

Recensioni

J.M.G. BARCLAY, *Paolo e la grazia* (Studi biblici 211), Paideia, Torino 2022, pp. 269, € 29.

John Barclay, docente alla Durham University, è sicuramente uno dei più accreditati studiosi contemporanei di Paolo. In modo particolare il suo monumentale *Paul and the Gift*, del 2016, coniugando l'analisi letteraria delle lettere ai Galati e Romani con prospettiva di antropologia culturale e confronto con varie fonti ebraiche, costituisce un punto di riferimento imprescindibile sulla soteriologia dell'apostolo (cfr. *Teologia* 43 [2018] 277-280). Il volume qui edito è la traduzione italiana di un più contenuto studio successivo (*Paul and the Power of Grace*, Eerdmans, Grand Rapids, MI 2020) che ritorna proprio sul tema soteriologico. Esso, infatti "nei capitoli 1-9 fornisce una versione compendiata e affinata dei motivi principali di *Paul and the Gift*... In secondo luogo nei capp. 10-13 lo studio della grazia viene esteso ad altre lettere, si aggiungono osservazioni su come questa lettura di Paolo si rapporti ad altre interpretazioni di Paolo, si avanza infine qualche idea (nel capitolo 13) circa il modo in cui le posizioni di questo libro potrebbero rivelarsi utili per affrontare problematiche contemporanee" (11-12). Il libro pertanto si presenta sia come presentazione compendiata e meno analitica (ma, è bene chiarirlo subito, non superficiale o banalmente divulgativa) delle tesi della sua opera principale, sia come estensione del suo campo d'analisi in altre lettere e in altre teorizzazioni.

Una chiarificazione basilare viene offerta nel primo capitolo. In essa ricorda il valore semantico di *charis* come favore/dono, e precisa come questo potrebbe intendersi sia come "incondizionata – data senza meriti precedenti – ma anche *non condizionante* – data cioè senza attendersi una risposta necessaria" (16). Che queste due dimensioni siano necessariamente compresenti quando il termine è utilizzato – anche in un contesto teologico – non è però automatico né necessariamente conseguente. Anzi, esso pare frutto di uno sviluppo del pensiero occidentale moderno (35-36). Piuttosto già lo studio etnografico di M. MAUSS, *Essai sur le don* (1925), aveva evi-

denziato come i doni nelle società prese in esame fossero strumenti tesi a creare una reciprocità (24-25). La semantica della grazia, intesa come dono divino, può accentuare alcune delle dimensioni presenti in quella del dono, senza che tutte esse siano necessariamente conseguenti (37-53). In quattro delle fonti ebraiche già studiate nella sua opera principale, e qui passate in una rassegna piuttosto sommaria (54-72), egli rileva come tale concetto sia diffusamente presente, seppur con accentuazioni differenti, che egli chiama "perfezioni" (ad es.: per Filone i doni di Dio vengono dati ai meritevoli). B. così si colloca entro un filone, oggi fortunatamente maggioritario, che vede anche il giudaismo come religione della grazia (60), e pertanto in diversi passi contesta –giustamente– una lettura del dettato paolino che attribuisca all'ebraismo la caricatura del vanto auto meritorio. Riconoscere l'importanza della grazia non significa però parlarne allo stesso modo; a questo punto si pone la domanda del *proprium* paolino entro le caratterizzazioni giudaiche della grazia.

I capp. 4-6 ripercorrono le tesi della lettera ai Galati (73-124). In questa lettera "la grazia di Dio è *incondizionata* (non preceduta da considerazioni di merito), ma non *incondizionale*" (124). È un dono incongruo, che non tiene conto dei meriti di partenza, e come tale mette radicalmente in discussione le differenziazioni etniche e sociali (3,28). Ossia: "le differenze indicate in queste categorie non sono cancellate. [...] Cambia il *valore* annesso a queste qualifiche. [...] Ciò che conta in una persona [...] non sono l'etnia, il genere o la condizione giuridica ma la sua solidarietà con Cristo" (100). I capp. 7-8 sono dedicati alle considerazioni di Rm sulla grazia nei credenti in Cristo (125-160). Anche qui le due dimensioni della grazia riscontrate in Gal sono ben presenti: "questo dono di Dio è, e sempre resta, incongruo – *un dono creato a partire dal nulla umano*, accolto con fiducia ma destinato a produrre vite obbedienti... Questa grazia giustifica gli empi, ma il suo intento non è lasciarli tali" (142). Il cap. 9 (161-178) s'impenna sui complessi capitoli 9-11 della lettera, che hanno per oggetto primariamente non i credenti in Cristo, bensì Israele. Per B.

