

Massimo Pampaloni sj
István Baán
Giuseppe Caruso OSA
Róbert Somos
Cesare Giraudo sj
Biagio Costa
Rosana Araujo Viveiros, ANSP

Eastern Theological Journal

5/1
2019

Eastern Theological Journal

5/1
2019

Eastern Theological Journal

HU ISSN 2416-2213

ETJ is published twice a year by
the St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute

Responsible Editor: Tamás Végheő (Rector)

Postal address:

4400 NYÍREGYHÁZA, Hungary

Bethlen G. u. 13-19.

tel.: +36 42 597-600

e-mail: szentatanaz@szentatanaz.hu

www.szentatanaz.hu

Address for manuscripts and correspondence:

St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute

4400 Nyíregyháza, Hungary

Bethlen G. u. 13-19.

tel.: +36 42 597-600

e-mail: etj@szentatanaz.hu

Yearly subscription for institutions: 55 €

Rate for private individuals: 22 €

CIB Bank

SWIFT: CIBHHUHB

IBAN: HU83 1110 0702 1920 4893 3600 0001

EU VAT NUMBER: HU19204893

DTP Operator: Katalin Balogh

The views expressed are the responsibility of the contributors

Contents

Contributors of this volume	7
STUDIES	
Massimo PAMPALONI SJ Corpo e anima come luogo di incontro tra visibile e invisibile nella teologia di Teodoro di Mopsuestia	9
István BAÁN Perichoretic Ecclesiology: Some Thoughts on the Problems Posed (not only) by the United Churches	25
Giuseppe CARUSO OSA <i>Fecit eos</i> : l'esegesi di Gen 1,26-28 nei commentari agostiniani alla <i>Genesis</i> . . .	53
Róbert SOMOS Music of the soul and music of the body in Origen's <i>Homilies</i> <i>on the Psalms</i>	73
Cesare GIRAUDO SJ L'Eucaristia: dall'istituzione nel Cenacolo alle celebrazioni della Chiesa . .	93
Biagio COSTA La dignità del corpo dell'uomo nella visione teologica di Tertulliano. La proposta antropologica cristiana tra paganesimo e gnosticismo	109
Rosana Araujo VIVEIROS, ANSP La relazione corpo e anima: la vita di solitudine interiorizzata. Prospettive per l'attuale teologia pastorale in Simone di Taibuteh	121
BOOK REVIEWS	
Manuel Nin, <i>Shebitho. Preghiere della Chiesa siriana. Presentazione di</i> <i>Emidio Vergani</i> , Centro Ambrosiano, Milano, 2019. pp. 215.	133
Miklós Vassányi, <i>Hitvalló Szent Maximos teológiája. Értelmezési kísérlet</i> <i>történeti összefüggésben</i> (The Theology of Saint Maximus The Confessor. An Attempt at Interpretation in a Historical Context), Catena 17, Budapest, 2017.	139

Contributors of this volume

Massimo Pampaloni sj
Pontifical Oriental Institute, Rome, Italy

István Baán
St Athanasius Greek-Catholic Theological Institute, Nyíregyháza,
Hungary

Giuseppe Caruso o.s.a.
Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, Italy

Róbert Somos
University of Pécs, Department of Philosophy, Pécs, Hungary

Cesare Giraudo sj
Pontifical Oriental Institute, Rome, Italy

Biagio Costa
PhD student, Institutum Patristicum Augustinianum, Rome, Italy

Rosana Araujo Viveiros, ANSP
PhD student, Pontifical Oriental Institute, Rome, Italy

Corpo e anima come luogo di incontro tra visibile e invisibile nella teologia di Teodoro di Mopsuestia

Massimo PAMPALONI SJ

1. L'analogia di un eretico amico di Atanasio: Apollinare di Laodicea; 2. Le analogie cristologiche di Teodoro; 3. Il corpo totale; 4. Incarnazione e umanità di Cristo; 5. Elementi di interesse pastorale attuale

1. L'analogia di un eretico amico di Atanasio: Apollinare di Laodicea¹

Dice san Tommaso d'Aquino, nella sua *Summa Contra Gentiles*, a proposito di un qualche esempio che possa aiutare a far comprendere l'unione del Verbo con la natura umana, che “tra tutte le cose create non c'è nulla che più somigli a quest'unione che l'unione dell'anima e del corpo”. E tale immagine proprio a questo scopo è stata assai usata, infatti, durante il periodo delle controversie cristologiche.

A quanto ci consta, il primo a usarla in questo ambito è stato Apollinare di Laodicea, il quale sviluppò il suo modello cristologico dentro lo schema definito da Grillmeier *logos/sarx*. Secondo Apollinare, in Cristo il Logos divino avrebbe preso il posto del suo *nous* umano³,

1 Mi riferisco scherzosamente a un interessante articolo dal titolo geniale: J. T. Lienhard, “Two Friends of Athanasius: Marcellus of Ancyra and Apollinaris of Laodicea”, in *Z. Für Antikes Christ* 10 (2007), 56-66.

2 Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili*, lib. IV, cap. XLI, 1126.

3 “Noi non confessiamo che è venuto in un uomo santo il Verbo di Dio, quale era nei progetti, ma che è divenuto carne il Verbo stesso senza assumere un intelletto umano, un intelletto mutevole e prigioniero di ragionamenti sordidi,

in quanto quest'ultimo irrimediabilmente guastato dal peccato. L'uomo si trova nella condizione di soccombere al peccato a causa delle passioni che, grazie appunto all'incapacità del *nous* infralapsario di controllarle, lo conducono a non poter resistere alle loro sollecitazioni e quindi a peccare. Incarnandosi, e svolgendo il ruolo del *nous* in Cristo, il Verbo avrebbe reso impeccabile Gesù e, in lui, ciascuno di noi avrebbe avuto la possibilità di salvezza⁴. Apollinare cercava una *unità essenziale* tra il Verbo e la carne, e pensò di averla trovata, in fondo, applicando un principio aristotelico⁵, ossia, che “è impossibile che una sostanza consista di altre sostanze esistenti in essa in atto, perché due cose in atto nel senso suddetto, non sono mai una sola cosa in atto, a meno che quest'unica cosa sia due in potenza”⁶. Quindi, se il Verbo è natura divina perfetta, come potrebbe unirsi a un uomo completo? Deve esserci un incompleto che venga completato. Dunque, il risultato della incarnazione è *una sola natura del Verbo incarnata*. Se l'uomo avesse avuto il proprio *nous* sarebbe stato un secondo soggetto sussistente oltre al Verbo. Quindi una sola natura e una sola ipostasi, come conseguenza anche della sua interpretazione di *homooousios* (del quale Apollinare è un ferreo difensore), letto, però, in un contesto in cui la distinzione tra *ousia* e *hypostasis* non era ancora stata assimilata. Anche in chiave antiariana, per Apollinare, si doveva sottolineare che la sostanza divina nell'incarnazione fosse proprio quella consustanziale

essendo intelletto divino, immutabile e celeste”, Apollinare di Laodicea, *Ad Diocaesarensis* 2, in *Su Cristo. Il grande dibattito nel Quarto secolo* (ed. E. Bellini), 99.

4 Cf. E. Cattaneo, *Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée. Attribution et étude théologique*, Théologique Historique 58, Paris, 1981.

5 Cf. R. Arnou, “Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des Intelligibles”, 116-117.

6 Aristotele, *Metafisica* 1039a.

al Padre, e non una differente, come volevano gli ariani⁷. Per mostrare un esempio di tutto questo, Apollinare ricorre all'analogia del corpo e dell'anima:

in lui si confessa l'essere creato nell'unità con l'increato e l'increato nella mescolanza con il creato; ma dalle due parti risulta un'unica natura, perché il Verbo completa un'energia parziale così da costituire un tutto insieme alla divina perfezione. Ciò accade anche nell'uomo comune che risulta di due parti imperfette che costituiscono un'unica natura e si indicano con un solo nome: infatti, il tutto si denomina carne, senza che sia eliminata, con questo, l'anima, oppure il tutto si dice anima, senza escludere il corpo, che pure è una realtà diversa dall'anima⁸.

La stessa analogia, senza il brutale realismo ingenuo di Apollinare, è ripresa anche da Cirillo. La cosa è comprensibile, visto l'orizzonte teologico compatibile tra i due. Ma colpisce molto di più il fatto che la medesima analogia cristologica sia stata usata dagli autori che si trovano all'esatto opposto di un ideale *spectrum* cristologico, ossia gli antiocheni e, in modo particolare in quanto polemizza proprio con lo stesso Apollinare, in Teodoro di Mopsuestia.

7 Cf. A. Tuilier, "Le sens de l'Apollinarisme dans les controverses théologiques du IV^e siècle", in *Studia Patristica* 13 (1975), 295-305 (TU 116).

8 Apollinare di Laodicea, *ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΝ ΧΡΙΣΤΟΙ ΕΝΟΤΗΤΟΣ* 5, in *Su Cristo. Il grande dibattito nel Quarto secolo, Di fronte e attraverso* (ed. E. Bellini), Milano, 1978, 51. Oppure anche: "La carne, che è sempre mossa da un altro, da ciò che la muove e la conduce –qualunque esso sia– (la carne) che non è in se stessa un vivente perfetto, ma dev'essere unita a un'altra realtà per divenire un vivente perfetto, si congiunse in unità con il principio dirigenziale e si unì al principio dirigenziale celeste, divenendo simile a esso secondo la sua passibilità e prendendo la divinità divenuta simile a lei secondo l'energia. Si formò così un unico vivente, composto da ciò che è mosso e da ciò che muove: non sono due o il risultato di due realtà perfette e automoventesi, perché l'uomo è un altro vivente rispetto a Dio e non Dio, ma servo di Dio. E anche se fosse una delle potenze celesti, sarebbe lo stesso. Ora la carne, divenuta carne di Dio, è vivente dopo essersi unita con Dio a formare una sola natura", Apollinare di Laodicea, fr. 107 (Lietzmann), in *Su Cristo. Il grande dibattito nel Quarto secolo*, 73.

2. Le analogie cristologiche di Teodoro

Mentre, ovviamente, in Apollinare l'enfasi dell'analogia stava sulla profonda unità di *una natura* (e ipostasi) che risultava da due realtà che si completavano in uno, pur essendo diverse, in Teodoro vediamo che l'attenzione è sul mostrare come, due realtà *complete* possano stare insieme in un uno.

Il primo problema è proprio sulla *completezza* delle due nature. Cosa significa questo per Teodoro? Che sono due nature con due ipostasi, ossia nature *realmente esistenti*⁹. Non solo, ma che hanno anche due *prosōpa*, che per Teodoro significa “il loro potere naturale di rivelarsi all'esterno”¹⁰. Come è possibile, allora, pensare una unità? Teodoro sviluppa perciò la sua nozione di *prosōpon comune*. Cosa è? Un terzo *prosōpon*? Una mistura degli altri due? La spiegazione di Teodoro è funzionale, direi anzi euristica. Poiché nei Vangeli Gesù Cristo agisce sia in modo divino che umano, ma sempre dicendo “io”, ciò significa che se due nature possono manifestarsi visibilmente come una, allora *devono* internamente funzionare e agire come uno. Per spiegare questo, Teodoro ricorre a tre analogie. La prima è quella del Tempio: egli è Tempio e, al contempo, *nel* Tempio, fin dal primo momento del concepimento e per sempre. Notiamo che questa analogia è presa da Gv 2,19-21. Anche la seconda è tratta dalla Scrittura, ed è da Mt 19,6-7, quella che fa dell'unione tra l'uomo e la donna una sola carne. La terza, appunto, è quella del corpo e dell'anima:

Poiché noi parliamo dell'uomo come fatto di un'anima e di un corpo, noi riteniamo che l'anima e il corpo siano due nature ma un solo essere umano composto da entrambe... Così anche l'anima è unita al suo cor-

9 F. G. McLeod, “Two Major Attempts to Articulate an Authentic Role for Christ's Humanity in Salvation”, in *Ir. Theol. Q.* 79 (2014), 241-264, 246.

10 Per lo scopo dell'articolo ci è sufficiente citare dall'antologia F. G. McLeod, *Theodore of Mopsuestia, The Early Church Fathers*, New York, 2008, 51 [tutte le traduzioni dall'inglese sono mie].

po, con un singolo essere umano che risulta da[ll'unione di] entrambi. Rimane ancora la distinzione delle nature, con l'anima che è una cosa e la carne un'altra. La prima è immortale; l'altra mortale. Una è razionale, l'altra irrazionale. Eppure sono un solo uomo. Ciascuna di per sé non può mai assolutamente e propriamente essere chiamata "uomo", se non forse con l'aggiunta di qualche nozione, come un uomo "interiore" o "esteriore". Ma [un tale sé parziale] non è un uomo in senso assoluto, ma un sé con un [aspetto] interno ed esterno, così che uno [l'anima] può apparire essere dentro e l'altro fuori. Noi parliamo anche in modo simile di Cristo Nostro Signore, l'Illustre, ossia che la forma di servo sussiste nella forma di Dio. Non è che l'Assumente sia l'assunto, né l'assunto l'Assumente. L'unità, però, tra l'assunto e l'Assumente non può essere separata, vedendo che non è impossibile venir separati di alcun modo¹¹.

Apollinare, per sottolineare l'unità finale di una unica natura deve ammettere che *almeno* una delle nature non sia completa. In questo senso, non teologicamente ma logicamente l'analogia di Apollinare funziona meglio. Con Teodoro, invece, il problema è maggiore. Ma egli lo ritiene superato in virtù dell'unione *prosopica*, che ritiene essere una *esatta congiunzione*. Questa unione è considerata da Teodoro come metafisica, ma egli specifica anche alla luce di Gv come le due nature, sebbene distinte, agiscano come uno¹². Da dove proviene una tale concezione? Sempre dalla Scrittura: "[Teodoro] arriva a una tale posizione osservando come i racconti evangelici descrivono Cristo come realmente attuando ora in modo umano e ora in modo divino, ma sempre facendolo come una sola realtà"¹³. Nella stessa maniera euristica egli concepisce il *prosōpon*. La comprensione di Teodoro è molto più specializzata del senso comune di "ciò che appare" della

11 Teodoro di Mopsuestia, *Contra Apollin.* IV, PG 66,997C-999A, trad. mia dall'inglese di F. G. McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, 154.

12 Cf. F. G. McLeod, "Two Major Attempts to Articulate an Authentic Role for Christ's Humanity in Salvation", 244.

13 Cf. F. G. McLeod, "Two Major Attempts to Articulate an Authentic Role for Christ's Humanity in Salvation", 246.

persona. Esso rappresenta “il modo in cui un uomo funziona secondo la propria unica natura e può essere conosciuto come tale dalla sua attività”¹⁴. Quindi, similmente a quanto accade per l’ipostasi, ci sono due azioni distinte ma “la sorgente di queste azioni [è situata] in un soggetto comune che abbracci in modo misterioso il Verbo e Gesù come il soggetto operativo combinato delle due nature”¹⁵.

Quello che è mancato agli avversari di Teodoro è stata la comprensione di quanto realmente egli stesse intendendo con 2 *prosōpa*: non due soggetti uniti in modo accidentale, ma, con i due *prosōpa*, Teodoro semplicemente intendeva dire che nei Vangeli Cristo “funziona” come un unico soggetto operante in due modi, distinti ma uniti¹⁶. È a questo livello che va compresa la sua analogia del corpo e dell’anima: non un modello esplicativo completo del fatto – che resta al di là della nostra capacità di piena comprensione¹⁷ – bensì una descrizione euristica, una immagine che possa provocare nel lettore/ascoltatore un *insight* della questione¹⁸.

3. Il corpo totale

Oltre che a una funzione di analogia per l’incarnazione, la comprensione dell’essere umano come dotato di corpo e di anima porta Teodoro a valorizzarne anche una dimensione ulteriore, straordina-

¹⁴ *Ibid.* 247.

¹⁵ *Ibid.* 247.

¹⁶ *Ibid.* 247.

¹⁷ Importante è notare come questo principio sia stato usato come base fondamentale degli eccellenti risultati ecumenici frutto del dialogo tra le chiese calcedonesi e non calcedonesi. Per questo cfr. A. Olmi, *Il consenso cristologico tra le chiese calcedonesi e non calcedonesi, 1964-1996*, Analecta Gregoriana 290, Roma, 2003.

¹⁸ Per una rilettura in chiave lonerganiana di queste tre analogie mi permetto di rimandare al mio M. Pampaloni, “The Way to Chalcedon: An Unexpected Journey. There and Back Again”, in *Lonergan’s Anthropology revisited. The next fifty years of Vatican II* (ed. G. WHELAN), 2015, 129-179.

riamente ricca in altri ambiti, non ultimo quello pastorale. Tale dimensione è la sua concezione dell'uomo – e quindi di Cristo – come immagine di Dio e legame di tutto l'universo¹⁹.

Il testo da cui vorrei partire è contenuto nel suo commento alla lettera ai Romani, in particolare quando commenta Rm 8,19: *La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio*:

Dio fece l'intera creazione come un solo corpo, sia il visibile che l'invisibile, come egli disse nella lettera ai Corinzi, "poiché noi siamo divenuti un spettacolo per il Cosmos, per gli angeli e per le genti" (1Cor 4,9). Poiché ci sono alcune differenze tra le cose, alcune sono cose visibili e il resto invisibile, egli scelse di unire tutte le cose in uno solo e fece l'uomo, che ha un corpo che naturalmente unisce cose visibili e apparenti (perché esso è fatto di terra, aria, fuoco e aria), con l'invisibilità dell'anima e altri aspetti che appartengono alle cose invisibili. Ed egli fece l'uomo come un pegno di amicizia per tutte le cose, perché le cose visibili sono utili all'uomo, come impariamo proprio grazie a una tale esperienza, e coloro che sono conoscibili comprendono che queste cose sono poste in movimento per il nostro bene. ... Quindi, le nature invisibili sono poste tra le cose che ci appartengono affinché possano rallegrarsi, se in ogni momento incliniamo verso il meglio. ... Ed è chiaro che le nostre disposizioni verso il male sono un dolore per loro, vista la loro amicizia²⁰.

Un altro testo, dove spiega la stessa visione è tratto dal commento alla lettera degli Efesini, in particolare al commento del versetto Ef 1,10:

19 F. G. McLeod è stato l'autore che più ha contribuito alla conoscenza di Teodoro negli ultimi decenni. In particolare, proprio questa concezione dell'uomo come *legame* dell'universo è stata da lui sviluppata si può vedere, come esempi oltre alle opere che ho già citato, F. G. McLeod, *The Image of God in Antiochene Tradition*, Washington D.C., 1999; F. G. McLeod, *The Roles of Christ's Humanity in Salvation*, Washington D.C., 2005.

20 Per semplicità, per gli scopi di questa comunicazione è sufficiente riferirsi al testo tradotto da me dall'inglese tratto da C. D. Gregory, *Theodore of Mopsuestia's Commentary on Romans: An annotated translation*, Louisville (KY), 1992.

Per restaurare (o meglio, ricapitolare) in Cristo tutto quanto è in cielo e sulla terra. Ricapitolazione significa chiaramente essere un riassunto conciso di molti significati. Perché [l'autore] vuole affermare in modo specifico che il Dio dell'universo fece tutta la creazione come un solo corpo, [Sw129] composto di molte membra sia dall'ordine razionale che sensibile. Egli fece, però, un solo essere vivente, che è relazionato, come essere umano, alle nature invisibili per mezzo della sua anima e unito alle nature visibili per mezzo del suo corpo. Perché Dio fece il nostro corpo dai quattro elementi fondamentali di terra, aria, acqua e fuoco e costituì un essere umano per essere il suo pegno di amicizia per tutta la creazione, poiché tutto era stato unito in lui²¹.

Il passo di un *mēmra* di Narsai, fedele interprete di Teodoro, ci aiuta sintetizzare con una immagine:

Un doppio vessillo costruì, lo fece con abilità corpo manifesto e anima nascosta, un solo uomo. Dipinse in lui il suo potere di creazione come in un'immagine: gli esseri muti nel suo corpo e quegli razionali nella struttura della sua anima²².

La tradizione antiochena ha sempre visto l'espressione di Gn 1,26 "a immagine e somiglianza" non tanto come qualcosa di relativo alla presenza nell'uomo di una qualche parte legata in modo speciale a Dio; quanto, ancora una volta, funzionale²³: è una funzione di *luogo-tenente* di Dio nel mondo creato. È il potere sul mondo che viene a lui passato da Dio, che lo fa "immagine" di Dio. Nei commenti biblici di Isho'dad di Merv (IX sec.), un altro autore fedele al pensiero di Te-

21 Theodorus Mopsuestenus, *In Ep. Efesios*, in *Theodori Episcopi Mopsuesteni in Epistolas Beati Pauli Commentarii*, I. (ed. H.B. Swete), 128-131.

22 Narsai, *Hom 66*, Mingana, v. II, 239. Oppure: "Venite, facciamo l'uomo ragionevole a nostra immagine/e per la affinità (ܕܡܝܬܐ) del suo corpo e della sua anima uniamo tutte le cose/perché a causa dell'anima è affine (ܕܡܝܬܐ) ai celesti/ e per la struttura del corpo è prossimo dei corporei", Narsai, *Homélies sur la Création*, I, 149-151 (ed. Ph. Gignoux), PO 34, 161-162, Paris, 1968, 535.

23 Cf. F. G. McLeod, "Man as the Image of God: Its Meaning and Theological Significance in Narsai", in *Theol. Stud.* 42 (1981), 458-468, n. 34, 465-466.

odoro, troviamo un elenco dei motivi per cui all'uomo spetta questo titolo, ma in particolare quello per cui l'uomo è la sintesi del mondo, "poiché in lui è racchiusa e unita l'intera creazione degli esseri spirituali e corporei, e poiché egli è posto come un'immagine nella città del mondo così che per mezzo di lui l'intera creazione può mostrare il suo amore verso il suo Creatore"²⁴. Non solo, ma l'immagine ha anche la funzione di rivelare Dio agli esseri intelligenti, come sempre dice Narsai:

Per mezzo di lui ho rivelato la mia natura nascosta alle nature intelligenti; e per mezzo di lui annuncio la mia *potestas* sia agli esseri muti che a quelli dotati di parola. Lo pongo come una immagine davanti alle creature perché esse lo guardino; affinché per mezzo dell'amore che avranno per lui, tutti mi conoscano²⁵.

Dunque, anche i commentaristi successivi a Teodoro raccolgono come importante la sua concezione antropoteologica. In sintesi, allora, la presenza nel mondo dell'uomo è funzionale essenzialmente in due sensi: come immagine e come *legame* con l'universo. Come immagine, oltre a quanto detto, significa che tutti gli esseri, servendo l'uomo hanno la possibilità di servire Dio. Ma ancora più interessante è il concetto di *legame* con tutto l'universo²⁶.

24 Cf. F. G. McLeod, "Man as the Image of God: Its Meaning and Theological Significance in Narsai", n. 34, 465.

25 Narsai, *Homélies sur la Création*, III, 247-250 (ed. Ph. Gignoux), PO 34, 161-162, Paris, 1968, 599.

26 Teodoro di Mopsuestia, *De incarnatione* (PG 66,991s.): "Ed egli (Cristo) tiene il posto dell'immagine in due sensi. Coloro che amano certe (persone) molto spesso si fanno delle immagini di esse dopo la morte e considerano così di avere sufficiente sollievo dalla loro morte; e guardando, per così dire, verso un'immagine, essi pensano di star vedendo colui che non è visto né presente, tranquillizzando così la fiamma e la forza del desiderio. L'altro senso, a coloro che hanno immagini degli imperatori nelle città sembra di onorare con il culto e l'adorazione coloro che sono presenti come se essi fossero presenti e vedessero. Ognuno di questi due esempi, in qualche modo, sono compiuti attraverso

Nella visione di Teodoro non si ha né l'immanenza del Logos in uno dei due mondi di cui è composto l'uomo, come avviene nel quadro stoico, che potrebbe in qualche modo venire alla mente; né la continuità di gradi dell'esistenza, che leghino in un continuo il visibile e l'invisibile, il sensibile e l'intelligibile, come in un quadro neoplatonico (Posidonio, ad esempio)²⁷. Il contatto avviene in un luogo preciso: l'uomo. Dotato di anima, razionale e invisibile; e di corpo, fatto con la stessa materia di tutto quanto è visibile. In lui, dunque, si ha una sintesi, una ricapitolazione della creazione. Tale legame, se leggiamo bene i testi che abbiamo visto, è qualcosa di molto concreto. Istituisce, cioè, un legame del tutto particolare dell'uomo con la creazione²⁸, come dice nel commento a Rm 8,19 citato in precedenza: "Questo significa che Dio fece l'intera creazione *come un solo corpo*, sia il visibile che l'invisibile"²⁹. Ancora una volta, per comprendere l'intuizione di Teodoro, lasciamo la parola al suo *alter ego* poetico, Narsai:

(L'uomo) immagine del Creatore è ammirabile, tanto è notevole la sua costituzione; così che la sua signoria (ܐܡܠܝܬܐ) si estende su tutte le cose, e tutto ciò che esiste gli fu assoggettato. I viventi e i dotati di ragione sono tutti legati a lui; e a causa della loro affinità con lui, l'onorano come un re.

di Lui. Per tutti coloro i quali sono con lui e abbracciano la virtù e sono pronti restitutori dei debiti a Dio lo amano e lo onorano grandemente; e sebbene la divina natura non sia veduta, essi in verità lo amano come Dio, vedendo attraverso di lui e sempre essendo presente a lui. In verità essi ascrivono tutto l'onore (a lui) come ad un'immagine imperiale, poiché la natura divina è, come dire, in lui ed è vista in lui. Perché se il Figlio è davvero Colui che è detto abitare, il Padre è anche con lui ed è creduto da ogni creatura essere insieme inseparabile dal Figlio; e lo Spirito, inoltre, non è assente, nella misura in cui Egli è venuto a lui al posto di (in place of) un'unzione ed è sempre con lui chi è stato assunto".

