ecco cosa scrive l'autorevole fuoriuscito in merito al cambiamento delle due domande che vengono poste ai nuovi Testimoni di Geova prima del loro battesimo:

«*La Torre di Guardia* del 15/4/1987 (p. 12) fornisce questa insolita spiegazione del motivo del cambiamento: “Di recente le due domande rivolte ai candidati al battesimo sono state semplificate perché essi, nel rispondere, possano comprendere pienamente cosa comporta lo stringere un'intima relazione con Dio e con la sua organizzazione terrena”.

Questa supposta “semplificazione” perseguiva un unico obiettivo: essa richiedeva a ciascun candidato una dichiarazione di sottomissione e dipendenza ad una organizzazione terrena [...] La seconda domanda per il battesimo della Torre di Guardia in sostanza sostituisce lo Spirito santo di Dio con “l'organizzazione diretta dallo spirito di Dio”. Mentre lo Spirito riceve una simbolica menzione, ancora una volta siamo posti di fronte ad una situazione in cui l'Organizzazione si appropria di un ruolo divinamente assegnato. Evidentemente ciò comporta il concetto che il santo Spirito di Dio non opererà su una persona battezzata, a meno che questa non sia in contatto con l'Organizzazione della Torre di Guardia. Con ciò non si enfatizza il modo in cui l'individuo battezzato sarà d'ora in poi guidato dallo Spirito di Dio, invece si dà risalto alla “organizzazione diretta dallo spirito”. Sembra incredibile che *La Torre di Guardia* possa addirittura riferirsi a tutto ciò ritenendolo una “semplificazione” delle domande precedenti. Essa parla di una “intima relazione con Dio”, ma rende quest'espressione priva di significato perché infila l'Organizzazione terrena nella questione, trasformandola, non in una intima relazione con Dio, ma in un'intima relazione “con Dio e con la sua organizzazione terrena”. Laddove Gesù parlò solo di “Padre, Figlio e Spirito Santo”, l'Organizzazione presume di collocarsi in questa sacra descrizione come parte indispensabile per la sua efficacia. Ciò equivale al caso di un servitore il quale afferma che le persone possono avere contatti e relazioni con il suo padrone solo a patto che il servo stesso sia sempre presente, agendo da intermediario, portavoce, manager e centro di decisioni. Un'attitudine del genere potrebbe solo essere definita arrogante [...] Ritengo che l'alterazione avvenuta nel 1985 indichi la preoccupazione di avere affiliati che riconoscano i vincoli formali con l'Organizzazione, un incarico affidato ad essa in qualità di autorità religiosa su loro, quindi un'implicita accettazione del suo governo su loro ed il suo diritto di costituire tribunali ecclesiastici per “mettere alla prova” chi venga sospettato di violazioni alle sue regole e direttive.

In anni recenti, un rilevante numero di persone si è semplicemente staccato dall'Organizzazione [...] se dopo l'abbandono costoro fanno o dicono qualcosa che manifesti mancanza di completo accordo con uno qualsiasi degli insegnamenti e delle direttive dell'Organizzazione, spesso essi vengono avvicinati dagli “anziani”, interrogati e, il più delle volte, convocati per una “udienza giudiziaria” [...] Opponendosi ad essere indagati e “messi alla prova” dagli “anziani”, alcuni che avevano abbandonato i Testimoni, hanno evidenziato che prima del 1985, allorquando erano stati battezzati, essi “si erano dedicati a Dio e non ad un'organizzazione”. Le domande modificate, attualmente in uso, servono chiaramente per dire al candidato al battesimo che egli si sta per impegnare con una “dedicazione e battesimo” che lo “identifica come un Testimone di Geova associato all'organizzazione diretta dallo spirito di Dio”. Ciò garantisce che egli si è esplicitamente privato di ogni diritto “legale” di dire che non è soggetto al governo e ai tribunali ecclesiastici dell'Organizzazione. Almeno per il dipartimento legale dell'Organizzazione ciò indubbiamente “semplifica” le cose.

Considero una triste prova dell'interesse per l'autorità il fatto che un'Organizzazione possa utilizzare il sacro, personalissimo passo del battesimo come occasione per affermare la propria autorità sulla vita del battezzato.

I comitati giudiziari dal 1985 si rifanno quindi anche a queste domande battesimali, per sottolineare il fatto che, una volta battezzati, si ha l'obbligo di ubbidienza assoluta all'Organizzazione, pena l'espulsione». - Raymond Franz, *Alla ricerca della libertà cristiana*, Edizioni Dehonian, Roma, 1997, pagg. 145-151, *passim*.