la chiave di lettura di tali importanti ma complessi capitoli consiste proprio nella considerazione del carattere incondizionato della misericordia di Dio. Più precisamente, “nella condotta di Dio con Israele i credenti gentili devono vedere non una storia della credibilità divina *parallela* alla loro esperienza di grazia, ma la *radice* di questa. Ciò che è accaduto in Cristo può essere compreso solo come manifestazione definitiva della misericordia incongrua di Dio per il suo popolo, dall’inizio (*Rom.* 9) alla fine (*Rom.* 11)” (162-163). Questo collegamento tra le vicende di Israele e dei credenti in Cristo da una parte disinnescava ogni possibile presunzione di superiorità dei credenti gentili di fronte a Israele. D’altra parte rende implausibile l’idea di una “via speciale” (*Sonderweg*) per Israele a prescindere da Cristo.

Con il cap. 10 (179-193) lo sguardo si volge su lettere non trattate nella sua precedente opera. Per ciò che riguarda 1 e 2Cor il frequente ricorso alle figure dell’antitesi e del paradosso sottolineano l’incongruità dell’agire divino rispetto alla condizione umana. “Poiché i temi trattati nelle lettere ai Corinti sono diversi da quelli illustrati in Galati e Romani, la terminologia di Paolo è diversa, ma lo schema della teologia è visibilmente lo stesso. La grazia data in assenza di merito è la potenza data nella debolezza” (186-187). Lo sguardo a *Fil* 3 permette invece di sottolineare come il dono di Dio in Cristo si concretizzi nella partecipazione del credente alla sua stessa vita (187-192). Un modo per dire tale partecipazione è poi quello della presenza dello Spirito nei credenti. Queste brevi note mettono in evidenza la dimensione della partecipazione, categoria soteriologica centrale in Paolo: infatti è partecipando alla persona di Cristo, grazie al dono dello Spirito, che i credenti sono resi figli e figlie di Dio (*Gal* 4,4-6; *Rm* 8,14-16). Tale centralità non emergeva dagli obbiettivamente scarni riferimenti alla partecipazione nei capitoli precedenti (forse solo p. 147), e nemmeno da *Paul and the Gift*. Eppure se si tratta di delineare la singolarità di Paolo entro il giudaismo del suo tempo questo aspetto dovrebbe acquisire il dovuto rilievo; le pagine qui citate non colmano tale lacuna, ma almeno segnalano la tematica. Il cap. 11 (104-210), partendo dal presupposto che la grazia divina è data in vista di una risposta, considera come tale risposta sia attesa per vivere le relazioni entro la comunità dei credenti, tenendo in considerazione sia la corrispondenza corinzia

(dove appare la metafora della comunità come corpo di Cristo), sia la parte più parenetica di altre lettere.

Il cap. 12 (211-226) riporta la sua ricerca con altre prospettive di studio su Paolo, sia confessionali (segnatamente quella luterana e cattolica), sia quelle più prettamente esegetiche (la *New Perspective* e la prospettiva di Paolo-entro-il-giudaismo). Segnalo subito il mio apprezzamento per le pur brevi pagine dedicate la confronto con le prospettive confessionali, segno di una ricerca che non rimane chiusa nei suoi presupposti metodologici, ma si apre a un confronto con il fenomeno della più vasta ricezione del pensiero dell’apostolo. Per ciò che riguarda la prospettiva cattolica (216-219), citando in nota 2, p. 118 il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, l’A. problematizza il concetto di “collaborazione” alla grazia e il conseguente linguaggio del “merito”. In realtà il CCC chiarisce che in senso strettamente giuridico non c’è merito da parte dell’uomo (§ 2007), e che la cooperazione umana è frutto della grazia divina cosicché, citando Sant’Agostino, “sono proprio doni suoi i tuoi meriti” (§ 2009). Nella *Dichiarazione congiunta cattolico-luterana sulla Giustificazione* (1999; il documento non è menzionato dall’A.) il “carattere meritorio” viene precisato, da parte cattolica, come la “ri-compensa nel cielo” promessa alle opere secondo la testimonianza biblica (§ 38); ed è bene ricordare che anche Paolo fa uso del concetto di *misthos* (1Cor 3,8.14). Previamente però viene chiarito che tali opere sono compiute per grazia e in forza dell’azione dello Spirito. Certo, quando il CCC giunge alle formulazioni sintetiche finali le sfumature già presenti in esso, e riprese nella successiva *Dichiarazione congiunta*, vengono perse, con il risultato di perdere non qualcosa di accessorio, bensì di decisivo. Tale ambivalenza del linguaggio del CCC può facilmente indurre un interprete esterno, come l’A., a unilaterizzare una dimensione. Ciò considerato, verrebbe da chiedersi se questo libro non costituisca anche un’utile provocazione a riformare terminologie analoghe a quelle presenti nei numeri sintetici finali del CCC, frutto di un’impostazione catechetica ancora concettualistica. Questa non è un’osservazione sul libro di B. ma che nasce dalla lettura dello stesso.