27 Cf. R. A. Norris, *Manhood and Christ. A Study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford, 1963, 146-148.

28 Cf. F. McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, 27.

29 Cf. nota 20.

Egli ha potuto unire il mondo dell'alto e di basso, con la sua sostanza, il mare e la terra; con la sua vitalità, i venti e le brezze, con il suo riposo l'estate e l'inverno. Le creature gioiscono in lui, e l'ascoltano come un maestro ;

gli angeli si rallegrano , gioiscono a suo servizio. Le nature mute e quelle dotate di ragione si riuniscono con amore presso di lui; e si rallegrano perché la loro natura fu associata alla sua gloria³⁰.

La sua funzione di immagine sarebbe perdurata fintanto che l'uomo fosse rimasto nell'obbedienza. Con la caduta, non solo l'uomo ha "scelto" di morire, ma si è frantumato anche il legame con l'intera creazione. Ma attenzione: non solo si è frantumato il legame tra la creazione e l'uomo, ma la stessa creazione senza il legame dell'uomo si trova in pericolo di disgregarsi. Così Teodoro nel passo del commento alla *Lettera ai Romani* che stiamo vedendo:

Quando Adamo venne all'esistenza egli ricevette il comandamento da Dio, udendo nello stesso momento che se lo avesse trasgredito sarebbe morto. Essi [gli altri esseri creati] stavano guardando quale sarebbe stato il risultato di queste cose, e [l'uomo] divenne mortale a causa della trasgressione che sorse dal rifiuto, e l'anima venne divisa dal corpo, come è logico. La connessione costruita per l'uomo nella creazione venne dissolta. Quando questo avvenne, le nature senzienti gemettero per causa degli eventi, non avendo più nulla in comune con noi poiché eravamo diventati la causa di un tale male. Con il passare del tempo le persone divennero sempre più inclinate verso il peggio, legando a se stessi il rifiuto che porta alla morte. Tutti si disperarono di noi e acquisirono un gran disprezzo per noi. Così, non desiderarono fare più nulla per noi, sia ignorandoci come estranei, sia aborrendoci come nemici di Dio³¹.

30 Narsai, *Homélies sur la Création*, IV,91-100 (ed. Ph. Gignoux), PO 34, 161-162, Paris, 1968, 617.

31 In C. D. Gregory, *Theodore of Mopsuestia's Commentary on Romans: An annotated translation*, cf. nota 20.

E ancora nel commento a Ef I,10:

Ma dopo che la morte venne introdotta a causa del nostro peccare, allora avvenne la dissoluzione di entrambi gli elementi; perché l'anima venne separata dal corpo e [Sw130] il corpo, una volta separato, subì una disintegrazione totale. Il legame della creazione venne così dissolto³².

Merita leggere la versione poetica di questo, come sempre in Narsai:

Tutta la creazione si lamenta sulla bella immagine di Adamo, alla quale era stata unita per mezzo dell'amore, e della quale il peccato ruppe il legame. Gli esseri spirituali, come stranieri, scostarono via da lui il loro sguardo;

non volevano più muovere gli elementi per mantenerlo in vita. Contro di lui si rivoltarono anche gli animali e i rettili si infuriarono e si nascosero nella terra; e tutti i suoi possedimenti lo disprezzarono, perché aveva disprezzato la parola del suo signore³³.

Non solo gli angeli, ma tutta la creazione "geme" a causa di questa perdita. Ancora Narsai, fa dire al Nemico, soddisfatto: "Non fu Adamo e i membri della sua generazione che solo diventarono corrotti,/ perché l'intera natura è inclusa sotto i lacci della mortalità"³⁴.

4. Incarnazione e umanità di Cristo

Non c'è bisogno, a questo punto, di dilungarci sulle conseguenze cristologiche di questo quadro antropotologico di Teodoro. Se lo abbiamo compreso, non ci sono difficoltà ad applicarlo a Cristo. Dice ancora Teodoro nel commento a Romani:

32 Theodorus Mopsuestenus, *In Ep. Efesios*, 128-131.

33 Narsai, *Homélies sur la Création*, IV,280-285 (ed. Ph. Gignoux), PO 34, 161-162, Paris, 1968, 627.

34 Narsai, *Metrical Homelies on the Nativity, Epiphany, Passion, Resurrection and Ascension* (ed. F.McLeod), IV,57-58, PO 40, 182, Turnhout, 1979, 141.

Quale fu, quindi, il risultato di tutto questo? Il Signore disse loro come ci avrebbe messo sulla strada giusta, risollevandoci e rendendoci immortali, così che nessuno mai più avesse bisogno di aver paura ancora della distruzione e della dissoluzione del comune legame della creazione. Ricevuta questa promessa, essi furono felici, sapendo che sarebbe stata la divina grazia a rettificare i nostri errori e ci avrebbe restaurato, in modo onorabile, tutto ciò che noi, con il nostro comportamento, ci avevamo sottratto. Anche il legame di tutte le cose sarebbe continuato, non permettendo più alcun tipo di dissoluzione, e l'amore della creazione per se stessa sarebbe continuato intatto. Essi quindi non si sottraggono dal fare tutto per il nostro bene, sebbene sono provati nelle situazioni peggiori, si rivelano obbedienti, nella speranza delle cose che verranno a causa della promessa di Dio³⁵.

Riprendiamo anche il testo del commento a Efesini:

[Dio] allora restaurò (o meglio ricapitolò) in Cristo tutte le cose nei cieli come sulla terra, effettuando un rinnovamento e una reintegrazione dell'intera creazione a lui collegata. Perché facendo il suo corpo incorruttibile e impassibile con la sua resurrezione e ritornando [il suo corpo] alla sua anima nello stato immortale, così che mai più possa ritornare allo stato corruttibile, [Dio] ha mostrato di aver restaurato il Suo legame di amicizia con tutta la creazione. Ciò venne raggiunto molto più pienamente in Cristo, con ogni creatura che ci guardava in relazione a lui. Perché Dio Verbo abitò [nella sua natura], con tutti convinti che la natura divina si manifesta attraverso di lui a causa della sua inabitazione. Quindi Egli chiamò questo "restaurazione di tutto" perché tutte le cose sono riunite in uno e ricerca questa unicità per mezzo di una armonia l'uno con l'altro³⁶.

Dio rinnova questo legame dissolto dal peccato dell'uomo in una maniera tale che non possa mai più correre il pericolo di essere di-

35 C. D. Gregory, *Theodore of Mopsuestia's Commentary on Romans: An annotated translation*, cf. nota 20.

36 Theodorus Mopsuestenus, *In Ep. Efesios*, 128-131.

strutto. È l'incarnazione. Il Verbo assume la nostra natura e così tutta la creazione viene ricapitolata in Cristo. E qui comprendiamo l'enfasi così profonda, per Teodoro, sulla umanità di Cristo. La resurrezione rende il corpo di Cristo incorruttibile e, riunendosi all'anima nel suo stato glorioso non potrà mai più passare per la corruzione. L'umanità di Cristo è il luogo del nuovo legame con tutta la creazione e, per la *esatta congiunzione*, tutta la creazione, in Cristo, vive la vita con Dio. La salvezza di ogni uomo è essere innestato nella umanità glorificata di Cristo. La salvezza della creazione è vivere in questo legame restaurato con lo stesso Figlio di Dio.

5. Elementi di interesse pastorale attuale

Nella teologia di Teodoro vi sono svariati elementi che rivestono un grande interesse filosofico e teologico, dai quali, per l'obiettivo del presente lavoro, ne scelgo due.

Una teologia della creazione cristiana

Visto il tempo che stiamo vivendo, queste concezioni di Teodoro avranno forse rammentato a più di un lettore la questione della salvaguardia del creato o, come si dice oggi, di una "ecologia integrale". È un tema che, con la pubblicazione di recenti interventi pontifici in materia, ha subito una accelerazione e una diffusione ben oltre la cerchia delle facoltà di teologia, dove da molti anni già circolava sotto forma di tesi più o meno adeguate al deposito tradizionale della fede. Ritengo che in questa sede sia sufficiente solo richiamare brevemente al fatto di come la teologia ecologica – o ecologia teologica, come la si voglia intendere – venga però spesso presenta su basi che non sono del tutto cristiane, che rispondono più a delle agende non solo estranee, ma apertamente in conflitto con i valori antropologici cristiani. Riprendere la nozione di "uomo creato a immagine di Dio" con *tutte* le sue dimensioni, compresa quella sensibile, che formano tale imma-

gine; e soprattutto la sua funzione di *legame* dell'universo, è, a mio avviso, un potente antidoto a quanto ho appena detto³⁷.

Il ruolo dell'umanità di Cristo nella economia salvifica, così come presentato dalla teologia antiochena e, soprattutto, da Teodoro, con il suo forte collegamento con *tutta la creazione*, apre la possibilità di pensare il nostro rapporto con la creazione a partire da coordinate perfettamente bibliche e cristiane. La responsabilità etica dell'uomo nei confronti della creazione è dovuta al fatto che egli rappresenta Dio in mezzo alle cose create; la sua obbedienza a Dio è ciò che lo mantiene nella sua funzione. Egli è responsabile di mantenere questo legame. In Cristo il legame è definitivo, ma *quad nos*, col fatto che viviamo ancora come *viatores* (siamo ancora nella prima *katastasis*, direbbe Teodoro), noi carichiamo ancora la responsabilità di essere "il visibile del Figlio", perfetta immagine del Padre, a favore di tutto il creato. In più, ci permette di ricordare una cosa che in molti hanno perduto, ossia la posizione speciale dell'uomo nel piano della creazione, non comparabile certo a quello di uno qualsiasi tra gli elementi intramondani.

Teologia del corpo

Questa teologia, però, non aiuta soltanto una riflessione più approfondita circa la questione ecologica, ma anche quella sul corpo che, talvolta, appare ipertrofica nella bibliografia dei nostri campi di studio, soprattutto quando essa viene basata sulle assurdità del *gender* e dei deliri di epigoni ritardati di Foucault, del decostruzionismo

37 Un esempio interessante è stata una tesi di dottorato discussa di recente presso il Pontificio Istituto Orientale, dove l'autore ha voluto tracciare delle linee di teologia ecologica a partire dall'*exameron* di Giacomo di Sarugh. Solo che i giorni della creazione su cui si è soffermato, e che sono stati la base della sua elaborazione, sono stati solo il terzo e il quarto: ossia, ha sviluppato una teologia ecologica, che rispondesse alle sfide contemporanee, sviluppandola dalla creazione *senza l'uomo*. Non è forse un sintomo importante della necessità di attenzione e discernimento su questi argomenti?

e simili prospettive incompatibili con qualsiasi sana antropologia. Il corpo è parte del nostro essere immagine e somiglianza di Dio, in quanto svolge una funzione di *rivelazione*. In questo ritrovo sia delle implicazioni cognitive con Lonergan, sia alcune suggestioni etiche levinasiane. Il *prosōpon* per Teodoro abbiamo detto che è ciò che manifesta, rivela, svela, comunica, quanto è più interiore. Il corpo è quindi il luogo della manifestazione dell'interiorità umana. L'immagine molte volte usata in campo siriano, del corpo come arpa che permette alla musica interna di manifestarsi va letta dentro lo spirito delle analogie cristologiche. Non devo pensare il corpo come qualcosa che "solo" serve a manifestare la musica interiore, senza avere un suo valore proprio. È invece l'unità dei due che permette di comprendere il mondo interiore di chi mi sta davanti e di accoglierne l'epifania. Come il "volto dell'altro" è il luogo della sua rivelazione e, al contempo, il limite davanti al quale *devo* fermarmi, così è il corpo dell'altro: non è un disponibile, un utilizzabile. È il luogo della rivelazione. Come l'umanità di Cristo è il luogo della rivelazione del Verbo, così il corpo umano è il luogo della rivelazione dell'uomo. E se ricordiamo che è sacramentalmente unito a Cristo, non ho difficoltà a riconoscere nell'altro che mi è davanti l'immagine di Cristo. Non, quindi, per un qualche motivo estrinseco; ma perché sacramentalmente unito all'umanità di Cristo.

E lasciando un'ultima volta la parola a Teodoro:

Perché il Fattore intese [tutto questo dover essere così] fin dai tempi antichi, e così fin dall'inizio fece ogni cosa per questo fine, che Egli potesse adesso portare [il Suo piano] a compimento con la più grande facilità attraverso Cristo. Questo avverrà nell'età futura quando tutti gli uomini e le potenze spirituali guarderanno a lui nel modo in cui intende Dio e acquisiranno una pace solida e armoniosa tra di essi³⁸.

38 Theodorus Mopsuestenus, *In Ep. Efesios*, 128-131.

Perichoretic Ecclesiology: Some Thoughts on the Problems Posed (not only) by the United Churches

István BAÁN

1. Negotiations after Florence; 2. Consequences of the Union; 3. The Second Vatican Council and the Eastern Churches; 4. Catholic-Orthodox dialog and the United Churches; 5. Where do we go from here?; 6. The inadequacy of the concept of sister Church; 7. What does the status of *sui iuris* Church imply?

About six centuries after the Council of Florence (1438-39) and four decades after the official beginning of the theological dialog between the Catholic and Orthodox Churches (1979), an evaluation of the ecclesiological results of the last half a millennium's attempts at unification between East and West can hardly appear hasty.

Although the negotiations on Union appeared to be concluded in 1439 at the Council of Florence, the Union was never implemented. The Greek and Latin negotiators needed each other far too much in both the ecclesiastical and secular, political spheres for any honest, free and profound discussion to take place. Caught in the pincers of the Turkish onslaught, the Byzantine Empire in its death throes saw Western military assistance as its last hope. For this, however, the price would be Union. In order to meet the challenge of the rival council meeting in Basel and to strengthen the prestige of the council that he summoned at first for Ferrara and later moved to Florence, Pope Eugene IV considered a union with the Greek Church essential. However, behind the superficial façade of common interests, deep differences remained, and the specific "disputed questions" only represented the tip of the iceberg. According to the Bull of Union, the

Fecit eos: l'esegesi di Gen 1,26-28 nei commentari agostiniani alla Genesi

Giuseppe CARUSO OSA

1. De Genesi contra Manicheos I,xvii,27-xix,30; xxiii,40; xxv,43; 1.1. L'immagine di Dio; 1.2. Il comando divino; 1.3. Letture alternative; 2. De Genesi ad litteram imperfectus liber xvi,55-62; 2.1. Immagine e somiglianza; 3. De Genesi ad litteram III, xix,29-xxiv,37; 3.1 Creati a immagine; 3.2 Creati con un corpo sessuato

L'esegesi moderna ha riconosciuto in Gen 1,26-28 il racconto della creazione dell'uomo espresso dalla cosiddetta "tradizione sacerdotale" (*Priestercodex*). Si tratta solo di pochi versetti ma quanto mai significativi; in essi infatti si afferma esplicitamente che l'uomo è immagine di Dio – immagine che l'esegesi antica ha comunemente situato al livello dell'elemento spirituale dell'uomo – e, subito dopo, che gli esseri umani sono sessualmente diversificati, condizione che sembra coinvolgere inevitabilmente la corporeità. Il presente contributo si propone di porre in evidenza le modalità interpretative messe in atto da Agostino e i loro esiti in relazione a questo brano piccolo e cruciale. L'Ipponate per ben sei volte, sia pure in forme diverse, si confrontò con il commento del racconto genesiaco della creazione, e precisamente nel 388-389 con il *De Genesi contra Manicheos*, seguito nel 393 dal *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, prematuramente abbandonato. In seguito ritornò a occuparsi del primo libro biblico, intorno al 400, nei libri XI-XIII delle *Confessiones* e poco dopo, tra il 401 e il 415 nel *De Genesi ad litteram*; si sofferma ancora sul tema della creazione nei libri XI-XVI del *De Civitate Dei*, risalenti con ogni probabilità al 417 e infine nel *Contra adversarium legis et prophetarum libri duo*, databile al 420.

Di queste sei trattazioni, che non dedicano tutte esplicita attenzione ai versetti in questione, verranno prese in esame quelle contenute nei tre commentari alla *Genesi* con l'intento di rinvenire in esse quasi una porta di accesso all'antropologia agostiniana di cui tuttavia si è consapevoli di offrire qui solo una piccola chiave¹.

1. De *Genesi contra Manicheos* I,xvii,27-xix,30; xxiii,40; xxv,43

Agostino, come si è già detto, compose tra il 388 e il 389 il suo primo commento alla *Genesi*, il *De Genesi contra Manicheos*. Con questo scritto egli intendeva rispondere alle calunnie che i suoi ex-correligionari avanzavano contro il testo sacro, tacciandolo di assurdità: critiche dovute all'ignoranza, pensa Agostino, ma che comunque sono capaci di gettare discredito sulla Parola di Dio e di trarre in errore ascoltatori sprovveduti². Il commento ai primi capitoli della *Genesi* ha uno scopo dottrinale: Agostino, come ricorderà molti anni dopo nelle *Retractationes*, voleva dimostrare che Dio, immutabile, è creatore di tutto, anche delle realtà mutevoli; poiché però egli è anche sommamente

1 Per il testo critico di queste opere: Augustinus, *De Genesi ad litteram*, *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, *Locutiones in Heptateuchum* (ed. Joseph Zycha), 1894, CSEL 28/1 e Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* (ed. Dorothea Weber), 1998, CSEL 91. Un segno dell'interesse che questi commenti agostiniani alla *Genesi* non mancano di suscitare, è la recente edizione: Agostino, *Commenti alla Genesi* (ed. Giovanni Catapano – Enrico Moro), Bologna, 2018, che contiene i tre commenti dedicati da Agostino al testo genesiaco (*De Genesi contra manicheos*, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*; *De genesi ad litteram*). Le stesse opere si trovano, divise distinte in due tomi, in Agostino (sant'), *La Genesi* (ed. Alberto Di Giovanni – Angelo Penna – Luigi Carrozzi), NBA IX/1 e 2, Roma, 1988-1989. Sono pregevoli per testo e apparato: Augustin (saint), *La Genèse au sens littéral en douze livre* (ed. Paul Agaësse – Aimé Solignac), in BA 48 (I-VII) – 49 (IX-XII), Paris, 1972; Augustin (saint), *Sur la Genèse contre les Manichéens. Sur la Genèse au sens littéral, livre inachevé* (ed. Pierre Monat – Martine Dulaey – Madeleine Scopello – Anne-Isabelle Bouton-Touboullic), in BA 50, Paris, 2004.

2 *Gn. adv. Man.* I,i,1-2.

buono, di conseguenza non può esistere nulla di intrinsecamente malvagio³. il fine era quindi quello di ribadire al contempo la bontà del Creatore e del creato.

Questo scritto agostiniano è diviso in due libri; il primo si sofferma su Gen 1, cioè sulla narrazione dei sei giorni in cui fu compiuta la creazione del mondo. Giunto al momento di dover affrontare il racconto della creazione dell'uomo, Agostino osserva che proprio su tema dell'*imago Dei* si applicano le più aspre critiche dei Manichei che, a partire dalla semplice considerazione che l'uomo è un essere corporeo, deducono che la Sacra Scrittura postuli che anche Dio abbia un corpo conformato non diversamente da quello degli uomini; poiché questo è assurdo, essi concludono che il testo biblico non è degno di fede e che l'uomo non è stato creato a immagine e somiglianza di Dio. Per rintuzzare questa interpretazione Agostino introduce prima di tutto un principio esegetico: quando nel Primo Testamento si parla di Dio come se avesse un corpo provvisto di membra ci si serve in effetti di un linguaggio antropomorfo per accondiscendere ai limiti di chi ha una intelligenza elementare della realtà; chi invece è dotato della capacità di accedere a un livello spirituale di comprensione, sa bene che in realtà si sta facendo allusione a delle facoltà spirituali⁴. Poiché la necessità di esercitare tale prassi esegetica deve essere talvolta applicata anche nel Nuovo Testamento, al quale i Manichei tributavano una certa fiducia, Agostino non riesce a comprendere perché loro stessi la critichino con tanta asprezza quando la ritrovano nel Primo Testamento⁵.

3 *retr.* I,x,1

4 Balza all'occhio il suono eminentemente origeniano di una simile considerazione; si veda in proposito Roland J. Teske, "Origen and St. Augustine's First Commentary on Genesis", in *Origeniana Quinta: Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments: Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989* (ed. Robert J. Daly), Leuven, 1992, 179-185.

5 *Gn. adv. Man.* I,xvii,27.

I.I. L'immagine di Dio

I fedeli cattolici meglio provveduti sanno bene che Dio non è corporeo e che pertanto l'essere costituito *ad imaginem* riguarda l'uomo interiore, quello in cui risiedono la ragione e l'intelletto: l'uomo è immagine di Dio proprio in quanto ragionevole e questo gli assegna una posizione di preminenza riguardo agli animali bruti che egli deve dominare. Tuttavia anche nella disposizione corporea dell'uomo si ritrova un eloquente segno del suo essere *imago Dei* e della sua superiorità sugli animali; questi ultimi infatti hanno il corpo rivolto verso la terra mentre l'uomo ha una posizione eretta e questa sola basta a indicare il suo orientamento verso le realtà eterne e spirituali alle quali deve volgere il suo animo: una considerazione che si ritrova già in Cicerone⁶ e che poteva vantare comunque una lunga tradizione⁷. In conclusione Agostino ribadisce che l'uomo è immagine di Dio soprattutto (*maxime*) a motivo della sua anima, anche se pure il corpo concorre a dare attestazione di ciò⁸.

Ma anche il potere degli uomini sulle bestie – menzionato poco sopra – è contestato dai critici manichei, i quali osservano prima di tutto che gli uomini sono spesso uccisi o danneggiati dagli animali irragionevoli e che inoltre questi ultimi non si lasciano facilmente catturare; argomentano pertanto che il mondo animale è tutt'altro che sottomesso all'umanità. Agostino risponde mettendo in chiaro che, nella condizione post-lapsaria, la perfezione dell'immagine divina si è in qualche modo offuscata e, par di capire, questo ha reso gli animali meno docili di quanto non fossero prima del peccato; tuttavia se anche

6 Cicero, *De natura Deorum* II,140.

7 Per esempio, in Aristotele, *De partibus animalium* II,10 (656a, 10-15) e IV,10 (686a, 25-35); si veda M. Pellegrino, "Il «topos» dello «status erectus» nel contesto filosofico e biblico (a proposito di Ad Diognetum, 10,1-2)", in *'Mullus'. Festschrift Theodor Klauser* (ed. Alfred Stuiber – Alfred Hermann), Munster, 1964, 273-281.

8 *Gn. adv. Man.* I,xvii,28.

in questa condizione decaduta l'uomo, pur essendo a volte vittima degli animali, è comunque in grado di domarli assoggettandoli a sé e certamente lo sarà in misura molto maggiore nella restaurazione finale⁹.

1.2. *Il comando divino*

Venendo poi al comando di crescere e moltiplicarsi di Gen 1,27, Agostino si chiede come si deve intendere la congiunzione tra uomo e donna prima del peccato e se in quel contesto prelapsario il comando di crescere e moltiplicarsi avesse avuto una valenza “carnale” o “spirituale”. La valenza “carnale” – cioè quella pianamente biologica – sembra essere postulata dal fatto che l'Ipponate si senta autorizzato a offrirne “anche” una allegorica, come lascia intendere attraverso un eloquente *etiam*. Purtroppo non emerge con eguale chiarezza come si debbano interpretare gli aggettivi *carnaliter* e *spiritualiter*. Fin qui, infatti, Agostino sostiene che la benedizione può essere intesa in due modi diversi, entrambi validi, come si è detto; poco dopo però afferma che solo in seguito alla colpa il comando divino si è mutato in *carnalem fecunditatem*. Ma allora, in che senso poteva valere “carnalmente” il comando del creatore prima del peccato? Forse prima della colpa l'aggettivo “carnale” non fa riferimento alla fecondità della carne; forse – ma è un'ipotesi! – qui si devono immaginare due diverse accezioni dell'aggettivo *carnalis*, che prima viene usato per definire una modalità interpretativa alla quale mettere accanto quella spirituale, ma non intendendola come sostitutiva; subito dopo, invece, come indicante la modalità in cui avviene l'unione tra uomo e donna, ma solo dopo il peccato, introducendo quindi una scansione temporale che pone la *spiritalis* prima della *carnalis*. Tenendo presente questo secondo schema sembra anche abbastanza agevole dedurre che la generazione carnale è quella comune, attraverso la quale vengono alla luce nuovi abitanti per questo mondo, mentre quella spirituale, che aveva

9 *Gn. adv. Man.* I,xviii,29.

corso prima del peccato, vedeva tra i due sessi, di cui uno è preposto al comando e l'altro all'obbedienza, un'unione casta. Quest'ultima sembra potersi intendere come un'unione priva di ogni cupida passionalità, in quanto produceva come prole spirituale (*spiritalis fetus*) le gioie intellegibili e immortali con cui riempiva la terra, vivificando il corpo e dominandolo senza subirne le aggressive molestie. Dopo la caduta l'unione, ormai non più integralmente casta, si tramuta in fecondità carnale, dando avvio a quella generazione che si può lecitamente disprezzare, cioè evitare accuratamente, in vista della vita futura promessa, quasi a dare così fondamento alla scelta della castità¹⁰. Sarà opportuno spendere ancora qualche parola su questo tema. Agostino, lo si è detto, attraverso un prudente *etiam* suggerisce che anche prima del peccato esisteva tra l'uomo e la donna la possibilità di intercorsi probabilmente sessuali qualitativamente diversi da quelli che si sono verificati in seguito e non finalizzati alla procreazione; evidentemente egli stesso si rese conto di aver offerto il destro a questa lettura, tanto che nelle *Retractationes* si sofferma proprio su questo punto e ribadisce che anche prima e senza il peccato ci sarebbe stata una fecondità carnale connessa al comando di crescere e moltiplicarsi, quasi a sottolineare il valore della riproduzione sessuata¹¹, che forse in quella prima fase della sua riflessione teneva in minor conto, come comprova un brano del *De vera religione* in cui afferma che i legami di parentela, chiamati *carnales necessitudines*, sono un prodotto della caduta¹². Ma il brano in esame presenta anche un altro punto degno di nota: in questo stadio della sua riflessione Agostino ritiene che sia possibile una casta unione tra uomo e donna, cioè un effettivo rapporto tra due persone di sesso diverso, dissimile da quello che si sarebbe speri-

¹⁰ *Gn. adv. Man.* I,xix,30.

¹¹ *retr.* I,x,2; si deve osservare, a scanso di fraintendimenti, che in questo testo si parla di una fecondità "carnale" liberando l'aggettivo da qualunque valenza negativa e pertanto in un senso differente da quello che il termine acquisterà in relazione alla fase postlapsaria.

¹² *vera rel.* 46,88.

mentato in seguito ma comunque foriero di un bene spirituale; questa interpretazione, probabilmente desueta, sembra tuttavia necessaria se non si vuole forzosamente interpretare questo brano allegorizzando i termini *masculus* e *foemina*, secondo una prassi che Agostino attua spesso (e lo si vedrà tra breve) ma che qui, almeno a una prima lettura, non sembra fare sua.

1.3. *Lecture alternative*

Prima di chiudere la trattazione del racconto esamerale, e quindi alla fine del primo libro del *De Genesi contra Manicheos*, Agostino offre di quel testo biblico altre due letture, abbozzate brevemente. La prima vede nei sei giorni della creazione sei tappe della storia della salvezza. Secondo questa interpretazione, la predicazione del Vangelo, annunciato da Cristo, inaugura il sesto giorno, quello in cui nasce l'uomo nuovo; proprio in quest'epoca, in cui il Salvatore è nato nella carne umana, l'uomo viene rinnovato a immagine di Dio. In quel giorno ci furono "l'uomo" e "la donna" che alludono a Cristo e alla Chiesa, in effetti i grandi protagonisti di questa sesta età¹³.

Poco dopo, nella pagina conclusiva di questo libro I, Agostino presenta i sei giorni genesiaci come una sorta di percorso di perfezionamento dell'uomo che è stato illuminato, nel primo "giorno", dalla luce della fede. La costituzione della creatura umana come immagine di Dio è qui presentata come un compito da realizzare, e così pure l'unione del maschio e della femmina, che sono intesi come l'intelletto e l'azione¹⁴, che unendosi generano una prole spirituale (*spiritalis fetus*),

¹³ *Gn. adv. Man.* I,xxiii,40.

¹⁴ György Heidl, "Did the Young Augustine Read Origen's Homily on Paradise?", in *Origeniana Septima: Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts* (ed. Wolfgang Bienert – Uwe Kühneweg), Leuven, 1999, 601-602 segnala la dipendenza di questa lettura agostiniana da un precedente origeniano restituito dal papiro di Giessen.

cioè l'assoggettamento della carne¹⁵. Ricorrono qui molti termini della trattazione di cui si è detto poco sopra; colpisce soprattutto qui la presenza dell'espressione *spiritalis fetus*, identica a quella segnalata in precedenza; resta però problematico un punto fondamentale: se qui è evidente che l'uomo e la donna sono rispettivamente metafore dell'intelletto e dell'azione, nel brano visto prima ciò non viene esplicitato, lasciando spazio alle letture di cui si è detto non sempre agevoli ma certo stimolanti.

2. De Genesi ad litteram imperfectus liber xvi,55-62

La composizione del *De Genesi ad litteram imperfectus liber* fu avviata nel 393 e presto abbandonata. Agostino nelle *Retractationes* spiega che, dopo l'interpretazione ampiamente (ma non esclusivamente!) allegorizzante del *De Genesi contra Manicheos* desiderava mettersi alla prova con un commento letterale al primo libro biblico: impresa difficile e per questo non portata a termine. Essendosi poi imbattuto nel libro proprio nel momento di comporre le *Retractationes*, Agostino pensò di non distruggerlo benché ormai superato dal *De Genesi ad litteram*; decise di farlo sopravvivere, dopo l'aggiunta di due brevi paragrafi di cui si dirà, come testimonianza dello sviluppo del suo pensiero.

Volgendo l'attenzione ai versetti qui in oggetto, si deve prima di tutto osservare che qui, proprio a causa dell'incompletezza dello scritto, l'esegesi si limita al v. 26. Agostino osserva prima di tutto che l'uomo è stato creato il sesto giorno, insieme agli animali terrestri; tuttavia egli è creato con un atto di Dio diverso da quello che ha dato origine agli animali a motivo della ragione che rende la creatura umana immagine e somiglianza di Dio¹⁶.

¹⁵ *Gn. adv. Man.* I,xxv,43.

¹⁶ *Gen litt. imp.* 55.

La preminenza dell'uomo è ancora ribadita in quanto per le altre creature Dio ha detto *Fiat*, mentre nel caso dell'uomo dice *Faciamus*¹⁷. Questa espressione è rivolta dal Padre al suo Verbo; ciò induce a ritenere che nel caso delle altre creature il Figlio abbia fatto ciò che il Padre gli ha ordinato, mentre nel caso dell'uomo i due abbiano agito insieme. A questa spiegazione, non priva di un sentore subordinazionista, ne segue subito un'altra – e Agostino sembra preferirla! – secondo la quale il Padre compie le sue opere per mezzo del Figlio e insieme al Figlio, cosa che le due espressioni (*fiat*; *faciamus*) mettono rispettivamente in evidenza; inoltre sempre attraverso l'uso delle diverse forme verbali la Scrittura intende segnalare la simultaneità del dire di Dio (*fiat*) e del compimento della sua opera (*et factum est*)¹⁸.

2.1. Immagine e somiglianza

L'attenzione si sofferma a questo punto su quell'espressione con cui si afferma che Dio ha creato l'uomo *ad imaginem et similitudinem*. Prima di tutto vengono chiariti i termini: la somiglianza indica la presenza di alcuni tratti comuni tra due cose, mentre l'immagine, oltre a essere simile a ciò di cui è immagine, deriva da lui. L'immagine è dunque somigliante, ma non tutto ciò che è simile a qualcosa ne è allo stesso tempo immagine. Se le cose stanno così, resta da capire perché il testo biblico non si sia limitato a usare il solo termine immagine, che è comprensivo dell'altro. Per rendere ragione di ciò, Agostino osserva che qui si è fatto uso non dell'aggettivo *similis*, ma del sostantivo *similitudo*, cioè della qualità partecipando della quale le cose sono simili. Questa *Similitudo* fontale si trova in Dio, esattamente là dove si trova la Sapienza per cui tutte le cose sono sapienti (e lo stesso vale per la Castità e la Fortezza per cui sono caste e forti): in altri termini la *Similitudo Dei*, per mezzo della quale tutte le cose sono state fatte,

17 Questa interpretazione si trova già in: Ambrosius, *In Ps. 118* x,8.

18 *Gn. litt. imp.* 56.

può essere intesa come un altro nome del Verbo¹⁹. Agostino, in quel medesimo turno di tempo, propone idee simili anche nella *q.* 83 del *De diversis quaestionibus octogintatribus*, ricavando dall'idea di similitudine l'identità di sostanza tra Padre e Figlio²⁰.

L'immagine di Dio non è quindi simile a Dio, ma è la stessa somiglianza della quale, come si disse, partecipano tutte le cose simili (come avviene anche per la Castità e la Sapienza, esempi già visti poco sopra, ai quali si aggiunge la Bellezza). Quando parla di *Imago*, la Scrittura mette in evidenza che il Figlio deriva dal Padre; aggiungendo *Similitudo* sottolinea che è perfettamente e in tutto simile al Padre, dal momento che nulla può essere più somigliante della stessa somiglianza²¹.

Tutta la creazione, messa in atto per opera della *Similitudo* primigenia, conserva in sé un elemento di somiglianza: una realtà creata, infatti, è simile a se stessa, nel senso che, *exempli gratia*, una goccia d'acqua è simile a un'altra goccia; facendo poi riferimento a realtà più complesse, una pietra è simile a un'altra pietra, un albero a un altro albero della stessa specie e così anche un animale. Ma anche in un singolo corpo, la somiglianza, qui intesa probabilmente come proporzione simmetrica, contribuisce grandemente alla bellezza del tutto. Passando a un diverso livello, l'amicizia si instaura tra persone che condividono modi di agire e di sentire simili e, infine, anche un'anima che è simile a se stessa nel praticare le virtù, cioè che è costante nell'agire bene, è felice. Agostino conclude dunque che l'universo, nel suo essere creato e retto da Dio, è costituito da realtà che sono in diversi modi e gradi simili, ma non sono la stessa *Similitudo*, quella per mezzo della quale Dio ha creato un mondo bello perché governato dal principio della somiglianza. Ma c'è un particolare degno di nota:

19 *Gn. litt. imp.* 57.

20 *div. qu.* 23; qui sono riportati come qualifiche proprie del Figlio, che questi partecipa alle creature, castità, eternità, bellezza, bontà, sapienza e somiglianza.

21 *Gn. litt. imp.* 58.

tutte le cose sono state fatte *per similitudinem*, ma solo la creatura razionale fu fatta *ad similitudinem*: l'uso di una differente proposizione merita di essere spiegato²².

La sostanza razionale, cioè la mente umana, è stata creata per mezzo della *Similitudo*, come tutte le altre cose; essa però, a differenza delle altre realtà create, è capace di unirsi direttamente alla Verità stessa, che altri non è se non il Figlio, *Imago*, *Similitudo* e *Sapientia* del Padre. Questa possibilità riposa sulla presenza di alcuni tratti comuni tra i due di cui è chiaro indice la preposizione *ad* intesa nel senso di *secundum*; tuttavia la stessa proposizione *ad* può essere intesa come espressiva del fine e in tal caso si deve intendere che la mente umana è stata creata proprio per entrare in comunione con Dio: il *De vera religione*, un'opera che precede di poco il commentario incompiuto, sviluppa con più ampiezza la medesima idea²³. La mente è dunque ciò in cui l'uomo supera gli animali ed esercita su di loro un primato; la corporeità, comune a uomini e bestie, viene ritenuta in questo contesto di minor conto, anche se pure qui si sottolinea, come già nel precedente commento, che la stessa conformazione del corpo umano, volto verso il cielo piuttosto che – come avviene agli animali – verso la terra, è un ulteriore indizio del fatto che l'uomo è creato *ad similitudinem*, cioè imitando la *Similitudo* primigenia che non volge mai le spalle al Padre (qui la preposizione *ad* assume di nuovo il senso di *secundum*). Agostino sente però il bisogno di precisare: il corpo dell'uomo è molto diverso dal cielo, al quale è volto, mentre la *Similitudo* è in tutto simile al Padre, salva facendo la distinzione per cui il Figlio non si identifica con il Padre²⁴. Agostino aveva abbandonato a questo punto la stesura del commentario; come già si disse, tornò ad occuparsene al momento della redazione delle *Retractationes* decidendo, pur senza completarlo,

22 *Gn. litt. imp.* 59.

23 *vera rel.* 44,82.

24 *Gn. litt. imp.* 60.

di dargli una breve conclusione, consistente in due paragrafi di cui ora si darà contezza.

Riprendendo dunque in mano il suo testo dopo una pausa di circa 33 anni, l'Ipponate ribadisce l'interpretazione già data, affermando ancora che l'uomo è stato creato *ad Imaginem et Similitudinem*, termini con il quali viene indicato il Figlio di Dio. Anche l'uomo però, come si afferma in 1Cor 11,7 (*Vir quidem non debet velare caput, cum sit imago et gloria Dei*), è immagine di Dio, ma ovviamente in un senso diverso da quello specialissimo in cui lo è il Verbo: si tratta infatti di un'immagine fatta *ad Imaginem* e molto diversa dal suo modello. Agostino introduce qui un'altra spiegazione che, facendo tesoro del plurale *faciamus* e del successivo *nostram*, si apre a una lettura trinitaria del versetto: l'uomo, infatti, non è immagine di una sola delle persone divine, ma della Trinità intera, come viene ribadito dal v. 27, dove si afferma che *fecit Deus hominem ad imaginem Dei*²⁵. Agostino con questo ampliamento corregge in effetti quanto aveva detto in precedenza: nella sua produzione più antica, infatti, egli distingueva tra la *Similitudo*, cioè il Figlio, e colui che era creato *ad similitudinem*, cioè per mezzo e in relazione al Figlio, mentre in seguito sviluppa l'idea che l'uomo è creato a immagine del Dio trinitario²⁶.

Agostino osserva inoltre che, a partire dalla constatazione che nel versetto citato per ultimo non sia ripetuto il termine somiglianza, alcuni interpreti della Scrittura hanno ritenuto che l'essere immagine sia qualcosa che sin dall'inizio caratterizza le creature umane, mentre la somiglianza è il frutto del compimento escatologico²⁷, tuttavia le parole di Gc 3,9, che affermano che gli uomini *ad similitudinem Dei*

25 *Gn. litt. imp.* 61.

26 Di ciò danno attestazione il *De genesi ad litteram*, come si vedrà a breve, e *De Trinitate* VII.

27 Questa idea si trova in Origenes, *De principiis* III,6,1; Agostino ne prende le distanze in un'opera che si assegna al 419, cioè nelle *Questiones in Heptateucum* V,4.

facti sunt provano a sufficienza che l'essere immagine e somiglianza appartengono entrambi alla costituzione primigenia dell'uomo²⁸.

3. De Genesi ad litteram III, xix,29-xxiv,37

L'Ipponate attese alla composizione dei dodici libri del *De Genesi ad litteram* tra il 401 e il 415; si può affermare che quest'opera contiene la sua trattazione più ampia, completa e riposata delle prime pagine della Sacra Scrittura, e precisamente di Gen 1-3. Sarà opportuno, prima di volgersi alla lettura del testo agostiniano, soffermarsi brevemente sulla *ratio* esegetica messa in atto dall'autore per dare esatta contezza del senso in cui l'interpretazione qui proposta sia "letterale". In apertura dell'opera l'autore si premura di spiegare che nella Scrittura si possono rinvenire quattro contenuti specifici: *quae ibi aeterna intimentur, quae facta narrentur, quae futura praenuntientur, quae agenda praecipiantur vel admoneantur*²⁹. A una lettura attenta e spassionata del testo si nota subito che Agostino qui non sta parlando, come fa altre volte³⁰, di un quadruplice senso della Scrittura, intendendo che ciascun brano sia passibile di più interpretazioni; invece qui intende evidenziare che la Bibbia presenta al suo interno una molteplicità di generi letterari

²⁸ *Gn. litt. imp.* 62.

²⁹ *Gn. litt.* I,1,1.

³⁰ Per esempio in *De utilitate credendi* (si veda *util. cred.* iii,5) e nel di poco posteriore *Gn. litt. imp.* ii,5; qui egli distingue tra le seguenti significazioni: *secundum historiam*, quella che riguarda le *res gestae* di Dio o degli uomini (nel *De utilitate* si specifica che a questo livello appartiene anche la narrazione di fatti mai avvenuti ma che vengono narrati come se fossero avvenuti effettivamente); *secundum allegoriam*, quando le parole sono intese *figurate*; *secundum analogiam* quando si mette in evidenza la concordanza tra i due Testamenti e *secundum aetiologiam* quando ci si sofferma sulle cause di ciò che è stato detto o fatto.

e contenuti³¹. Egli volge poi la sua attenzione a quelle pagine in cui vengono riferiti i *facta*: proprio i testi narrativi sono passibili di una duplice interpretazione: *secundum figurarum tantummodo intellectum*, cioè solo in senso figurato, oppure *etiam secundum fidem rerum gestarum*, quindi anche in senso letterale. Emerge dalle parole dell'Ipponate la convinzione che ogni narrazione vada intesa in senso allegorico; cita qui a riprova il brano paolino di 1Cor 2,10 (*Omnia autem haec in figura contingebant illis*) che autorizza tale generalizzazione e fa poi riferimento, a titolo di esempio, a Gen 2,24 (*Et erunt duo in carne una*) che Ef 5,32 rilegge come allusivo al mistero di Cristo e della Chiesa³².

I racconti relativi alla creazione del mondo sono certamente portatori di una pluralità di significati allegorici, ma Agostino si chiede se essi non possano essere intesi anche in senso "letterale", con un letteralismo che però deve necessariamente sottrarsi a ogni tentazione di dare una rappresentazione antropomorfa di Dio che già offenderebbe il buon senso e ancor di più il senso religioso³³. Agostino vuole dunque leggere i primi capitoli della *Genesi* come narrazione di eventi reali – di *res gestae*, per dirla con le sue parole – che però si sono compiuti in modalità diverse e certo più complesse di quelle che il testo restituisce *prima facie*. L'apparente contraddizione di un'interpretazione letterale che per non essere blasfema deve andare ben oltre la lettera è motivata dal limite intrinseco al linguaggio umano: questo, idoneo all'espressione di vicende che, sia pur con variazioni, tendono a ripe-

31 Si veda in proposito: Henri De Lubac, *Exégèse médiévale*, I,1,182, Paris, 1959; Paul Agaësse, *Introduction générale*, in *BA* 48, 32-33.

32 *Gn. litt.* I,1,1. Si può osservare che anche nel libro XII delle *Confessiones* abbondano le considerazioni di carattere esegetico che giustificano la pluralità di interpretazioni del testo genesiaco (precisamente Gen 1,1b: *caelum et terram*); si veda, per esempio, *conf.* XII,xviii,27 e xiii,32. Una riflessione generale sull'approccio alla Sacra Scrittura, che necessita di un atteggiamento di fede, si trova anche in *civ.* XI,1,2-3.

33 *Gn. litt.* I,1,2

tersi nel corso della storia, non è fino in fondo atto a esprimere compiutamente la *constitutio rerum mundanarum*, cioè il grande “evento” del passaggio all'esistenza di realtà che non esistevano³⁴.

Confortati da queste premesse di carattere esegetico, si passerà ora ad analizzare la trattazione riservata a Gen 1,26-28 nel libro terzo del commento letterale alla *Genesis*.

3.1 *Creati a immagine*

Subito dopo aver riferito i summenzionati versetti Agostino spiega che tornerà ancora a soffermarsi sulla narrazione della creazione dell'uomo (e lo farà, con straordinaria ampiezza, quando il secondo racconto della creazione – Gen 2 – gli offrirà l'occasione). Nelle parole divine qui pronunciate l'Ipponate trova un indizio del mistero della Trinità in quanto si usa il plurale nella forma verbale e nel pronome possessivo, (*faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*) mente in seguito si dice che *fecit Deus ad imaginem Dei* l'uomo, che è lo stesso che dire *ad imaginem suam*, introducendo quindi l'idea di una singolarità divina. La pluralità delle persone, quindi, non deve indurre a postulare l'esistenza di più dei, ma di un unico Dio articolato trinitariamente³⁵.

34 *Gn. litt.* VIII,i,2-3.

35 *Gn. litt.* III,xix,29. Si deve osservare che in una prima fase del suo pensiero su questo argomento, testimoniata per esempio da *div. qu.* 51,4, Agostino afferma che il Figlio eterno di Dio è “immagine” del Padre, mentre l'uomo è creato “secondo l'immagine” (cioè il Figlio) in quanto capace di aderire senza intermediari alla verità con la sua *mens*, che si può chiamare anche *spiritus*; in *Gn. litt. imp.* xvi,61 accanto a questa lettura viene inserita quella trinitaria, che ritorna come unica lettura nel brano di *Gn. litt.* qui in esame. Si veda su questo tema: Herman Somers, “Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne”, in *Revue des études Augustiniennes* 7 (1961), 105-125; Paul Agaësse, Aimé Solignac, “Note complémentaire 15. La doctrine augustinienne de l'image et la tradition patristique”, in *BA* 48, 622-628.

Il fatto che poi, subito dopo la menzione dell'immagine di Dio di cui l'uomo è portatore, si afferma che egli ha il dominio su tutti gli animali, induce Agostino a ritenere che l'immagine di Dio risieda proprio in ciò che l'uomo ha di peculiare e superiore alle bestie, cioè quella facoltà che viene indifferentemente chiamato *ratio*, *mens* o *intelligentia*; lo attesta infatti anche la citazione congiunta di Ef 4,32 (*Renovamini in spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem*) e Col 3,10 (*qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit eum*)³⁶.

Subito di seguito Agostino osserva, con una acribia degna di nota, che riguardo all'uomo non si dice, come per le altre creature, *et sic factum est*, ma solo *Et fecit Deus*; in ogni caso, tenendo presente il *faciamus* di cui si disse già, si leggono in questo caso solo due occorrenze del verbo *facere*. Per la creazione di tutte le altre cose, invece, se ne leggono tre: per esempio, in quella del firmamento (Gn 1,6,7), in cui si legge: *Fiat firmamentum [...] Et sic factum est. Et fecit Deus firmamentum*³⁷. La duplice ripetizione al posto della triplice si riscontra solo per un'altra opera creata, cioè la luce fatta il primo giorno, di cui si legge in Gen 1,3. Agostino prova a spiegare questa particolarità facendo ricorso alle tre ricorrenze di *facere* che si riscontrano nel racconto della creazione delle cose: esse alludono, nell'interpretazione dell'Ipponate, al proposito di Dio manifestato nel suo *Verbum*, che è la Sapienza generata (*Fiat firmamentum*); questo proposito viene poi comunicato alle intelligenze angeliche (*et sic factum est*) e poi realizzato effettivamente (*et fecit*). Invece della luce si dice solo: *Fiat lux et facta est lux*³⁸. La luce creata il primo giorno è, per Agostino, passibile di diverse in-

36 *Gn. litt.* III,xx,30. Pierre-Marie Hombert, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Turnhout, 2000, 146 segnala un frequente uso della combinazione di questi due versetti, soprattutto dopo l'anno 412.