Ritornando all’oggetto proprio della recensione non si può che felicitarsi con l’editore che ha reso disponibile in italiano questo volume. A prescindere da alcune

osservazioni più puntuali sempre possibili, le interpretazioni della soteriologia paolina in esso sviluppate sono globalmente solide, e toccano il cuore dei dibattiti esegetici contemporanei. È un libro che dovrebbe stare nella biblioteca di ogni persona interessata a una comprensione motivata della grazia in Paolo.

Stefano ROMANELLO

F. BÆSPFLUG, *Gesù tra i dottori nell'arte. Il suo rapporto con l'ebraismo, i genitori, la missione*, Pazzini, Villa Verucchio (RN) 2022, pp. 167, € 23.

Il volume inaugura la collana «Arti e teologia» diretta da N. Valentini, dallo stesso F. Bæspflug, da E. Fogliadini e da G. Agnisola. L'intento dichiarato della collana è di evidenziare la molteplicità di nessi che sussistono tra arti e teologie in una prospettiva plurale ecumenica e interreligiosa; il fine è di far interagire reciprocamente la grande produzione di arte sacra del passato con nuove espressioni artistiche moderne e contemporanee. Ci si propone, in tal modo, di favorire la conoscenza reciproca di diverse esperienze spirituali attraverso il linguaggio simbolico dell'arte inteso sia come vie di bellezza verso l'unità sia come mezzo per la riacquisizione di una estetica della fede al servizio della cultura e della spiritualità del nostro tempo, Bæspflug, teologo, storico dell'arte e delle religioni, docente emerito all'Università di Strasburgo, prosegue con questo suo lavoro una ricerca intrapresa in *Gesù fu veramente bambino? L'arte cristiana a processo* (2020), *Gesù e Giuseppe. Storia di una paternità eccezionale* (2022) entrambi editi da Jaca Book. Quest'opera conclude una indagine teologico-iconologica dedicata alla prima parte della vita di Gesù. Lo fa sulla scorta di Luca, l'unico Vangelo che parla della salita al Tempio della famiglia di Nazareth in occasione della Pasqua (Lc 2,41-51). L'approccio proposto dal libro è assai più iconologico-teologico che esegetico. La pericope non viene infatti affrontata intendendola come termine di un percorso narrativo iniziato con l'incredulità di Zaccaria nel Tempio (Lc 1,8-22) e concluso dalla non comprensione della missione di Gesù, collocata nello stesso luogo, da parte dei suoi «genitori» (la pericope presenta solo i legami parentali «e sua madre gli disse: "Figlio, [...] tuo padre e io..."» - Lc 2, 48 - senza riportare i nomi di Giuseppe e Maria). I problemi che guidano que-

sto studio, corroborato da una serie molto nutrita di immagini, sono, in sostanza, di natura teologico-culturale. L'indagine affronta questioni legate ai modi nei quali la produzione artistica ha rappresentato un adolescente che prende coscienza della propria identità e vocazione, o si è misurata con il tema, squisitamente teologico, di come «il Verbo di Dio», fattosi uomo, abbia avuto una vera e propria giovinezza nel corso della quale ha dovuto apprendere nozioni e formarsi come persona. Inoltre ci si può chiedere se le immagini raffigurano un Gesù pienamente inserito in un ambiente ebraico o al contrario veicolino messaggi di stampo antiguidaiico se non addirittura antisemita (cfr. 10-11). A proposito del contesto ebraico, emerge la questione dell'età di Gesù: dodici anni. Di frequente si solleva il problema se ci sia o meno un rapporto tra la presenza di Gesù tra i Dottori e la cerimonia del *bar mitzwah* (alla lettera «figlio del precetto»), atto che segna l'ingresso del ragazzo ebreo nella maturità religiosa. Dopo di allora, il giovane ebreo ha infatti l'obbligo di osservare compiutamente la Torah. Nel caso di Gesù, cosa significa l'anticipo di un anno? In realtà, dal punto di vista storico, la questione, in pratica, non si pone. Non soltanto la Bibbia, ma neppure la *Mishnah* e il *Talmud* conoscono il rito del *bar mitzwah*. La più antica letteratura rabbinica stabilisce solo che a tredici anni si diventa religiosamente adulti.