37 Il brano è citato, nella conformazione testuale usata da Agostino, in *Gn. litt.* II,i,1.

38 *Gn. litt.* II,viii,16 e 19.

interpretazioni ma secondo quella che egli sembra prediligere – e che in effetti tiene in considerazione nei brani a cui si è poco sopra fatto riferimento – si tratta dell'insieme degli angeli che, creati informi, vengono formati – cioè illuminati – quando il Creatore li chiama facendoli volgere verso di sé³⁹. Si hanno pertanto due “momenti” rispetto ai tre che si possono contare per le altre creature; tale riduzione si produce in quanto la comunicazione del proposito di Dio alle intelligenze angeliche coincide con la loro effettiva formazione, senza che l'azione creatrice debba estendersi a un terzo elemento, come potrebbe essere, per esempio, la materia informe che, formata dal proposito di Dio recepito dagli angeli, diventa il firmamento. Tornando al brano relativo alla creazione dell'uomo, Agostino osserva che la creatura umana, al pari dell'angelica, è di natura intellettuale per cui può recepire immediatamente la sua forma per comunicazione diretta del *Verbum*⁴⁰. Le creature viventi irrazionali o quelle semplicemente materiali furono prima pensate da Dio che le ha progettate, poi conosciute dagli angeli e infine poste effettivamente in essere; non così gli uomini, per i quali il conoscere la volontà di Dio ed essere effettivamente formati come creature umane è un unico momento; sembra dunque che la conoscenza angelica dell'umanità coincida con la conoscenza-formazione che l'umanità ha avuto di se stessa. Facendo allusione a Col 3,10 (*qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem eius qui creavit eum*) Agostino ribadisce che l'uomo viene creato attraverso la conoscenza che egli ha di se stesso e che in quella stessa conoscenza viene rinnovato dopo il peccato; il riferimento a quest'ultimo, poi, introduce nella condizione umana un elemento di instabilità che non è dato rinvenire nella condizione angelica⁴¹.

39 *Gn. litt.* I,iii,7 e anche ix,17. La luce del primo giorno è interpretata come l'insieme degli angeli in *civ.* XI,ix.

40 *Gn. litt.* III,xx,31.

41 *Gn. litt.* III,xx,32.

3.2 *Creati con un corpo sessuato*

Agostino trova a questo punto una difficoltà nella sua argomentazione. Posto che l'uomo è stato creato immortale, come mai gli vennero assegnati come cibo i vegetali? Se infatti non era mortale in quanto non aveva ancora peccato, che bisogno aveva di alimentarsi dal momento che in nessun caso poteva morire di inedia? Nella ricerca di una soluzione Agostino allarga la sua considerazione al comando divino di riempire la terra, che viene ottemperato attraverso l'unione sessuale. Qualcuno potrebbe pensare che la nascita di nuovi uomini – e l'esercizio della sessualità che la rende possibile – sia una conseguenza della condizione di mortalità e quindi del peccato, ma Agostino spiega che non è così: anche nella condizione prelapsaria ci sarebbero state le nozze allo scopo di popolare la terra di uomini immortali⁴². L'unione sessuale sarebbe stata improntata a un amore gratuito e benevolo, senza alcuna possessività e spirito di sopraffazione, e sarebbe cessata non appena il popolo dei santi avesse raggiunto il suo *plenum*. Agostino conclude in modo stringato che come l'esercizio della sessualità, anche l'alimentazione si può ipotizzare per dei corpi immortali⁴³.

A questo punto viene riferita l'ipotesi di "alcuni" che intendono il racconto di Gen 1,26-28 come riferito alla creazione dell'anima

42 In *conf.* XIII,xxiv,37, invece, in un contesto esegetico molto diverso e particolare, in cui attraverso un'esegesi fortemente allegorica del racconto esameroale si vuole tracciare l'intera storia della salvezza, la generazione della prole viene riferita alla possibilità di esprimere in molti modi un unico concetto o di dare svariate interpretazioni a un'unica espressione biblica oscura. Sull'evoluzione della posizione di Agostino a proposito di questo tema si veda Paul Agaësse – Aimé Solignac, "Note complémentaire 42. La femme, la sexualité et le mariage dans le De Genesi", in *BA* 48, 516-530. Per un aggiornamento bibliografico sulla questione si veda quanto scrive Enrico Moro in Agostino, *Commenti alla Genesi*, 1482, n. 108.

43 *Gn. litt.* III,xxi,33. Pierre-Marie Hombert, *Nouvelles recherches*, 143-145 ha messo in evidenza l'impegno antipelagiano di queste considerazioni.

dell'uomo, che Dio fece (*fecit*), mentre quello di Gen 2,7 tratterebbe del corpo, che il Creatore plasmò (*finxit*). L'Ipponate respinge questa lettura, in quanto, se si presta bene attenzione a Gen 1,27, si osserva che Dio creò l'essere umano *masculum et feminam*, una condizione che necessariamente comporta la presenza di un corpo sessualmente diversificato. Viene introdotta, in modo ipotetico, anche un'interpretazione che, come lo stesso autore osserva, richiede un'analisi straordinariamente sottile (*subtilissime disseratur*) che egli non si risparmia. Posto dunque che l'*imago Dei* risiede nella *mens* dell'essere umano, cioè nella razionalità, questa stessa razionalità può dedicarsi alla contemplazione della verità eterna oppure all'amministrazione delle realtà temporali: ovviamente la prima attività, che è "maschile", eccelle sulla seconda, "femminile", ed esercita – o almeno deve esercitare – una prevalenza su di lei. L'immagine di Dio, se ci si pone su questo piano, sta solo nell'intelligenza volta alle realtà eterne, in questo metaforico "uomo": lo attestano le parole di Paolo che si leggono in 1Cor 11,7, secondo le quali l'uomo è immagine e gloria di Dio mentre la donna è gloria dell'uomo. La differenza dei corpi di uomini e donne simboleggia dunque, una distinzione che alberga anche all'interno della mente di ogni essere umano, indipendentemente dalla sua appartenenza di genere. La donna, al pari dell'uomo viene interiormente rinnovata in quella parte della sua *mens* che è stata creata a immagine di Dio, senza nessuna disparità di trattamento dovuta al sesso (allusione a Ef 4,23 e Gal 3,28). Se dunque il rinnovamento è comune a uomini e donne, anche all'atto della creazione la donna ebbe una mente razionale che faceva di lei un'autentica *imago Dei*, in nulla differenziandosi, sotto questo aspetto, dall'uomo.

Malgrado questa sottile interpretazione, Agostino sembra comunque prediligere l'idea che in questi versetti si tratti congiuntamente della creazione delle anime e dei corpi, nei quali risiede la differenza sessuale. Se il testo biblico dice *Fecit Deus hominem ad imaginem Dei*, dando l'impressione di lasciar fuori la donna, non allude certo all'ermafroditismo, che pure esiste in natura, ma vuole ribadire lo stretto

vincolo che unisce l'uomo e la donna che sono fatti oggetto di un'unica e comune benedizione, espressa con l'uso del plurale: *Fecit eos, et benedixit eos*⁴⁴.

A conclusione di questa rapida rassegna, necessariamente incompleta e parziale, emerge prima di tutto con evidenza la molteplicità di approcci esegetici che Agostino ha riservato a questi fondamentali versetti del racconto genesiaco; in effetti una più ampia trattazione dei temi connessi all'anima e al corpo si può rinvenire nel prosieguo del *De Genesi ad litteram*; si spera comunque che basterà quanto fin qui evidenziato a dar conto del valore assegnato dall'Ipponate all'anima, che è il luogo principe dove si realizza l'essere creato *ad imaginem*, senza che per questo sia da disprezzare la dimensione corporea, elemento imprescindibile e primigenio della condizione umana.

44 *Gn. litt.* III,xxii,34.

Music of the soul and music of the body in Origen's *Homilies on the Psalms*¹

Róbert SOMOS

1. Music in Origen; 2. The literal meaning of Scriptural texts relating to the psalms;
3. The non-literal meaning of Scriptural texts relating to the psalms

The discovery (2012) and publication (2015) of the Greek text of Origen's *Homilies on the Psalms* are notable events of the last years in patristic studies. These new texts deserve attention especially as they shed new light on various aspects of the Alexandrian master's oeuvre. Although Origen devoted special energies for interpreting the Psalms, the musical aspects of these psalms remained an issue of secondary importance for him. The cause of this fact may be the close relation of the musical tradition with pagan Greek culture. Thus, all musical topics are interpreted allegorically in the homilies. The exegetical questions of some texts of the Psalms 67 and 80 made indispensable for Origen to explain the meanings of the vocal and instrumental musical pieces. He connected the former to the theoretical life of the soul and the latter to the practice via body, and he aimed to show how the different steps of the Christian life correspond to the musical instruments mentioned in the Scripture.

1 I thank very much Joseph Trigg for allowing me to use freely the draft version of his English translation of Origen's *Homilies on the Psalms*. Project NKFI 128321 sponsored my research and participation in the conference.

I. Music in Origen

The discovery (2012) and publication (2015)² of the Greek text of Origen's *Homilies on the Psalms* are notable events of the last years in patristic studies. These new texts deserve attention especially as they shed new light on various aspects of the Alexandrian master's oeuvre. Although Origen devoted special energies to find the correct reading of the texts of the psalms and to interpret them in a variety of genres, the musical aspects of these psalms remained an issue of secondary importance for him³. If we compare the volume of the Origenian texts relating to music with that of Clement of Alexandria's, we find that Clement wrote much more on this topic. In the text-book entitled *Music in Early Christian Literature* made by James McKinnon, among the 398 items only 6 pieces are counted as Origenian proveniences, while 25 items belong to Clement of Alexandria⁴. Nevertheless, the *Homilies on the Psalms* remarkably complete the list of the important patristic musical texts delivered by McKinnon.

The cause of the Origenian indifference to the music may be the fact of the close relation of the musical tradition with pagan Greek culture. In *De principiis* and in the preface of the *Commentary on the Song of songs* "music" is mentioned as an issue of wisdom of this

2 *Origenes Werke XIII. Die neue Psalmenhomilien. Eine kritische Edition des Codex monacensis Graecus 314* (eds. Lorenzo Perrone – Marina Molin Pradel – Emanuela Prinzivalli – Antonio Cacciari), GCS Neue Folge 19, Berlin, München, Boston, 2015.

3 On the musical aspects see the recent study of Franz Xaver Risch, „Zur musikalischen *Hermeneia* den Psalmen nach Origenes und Eusebius" as Anhang to the all-important volume *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Band 183* (eds. Cordula Bandt – Franz Xaver Risch – Barbara Villani, De Gruyter), Berlin – Boston, 2019.

4 Cambridge University Press, 1987. On Clement see Charles H. Cosgrove, "Clement of Alexandria and Early Christian Music," in *Journal of Early Christian Studies* 14/3 (2006), 255-82.

world⁵. Although the psalmist David possessed the art of the music, due to the connection between the words of μουσικός and Μούσαι, Origen does not want to call him simply as a “musician”.

The narrative says that he was a musician⁶, but why the word does not fit in with David? Perhaps the translators were being cautious because the word sounds like “Muses”, but the object of thought clearly is that David had received this skill and ability. I will speak in a more ordinary way without being cautious, since we perceive what music is. But David is often a model of our Saviour, and he made for himself an instrument of ten strings or of as many strings as the structure had, but the great musician David – the one “capable with the hand”, for this is how his name is translated, moving on from “David” to the one “capable with the hand”, concerning whom the prophets prophesied that he would rule the people⁷ – went into life and constructed for himself a great many-stringed instrument for himself, the church. (*Hom. Ps* 67,2,3 [206,5-15])

When Origen is trying to explain the higher meanings of the biblical texts relating to music, he notoriously connects their literal meanings to the pagan Greek education. In the *First Homily on Psalm 80* he responds to the criticism he has for the allegorical method used by him:

“Do not interpret figuratively and do not allegorize they say but keep to the wording!” Shall we actually to prepare a drum, such as they have

5 “This wisdom [sc. of this world] ... possesses in itself nothing by which it is able to perceive anything of divinity, or of the cause of the world, or of any higher matters whatsoever, or of the principles of the good and blessed life, but is such, for example, that it is wholly concerned with the arts of poetry or grammar or rhetoric or geometry or music, whith which medicine perhaps should also be counted.” *Princ* III,3,2. (Translated by John Behr, OECT, Oxford, 2017, 403) In *Comm. Cant* (*praef.* 2, GCS 8, 72,23) „occupation needful only for this present life” (Richard P. Lawson’s translation, ACW 26, 1957, 36 [*per studia praesenti vitae solum necessaria*]).

6 See 1Rg 16,17-23.

7 See 1Rg 9,17.

who are strangers to the faith? But how can we human beings, unless we have been taught either to play the cithara or to pluck on a harp, pluck on this instrument as those do who have been taught to do this since childhood, so that we may make ready a pleasant harp with cithara, since this is what the word says according to them? (*Hom. Ps* 80,1,4 [485,11-7])

Naturally, the target of this rejection is not the simple singing, audible earthly song or the psalms themselves but the musical art, the τέχνη μουσική with its technical subtleties produced by trained specialists and its profane or Greek mythological contents. Origen adopts and mentions the rhythmical singing praise of the God in *De oratione*⁸, and in *Contra Celsum* he testifies the right practice of singing hymns in the Christian community.

Celsus then says that we appear to worship the great God much more if we sing praise to Helios and Athena. We know that the reverse is the case. We address our hymns of praise to the supreme God alone and to His only-begotten Son, the divine Logos. And we sing praise to God and his only-begotten Son, as also do the sun, moon, and stars, and all the heavenly host. For all these form a divine choir and with just men sing the praise of the supreme God and His only-begotten Son⁹.

Thus, Origen does not use the word “music” in Christian context but he interprets the Scriptural terms ψαλμός, ψάλλειν, ὕμνος, ὑμνεῖν, ᾠδῆ, ᾠσμα which, according to the contexts, need positive

8 *Orat* 2,4. But this is also a higher meaning of the hymn: “For neither can our mind pray unless previously the Spirit prays, hearkening as it were to it, nor likewise can it sing and hymn the Father in Christ with rhythm, melody, measure and harmony, unless the *Spirit reaches everything, even the depths of the God* (1Cor 2,10), first praise and hymn him, whose *depths* he has searched, and so far as he is able, apprehended.” (Chadwick’s translation slightly modified, *Alexandrian Christianity. Selected Translation of Clement and Origen* (Eds. Henry Chadwick – J.E.L. Oulton), Louisville, Kentucky, 1954/2006, 242).

9 *Cels* 8,67, translated by Henry Chadwick (*Contra Celsum*, Cambridge, 1965², 503).

or sometimes negative valuation¹⁰. In broader sense, all these terms mean singing hymns to the God¹¹, and in narrow sense the words of ψαλμός, ψάλλειν, which are used exclusively in Jewish or Christian context, mean singing with instrumental accompaniment of the harp. In Origen's parlance there is no synchronous singing and instrumental music¹².

Among the musical instruments ψαλτήριον has a certain priority. In the preface to the lost *Commentary on the Psalm 150* Origen sees a certain analogy between the facts, that David is the only prophet using musical instrument and that the shape of the harp is right in opposition of the curved form of the cithara. The resonance of the harp sounds from above while that of the cithara sounds from below¹³.

2. The literal meaning of Scriptural texts relating to the psalms

It seems that the Origenian homiletical interpretations of the texts relating to music are sometimes extemporizations because these explanations do not provide a coherent picture. Nevertheless, there is a certain homogeneity and coherence in these explanations because first Origen collects the main Scriptural texts relating to singing and psalmodizing, and on the basis of this collection he tries to give an interpretation of these texts. There are several unambiguous imperative in the Scripture for singing, and the most instructive items of them are the Psalm 80,2: *Take a psalm and give a drum and pleasant harp with cithara* (λάβετε ψαλμὸν καὶ δότε τύμπανον, ψαλτήριον

10 On the use and context of these terms in old Christian tradition see A.A.R. Bastiaensen, „*Psalmi, hymni and cantica* in early Jewish-Christian tradition,” in *Studia Patristica* XXI (1989), 15-26.

11 In *Hom. P36*. 1,1 (117,6) the girls are singing psalms to David for his victory.

12 Risch, „Zur musikalischen *Hermeneia* der Psalmen”, 303-304.

13 Joannes Baptista Pitra, *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata*, Tusculum, 1884, II, 432-433.

τερπνὸν μετὰ κιθάρας) and Paul's Letter to Ephesians 5,19: *be filled with the spirit, speaking to yourselves in psalms and hymns and spiritual songs, singing and psalmodizing in your hearts to the God* (πληροῦσθε ἐν πνεύματι, λαλοῦντες ἑαυτοῖς ἐν ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικοῖς, ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ). Interpreting these imperatives Origen also uses other texts, such as Col 3,16, 1Cor 14,15, Rev 8,7-8.

According to Origen, in its literal meaning, the function of the music, is recreation, ἄνσεις. As he says: "We know indeed that we all as human beings need relaxation and it does not do for our governing faculty (τὸ ἡγεμονικόν) to be constantly tense, nor that we should become fervent continually". (*Hom. Ps* 67,2,2 [201,14-202,2]) In his view, music is recommended by the Scripture primarily for the simple believers¹⁴, but Origen immediately mentions the figurative meaning of the instruction "sing to God":

The beginning of today's reading was a command. The text said as follows: *Sing to God, psalmodize to his name*¹⁵... I seek therefore whether it was the God of the Universe who commanded this, or Christ, or the Holy Spirit, because nothing else may be understood in *sing to God* than a modulation of the voice, which among us is done, rather, by musicians and those who have made it their business to train their voices both in projection and quality through some sort of voice exercise and voice training. I therefore seek to discover whether the word intends something only like that or intends this commandment first for the simpler as something useful to them (διὰ τοὺς ἀπλουστέρους χρησίμως αὐτοῖς) by some word, as we shall establish shortly and also, no less, a second meaning having a greatness worthy of the one commanding, which can be seen in *sing to God, psalmodize to his name*. (*Hom. Ps* 67,2,2 [201,1-12])

14 Interpreting Psalm 102,1, Origen highlights the beneficial power of the praises included in the Scripture also in such cases when the mind is not able to understand them. *Hom. Josh* 20,1.

15 Ps 67,5.

Music is produced by sound, which, according to Origen's wording, "in itself, as long as it comes through flesh, spirit and blood, is an impact of air", (αὐτὴ ἡ φωνὴ πληγὴ ἐστὶν ἀέρος) (*Hom. Ps* 67,2,3 [205,5-6]).

This special form of impact of air is the music of the body, but Origen already in this first level contrasts the pagan and Christian way of singing, in the similar way as in the case of the "love" here in this chapter, or in the preface of his *Commentary on the Song of songs*¹⁶. According to him, pagans' songs are connected to pagan superstition and bad passions:

Those outside the faith seek relaxation in disorderly pastimes and pouring themselves out in jollity and in bawdy songs and they take their own mental disturbances as themes in their songs. Sometimes they sing love songs, at other times paeans and hymns to the gods that accord with their own superstition, and yet again they take their own pain for themes, so that they sing dirges in accord with their melancholy; at other times they take marriages as their theme, from which come wedding songs. (*Hom. Ps* 67,2,2 [202,2-8])

Contrary to the pagan paeans, hymns and wedding songs, Christians' songs are directed to the God:

But in our case, the word wanted to divert the soul of believers from gentile songs toward better, godly ones, so that by the substitution of things seemingly of the same genre, but better, he might withdraw the soul from desires expressed in those things. And the word says, Do you want to sing and employ a song with an erotic theme? Learn that there is also a truly divine heavenly love in the Song of Songs. You want to sing wedding songs? Learn about that the divine marriage according to the gospel of the son of the king, a marriage to which you were invited¹⁷. Understand the bridegroom, identify the bride and do not just sing a song, but a special one; just as something can be a holy of holies, so sing

¹⁶ *Comm. Cant (praeef.* 2, GCS 8, 62-72).

¹⁷ See Mt 22,2.

the Song of Songs. But does he want you to lament, with the odes and laments suitable to you when you were a gentile? Learn that now there is for you a blessedness of those who mourn¹⁸. Perceive, then, what you must lament, look at your Jerusalem, seek your own return there, say, lamenting, *how did the city sit alone, she that was full of peoples, ruling in the country districts, was subject to tribute. Weeping she wept in the night and her tears were on her cheeks*¹⁹; and so on, lamenting your own arrival in Babylon, saying, *on the rivers of Babylon, there we sat and wept*²⁰ and what follows. And see how your lamentation may be helpful to you, teaching you to seek the same fatherland and to comprehend the secrets concerning it and to lament until you return to the city constructed with precious stones, not inanimate ones, for you are to be *living stones constructed, a spiritual house, into a holy priesthood to offer spiritual sacrifices acceptable to God through Jesus Christ*²¹. If then you will lament your exile from Jerusalem and perceive that being present in the body you are absent from the Lord²², having been made one by God you will be a crystal stone, a stone of the enclosure, a selected stone, a sapphire stone and whatever other precious stones are mentioned, of the ones that constitute the Jerusalem in heaven²³, Turning around toward God and saying, *as our fathers created false idols*²⁴, take up the hymns to the God of the Universe; transform the style of your singing and psalmodizing a stringed instrument toward something more reverent, more discrete, more helpful. (*Hom. Ps 67,2,2 [202,9-204,4]*)

18 See Lk 6,21.

19 Lam 1,1-2.

20 Ps 136,1.

21 1Pt 2,5.

22 2Cor 5,8.

23 See Is 54,11-2; Rev 21,19-20.

24 Jer 16,19.

3. The non-literal meaning of Scriptural texts relating to the psalms

Origen highlights the importance of the allegorical interpretation not only on the ground of the profane character of the music. The letter to Ephesians 5,19 speaks about singing and psalmodizing in the heart. According to Origen we cannot say what “singing in the heart” is according to the literal meaning. For this reason he introduces the concept of “mental voice” (νοητὴ φωνή).

If one relies on the wording in these passages, I do not know if it can be established how the heart sings in a way that would be distinct from just speaking... There is in us another voice besides the sensible voice, a mental one (ἕτερα φωνὴ παρὰ τὴν αἰσθητὴν φωνὴν νοητή), and knowing that this one is heard only by God, the word says: *The spirit shouting in our hearts*²⁵. But perhaps if it is said, *with my voice I have shouted to God*²⁶, the word is not speaking about the sensible voice... we have another voice and, so that I shall name it for what it is and persuade the hearer, I shall say that this is the voice of a pure mind (φωνὴ νοῦ καθαροῦ). I need, then, mental music bringing into rhythm the voice of the mind; I need spiritual, not sensible, voice practice. (*Hom. Ps 67,2,3 [204,13-206,4]*)

In this context, David is the prefiguration of the Saviour, who “went into life and constructed for himself a great many-stringed instrument for himself, the church. When for each of us this Word is bringing the mind into rhythm and applying order to the movements of the mind and to the voices of the mind as if it were music, we can keep the commandment that says *sing to the Lord*”. (*Hom. Ps 67,2,3 [206,14-8]*) Singing with mental voice obtains its final form in the perfect end with the holy angels. Origen connects this topic to the Book of Revelation. He says:

²⁵ Gal 4,6.

²⁶ Ps 3,5.

I think, because the whole purpose of the Revelation is spiritual, in which was written, *the one having ears, hear what the spirit says to the churches*²⁷ and the things concerning the song and psalms to clarify in a spiritual way, for all of us must sing to God, learning the spiritual music and wishing to sing to him. As now we hymn *in part* we sing *in part* when the complete comes, as we shall no longer *prophecy in part* and we shall no longer *know in part but know completely*²⁸, so, with the holy angels, archangels, thrones, and lordships we shall hymn God. And this will be our work in the coming age, to sing with the heart, to see God with a pure heart and to do anything else of similar character. (*Hom. Ps 67,2,3 [207,7-17]*)

Due to the allegorical meaning, the difference between body and soul, pagan and Christian music also appears at a higher level. According to Origen there is a difference between instrumental music and vocal music. The occasion of introducing this difference may be the idiosyncratic analysis of the line Ps 67,5 ἄσατε τῷ θεῷ, ψάλατε τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

It is good to sing to God and this takes first place, but the second good thing is psalmodizing to his name, in which “God” differs from “his name,” where “singing” differs from “psalmodizing.” Therefore Scripture applies the greater expression, singing, to him, and the lesser expression, psalmodizing, not to “him” but to “his name.” And it does not say “sing to the name of the Lord” but “to God” and “psalmodize” not “to the Lord,” but “to his name.” But so that the difference between singing and psalmodizing may be understood, I come back to the sensible, for sensible things become the step for understanding greater things. Therefore the whole Scripture speaks in sensible terms, so that we may step up on them to spiritual things... Accordingly, singing requires the voice alone, but psalmodizing also requires an instrument. There is a certain instrument harp and there is a clearer singing, and the harp as an instrument is not able to return the clarity of the human voice, but

²⁷ Rev 2,7.

²⁸ 1Cor 13,10.

the instrument, as it were, imitates to the extent that it can the clarity of the human voice. When in fact you want to arrive at understanding the difference between singing and psalmodizing, look at yourself, insofar as you are distinct from the body, and you perceive “singing.” Perceive also your body – for you know its rising up – and see “psalmodizing.” If in respect to our present subject matter, you were to request a different perspective on the distinction between singing and psalmodizing, we would say that, on the one hand, in those things you perceive correctly about God and in those things you discourse on God well, you sing to him, but in those things that you have to perform through the movements of the instrument, what is for you a spiritual harp – the body, I say – you psalmodize to God. (*Hom. Ps* 67,2,4 [208,1-209,6])

Origen uses here the idea of the relation and hierarchy between theory and practice, which has an important role in his exegetical strategy. In relation of the level of the audible music and that of the spiritual music a Platonic view appears, according to which the paradigm possesses more value than the copy. In Origen's interpretation vocal music is the paradigm and instrumental music is a defective imitation of the singer's voice. Similarly, the difference between instrumental music and vocal music also echoes the Origenian different valuation of the figures of David and Solomon. There are several aspects of the figure of David: psalmist, prophet, wise but he is the king, man of practice, man of blood, he is “capable with the hand,” as his name is translated, and because of his sins he could not build the temple for God. He is the musician who plucks the harp. The peaceful Solomon, man of peace, the author of the songs, especially of the Song of songs, could achieve the construction of the temple for the God in Jerusalem which was initiated by David²⁹.

29 *Comm. Jo* VI,4-5. According to Origen, David committed several sinful acts; despite the God's decision, he wanted to count the people (*Hom. Num* 15,3), he sinned against Urias for getting his wife (*Hom. Lev* 15,3; *Comm. Mt* frg. 147; *Philoc* I,29).

Therefore, the instrumental music, which was considered by the Christian tradition as representing a lower level in relation to the vocal music, is for Origen an act performed by the body and the form of life or the stage of life which presupposes duties, communities and sensible activities. In the following parts of the homily, Origen uses the two meanings of the word ὄργανον (“instrument” and “part of the body”) referring to the harmonious movement of the foot, hand, eye and mouth. The Christian theologian emphasises that psalmodizing to the name of the God is the world of the acts.

Until now, the Origenian distinction between vocal and instrumental music as difference of theory and practice has been known only via the catena-tradition. A longer piece of text from the preface of the *Commentary on the Psalm 150* found by Pitra speaks about this distinction. With performing fine acts as plucking the harp we do arrive to good practice without theory, and with singing songs we become able to contemplate the mystery of the truth³⁰.

Fragment 69th of the *Commentary on Ephesians* (Eph 5,19) identifies spiritual hymns with theology, spiritual psalms with practice and spiritual songs with physics. Therefore, in this text hymns has a certain priority to the songs. These are the three books of Salamon containing the three parts of the true philosophy in the preface of the *Commentary on the Song of songs*.

The hymns proclaim the power and divinity of the God and the words *speaking in spiritual hymns* may refer to who knows how to theologize. Perhaps the words *speaking in spiritual psalms* refer to who understands

30 Εἰκος δὲ ἔχειν ἀναλογίαν, καὶ τὸ μόνον προφητῶν τὸν Δαυὶδ σὺν ὀργάνῳ πεποφειτευκέναι, τῷ παρὰ μὲν Ἑλλέσι καλουμένῳ ψαλτηρίῳ, παρὰ δὲ Ἑβραίοις νάβλα. Ὅπερ μόνον τῶν ὀργάνων μουσικῶν ὀρθότατον εἶναι, οὐδὲν ἔχον ἐπικαμπές· καὶ μὴν οὐδὲ συνεργεῖται εἰς ἥχον ἐκ τῶν κάτω μερῶν, ὡς συμβαίνει ἐπὶ κιθάρᾳ καὶ ἄλλων τινῶν, ἀλλ' ἄνωθεν· τῇ κιθάρᾳ μὲν γὰρ καὶ τῇ λύρᾳ κάτωθεν ὁ χάλκος ὑπηχεῖ πρὸς τὸ πληκτρον· τὸ ψαλτήριον δὲ τοῦτο τῶν ἁρμονικῶν ῥυθμῶν ἄνωθεν ἔχει τὰς ἀφορμὰς, ἵνα καὶ ἡμεῖς τὰ ἄνω ζητεῖν μελετῶμεν, καὶ μὴ τῇ ἡδονῇ τοῦ μέλους ἐπὶ τὰ τῆς σαρκὸς πάθη καταφερώμεθα. Pitra, *Analecta* II, 434.

the issues of the practice and knows how should act with our bodily organs as a harp. Otherwise, the words *speaking in spiritual songs* refer to who is able to discuss nature, the order of the world and the other creatures³¹.

Several musical metaphors have already been known for earlier writers but the early history of this idea of the identification of the relation between vocal music and instrumental music with theory and practice, is very obscure. It seems that Alexander Aphrodisias, Seneca and Plotinus allude to the difference of theoretical and practical mind with the musician who uses or not instrument rather vaguely³², but among them only the last section of the Plotinian treatise on the happiness shows a closer connection to Origen's idea. While the concept of hierarchy lacks in the texts of Seneca and Alexander Aphrodisias³³, Plotinus uses the metaphor of instrumental music and vocal music for illustrating the difference between life cooperating with the body and the life according to the final goal.³⁴

31 *Opere di Origene. Egesi paolina. I testi frammentari* (ed. Francesco Pieri), Roma, 2009, 338.

32 Seneca, *Epist.* 87,14, Alexander of Aphrodisias, *De anima* 113,1; Plotinus, *Enn.* I,4,16.

33 Alexander deals here with the question of Aristotle's active, divine mind and potential mind without using the metaphor of musician and musical instrument. The point of his argument is, that both the divine and potential minds are necessary for human thinking. Seneca wants to show the difference between the artist who is able to do its work and the factual practice and performance of the artist with the simile of musician and the real performance using musical instrument. This is the difference of capacity and activity. There is no word of singing.

34 "So that some of his activities will contribute to *eudaimonia*, but others will not be for the sake of the end ... but for what is attached to him, which he will care for and put up with, while he is able, like a musician with a lyre, while he is able to use it, but if he is not able to use it he will exchange it for another, or he will abandon using the lyre, and he will give up the activity directed to it, having another task now not requiring a lyre, and he will ignore it lying nearby

The above Origenian interpretation is specified and modified in the *First homily on psalm 80*. The third line of the verse sounds in the following way: *Take a psalm and give a drum and pleasant harp with cithara* (λάβετε ψαλμὸν καὶ δότε τύμπανον, ψαλτήριον τερπνὸν μετὰ κιθάρας).

God delivers the psalm that is the capacity of the speech, knowledge and glorification of God. This is the “theology” (θεολογεῖν):

When, therefore, God’s grace gives me the ability to discourse about God, so as to be able from the discourse about God to understand God and to know him and to exalt his name and magnify him, it gives me a psalm. And it is a gift of Christ – who said: *No one knows the Father except the Son and the one to whom the son reveals him*³⁵ – and giving a psalm about our God is to reveal the Father. (*Hom. Ps 80*,1,4 [485,18-486,2])

How can we requite this grace of God? With the theology³⁶ itself can we do this in a special form of the trichotomic anthropology. Origen says:

You are composed of three things – a spirit, a soul and a body – and the word asks of you complete consecration, so that you may be sanctified completely in spirit, soul and body according to what was said by the Apostle in Thessalonians³⁷. Perhaps then you should understand *drum* to refer to the body, *harp* to refer to the spirit and *cithara* to refer to the soul. (*Hom. Ps 80*,1,4 [486,5-9])

singing now without an instrument.” Translated by Kieran McGroarty. *Plotinus on eudaimonia. A Commentary on Ennead I.4.*, Oxford, 2006, 37. In his commentary McGroarty thinks that Plotinus has in mind Alexander’s quoted idea (p. 200), but this opinion seems to me implausible.

³⁵ Mt 11,27.

³⁶ On the Origenian use of the word “theology” and its special form of “singing” in the Homilies on the Psalms, see Lorenzo Perrone, *Dire Dieu chez Origène: La démarche théologique et ses présupposés spirituels*, in *Dire Dieu. Principes méthodologiques de l’écriture sur Dieu en patristique* (eds. Bernard Puderon – Anna Usacheva), *Théologie historique* 124, Beauchesne, 2017, 129-159, esp. 144-155.

³⁷ See 1Thess 5,23.

The sanctification of the body is the impassibility. Although Origen does not use here the word *apatheia*, the specification of the verse 1Thess 5,23 with the aid of Col 3,5, *puts to death the constituent parts on earth* means exactly this. In Origen's explanation the words of πάθος and ἐπιθυμία κακή are clearly connected to the imperative of the eradication of them.

Why is the body a drum? For this reason: a drum is wood covered by skin³⁸ that has been put to death and you also must, on the cross, put to death *your constituent parts upon earth*³⁹. And in the Psalm 150 we are taught to praise God in various manners and it is said there: *Praise him, in the drum and dance*⁴⁰. The person who puts to death the constituent parts on earth, praises God in the drum. Hear, if you like, the names of the constituent parts: "sexual misconduct, uncleanness, passion, bad desire and avarice. Whenever these things are put to death in you, they have been put death through the cross of Christ and your flesh is put to death, so that you arrive at the ability to say, *if we have died with him we shall also live with him*.⁴¹ When you do these things, you have made a drum. For to the extent that your flesh and the mind-set of your flesh are alive⁴², your flesh has not been put to death and you cannot hymn God. (*Hom. Ps* 80,1,4. [486,10-487,8])

Therefore, in the close meaning of this passage, putting to death the flesh and earthly members does not involve cessation of bodily activities but extinguishing of bad bodily passions belonging to the body and earthly life. Similarly, the harp-πνεῦμα does not refer to the divine spirit but the human spirit in the meaning of individual consciousness as Origen also highlights with these words: "But if I speak of spirit, I am speaking of the human spirit about which Paul says: *No*

38 See Gen 3,21 and *Hom. Lev* 6,2 on the "garments of skin".

39 See Col 3,5.

40 Ps 150,4.

41 2Tim 2,11.

42 See Rom 8,6-7.

*one knows the things of a human being, if not the human spirit that is within*⁴³. Finally, the *cithara* represents the mind (νοῦς), the highest part of the soul. Therefore, Christ demands us the harmony of the soul and mind. As Origen continues:

I consider that the order is well stated here: *give a drum* first then *a pleasant harp with a cithara*. For first we must concentrate on putting to death the parts of the body on earth, and to kill the sin in us, so that we may no longer be activated by sin. Then when sin is defeated and put to death and we have been empowered to give the drum, then we shall be empowered to make harmony of spirit with soul or, in the words of the Apostle, spirit with mind, so that I can say that *I will make music with the spirit, but I will also make music with the mind*⁴⁴. On the one hand, I give the spirit, a harp, and, on the other, the soul or mind, a cithara. But I give both, *a pleasant harp with a cithara* to be joined with the drum. (*Hom. Ps* 80,1,4 [487,9-19])

In the following passage Origen speaks about the trumpets. First, he connects the trumpets to the anthropological context but later abandons the world of human beings and ascends to the angelic form of life.

The wording resumes. He has given a psalm, he requests from me *a drum and a pleasant harp with a cithara*. After these things he commands me to sound a trumpet and to take up a great sound. For it is said that of all the sounds made by human beings for other human beings – sounds made by any instruments whatsoever – the greatest is the trumpet. And servants of music say that there is no resonance in music greater than that of the trumpet. Therefore it is employed in awakening the fierceness of those who make war and to prepare for their best efforts those who struggle over cities. The law of Moses employs trumpets in two manners: to mobilize Israel's armies so that they employ them for war and in the feasts of the Lord, as it is written in Numbers⁴⁵. (*Hom. Ps* 80,1,5 [488,2-11])

43 1Cor 2,11.

44 1Cor 14,15.

45 See Num 10,2-10.

Treating the topic of the trumpets in the feasts of the Lord, Origen deals with the questions of the mental music and the eschatological and angelic condition.

Do you want to see how great this spiritual trumpet is, even if the lovers of the letter do not want to? The angels also use a trumpet: *The trumpet will sound and the dead shall be made to arise incorruptible in Christ*⁴⁶, and *the Lord himself in the word of command, in the voice of an archangel and in God's trumpet will descend from heaven*⁴⁷. Actually, when we hear these things, do we suppose that there is a brass section in heaven or some trumpets on supply for the angels, so that the blessed angels may sound a trumpet and the dead may arise through the sound of the trumpet? Or are great and divine teachings and eloquence betokened by the sound of the trumpet. (*Hom. Ps 80,15* [489,1-9])

This interpretation of the trumpets seems to weaken the logical coherence of the Origenian account, according to which instrumental music is inferior to vocal music. It is difficult to think that the trumpeting of angels has less value than the song of the pure mind. But it should keep in mind that in the course of the allegorical explanations the analogy of human body and musical instrument is not a static identification. Origen varies and improvises according to the occasions.

The *Second homily on Psalm 80* shows again another aspect of the Origenian musical imagination., Here the human being itself is the instrument, lyre, cithara or harp which when it is well tuned shows the good condition of the human being, but if it is out of tune, this means the badness of the man. Unlike the previous interpretations, here the God is the musician, who accepts the tuned instrument and rejects the bad one.

⁴⁶ 1Cor 15,52.

⁴⁷ 1Thess 4,16.

Some musical instruments are tuned. Some are out of tune. A trained and skilled musical performer selects the lyre, the cithara or harp that is in tune, and, having chosen it, makes a powerful display of his musical skill. But he absolutely runs away head over heels, if the cithara, lyre or harp is out of tune, because such an instrument will embarrass him, giving the impression that the performing artist is lacking in skill. Why then mention this, if not because all human beings are, as it were, citharas, harps and lyres? And God, as an performing artist, seeks a lyre musically in tune, a cithara well tuned, a harp on which the strings have been tightened as they need to be, and God, after distinguishing where he can find such instruments, performs heavenly music. But if God lacks instruments to use, not by his own fault, but on account of a lack of such instruments, he is silent. (*Hom. Ps* 80,2,1 [496,1-13])

Tuned instruments are especially the prophets and the psalmist Asaph himself. Similarly, the connection between divine inspiration and prophecy is described by Plutarch⁴⁸, Philo of Alexandria⁴⁹, Pseudo-Justinus⁵⁰, Athenagoras⁵¹ and Clement of Alexandria⁵² with the simile of musician and musical instrument. In his interpretation Origen emphasises the substantial role of the divine inspiration:

48 "The fact is that we do not make the prophetic art godless or irrational when we assign to it as its material the soul of a human being, and assign the spirit of inspiration and the exhalation as an instrument or plectrum for playing on it." *De defectu oraculorum* 436F (translated by Frank Cole Babbitt, *Moralia* vol. V., LCL, 1936, 493).

49 "For a prophet has no utterance of his own, but all his utterance come from elsewhere. The wicked may never be the interpreter of God, so that no worthless person is inspired in the proper sense. This name only befits the wise, since he alone is the musical instrument of God, smitten and played by his invisible hand." *Quis rerum divinarum heres* 259 (translated by F.H. Colson and G.H. Whitaker, Philo's Work IV, LCL, 1985, 417).

50 *Cohortatio ad graecos* 8,2 (PTS 32, Marcovich 33,9-15).

51 *Legatio pro christianis* 7,3 (PTS 31, Marcovich 35,15-20).

52 *Stromata* VI,9,88 (GCS II, 475-476).

The blessed prophets became God's instruments. Just as someone hearing a lyre's tone and resonance, does not hear it, but the musician playing music on an instrument ready for his use, so someone hearing a prophet does not reckon that he is hearing a human being, but God, who has found a ready instrument and is making use of him as needed. (*Hom. Ps* 80,2,1 [496,14-18])

However, the prophet characterized as musical instrument is not a passive tool. Being well tuned depends on the human being. He is who makes himself ordered and harmonious instrument. But in sum, much more depends on the God. As Origen says:

I congratulate the instrument, because he has ordered himself and made himself ready for the approval of God, who is playing his own instruments. It is even possible for God to use the tongue of a just person as his own tongue and for God to use the mouth of a holy person, so *the mouth of the Lord has spoken these things*⁵³.

With the aid of the motif of the "mouth", Origen sets together again the concepts of the musical instrument and the sense organ. Using the different meanings of the word ὄργανον – „musical instrument", „sense organ" and „tool", he finishes his explanation with the conclusion that we should dissolve in Christ:

And blessed is that person, who entirely becomes, in all the parts of the body, through the entire faculty of sensation, an instrument of Christ, an instrument of God's Word in such a way as to say: *I no longer live, but Christ lives in me*⁵⁴.

Καὶ μακάριος ἐκεῖνος, ὃς ὅλος γίνεται κατὰ πάντα τὰ μέλη τοῦ σώματος, καθ' ὅλα τὰ αἰσθητήρια ὄργανον Χριστοῦ, ὄργανον τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ ὥστε εἰπεῖν· ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός⁵⁵.

53 See Is 40,5. *Hom. Ps* 80,2,1 (497,1-4).

54 Gal 2,20.

55 *Hom. Ps* 80,2,1 (497,15-17).

L'Eucaristia: dall'istituzione nel Cenacolo alle celebrazioni della Chiesa

Cesare GIRAUDO SJ

1. La teologia eucaristica e la metafora dell'orologio; 2. Il racconto istituzionale nel contesto rituale dell'ultima cena; 3. La genesi del racconto istituzionale nella preghiera eucaristica

Oggi, a cinquant'anni dalla riforma liturgica, molti non si sono ancora affrancati dai condizionamenti imposti da una sistematica che riduceva la preghiera eucaristica alla sola consacrazione. Ci introducono in questo orizzonte di pensiero le rubriche generali del Messale tridentino, dove il termine “canone” interviene per descrivere, a modo di riferimento pratico, due delle dieci parti in cui allora si amava dividere la Messa: la sesta, “De Canone Missæ usque ad Consecrationem” e la settima, “De Canone post Consecrationem usque ad Orationem Dominicam”¹. Siccome il *prefazio* e il *Sanctus* erano classificati tra “le altre cose” che precedono il canone², non rimaneva, nell'ottica dei rubricisti, che una “consecratio” del tutto isolata, devotamente

1 Questa concezione disarticolata del canone che si andava imponendo — e che nella mente dei più permane tuttora — è confermata dal “Ritus servandus in celebratione Missarum” del Messale di Pio V, considerato a partire dalla prima edizione del 1570 fino all'ultima del 1962 (cf. M. Sodi – A. Triacca [ed.], *Missale Romanum. Editio Princeps 1570*, LEV, Città del Vaticano, 1998, 13-16; M. Sodi – A. Toniolo [ed.], *Missale Romanum. Editio Typica 1962*, LEV, Città del Vaticano 2007, LVIII-LXI).

2 Così recita la quinta parte delle rubriche generali: “De Offertorio et aliis usque ad Canonem” (*ibid.*).

contemplata e accuratamente delimitata da un “canon Missæ ante consecrationem” e da un “canon Missæ post consecrationem”. Questa comprensione disarticolata e frammentaria di quello che si continuava ancora a chiamare “canone” mostra all’evidenza che il termine indicava ormai un arcipelago di preghiere che, contornando la consacrazione, erano mormorate “submissa voce”.

1. La teologia eucaristica e la metafora dell’orologiaio

Mi torna spesso alla mente la figura del vecchio orologiaio del mio paese d’infanzia. Era un artigiano rifinito, che aveva trascorso la maggior parte dei suoi giorni a smontare e rimontare orologi di tutte le fogge. Uno dei primi apprendistati, che la scelta della professione gli imponeva, era stato di riuscire a fissare su un solo occhio la lente d’ingrandimento, arricciando lo zigomo e aggrottando l’arco sopraciliare, cosicché le mani gli restassero libere per armeggiare sul fine. A questo strumento, divenuto parte di sé stesso, s’era assuefatto al punto da non avvertirne più la presenza. Anche quando dalla sua bottega si affacciava sulla strada a prendere una boccata d’aria, continuava imperterrito a filtrare il mondo attraverso quel monocolo che con maestria teneva in posizione. Se quello strumento gli rendeva preziosi servizi, comportava però due grandi limiti: mettendo a fuoco il dettaglio, gli faceva perdere di vista l’insieme; inoltre, privandolo della profondità di campo, a motivo dell’assenza della visione binoculare, gli faceva vedere gli oggetti come se fossero tutti sullo stesso piano. Se tali limiti non lo turbavano affatto, né in alcun caso arrecavano danno alla sua affezionata clientela, invece ben maggiori sono stati i limiti che l’adozione — ovviamente metaforica — del monocolo ha causato in quanti, durante l’intero II millennio d’Occidente, si sono prodigati a chiarirsi le idee in fatto di teologia eucaristica, e naturalmente su coloro che si sono formati sui loro manuali.

Stando all’immagine prescelta, possiamo dire che i teologi latini del II millennio hanno appreso fin troppo dal nostro orologiaio il

ricorso sistematico alla lente d'ingrandimento. Nel desiderio ammirevole di capire sempre meglio la realtà che avevano davanti, essi si sono preoccupati di mettere a fuoco il dettaglio, al fine di trarne idee chiare e distinte, anzi idee sempre più chiare, sempre più distinte. Fuor di metafora: essi sono andati al cuore della preghiera eucaristica, vale a dire al *racconto istituzionale*, che hanno chiamato, con denominazione esclusiva, “consacrazione”. Ma, più ancora che sull'intero racconto, essi si sono concentrati sulle parole del Signore; però — attenzione! —: non su tutte le parole, ma unicamente su quelle che la loro sistematica stabiliva essere necessarie e sufficienti perché la consacrazione avvenga. Non v'è dubbio che la consacrazione è il cuore della preghiera eucaristica; ma, come avviene per ogni organismo, un cuore, da solo, non può esistere. Esso sussiste unicamente in correlazione interattiva con tutte le altre componenti del corpo. Questo, nei confronti dell'Eucaristia, la sistematica occidentale del II millennio proprio non l'ha capito³.

- 3 Se la manualistica latina è determinata e rigida nel concentrarsi esclusivamente sulle parole della consacrazione, non meno rigida e determinata è tuttora la posizione ortodossa, considerata soprattutto nell'ambito di talune Chiese, allorché si concentra esclusivamente sull'*epiclesi sui doni*. Come spiegare quest'ultima determinazione e rigidità? Si tratta di una convinzione veramente tramandata, oppure di una contrapposizione alla posizione cattolica? Difficile dirlo. Propenderei per la seconda alternativa. Infatti i teologi bizantini, oltre ad affermare l'efficacia consacratoria dell'*epiclesi sui doni*, spesso si prodigano a sottolinearne intenzionalmente l'assolutezza, quasi a voler contrapporre alla tesi esclusivistica dei cattolici — nonché di quegli ortodossi che con Pietro Moghila († 1646) l'hanno seguita — una più o meno esclusivistica tesi ortodossa. Per il rimprovero che la *lex orandi* rivolge oggi tanto agli uni quanto agli altri, cf. C. Giraudo, “Preghiera eucaristica e teologia. Per una soluzione della controversia sull'*epiclesi*”, in *La Civiltà Cattolica* 170 (2019), I, 236-249, specialmente 246-247. Per una panoramica sulla teologia dell'*epiclesi* in area bizantina ortodossa cf. M. Zheltov, “The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought”, in *Issues in Eucharistic Praying in East and West. Essays in Liturgical and Theological Analysis* (ed. M. E. Johnson), Collegeville, 2011, 263-306.

Collocando il *racconto istituzionale* in una sorta di isolamento aureo, la speculazione teologica ha perso di vista l'unità operativa di quel corpo letterario-teologico che è la preghiera eucaristica. Né più è stata in grado di cogliere la sua naturale dipendenza dall'*anamnesi*⁴, il suo riferimento dinamico alla duplice *epiclesi*⁵, in particolare all'*epiclesi escatologica*, nella quale si domanda che quanti faranno la comunione siano trasformati "in unum corpus". Di fatto la teologia cattolica ha coltivato inconsciamente quella comprensione dell'Eucaristia che la teologia riformata non ha avuto timore di tradurre in atto⁶. Se la Chiesa cattolica riuscì a sfuggire agli abbagli cui cedettero le Chiese della Riforma, lo si deve a un fattore del tutto contingente o, se vogliamo, davvero provvidenziale. Mi riferisco alla devozione assoluta, da parte cattolica, al canone romano, per secoli considerato di origine apostolica. Se non vi fosse stato questo attaccamento incondizionato all'antico canone, di cui peraltro non si comprendeva più la logica interna, è lecito supporre, ragionando in termini umani, che qualche slittamento grave nella prassi celebrativa si sarebbe sicuramente prodotto, dal momento che i cattolici, non meno dei riformati, erano sotto l'influsso della medesima *mens* parzializzante e statica.

Il primo dei due limiti conseguenti all'adozione del monocolo, cioè la riduzione del campo di osservazione, si è tradotto nella riduzione concettuale della Messa alla sola consacrazione. Ma pure l'altro limite

4 L'*anamnesi* è il paragrafo orazionale che, agganciandosi sull'*ordine di iterazione* ("Fate questo in memoriale di me"), segue immediatamente il *racconto istituzionale*.

5 L'*epiclesi* è il paragrafo orazionale che chiede a Dio Padre una duplice trasformazione: la trasformazione del pane e del vino nel *corpo sacramentale* (detta "epiclesi sui doni" o "epiclesi di transustanziazione" e la trasformazione dei comunicanti nel *corpo ecclesiale* (detta "epiclesi sui comunicanti" o "epiclesi escatologica").

6 Per l'effettiva riduzione della Messa alla sola consacrazione nelle Chiese riformate cf. C. Giraudo, "In unum corpus". *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007², 467-472.

si è fatto sentire: venuta meno la percezione della profondità di campo, la comprensione che dell'Eucaristia si andavano facendo i sistematici è stata proiettata nientemeno che sull'ultima cena, nella pacifica convinzione che nel Cenacolo Gesù avrebbe celebrato *in persona sua* la prima Messa. Gli apostoli poi non avrebbero fatto altro che continuare a celebrare *in persona Christi*⁷ le successive Messe, attraverso l'iterazione pura e semplice di quei gesti e di quelle parole. Il fatto poi che le parole istituzionali, da quando ne conosciamo con certezza l'impiego rituale, siano poste costantemente in quel preciso quadro orazionale che è l'anafora⁸, non era tale ai loro occhi da turbare il precedente postulato, in quanto le porzioni orazionali — si diceva, e non manca chi ancora lo sostiene — sono richieste “ad solam liceitatem” e non “ad validitatem sacramenti”. La Messa è stata infatti compresa in una maniera statica, poiché intenzionalmente staticizzata, in una maniera “creazionistica”, una Messa che si doveva conservare come era uscita dalle mani del Signore, fino al suo ritorno. “Come la Messa di Cristo fu semplicissima — ha scritto un teologo di grido —, così quanto più la Messa è vicina e simile a quella che di tutte le Messe fu la prima, tanto più è cristiana”. Sono certo che, davanti a questa affermazione, molti cattolici di oggi non troverebbero nulla da ridire, anzi sarebbero pronti a sottoscriverla immediatamente, a costo poi di dover ritirare in tutta fretta la firma quando venissero a sapere che quel teologo di grido si chiamava Martin Lutero⁹.

7 Per una riflessione sui limiti di questa formula cf. C. Giraudo, “*In persona Christi, In persona Ecclesiae*”. Formule eucaristiche alla luce della *lex orandi*”, in *Rassegna di Teologia* 51 (2010), 181-195.

8 Il termine *anafora* significa “preghiera dell'offerta”, ovvero “preghiera che la Chiesa eleva a Dio insieme all'offerta eucaristica”. Uso indifferentemente i termini *anafora*, *preghiera eucaristica* e *canone* della Messa.

9 M. Lutero, “*De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*”, in *Werke* (ed. Weimar) 6, 523. L'affermazione è tratta dagli Atti del Concilio di Trento (Societas Goerresiana, Concilium Tridentinum, Tomus 7, Actorum pars 4/1, 377). Per il contesto cf. Giraudo, *In unum corpus*, 475-476.

La ragione di questo abbaglio in cui è incorso Lutero, e con lui tutti i teologi latini del II millennio, sta nella mancata attenzione alla differenza tra *istituire* e *celebrare*. Mentre il primo verbo dice l'atto fondativo, di natura sua *ephápax* (cioè, compiuto una volta per tutte), invece il secondo verbo connota la ripetibilità, cioè l'iterazione del segno gestuale e verbale conseguente all'istituzione. Il concilio di Trento, con grande proprietà di linguaggio, ne sottolinea la differenza, quando afferma: "Egli, *dopo aver celebrato* l'antico agnello-pasquale che la moltitudine dei figli d'Israele immolava in memoriale dell'uscita dall'Egitto, *istituì* il nuovo Agnello-pasquale, cioè sé stesso, da immolarsi sotto segni visibili, da parte della Chiesa per mezzo dei sacerdoti, in memoriale del suo passaggio da questo mondo al Padre [...]”¹⁰. Considerata a livello di economia veterotestamentaria, l'ultima cena appartiene alla serie delle celebrazioni della pasqua ebraica, e non si diversifica dalle precedenti cene pasquali di Gesù: per questo il testo tridentino usa il verbo *celebrare*, inteso nel senso di "compiere un rito". Invece, in quella che fu l'ultima sua pasqua terrena, Gesù ha posto le premesse di una nuova economia salvifica: per questo il testo usa il verbo *istituire*.

2. Il racconto istituzionale nel contesto rituale dell'ultima cena

Nel descrivere l'ultima cena, i Sinottici insistono sull' "agnello pasquale" (*pesah*, cioè "pasqua"), tramite espressioni quali "preparare la pasqua", "immolare la pasqua", "mangiare la pasqua", che invitano a riguardare quella cena come una vera e propria cena pasquale¹¹. A parte questa sottolineatura non certo casuale, gli evangelisti si astengono dal menzionare ciò che allora tutti sapevano. Siamo noi che, all'oscu-

¹⁰ DS 1741.

¹¹ Per un possibile superamento delle difficoltà inerenti alla diversa cronologia dei vangeli cf. C. Giraudo, "Indizi in favore della celebrazione pasquale dell'ultima cena", in *In unum corpus*, 141-154.

ro di tanti particolari, dobbiamo ricorrere alle testimonianze parallele della tradizione giudaica che ci aiutano a contestualizzare, e pertanto a meglio comprendere, le narrazioni evangeliche, in primo luogo i racconti di istituzione.

L'aiuto proviene da quelle due fonti complementari che sono il trattato della *Mišná* intitolato *P'sahím* [agnelli-pasquali] e il rituale della cena pasquale, detto *Séder haggadá šel Pésah* [ordine dell'annuncio di pasqua]¹². Mentre la prima fonte ci informa con una dovizia di particolari sul modo in cui avveniva il sacrificio degli agnelli pasquali nel Tempo la sera vigiliare del 14 Nisán e tratteggia a grandi linee la successiva celebrazione conviviale domestica, invece la seconda fonte contiene il rituale stesso della cena pasquale.

Trattandosi di un rito tanto ricco quanto complesso, la tradizione religiosa ebraica, con il consueto intuito didattico, ha suddiviso la celebrazione conviviale in quattordici azioni rituali, affidate a una strofa mnemo-tecnica nella quale ogni espressione riferisce in successione un particolare momento del rito. Eccole in traduzione italiana: (1) *Consacra*; (2) *E lava*; (3) *Sedano*; (4) *Spartisce*; (5) *Anuncia*; (6) *Lava*; (7) *Che fai uscire / l'azzima*; (8) *Amara*; (9) *Avvolge*; (10) *Apparecchia tavola*; (11) *Nascosto*; (12) *Benedice*; (13) *Loda*; (14) *È gradito*. A loro volta queste quattordici azioni rituali si riassumono in quattro partizioni maggiori, peraltro di ampiezza disuguale: (a) Rito di introduzione (1-4); (b) Annuncio pasquale e Cena (5-11); (c) Benedizione dopo la Cena (12); (d) Rito di conclusione (13-14).

Nell'economia del presente contributo mi limito di proposito a ciò che interessa la formazione del *racconto istituzionale*, compreso tanto nelle quattro redazioni scritturistiche (Mt/Mc/Lc/1Cor) quanto nelle innumerevoli redazioni anaforiche¹³. Le une e le altre sono scandite da

12 Per l'analisi di queste due fonti cf. Giraudo, *In unum corpus*, 103-136.

13 Per un'esegesi dettagliata del *racconto istituzionale* cf. Giraudo, *In unum corpus*, 155-196.

una sequenza basilare di cinque verbi: “prendere”, “benedire (rendere-grazie)”, “spezzare”, “dare”, “dire”¹⁴. Si tratta di azioni conviviali, che si ritrovano anche nei racconti di moltiplicazione dei pani e che appartengono al contesto conviviale comune.

Dopo il verbo “prendere”, che segna l’avvio dell’azione rituale in rapporto, rispettivamente, al pane e al calice, incontriamo il verbo “benedire”, riferito non già al pane e al vino, come erroneamente hanno inteso le liturgie cristiane, bensì a Dio. Benedire Dio significa riconoscere che da lui solo provengono i beni a nostra disposizione. Dai documenti rabbinici conosciamo con sicurezza le formule di benedizione utilizzate da Gesù, rispettivamente, per il pane (“Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo, che fai uscire il pane dalla terra!”) e per il vino (“Benedetto sei tu, Signore Dio nostro, re del mondo, creatore del frutto della vite!”). Mentre la benedizione sul pane inaugura la cena vera e propria (7^a azione rituale), quella sul vino (12^a azione rituale) la conclude. Il verbo “rendere-grazie” (εὐχαριστεῖν), che i racconti sia scritturistici sia anaforici alternano a “pronunciare-la-benedizione” (εὐλογεῖν), ne è una variante, cui dobbiamo riconoscere lo stesso valore. Si tratta infatti di verbi che fanno capo a due tradizioni distinte e complementari: il verbo “benedire” alla tradizione giudaica e il verbo “rendere-grazie” alla nascente tradizione cristiana.

I documenti rabbinici ci informano che il padre di famiglia, dopo aver preso in mano, rispettivamente, il pane e il calice, pronunciava la specifica benedizione; quindi comunicava per primo al pane, che precedentemente aveva spezzato, e poi al vino, che subito distribuiva ai commensali. La notizia che il padre di famiglia gustava, rispettivamente, il pane e il vino, ci induce a parlare della comunione di Gesù nel Cenacolo, come risulta da alcune anafore orientali, nonché dalla

14 Nella tradizione anaforica la sequenza basilare di cinque verbi tende ad ampliarsi, oltre che con l’aggiunta di sinonimie verbali, con l’espressione “levò lo sguardo al cielo”, che ha riscontri nei racconti di moltiplicazione dei pani e nella letteratura rabbinica.

costante tradizione patristico-medievale¹⁵. Queste testimonianze convergenti ci autorizzano a dire che nella comunione al pane e al calice istituzionali Gesù muore e risorge misticamente, prefigurando quella morte e risurrezione che nella loro fisicità stavano per compiersi sul Calvario e alla Tomba vuota.

Le stesse fonti poi ci fanno sapere che al padre di famiglia era consentito di premettere alla distribuzione quella sollecitazione di cortesia che ha lasciato traccia nelle espressioni “Prendete e mangiatene tutti”, “Prendete e bevetene tutti”. Ora a queste parole di invito, sicuramente pronunziate nella cena pasquale degli anni precedenti, Gesù nell’ultima sua cena aggiunge quelle ulteriori dichiarazioni che sono di fatto le parole istituzionali. La loro portata non si ferma alle espressioni “Questo è il mio corpo/sangue”, per concludere in chiave di teologia statica unicamente alla presenza reale. Ne risulterebbe una visione monca e gravemente riduttiva del mistero stesso. La portata teologica delle parole istituzionali e la conseguente comprensione dinamico-sacramentale della presenza reale si riferiscono alle espressioni nella loro interezza. La stessa lettura comparata delle redazioni bibliche e dalle redazioni liturgiche soprattutto orientali, sempre preoccupate di integrare ed equilibrare la trasmissione delle parole del Signore, induce a considerare la formula lunga (ad es.: “Questo è il mio corpo che sarà dato per voi”) come primaria, e la formula breve (ad es.: “Questo è il mio corpo”) come derivata per abbreviazione da quella; e non viceversa.

Nell’esegesi dei racconti istituzionali è importante prestare attenzione ai dettagli. Vi è anzitutto la riflessione sui termini “corpo” e “sangue”, che letti alla luce delle soggiacenze semitiche rivelano una innegabile dimensione sacrificale e vicaria. Ciò che è evidente nelle parole relative al calice (“sangue versato”) trova conferma nelle parole

15 Cf. C. Giraudo, “A proposito della comunione di Gesù nel Cenacolo”, in *La Civiltà Cattolica* 139 (1988), I, 31-42.

relative al pane, che possiamo parafrasare così: “Questo è il mio *corpo vivente*, che sta per essere *dato alla morte*, perché, comunicando alla mia morte, voi torniate relazionalmente a vivere, incorporandovi a me”.

Vi è poi la connotazione futura delle espressioni “che sta per essere dato”, “che sta per essere versato”, ben espressa in latino da *tradetur*, *effundetur*, la quale evidenzia lo scarto temporale tra l’istituzione nel Cenacolo e la morte sacrificale sul Calvario. Vi è pure la valenza inclusiva del semitico *pro multis*, che non può essere reso nelle lingue moderne con l’esclusivo “per molti”, ma va tradotto giustamente con “per tutti”¹⁶. Vi è infine l’annotazione “dopo aver cenato”, attestata dalla tradizione di Lc/1Cor e largamente ripresa dalle recensioni anaforiche, che sottolinea lo spazio della cena informale che intercorse tra le due istituzioni.

A sua volta, l’originaria distinzione dei due momenti istituzionali trova conferma nella duplice ricorrenza dell’*ordine di iterazione* (“Fate questo in memoriale di me”), che numerose redazioni anaforiche, in analogia con la tradizione di 1Cor 11,24-25 riportano a conclusione delle parole, rispettivamente, sul pane e sul calice.

A questo punto del nostro rapido sorvolo sulla genesi del *racconto istituzionale* alla luce dalla cena pasquale ebraica, tutto sembrerebbe dar credito alla teoria scolastica che si compiace nel vedere gli apostoli e i loro successori celebrare l’Eucaristia, per chissà quanto tempo, con il solo *racconto*. Ma è avvenuto proprio così?

16 Cf. C. Giraudo, “*Pro vobis et pro multis*. Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggerci noi”, in *Gregorianum* 93 (2012), 677-709.

3. La genesi del racconto istituzionale nella preghiera eucaristica

Mentre in passato l'opinione comune di teologi e liturgisti dava dunque per scontata l'originaria e autonoma preesistenza del *racconto istituzionale*, intorno al quale sarebbero andati via via giustapponendosi i paragrafi orazionali che sembrano fargli corona, oggi invece i medesimi liturgisti e teologi si vanno familiarizzando con l'idea di una genesi dinamica della preghiera eucaristica e, conseguentemente, di un progressivo inserimento del *racconto istituzionale* in una preesistente preghiera di ascendenza veterotestamentaria e giudaica. Qualcuno giustamente si domanderà che cosa abbia potuto determinare questo repentino spostamento da una convinzione accettata quasi fosse un dogma a quell'altra che si va ora imponendo.

Sono trascorsi diciotto anni da quando è apparso su *L'Osservatore Romano* del 26 ottobre 2001 un documento di sapore squisitamente ecumenico, intitolato *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira dell'Oriente*¹⁷. Si tratta di una dichiarazione teologica di calibro che, elaborata e vagliata congiuntamente da tre dicasteri della Santa Sede, ricevette l'approvazione di san Giovanni Paolo II. È significativo notare che, accanto alla firma del cardinale Walter Kasper, presidente del "Pontificio Consiglio per la Promozione dell'Unità dei Cristiani", cui va la titolarità ecumenica della dichiarazione, e del cardinale Ignace Moussa I Daoud, prefetto della "Congregazione per le Chiese Orientali", cui va la titolarità orientale, spicca quella del cardinale Joseph Ratzinger, allora prefetto della "Congregazione per la Dottrina della Fede", il futuro Benedetto XVI, cui va la titolarità propriamente dottrinale e dogmatica.

Il punto nodale della dichiarazione riguardava la validità dell'Eucaristia che la Chiesa assira d'Oriente celebra da tempo immemorabile con l'anafora di Addai e Mari, cioè con una preghiera eucaristi-

17 Il documento, che porta la data di approvazione del 20 luglio 2001, è stato pubblicato in *L'Osservatore Romano* del 26 ottobre 2001, p. 7.

ca priva del *racconto di istituzione*, e pertanto mancante delle parole del Signore sul pane e sul vino¹⁸. Ora si trattava della possibilità di concedere ai cristiani caldei (cattolici) di ricevere l'Eucaristia da un ministro della Chiesa assira, quando, a causa delle circostanze legate alla diaspora, non possono riceverla da un ministro della propria comunità.

Questo documento romano ha sollevato, da parte dei commentatori, reazioni contrapposte proprio in merito alla *forma Eucharistiae*, vale a dire al modo con cui la Chiesa è chiamata a fare l'Eucaristia. Da parte nostra, restiamo convinti che solo l'attenzione prestata agli approcci paradigmatici del I e del II millennio¹⁹ è in grado di spiegare, rispettivamente, l'entusiasmo degli uni e lo sconcerto degli altri. Dobbiamo comunque convenire che con il riconoscimento della perfetta ortodossia dell'anafora di Addai e Mari, considerata nella sua configurazione originaria ancora sprovvista del *racconto istituzionale*, ma provvista di un'*anamnesi* che lo porta in grembo allo stadio germinale, il documento romano ha di fatto riconosciuto il primato magisteriale della *lex orandi*, sconfessando di conseguenza quelle teorie costruite a tavolino circa una pretesa preesistenza, originaria e autonoma, del *racconto istituzionale* rispetto alle porzioni orazionali della preghiera eucaristica. In pari tempo il pronunciamento romano ha invitato i teologi a ripensare, non solo la genesi del *racconto istituzionale* anaforico, ma la stessa comprensione dell'Eucaristia, superando quelle formule e quei limiti metodologici che hanno spesso condizionato la comunione tra le Chiese.

Uno stimolo a proseguire nella riflessione è venuto da una precisa richiesta che la "Congregazione per la Dottrina della Fede" nel 2006 ha rivolto a un docente del "Pontificio Istituto Orientale", affinché si prendessero opportune iniziative per invitare gli studiosi a riflettere

18 Per il testo dell'anafora cf. Giraudo, *In unum corpus*, 352-360.

19 Cf. Giraudo, *In unum corpus*, 9-21.

sulla questione riguardante lo sviluppo del *racconto istituzionale* nella preghiera eucaristica, allo scopo di promuovere studi ampi e motivati che aiutassero a meglio comprendere il pronunciamento romano. A sua volta, dopo congrua maturazione, quell'autorevole stimolo ha preso corpo in un "Congresso Internazionale di Liturgia", che si prefissava tre obiettivi: (a) offrire un contributo scientifico alla ricerca sulla genesi del *racconto istituzionale* nella preghiera eucaristica, alla luce della più antica anafora che ci sia pervenuta; (b) favorire il dialogo tra liturgisti-teologi e teologi-sistematici in merito alla teologia dell'Eucaristia e alla *forma Eucharistiæ*, cioè alle parole con cui si fa l'Eucaristia; (c) estendere la conoscenza delle ricchezze orientali anche all'area occidentale, spesso confinata entro orizzonti liturgico-teologici angusti. La successiva pubblicazione degli Atti²⁰ rende ora conto degli orizzonti nuovi che l'attenzione privilegiata al magistero della *lex orandi* apre alla teologia eucaristica.

Disponiamo di due autorevoli testimonianze, che in rapporto al *racconto istituzionale* si comportano diversamente: l'anafora di Addai e Mari, che ne è priva, e l'anafora della Tradizione Apostolica, che lo contempla. Anche se conviene rinunciare alla pretesa di assegnare a ognuno di questi due formulari un'età redazionale puntuale e rigida, l'antichità certa dell'inserimento del *racconto istituzionale* nell'anafora della Tradizione Apostolica si impone al di là di ogni dubbio. Che cos'è dunque successo fra il tempo cui risale l'anafora giudeo-cristiana di Addai e Mari e il tempo cui appartiene l'anafora della Tradizione Apostolica? Sarebbe certo allettante, e per ciò stesso gratificante, poter prospettare, sulla base di datazioni scaglionate su un preciso arco di tempo, le varie fasi di tale sviluppo. Ma l'assenza di testimonianze, per così dire "cronacabili", tra queste due anafore mostra che l'ipotesi

20 AA.VV., *The Anaphoral Genesis of the Institution Narrative in Light of the Anaphora of Addai and Mari*. Acts of the International Liturgy Congress, Rome 25-26 October 2011 (ed. C. Giraudo), Edizioni Orientalia Christiana & Lilamé, Roma, 2013.

di una indagine cronologica in senso stretto non è praticabile. Non dimentichiamo però che, accanto alla cronologia dei formulari, che spinge i ricercatori a comparare i testi, esiste la cronologia delle forme, che considera come preliminare a questo minuzioso esercizio la comparazione delle costanti letterarie quali emergono dall'osservazione dei vari strati dell'eucologia biblica, giudaica e cristiana.

Sulla base di consistenti indizi di struttura letteraria²¹ dobbiamo pertanto ipotizzare che: (1) il formulario della preghiera eucaristica dev'essere considerato come preesistente al *racconto istituzionale*; (2) la genesi del *racconto istituzionale* anaforico va compresa alla luce della dinamica orazionale embolistica²²; (3) la Chiesa primitiva, pur avendo ereditato dall'eucologia veterotestamentaria e giudaica la dinamica embolistica, dovette necessitare di un certo spazio di tempo per rendersi conto dell'effettiva possibilità di tradurla in atto, proprio in rapporto alle “ipsissima verba” pronunziate dal Signore Gesù “*pri-die quam pateretur*” e trasmesse dai sommari kerigmatico-culturali recepiti nelle redazioni neotestamentarie e patristiche²³; (4) l'anafora

21 Cf. C. Giraudo, *La struttura letteraria della preghiera eucaristica. Saggio sulla genesi letteraria di una forma [tôdâ veterotestamentaria, berakâ giudaica, anafora cristiana]*, Analecta Biblica 92, Roma, 1981.

22 Rispetto alla *dinamica semplice*, che si limita alla normale bipartizione del formulario in sezione anamnnetico-celebrativa e sezione epicletica, la *dinamica embolistica* si presenta in pari tempo più complessa e più ricca. Infatti, allo scopo di provvedere la domanda di ulteriore fondamento teologico, essa fa intervenire a modo di innesto letterario o *embolismo* — il vocabolo greco ἔμβολον dice infatti “l'innesto dell'albero” — un elemento nuovo, precisamente quell'oracolo profetico con cui Dio stesso garantisce in precedenza l'esaudimento della richiesta.

23 Per *sommari kerigmatico-culturali* intendo quelle brevi unità letterarie autonome, facilmente memorizzabili, riassuntive di un contenuto di fede, che erano a disposizione delle prime comunità (cf. Giraudo, *In unum corpus*, 256-259.261-262). Accanto ai due significativi esempi neotestamentari (1Cor 11,23-25 e 1Cor 15,3-5), che Paolo fa intervenire per correggere la fede dei Corinzi in merito, rispettivamente, a una retta celebrazione dell'Eucaristia e alla risurrezione dei

giudeo-cristiana di Addai e Mari attesta la presenza di un nucleo istituzionale “in germe”, ancora avvolto da quella sua *anamnesi* la quale è ben più di una comune *anamnesi*; (5) le cosiddette anafore anomale²⁴ testimoniano una fase di oscillazione tra il riferimento puramente allusivo dell'evento istituzionale e le prime parsimoniose citazioni dirette di parole del Signore, destinate a stabilizzarsi in un *racconto istituzionale* già perfetto quanto alla forma della citazione diretta, ma ancora difettivo quanto ai contenuti; (6) l'anafora della Tradizione Apostolica documenta la fase definitiva, caratterizzata dalla piena configurazione del *racconto istituzionale* quale si è imposta nell'intera tradizione.

Nel prospettare il graduale inserimento del *racconto istituzionale* nell'anafora dobbiamo però guardarci dal far intervenire la nozione di “interpolazione”. Tale nozione, per il fatto stesso che denota l'aggiunta di una porzione testuale a un precedente testo che non la possedeva, né di per sé la poteva prevedere, è quanto mai inadeguata a far luce sulla genesi del *racconto istituzionale*, dal momento che finirebbe inevitabilmente per relativizzarne la presenza e la funzione. L'attenzione prestata alla storia delle forme, principalmente a partire dall'eucologia veterotestamentaria, ci convince piuttosto ad affermare, sotto il profilo letterario-teologico, che il *racconto istituzionale* — compreso tanto nella forma germinale quanto nella forma pienamente assestata — è nel DNA dell'anafora, nel senso cioè che appartiene alla sua programmazione interna.

morti, va tenuto presente il testo al quale Giustino si appella per dimostrare che gli elementi eucaristici sono davvero “la carne e il sangue di quel Gesù che si è incarnato” (*Prima Apologia* 66,3-4).

24 Per una rassegna di queste antiche testimonianze, alcune delle quali sono tuttora in uso nella Chiesa ortodossa giacobita siro-malankarese, cf. Giraudo, *The Anaphoral Genesis*, 437-450.

Con il suo *quasi-racconto*²⁵ l'anafora di Addai e Mari, lungi dal presentarsi come un'anomalia, apre orizzonti nuovi sulla storia dell'anafora, in quanto documenta la fase nella quale il *racconto istituzionale* si avviava rapidamente ad essere inserito nel formulario orazionale. Infatti, per conferire all'*epiclesi escatologica*, cioè alla domanda per la trasformazione nel "corpo ecclesiale", il massimo credito teologico di cui è suscettibile, la Chiesa in preghiera è andata a cercare nell'archivio delle parole di Dio il luogo teologico scritturistico del "corpo sacramentale", immediatamente ravvisato nei due distinti racconti istituzionali relativi al pane e al calice²⁶. Prescindendo poi dalla cena informale che li separava, ma che tuttavia ha lasciato traccia di sé nell'espressione "dopo aver cenato"²⁷, li ha estratti dal contesto nativo dell'ultima cena, li ha riuniti insieme così da formare un unico *racconto istituzionale*, che ha quindi innestato nel formulario orazionale già preordinato ad accoglierlo.

25 La stessa nozione di *quasi-racconto* è stata recepita nel commento ufficiale al documento romano che ha per titolo *Ammissione all'Eucaristia in situazioni di necessità pastorale* (*L'Osservatore Romano*, 26 ottobre 2001, 7-8). Così l'estensore si esprime: "Tutti questi elementi [ie. i precisi riferimenti al mistero eucaristico "disseminati in modo eucologico"] costituiscono un "quasi-racconto" dell'Istituzione Eucaristica" (*ibid.* 8). Con l'espressione *quasi-racconto* (o *quasi-embolismo*, o *quasi-innesto*) ho inteso designare il riferimento allusivo o indiretto dell'evento istituzionale.

26 Con i suoi due racconti, separatamente avvolti dal movimento anamnético, l'anafora di Serapione attesta uno stadio anteriore alla fusione liturgica universalmente impostasi. La sua netta separazione tra il blocco *racconto-anamnesi* concernente il pane e il blocco *racconto-anamnesi* concernente il calice si richiama all'originaria separazione dei due momenti istituzionali nell'ultima cena (cf. Giraudo, *In unum corpus*, 126-127.134.183-184).

27 Questa operazione tendente a unificare i due momenti istituzionali è in certo modo già documentata nella tradizione di Mt/Mc, che non accenna all'intervallo della cena informale.

La dignità del corpo dell'uomo nella visione teologica di Tertulliano. La proposta antropologica cristiana tra paganesimo e gnosticismo¹

Biagio COSTA

Ai fini del nostro contributo sulla tematica del presente convegno, “Body and Soul: The Patristic Message to Pastoral Theology”, ci sembra quanto mai utile iniziare sciogliendo subito il nodo problematico riguardante uno dei termini che sono oggetto di studio e discussione. Se non è facile trovare una definizione di *teologia pastorale* condivisa da tutti, certamente tutti i teologi cattolici devono convenire su quella data da Giovanni Paolo II nella sua esortazione apostolica post sinodale *Pastores dabo vobis* del 25 marzo 1992. Il Sommo Pontefice delimitando gli elementi costitutivi della *teologia pastorale*² afferma quanto segue:

- 1 *Per questa nostra relazione siamo debitori nei confronti di molti e in particolare di: p. Alberto Boccanegra o.p., maestro negli studi e nella vita, i cui insegnamenti sono confluiti nella parte introduttiva; p. Miklós Gyurkovics, amico negli studi e nella vita, che, con le sue intuizioni, l'ha fatta sbocciare; la dottoressa Letizia Miraglia, guida premurosa, che, con la sua perizia, ne ha smussato le non poche asperità linguistiche; i professori Roberta Simini e Mario Pellicoro e i professori Nicoletta Berrino e Gaetano Colantuono, che, con i loro puntuali consigli, ne hanno consentito una migliore semplificazione.*
- 2 La definizione di *teologia pastorale*, così come è stata sviluppata da Giovanni Paolo II, esplicita i tre aspetti o gradi gnoseologici di questa disciplina: teologia pastorale come arte o pratica; teologia pastorale come scienza; teologia pastorale come contemplazione e assimilazione al buon Pastore.

La *teologia pastorale* o *pratica* [...] è una riflessione scientifica sulla Chiesa nel suo edificarsi quotidiano, con la forza dello Spirito, dentro la storia; sulla Chiesa, quindi, come “sacramento universale di salvezza”, come segno e strumento vivo della salvezza di Gesù Cristo nella Parola, nei Sacramenti e nel servizio della Carità.

La pastorale non è soltanto un’arte né un complesso di esortazioni, di esperienze, di metodi; possiede una sua piena dignità teologica, perché riceve dalla fede i principii e i criteri dell’azione pastorale della Chiesa nella storia, di una Chiesa che “genera” ogni giorno la Chiesa stessa, secondo la felice espressione di san Beda il Venerabile: *Nam et Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam*. Tra questi principii e criteri si dà quello particolarmente importante del discernimento evangelico della situazione socio-culturale ed ecclesiale entro cui si sviluppa l’azione pastorale.

[...] Si tratta di una formazione destinata non soltanto ad assicurare una competenza pastorale scientifica e un’abilità operativa, ma anche e soprattutto a garantire la crescita di un modo di essere in comunione con i medesimi comportamenti di Cristo, buon Pastore: “Abbiate gli stessi sentimenti che furono di Cristo Gesù” (57).

Così intesa, la formazione pastorale non può certo ridursi ad un semplice apprendistato, rivolto a familiarizzarsi con qualche tecnica pastorale (58).

Poiché l’azione pastorale è destinata per sua natura ad animare la Chiesa, che è essenzialmente “mistero”, “comunione”, “missione” [...] fondamentale risulta essere la coscienza che la Chiesa è “mistero”, opera divina, frutto dello Spirito di Cristo, segno efficace della grazia, presenza della Trinità nella comunità cristiana: una simile coscienza, mentre non attenuerà il senso di responsabilità proprio del pastore, lo renderà convinto che la crescita della Chiesa è opera gratuita dello Spirito e che il suo servizio – dalla stessa grazia divina affidato alla libera responsabilità umana – è quello evangelico del servo inutile (59).

La teologia pastorale, dunque, sebbene sia una disciplina che si aggira povera e quasi invisibile tra le grandi discipline teologiche, nello stesso tempo con quelle condivide il medesimo fine, vale a dire aiutare il fedele a divenire un buon fedele (come, ad esempio, nel condurre alla pratica delle leggi divine) e insieme fare di un buon fedele un

fedele buono (come, ad esempio, nell'insegnare la vita intima e spirituale di assimilazione al Pastore buono). La scienza e l'arte pastorale, poi, hanno come oggetto di studio e di pratica la Chiesa stessa intesa come opera che Dio quotidianamente edifica per gli uomini, negli uomini e con gli uomini, dove ogni membro nel suo ordine svolge il proprio ruolo e la propria prassi sulla base dei principi e dei criteri che discendono dalla fede e dalla regola di fede, vale a dire la dottrina. Così, ai pastori e ai teologi pastoralisti, in modo particolare, a partire dal discernimento evangelico della situazione della vita individuale, socio-culturale ed ecclesiale è dato il compito di inventare le strategie per sostenere e coadiuvare i credenti in una coerente conduzione di vita.

Il previo e necessario discernimento pastorale, allora, deve cogliere prima di tutto la tendenza naturale dell'uomo alla propria realizzazione e la sua ricerca del modo più opportuno per attuarla. È questo il problema della vita a cui tutti, anche se non vi pensano in modo consapevole, danno una risposta o una soluzione, in quanto non possono fare a meno di vivere se non in un modo o in un altro. Così, a tale problema della vita, schematizzando al massimo, si danno soluzioni chiuse entro l'esperienza sia da parte di quanti vivono senza alcun principio informatore, e quindi in modo estemporaneo e caotico, sia da parte di quanti vivono secondo un principio informatore materialistico, che pone al centro le ricchezze gli onori la fama oppure i piaceri sensibili e l'edonismo. Quando tali soluzioni materiali, però, risultano insoddisfacenti, perché non portano alla propria realizzazione, l'uomo cerca la soluzione altrove e si apre al trascendente, sebbene in modo ancora imperfetto. Egli, infatti, non è capace di risolvere la dicotomia tra Libertà e Legge, Ragione e Natura e così via, come, ad esempio, quando scinde la fede dalla morale, assumendo i criteri etici non dai principi divini, ma da una cultura scristianizzata, vale a dire una cultura caratterizzata da una visione antropologica dualistica che, assolutizzando il valore della libertà del soggetto, "facoltà spirituale",

riduce il corpo a una semplice “materia bruta”³ da plasmare secondo il proprio volere.

Dunque, i pastori delle chiese e i teologi pastoralisti che si trovano dinanzi a una tale concezione dell'uomo - dove il primato della progettualità del soggetto libero, giuocando un ruolo assoluto, sminuisce conseguentemente il valore e la dignità del corpo e lo riduce a mero strumento - sono chiamati innanzitutto a rispondere proponendo la verità divina rivelata e tradita nella Chiesa, vale a dire l'unità indissolubile dell'uomo durante tutto il periodo della sua vita terrena - *corpore et anima unus*⁴ - e insieme la dignità e il valore del corpo, in quanto partecipe, nonostante la sua temporanea dissoluzione, insieme con l'anima del medesimo destino di gloria eterna. Sulla base di questa dottrina antropologica, secondo la quale il corpo dell'uomo non può essere ridotto a semplice strumento, i nostri pastori insieme con

3 Cf. Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Veritatis splendor*, 85 e 88, Roma, 1993.

4 *Ibid.* 85-87: “Una libertà che pretende di essere assoluta finisce per trattare il corpo umano come un dato bruto, sprovvisto di significati e di valori morali finché essa non l'abbia investito del suo progetto. Di conseguenza, la natura umana e il corpo appaiono come dei presupposti o preliminari, materialmente necessari alla scelta della libertà, ma estrinseci alla persona, al soggetto e all'atto umano. I loro dinamismi non potrebbero costituire punti di riferimento per la scelta morale, dal momento che le finalità di queste inclinazioni sarebbero solo beni *fisici*, detti da taluni *premorali*. Farvi riferimento, per cercarvi indicazioni razionali circa l'ordine della moralità, dovrebbe essere tacciato di fisicismo o di biologismo. In un simile contesto la tensione tra la libertà e una natura concepita in senso riduttivo si risolve in una divisione nell'uomo stesso. Questa teoria morale non è conforme alla verità sull'uomo e sulla sua libertà. Essa contraddice agli insegnamenti della Chiesa sull'unità dell'essere umano, la cui anima razionale è *per se et essentialiter* la forma del corpo. L'anima spirituale e immortale è il principio di unità dell'essere umano, è ciò per cui esso esiste come un tutto — *corpore et anima unus* — in quanto persona. Queste definizioni non indicano solo che anche il corpo, al quale è promessa la risurrezione, sarà partecipe della gloria; esse ricordano altresì il legame della ragione e della libera volontà con tutte le facoltà corporee e sensibili”.

i pastoralisti, poi, devono trovare i mezzi più adatti per edificare la Chiesa di Dio.

In questa impegnativa sfida pastorale il compito dei patrologi sarà, dunque, quello non facile di esplicitare i contenuti della fede che il Magistero ecclesiastico in modo sintetico ha definito e continua a definire sulla base della sacra Scrittura e della Tradizione trasmessa dai santi Padri.

Entrando *in medias res*, Tertulliano risulta, almeno secondo la documentazione scarsa e frammentaria giunta fino a noi, l'autore che, dinanzi alla speculazione razionalistica greca degli gnostici, ha elaborato nell'ambito latino della cosiddetta *grande chiesa* una prima antropologia teologica⁵ di pari livello speculativo – là dove generalmente gli studiosi pongono Ireneo. A differenza degli gnostici, il Nostro fissa il punto di partenza della sua riflessione non nella *gnosi*, bensì nei dati della rivelazione e in particolare nella *regula fidei* così come era stata tramandata nelle chiese apostoliche⁶, senza rinunciare, nonostante le dichiarazioni polemiche, ai guadagni delle filosofie ellenistiche⁷. Per

5 Risulta preferibile parlare, sebbene sia anacronistico, di antropologia teologica piuttosto che di antropologia intrecciata con tematiche protologiche escatologiche cristologiche e così via (Cf. J. Leal, *La antropología de Tertulliano. Estudio de los tratados polémicos de los años 207-212 d. C.*, Roma, 2001, 9-22.).

6 “La paradosi gnostica di miglior conio era vincolata all'esegesi diretta dei Vangeli o a quella dell'Apostolo. Tra i grandi gnostici dovette precedere uno studio serio delle Scritture pubbliche, alla luce di assiomi (pregiudizi) pagani”. A. Orbe, “Gli apocrifi cristiani a Nag Hammadi”, in *Augustinianum* 23 (1983), 84 ss. Cf. inoltre, Idem, *Estudios valentinianos*, IV, Roma, 1966, 514 ss.

7 Come ha ben messo in evidenza Leal, vi è una linea comune fra gli studiosi quali Braun, Siniscalco e, aggiungiamo, Micaelli e lo stesso Leal, secondo i quali “la stretta trama di referenze tra le distinte opere di Tertulliano segnala un filo argomentativo chiaro: la spiegazione della *regula fidei* che risponde a un programma di lavoro organico” (J. Leal, *La antropología*, 11). Infatti, le grandi opere tertulliane di polemica dottrinale che terminano con il *De resurrectione* “altro non furono nell'intenzione del loro autore se non la difesa e l'illustrazione ampia e circostanziata dei punti basilari di quella regola esposta nel *De*

tale ragione l'antropologia tertulliana, inserita entro la cornice della *regula fidei* nei suoi tre 'titoli' principali (Unità e unicità di Dio creatore e redentore, Incarnazione del Figlio e Resurrezione dai morti), risulta essere una vera e propria antropologia teologica che considera l'uomo entro il piano o progetto divino di creazione-elevazione-glorificazione e l'uomo in sé stesso non ridotto né al suo corpo né alla sua anima, sussistendo invece come essere corporeo lungo la sua vita terrena. In questo modo Tertulliano presenta la massima sintesi unitiva tra anima e corpo e il più elevato canto al valore e alla dignità del corpo o carne dell'uomo, che non può essere considerato come materia bruta, perché porta in sé le vestigia del suo autore divino, il quale l'ha destinata, dopo averla creata con le sue mani, dapprima all'elevazione e poi alla glorificazione insieme con l'anima, sua propria forma.

Sul versante gnostico, invece, secondo la testimonianza congiunta di Tertulliano e Ireneo, si esaspera l'unità di Dio (Silenzio, Abisso, Pre-Padre) dal quale vengono emanati a coppie (sigizie) gli eoni divini. Da un eone espulso dal *Pleròma* divino (il Demiurgo o Iddio malefico degli ebrei) deriva il mondo materiale e l'uomo. L'uomo, poi, si presenta in tre classi (forme) differenti: i materiali (quelli che si perdono); gli psichici (quelli che si salvano con la gnosi); gli gnostici o spirituali (quelli che si salvano avendo in sé il germe o scintilla divina). La discesa nel mondo terreno di Cristo ha il solo scopo di liberare l'elemento divino chiuso nella materia e di redimere gli uomini (gli psichici e gli gnostici) non con i suoi meriti, ma rivelando loro la gnosi. Sulla base di questa speculazione riguardante la creazione e la redenzione dell'uomo da parte di Dio, il corpo (o la carne) dell'uomo è conseguentemente ritenuto dagli gnostici materia cattiva malvagia pessima, più che semplicemente bruta, e va maltrattata con l'austerità oppure lasciata a sé stessa, perché segua i suoi istinti e la sua via naturale (edonismo) fino alla dissoluzione.

praescriptione" (Tertulliano. *La resurrezione dai morti* [ed. C. Micaelli], Roma, 1990, 7 e ivi nota 10).

A Tertulliano non sfugge, anzi egli evidenzia forzando alcuni tratti, la vicinanza della visione dicotomica dell'uomo propria degli gnostici con il pensiero filosofico greco – pensiero di lunga durata che va dagli orfici e dai pitagorici fino alle filosofie ellenistiche - e con il senso comune, perché in definitiva tutti concordano nel non attribuire gran valore e dignità al corpo (o alla carne), considerato quale *tomba, prigionia tenebrosa* dell'anima, che è, invece, di origine spirituale e divina⁸.

O forse non ascolteresti tu per prima cosa, da un eretico o da un pagano, soltanto parole, e immediatamente e dappertutto, di ingiuria della carne, rivolte alla sua origine, alla sua materia, alla sua fine, a tutta la sua conclusione? La carne, immonda fin dall'inizio, perché nata dalla feccia della terra, ancora più immonda, poi, in seguito al limo del suo seme, friabile, debole, colpevole, molesta, onerosa, e, dopo tutta questa accusa rivolta alla sua bassezza, caduca verso la terra, che è la sua origine, e caduca fino ad essere chiamata “cadavere”, e per questo solo motivo destinata a perire fino ad essere una realtà che non avrà poi nessun nome, a perire nella morte che comprende anche ogni vocabolo⁹.

La visione teologica, elaborata da Tertulliano, intorno alla valorizzazione del corpo o della carne e all'unità di anima e corpo nell'uomo ha generato non poche perplessità interpretative da parte degli studiosi. Secondo la nostra opinione è necessario tenere in debito conto che per Tertulliano è Adamo ad essere stato creato e modellato da Dio alla luce di Cristo e della Chiesa (il Regno futuro o la gloria futura) e non viceversa, vale a dire Cristo e la Chiesa alla luce di Adamo e della sua vicenda, e che, inoltre, nonostante la successiva caduta di Adamo,

8 Cf. P. Siniscalco, *Ricerche sul “De resurrectione” di Tertulliano*, Roma, 1966, 9 ss.

9 Tertullianus, *De resurrectione mortuorum*, 4,2 in *Tertulliano. Opere dottrinali III/2.b. L'anima, La resurrezione della carne, Contro Prassea* (eds. C. Moreschini – P. Podolak), Roma, 2010, 273.

l'originario progetto divino permane inalterato¹⁰: Dio vede Adamo (e la sua caduta) alla luce di Cristo e della Chiesa (da lui redenta)¹¹.

10 Per un maggior approfondimento, ci sia consentito di rimandare al nostro studio dove tutto il pensiero di Tertulliano, a riguardo di tale questione capitale, è inserito nel contesto dell'agire divino secondo il *kanōn-skopos*, vale a dire secondo il principio finale quale principio ordinatore iniziale. (Cf. B. Costa, "Il canone e la sua mèta. Note in margine a una nuova proposta di ricerca sulla formazione del Canone del NT", in *Eastern Theological Journal* 4/2 (2018), 274 ss.) La dottrina tertulliana del *kanōn-skopos* la ritroviamo, fatte le debite distinzioni, nello schema dell'*exitus-reditus* di Tommaso d'Aquino, che costituisce l'impianto non soltanto delle sue Somme, ma anche del suo stesso pensiero teologico (cf. I. Biffi in *S. Tommaso d'Aquino. Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, I: *Distinzioni 1-21*, [ed. R. Coggi], Bologna, 2001, 63-64). "Poiché infatti, come si è detto sopra nel proemio, l'intenzione della dottrina sacra riguarda le realtà divine, e ciò che è divino è preso secondo la relazione a Dio, o quale *principio*, o quale *fine*, secondo quanto è scritto: *Io sono l'Alfa e l'Omega*, la considerazione di questa dottrina sarà sulle cose secondo che escono da Dio quale *principio*, e secondo che si riferiscono a Dio quale *fine*. Per cui nella prima parte tratta delle realtà divine secondo l'uscita dal *principio*; nella seconda secondo il ritorno al *fine*". Thomas Aquinas, *Scriptum super libros Sententiarum*, I: *Distinctio 2, divisio textus* (ed. Coggi), 215. Allora, secondo tale schema la creazione esce da Dio-Principio (*kanōn*) e ritorna a Dio Fine (*skopos*) mediante Cristo Gesù nella Chiesa. Cf. *ibid.* III, *Prologus* (ed. Coggi), 11 s.; IV, *Prologus* (ed. Coggi), 11 s. In breve, possiamo dire che secondo il pensiero dell'Angelico dell'*exitus-reditus*, equivalente al tertulliano *kanōn-skopos*, Dio, per eccesso di bontà, ha creato l'uomo, facendolo uscire da sé allo scopo, fin da subito, di ricondurlo a sé, elevandolo e glorificandolo. Cf. anche Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 94, a. 3, *corpus*; e *loci vari*.

11 Sono queste le due linee di pensiero – quella che non tiene conto del peccato d'origine di Adamo e quella che lo mette bene in evidenza – che si alternano o si fondono in Tertulliano. In Ireneo, invece, sembra sia presente soltanto la prima, come ha rilevato A. Sáez Gutiérrez nel suo studio: *Canon y Autoridad en los dos primeros siglos. Estudio historico-teológico acerca de la relación entre la tradición y los escritos apostólicos*, Studia Ephemeridis Augustinianum 142, 1/2, Roma, 2014, 645 ss.

In particolare, nel *De resurrectione mortuorum* Tertulliano tesse la sua lode alla dignità della carne dell'uomo, seguendo il piano divino della creazione nel suo sviluppo. La materia, infatti, presa perché diventi carne di Adamo, a differenza di tutta quanta la creazione, è modellata non soltanto dalla *Parola* ma anche dalle *Mani* di Dio. E sono le mani divine che aggiungono valore e dignità a quella materia.

Tutte le cose sono state fatte dal Verbo di Dio, e senza di esso niente è stato fatto, mentre la carne è stata fatta, sì, per mezzo del Verbo di Dio, secondo la regola generale, perché niente esistesse senza il Verbo (ché Dio premise alla sua opera: *Facciamo l'uomo*), ma, in più, è stata fatta dalla mano di Dio, grazie alla sua natura superiore (*e Dio plasmò l'uomo*, dice la Scrittura), perché non fosse posta sullo stesso piano dell'universo. [...] Ché le cose che sono fatte hanno meno valore di colui per il quale sono fatte, se è vero che quelle cose venivano fatte per l'uomo, del quale furono poi rese serve. Logicamente, dunque, in quanto serve dell'uomo, vennero all'esistenza, tutte quante, per mezzo dell'ordine e del comando e del potere di Dio, manifestato unicamente con la voce; al contrario, l'uomo, in quanto signore di esse, fu creato da Dio stesso perché potesse esserne signore, in quanto fatto da Dio stesso¹².

Poi, Tertulliano incalza e, con una efficace immagine, mostra come Dio si prende cura della sua creatura, modellandola in vista del suo progetto di elevazione nel Figlio, Cristo Gesù. In rapporto a tale piano, che giungerà fino alla glorificazione o divinizzazione dell'uomo, la carne acquista tutto il suo valore e la sua piena dignità.

Pertanto la materia è onorata tutte le volte che subisce l'effetto delle mani di Dio, cioè mentre viene toccata, mentre viene presa, mentre viene trasportata, mentre viene modellata. Immaginati, dunque, Dio tutto occupato e interessato in questo fango, con la mano, con l'intelligenza, con l'attività, con il pensiero, con la sapienza, con la provvidenza, e soprattutto con quell'affetto che gli dettava i lineamenti del corpo: ché qualunque fosse la forma in cui veniva effigiato quel fango, in esso veniva

12 Tertullianus, *De res.*, 5, 6-8 (eds. C. Moreschini – P. Podolak), 277 ss.

pensato Cristo, il quale sarebbe divenuto carne, ed allora era terra. Così, infatti, aveva già parlato il Padre al Figlio: Facciamo l'uomo a immagine e somiglianza di noi; e Dio fece l'uomo, evidentemente quello che aveva effigiato, ad immagine di Dio egli lo fece, cioè ad immagine di Cristo. Dio infatti è il Verbo che, posto nell'immagine di Dio, non pensò che fosse sua gelosa proprietà essere uguale a Dio. Pertanto quel fango, sul quale già allora era posta l'immagine di Cristo, che sarebbe stato nella carne, non era soltanto opera di Dio, ma anche pegno di Dio¹³.

Infine, trattando dell'unità del corpo e dell'anima, Tertulliano esplicita l'ultimo grado di sviluppo del piano divino della creazione, la divinizzazione o glorificazione dell'uomo nella sua integrità, con la seguente argomentazione:

Se le cose stanno così, eccoti il fango che si vanta di provenire dalle mani di Dio, e la carne che si vanta ancora di più perché si vanta di provenire dal soffio di Dio, grazie al quale la carne depose la rozzezza del fango e indossò l'ornamento dell'anima. Tu non sei più attento di Dio; tu non inserisci le gemme di Scizia e d'India e i candidi grani del Mar Rosso né in piombo né in bronzo né in ferro e nemmeno in argento, ma in oro sceltissimo e per giunta separato con estrema fatica dalla sua massa di terra; parimenti, tu ti procuri recipienti adatti per i tuoi vini e per i tuoi unguenti più preziosi, e conferisci pari dignità di guaine a spade di perfetta opera di ferro; e, al contrario, Dio avrebbe consegnato a qualche ricettacolo vile l'ombra della sua anima, il soffio del suo spirito, l'opera della sua bocca, e, collocandola in un indegno recipiente, così l'avrebbe, evidentemente, condannata? Ma l'ha collocata o non l'ha, piuttosto, inserita e mescolata alla carne, e con una tale connessione che non si sa se sia l'anima a portare in giro la carne o la carne l'anima, se sia la carne a obbedire all'anima o l'anima alla carne? [...] E così la carne, mentre viene considerata ministra e serva dell'anima, la troviamo essere consorte e coerede dell'anima: se lo è nei beni temporali, perché non lo dovrebbe essere anche nei beni eterni?¹⁴

¹³ *Ibid.* 6, 1 ss. (eds. C. Moreschini – P. Podolak), 279.

¹⁴ *Ibid.* 7, 7 ss. (eds. C. Moreschini – P. Podolak), 283 ss.

Con una logica stringente e nello stesso tempo chiara e persuasiva Tertulliano abbatte e corregge l'assunto fondamentale del dualismo antropologico proprio degli gnostici, ma anche della cultura e della filosofia greca ed ellenistica, secondo il quale l'uomo è considerato essenzialmente un'anima vivente. Contro tale concezione dell'uomo, infatti, Tertulliano propone un'antropologia cristiana unitaria, fondata, invece, sull'assunto che l'uomo nel tempo della vita terrena non è un corpo né è un'anima, ma è un essere corporeo animato.

In virtù di questo primo ed essenziale guadagno dell'unità del corpo e dell'anima, il Cartaginese con la felice immagine del vincolo sponsale ne esplicita anche le caratteristiche peculiari. Il corpo e l'anima, sebbene siano elementi costitutivi ben distinti, sono legati vicendevolmente da un vincolo di tipo sponsale, formando, come l'uomo e la donna, nel tempo della vita terrena un'unità indissolubile e inseparabile, secondo un ordine determinato (a ciascuno il proprio posto e il proprio compito di servizio sia in relazione all'altro sia nel rispetto dell'altro) e un fine unico (il conseguimento non soltanto dei beni terreni, ma anche della gloria futura, il Regno di Dio).

Così, nel contesto della cultura contemporanea, dove il corpo dell'uomo, falsamente idolatrato, è svuotato della sua reale dignità e dove il suo valore è semplicemente strumentale, la testimonianza di Tertulliano può offrire ai pastori e ai pastoralisti la consapevolezza della validità perenne, e conseguentemente attuale, della dottrina magisteriale che attribuisce al corpo, o alla carne, unito indissolubilmente nel tempo della vita terrena all'anima, la sua piena e massima dignità.

La relazione corpo e anima: la vita di solitudine interiorizzata. Prospettive per l'attuale teologia pastorale in Simone di Taibuteh

Rosana Araujo VIVEIROS, ANSP

Introduzione; 1. Approccio alla vita di Simone di Taibuteh; 2. La relazione fra il corpo e l'anima nel *Discorso sulla consacrazione della cella*; 2.1 La dinamica dell'abitare in solitudine: abitare nel proprio cuore; 2.2 La vita interiore, contenuto per una vita esteriore; 3. Prospettive per la teologia pastorale oggi, la vita della solitudine interiorizzata; Conclusione

Lo scopo della nostra comunicazione è quello di presentare la relazione tra anima e corpo nel *Discorso per la consacrazione della cella* di Simone di Taibuteh, mistico siro-orientale del sec. VII. Il testo si riferisce a un discorso di Simone dove risalta i fondamenti, i pericoli e le ricchezze della vita di solitudine. Vi presenta il valore della preghiera nella cura del corpo e dell'anima. Ritirarsi nella cella equivale ad abitare il proprio cuore per vivere tutta la dinamica proposta in una vita solitaria, che trasmette l'uomo interiore nella sua interezza, in comunione con Dio e con gli altri. L'intuizione di Simone produce dentro di noi l'invito alla vita interiore che implica il prendersi cura della relazione con noi stessi e con Dio per generare vita e luce per gli altri. Ciò richiede esercizio e tempo, poiché nulla accade in modo immediato, ma implica impegno e dedizione. La vita sociale richiede una vita di solitudine nei termini presentati da Simone. Si tratta di coltivare il cuore come fa un agricoltore con la sua vigna. Tale pratica nel nostro contesto si riferisce al coltivare le virtù nella vigilanza e nella preghiera costante. In realtà, abitare la solitudine è abitare nella

propria interiorità. Per questo motivo, l'oggetto della consacrazione non è una cella come luogo fisico, ma il proprio corpo, coltivando il proprio uomo interiore nella relazione corpo/anima. La riflessione di Simone aiuta la teologia pastorale odierna a riflettere la relazione tra corpo e anima nella mutua relazione della contemplazione nell'azione.

Introduzione

Il corpo umano è un simbolo del dono che il Creatore ha offerto liberamente a ciascuno di noi. È attraverso la nostra corporeità che esprimiamo la bellezza della nostra anima nella sacralità della nostra esistenza. La nostra corporeità porta un mistero che si rivela nella vita quotidiana attraverso le relazioni che instauriamo. Mi sembra che talvolta parliamo del corpo come di qualcosa di straniero per l'anima e viceversa. Ci prendiamo cura di uno e dimentichiamo l'altro. Però Dio ha creato l'essere umano composto di anima e corpo, uno. A volte quando parliamo dell'anima pensiamo alla vita spirituale come se fosse qualcosa diverso rispetto alla vita del corpo. E così viviamo come estranei a noi stessi.

Il cristiano battezzato è inserito con tutto il suo essere nel Corpo di Cristo e non appena con la sua anima oppure con il suo corpo. Non è forse questa una delle difficoltà della pastorale dei nostri tempi: educare il cristiano a vivere pienamente il suo essere battezzato, cioè a portare i segni di questa nuova vita anche nel suo corpo, che rende visibile il mistero che egli porta nella sua anima? Che senso ha parlare oggi di vita solitaria in un mondo immerso nella comunicazione, in cui parole e rumore si moltiplicano? Dobbiamo prenderci cura del corpo e dell'anima? Qual è il rapporto tra vita interiore e vita sociale?

Per rispondere a queste domande, o almeno per cercare di capirle, trarremo qualche indicazione dal *Discorso* di Simone di Taiubuteh, scritto in occasione della consacrazione della cella di un fratello che esce dal cenobio per abbracciare la vita solitaria. Concretamente, cos'è la cella e cosa significa abitare in essa?

Il nostro scopo è quello di ricomprendere la dinamica della vita di solitudine interiorizzata attraverso la relazione tra il corpo e l'anima nel pensiero di Simone come prospettiva per la pastorale di oggi. Non andremo più in profondità nel suo pensiero, ma cercheremo di condividere qualcosa di quello che si può cogliere dal suo discorso e che ci sembra pertinente ai nostri giorni.

1. Approccio alla vita di Simone di Taibuteh

Simone di Taibuteh è un monaco e medico della seconda metà del VII secolo. È uno dei maggiori rappresentanti della mistica siro-orientale. Secondo Barhebraeus, Simone sarebbe stato chiamato “della grazia”, attributo tratto dal titolo di uno dei suoi libri. La tradizione manoscritta attribuisce questo libro ora a Isacco di Ninive, ora a Simone il Solitario. “Questo Simone, che nella sua persona e nel suo insegnamento è *pieno di grazia*”¹.

Per quanto riguarda la sua vita mistica, egli ha tratto ispirazione dai padri della tradizione siriana e di quella mistica greca. In parte della letteratura secondaria² troviamo questi nomi: Evagrio, Pseudo-Macario, Pseudo-Dionigi Areopagita, Giovanni il Solitario, Marco l'Eremita, Abba Isaia, Simeone. Secondo Solignac, Simone cita anche Gregorio di Nissa e Basilio di Cesarea³. Egli fu discepolo di

1 Simone di Taibuteh, *Violenza e grazia*, Roma, 1992, 7.

2 K. den Biesen, “Simone di Taybūtheh”, in *Nuovo dizionario patristico e di antichità* (diretto da Angelo Di Berardino) 2. ed. Aggiornata e aumentata, P-Z. Tomo 3, Marietti, 2008, 4961-4962; Aimé Solignac, “Simon de Taibuteh”, in *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique doctrine et histoire*, Paris, 1990, 885. Sebastian P. Brock, *La spiritualità nella tradizione siriana*, Roma, 2006; Philippe di Gignoux, *Storia della Scienza* (2001), Medioevo: la scienza siriana. Medicina e farmacologia. Disponibile in: <http://www.treccani.it/enciclopedia/medioevo-la-scienza-siriaca-medicina-e-farmacologia_%28Storia-della-Scienza%29/>. Accesso 08 set 2019.

3 Solignac, “Simon de Taibuteh”, 886.

Rabban Shabur⁴. In quanto medico, ci sono diverse testimonianze del fatto che fosse un medico eccellente. Secondo il catalogo d'Ébedjésu, “egli ha scritto due opere di medicina che oggi sono perdute”. Secondo Biesen, Simone fu

un medico esperto che sviluppò una comprensione scientifica delle funzioni delle varie facoltà dell'anima nei loro rapporti con il corpo. Questa visione integrale dell'uomo sta alla base sia della sua teoria gnoseologica circa i vari livelli di “conoscenza” (che sono sei e vanno dalla conoscenza scientifica fino alla non-conoscenza mistica del Creatore) sia della sua articolazione delle successive fasi dello sviluppo mistico del monaco (che sono sette e vanno dalla semplice obbedienza ai superiori fino all'ineffabile contemplazione di Dio)⁶.

Nei suoi scritti si percepisce l'influenza delle sue conoscenze mediche sulla fisiologia nel funzionamento del corpo, che egli applica alle facoltà dell'anima. Così, il nostro medico mistico trovava “nei suoi scritti più occasioni di mappare il funzionamento e le meccaniche di quello straordinario dispositivo e palcoscenico dell'azione della grazia divina nel monaco che è il suo corpo”⁷.

Nell'introduzione al libro *Violenza e grazia: la coltura del cuore*, scritta da Paolo Bettolo per l'edizione italiana dell'opera, troviamo ancora un altro nome di Simone quando si è affermato che egli ha scritto il *Discorso* che tra poco presenteremo: “redatto dal santo Mār Simone di Tabuteh, chiamato Luca, discepolo di Rabban Shābur, huzita”⁸.

4 Taiubuteh, *Violenza e grazia*, 7.

5 Solignac, “Simon de Taibutheh”, 885.

6 Biesen, “Simone di Taybūtheh”, 4962.

7 Vittorio Berti, “L'introccio tra fisiologia e vita spirituale in Simone di Taiubuteh, medico e mistico cristiano siriano del secolo VII”, in *L'anti-Babele, sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Genova, 2017, 238.

8 Taiubuteh, *Violenza e grazia*, 7.

Il *Discorso sulla consacrazione della cella*, che si trova nell'opera *Libro della grazia*⁹, venne pronunciato nel giorno in cui un fratello usciva dalla comunità per vivere da eremita. Si tratta di un momento a cui partecipa tutta la comunità riunita in preghiera, nella veglia e nell'ascolto del discorso. Simone, riferendosi al fratello, ma anche a tutti i membri del cenobio, ricorda il dinamismo della vita di solitudine, ossia i suoi fondamenti, i suoi pericoli e le sue ricchezze¹⁰, dinamismo che si sviluppa nella vita, nel corpo e nell'anima, del solitario.

2. La relazione fra il corpo e l'anima nel Discorso sulla consacrazione della cella

L'obiettivo del discorso è enfatizzare l'importanza della vita di quiete, in cui tutto l'essere del solitario è coinvolto nella lotta contro le passioni insieme alla grazia di Dio. Tra i vari insegnamenti, Simone sottolinea il fatto che l'essere umano è un composto di anima e di corpo. Per questo uno ha bisogno dell'altro ed entrambi sono coinvolti nel processo della vita solitaria. I suoi preziosi consigli non furono rivolti però solo all'eremita, ma anche a tutti coloro che lo ascoltavano e, dunque, possono essere considerati anche come rivolti a noi che ora ci avviciniamo al suo scritto. Infatti, la consacrazione della cella può essere interpretata come la consacrazione della persona intera. La dinamica dell'abitare in solitudine si riferisce concretamente all'abitare nel proprio cuore.

2.1 *La dinamica dell'abitare in solitudine: abitare nel proprio cuore*

Simone mette in relazione il corpo e l'anima evidenziando il cuore come centro di unità nell'essere umano. Egli afferma che "il cuore

9 Biesen, "Simone di Taybūtheh", 4961.

10 Simone di Taibuteh, *Abitare la solitudine: Discorso per la consacrazione della cella*, Curatore e Traduttore dal siriano Sabino Chialà, Magnano, 2004, 5.

è il senso dei sensi e ha undici vincoli, e li chiamano vivi e divini e, secondo la parola del Signore, da dentro di loro escono le cose buone e quelle cattive, conforme alla nostra volontà (cf. Mt 15,19)¹¹.

Le fondamenta di questo percorso consistono nella perseveranza nelle preghiere previste e nel cambiare i propri atteggiamenti attraverso l'azione fecondatrice dello Spirito, che rende il solitario una persona nuova, totalmente consacrata al Signore. Questa nuova vita richiede la perseveranza nell'abitare la cella con fedeltà, "come una gallina che siede sulle uova" affinché "i frutti dello Spirito e dell'amore divino"¹² possano germogliare nel solitario. Tutto il suo essere è coinvolto in questo processo, perché l'anima ha bisogno degli esercizi del corpo, che sono il digiuno, la veglia, la preghiera, il dormire per terra, per rafforzarsi e superare le passioni e i desideri. E il corpo necessita dell'anima che, purificata dall'azione dello Spirito, lo sostenga nel sopportare le affezioni, la povertà, l'indigenza e la separazione dai fratelli, disponendo di ciò che gli serve. Solo la forza divina aiuta a superare le prove e le azioni del maligno, ma la persona deve impegnarsi con la sua libertà in questi esercizi. Simone avverte che se non c'è l'intreccio tra il corpo e l'anima il processo non è completo.

Uno dei pericoli di chi abita nella quiete della cella è anche il mantenere il ricordo delle cose vissute prima di abbracciare la vita solitaria, così la memoria non si mantiene solo nel Signore ma resta vagabonda, il cuore non è totalmente preso da Dio e gli è reso impossibile vivere integralmente per e con il Signore. Il solitario deve prendersi cura di tutti i suoi sensi per non rendere vano il suo lavoro nella cella. Non deve inorgogliersi dell'esperienza vissuta, ma deve percorrere la *via stretta che conduce alla vita* come ha detto il Signore nostro (cf. Mt 7,14). Questo suppone molte fatiche che, giorno dopo giorno, rendono forte il cuore del solitario affinché produca i frutti secondo la volontà di Dio.

¹¹ Taibuteh, *Violenza e grazia*, 127.

¹² Taibuteh, *Abitare la solitudine*, 16.

Simone usa un'immagine per spiegare come le cose accadono nella vita del solitario e suggerisce che, come l'agricoltore lavora il campo, così il solitario deve lavorare il campo che è il suo cuore, in cui cresce la pianta della preghiera¹³, insieme alla vita nuova che coinvolge tutta la persona nella sua interezza di corpo e anima uniti nel suo cuore. Per questo Simone insiste affinché colui che desidera la vita solitaria coltivi il cuore, poiché è nel cuore che Cristo dimora. Questa coltivazione si realizza attraverso l'esercizio della preghiera che, coinvolgendo il corpo e l'anima insieme, rende piena la vita nuova. Così dice Simone:

sappi che la preghiera in cui il corpo non è lavorato dal cuore né il cuore dalla mente – con l'intelletto e il pensiero raccolti in un lamento profondo, patito da Dio -, ma che passa superficialmente per il cuore, è un feto incompiuto¹⁴.

Attraverso l'immagine della vigna, Simone parla dei pericoli che accompagnano la vita di solitudine. Egli afferma che il cuore è la nostra vigna e avverte che il solitario deve potare il cuore, come fa l'agricoltore con la sua vigna, togliendo la zizzania delle passioni per coltivarlo in modo che sia puro e cresca nella conoscenza spirituale. Deve anche potare i tralci perché il cuore non diventi orgoglioso e cada nelle tentazioni del maligno.

Un altro pericolo consiste nel pensare che i propri peccati non siano stati perdonati, e si affronta con la consapevolezza che "il Signore è vicino ai contriti di cuore, e aiuta e salva coloro che gridano a lui con tutto il cuore"¹⁵. Perciò non bisogna fidarsi solo delle proprie fatiche perché senza la forza e la grazia di Dio non possiamo fare niente (cf. Gv 15,5). Attento a questi esercizi, il solitario cresce nella profondità del suo uomo interiore e in lui si genera un nuovo modo di vivere le sue relazioni esterne.

13 Cf. Vittorio Berti, *L'intreccio tra fisiologia e vita spirituale*, 246.

14 Taibuteh, *Violenza e grazia*, 110.

15 Taibuteh, *Abitare la solitudine*, 18.

2.2 *La vita interiore, contenuto per una vita esteriore*

Quello che Simone propone è un percorso verso l'integrazione tra la vita interiore del solitario e quella esteriore, percorso guidato dalla preghiera. Egli scrive infatti che "si tratta di un processo in cui la pratica della preghiera è il vettore principale che consente il dispiegarsi della vita interiore del monaco. La preghiera è al tempo stesso oggetto e soggetto di coltivazione e di cura"¹⁶.

Per Simone gli esercizi corporali aiutano il monaco negli esercizi spirituali e così lui raggiunge il fine della vita solitaria, diventando luce e sale della terra, come dice il Signore (cf. Mt 5,13-14). La disciplina monastica esige che il solitario faccia un lavoro con il suo corpo per mezzo della preghiera, della genuflessione, della prostrazione, e che egli custodisca la condotta del corpo e dell'anima per accogliere l'effusione della grazia. La grazia cammina dietro alla libertà della volontà, aiuta la nostra debolezza, ma, nel tempo dell'ozio, diviene (essa stessa) negligente. Viene in nostro aiuto conformemente alla nostra brama, e non fa violenza alla nostra libertà, costringendola. Fino alla vittoria o alla disfatta, nel nostro ultimo respiro, la grazia non si scosta da noi.

Per questo Simone insiste che il solitario deve lavorare e custodire il suo cuore insieme al suo corpo e alla sua anima perché tutto il suo essere possa vivere quella capacità naturale persa a causa della caduta, cioè la capacità di riconoscere in modo naturale le proprie debolezze e non giudicare quelle dei fratelli¹⁷.

Le ricchezze dell'abitare nella solitudine vengono dagli esercizi della preghiera e dal mutamento di condotta che rendono al solitario la purezza del cuore e lo rendono luce per sé e per gli altri lungo la via stretta. Questo significa accogliere la grazia che Cristo ci ha portato con la sua incarnazione, ossia una nuova via in cui ci sono nuovi comandamenti. Questi ci rendono somiglianti a Dio perché si vinca il

16 Vittorio Berti, *L'intreccio tra fisiologia e vita spirituale*, 245.

17 Cf. Taibuteh, *Abitare la solitudine*, 39-41.

male con il bene. Ritroviamo in Cristo ciò che è proprio della nostra natura, la conoscenza dei misteri spirituali che si acquisisce nella misura in cui ci si avvicina all'uomo interiore. La vita interiore ci porta a rendere visibili negli atteggiamenti esterni la nuova creazione (cf. 2Cor 5,17; Gl 6,15).

3. Prospettive per la teologia pastorale oggi, la vita della solitudine interiorizzata

Dal discorso di Simone vediamo che il corpo non può essere lasciato a se stesso e neanche l'anima. Entrambi devono essere custoditi con l'esercizio costante che è loro proprio. Gli esercizi che il solitario è invitato a fare sono gli stessi a cui siamo invitati noi. Non in una cella come luogo fisico, ma in qualsiasi luogo ci troviamo, perché la nostra cella è il nostro cuore. Nella misura in cui pratichiamo la condotta suggerita dal nostro monaco medico, Simone, la nostra anima sarà purificata e porterà al nostro corpo la forza perché possiamo vivere come luce del mondo e sale della terra (cf. Mt 5, 13-14).

Attraverso la nostra condotta di cristiani che portano nel loro corpo la carne di Cristo formata dallo stesso Spirito che ha nutrito l'anima del Nostro Signore, anche noi saremo *alter Christus* nel mondo e così ritroveremo la nostra vera natura, di figli e santi di Dio.

Nella vita pastorale oggi, dovremmo promuovere l'opportunità per i fedeli di eseguire esercizi di preghiera tenendo presente la dinamica proposta per la vita di solitudine: il silenzio, l'osservanza dei comandamenti, le preghiere, il digiuno, il cambiamento degli atteggiamenti, infine la purificazione del cuore che ci rende simili a Dio in relazione agli altri. Questo non significa che dobbiamo ritirarci tutti, ma che dobbiamo acquisire la prospettiva della vita di solitudine che qui chiamiamo di vita di 'solitudine interiorizzata'. È una vita aperta a Dio e agli altri perché è integrata nell'intreccio del corpo e dell'anima uniti in un cuore puro.

Ciò che Simone consigliò al fratello uscito del cenobio per vivere la vita di solitudine in cella, anche noi oggi dobbiamo ascoltarlo e dobbiamo dire ad ogni cristiano che

deve dedicare alla vigna del suo cuore ogni cura e sollecitudine che l'agricoltore deve dedicare e mostrare per la sua vigna: non solo pulirla dalla zizzania delle passioni, sarchiarla, concimarla e mettervi l'acqua, ma – e soprattutto – la potatura dei tralci [...] che sono le afflizioni, le tentazioni, la privazione, le umiliazioni, le battaglie [...], perché il cuore non si inorgoglisca per il successo nelle opere buone e non cada nella condanna di Satana¹⁸.

Conclusione

L'intuizione di Simone produce dentro di noi un invito alla vita interiore che implica il prendersi cura della nostra relazione con noi stessi e con Dio per generare vita e luce per gli altri. Ciò richiede esercizi e tempo, poiché nulla accade in modo immediato, ma implica impegno e dedizione. La vita sociale richiede una vita di solitudine nei termini presentati da Simone. Si tratta di coltivare il cuore come fa un agricoltore con la sua vigna: la pota, la irriga e taglia le erbacce perché essa produca frutto. Tale pratica nel nostro contesto si riferisce al coltivare le virtù nella vigilanza e nella costante preghiera. In realtà, abitare la solitudine è abitare nella propria interiorità.

Nel nostro battesimo siamo stati inseriti nella vita di Cristo, abbiamo lasciato la vita vecchia per vivere la vita nuova che è la vita propria della nostra natura, la vita di Dio per partecipazione (2Pt 1,4). Nel mondo segnato da così tante informazioni, da tante parole, manca l'apprendimento dell'ascolto per discernere, tra tutti questi discorsi, il sussurro della voce di Dio per conoscere la sua volontà su di noi. Quello che fa l'esperienza degli esercizi proposti nella consacrazione

¹⁸ *Ibid.* 42.

della cella, fa emergere all'esterno il suo mondo interiore. Secondo Simone,

il mondo interiore dei cristiani è la *nuova creazione* (cf. 2Cor 5,17; Gal 6,15); e coloro che praticano i comandamenti, che hanno parzialmente vinto, nella bellezza, le passioni, e il cui cuore è stato purificato con l'aiuto di Dio, al momento della preghiera incidono nei loro cuori i *cieli nuovi* (cf. Ap 21,1)¹⁹.

In effetti, l'oggetto della consacrazione non è la cella come luogo fisico, ma il corpo unito all'anima e reso dimora dell'uomo interiore. La vita nella cella è di fatto la vita dell'uomo interiore che si raggiunge attraverso l'esercizio della virtù di un cuore puro. La riflessione di Simone aiuta la teologia pastorale odierna a riflettere sulla relazione tra corpo e anima nella mutua relazione della 'contemplazione nell'azione'.

Per questo, dobbiamo essere attenti a vivere in comunione con il nostro *uomo nascosto* (cf. 1Pt 3,4) perché è lui che, secondo Simone,

vivifica l'anima che è morta, dona all'anima accecata la capacità di vedere, purifica il cuore impuro, raccoglie l'intelletto dissipato [...] e infine rende spirituale il cuore animale, per mezzo dei misteri divini che nascostamente rifulgono nel cuore²⁰.

E, così, renderemo visibile la bellezza dell'essere umano, creato ad immagine e somiglianza di Dio (cf. Gn 1,26), nel suo corpo e nella sua anima uniti in un cuore puro.

¹⁹ *Ibid.* 34.

²⁰ *Ibid.* 40.