Il terzo Vangelo si preoccupa di presentare Gesù che discute con i dottori in maniera, per così dire, rabbinica: «lo trovarono nel tempio, in mezzo ai maestri, mentre li ascoltava e li interrogava. E tutti quelli che l'udivano erano pieni di stupore per la sua intelligenza e le sue risposte» (Lc 2, 47). Vi furono, dunque, domande e risposte da entrambe le parti. In definitiva, Gesù è presentato da Luca più come un maestro tra i maestri che come un maestro che confuta e umilia altri maestri. In alcune immagini c'è, forse, qualche traccia di questo andamento dialettico, non messo, però, in particolare evidenza dal nostro autore.

Bæspflug si pone la questione di come articolare il vasto materiale iconografico da lui raccolto. Al riguardo elenca quattro modi principali. Il primo è di esaminare i vari supporti impiegati per trattare l'argomento: affreschi, mosaici, tavole dipinte, incisioni, rilievi, sculture, vetrate... Il secondo consiste nel procedere per aree geografiche: Italia, Spagna, Francia, Germania, ecc. La terza opzione, di gran lunga la

più consueta, è di seguire la via cronologica: si parte dagli antichi e si giunge ai contemporanei. Un simile approccio avrebbe rischiato di essere, da un lato, ripetitivo e, dall'altro, troppo connesso al presupposto che ci sia stato uno sviluppo dell'arte ininterrotto e unitario. Infine vi è un quarto approccio. Si tratta di quello fatto proprio dal libro, con l'eccezione del quinto capitolo dedicato a Gesù tra i Dottori nell'arte extra europea (131-145), a cui seguono l'Epilogo (147-152) la bibliografia e gli indici. La linea adottata è un percorso basato su una «classificazione iconografica» che passa in rassegna «le diverse apparizioni di Gesù» prima e dopo il suo trovarsi tra i Dottori. Si tratta di uno sguardo analitico che tiene conto di molti dettagli; per esempio, rileva se, nella scena centrale, Gesù è seduto o in piedi, più in alto o più in basso dei maestri; oppure indaga quale sia la gestualità delle sue mani nei confronti di quella dei Dottori e così via (cfr. 13-14). La scelta iconologica spiega la successione dei capitoli: «La salita della Santa Famiglia a Gerusalemme verso il Tempio e la “perdita” di Gesù» (19-30), «Gesù tra i Dottori, senza i suoi “genitori”» (31-91); «Il Ritrovamento di Gesù nel Tempio: quando Maria e Giuseppe entrano in scena» (93-115); «Il ritorno della Santa Famiglia a Nazareth» (117-129). In ogni capitolo sono riprodotte e spiegate opere di epoche diverse, estese dalla tarda antichità al tempo presente.

Di regola, l'analisi parte da un momento descrittivo per sfociare in qualche valutazione interpretativa, di frequente acuta e illuminante. Tuttavia a volte si ha l'impressione che la preziosa abbondanza del materiale abbia indotto a proporre una lettura un po' troppo sbrigativa di determinati dettagli iconologici. Si è accennato alla gestualità delle mani di Gesù. Le raffigurazioni si polarizzano soprattutto lungo due direzioni; la prima, anticipando l'indicazione data dal figlio ai genitori terreni di doversi occupare innanzitutto delle «cose» del Padre suo, mostra Gesù con l'indice rivolto verso l'alto; la seconda (trionfante nel celebre quadro di Dürer, 42-43) rappresenta lo stupefacente ragazzo che enumera gli argomenti del suo discorrere toccando con l'indice della mano destra un dito della sinistra, gesto che lascia chiaramente trasparire che, in seguito, saranno sfiorate anche altre dita.

A proposito di una di queste rappresentazioni costituita da un quadro risalente al 1495 (ca.), di un pittore anonimo conosciuto come «Maestro dei Re Cattolici»,

Bœspflug, da un lato, si limita a indicare che Gesù, come in altri casi, usa le dita per mettere in ordine i propri argomenti, mentre, dall'altro, evidenzia l'anacronismo, tutt'altro che insolito per le opere di quel periodo, di collocare la scena all'interno di una chiesa gotica (60-61). Si tratta di due osservazioni, ovviamente, entrambe appropriate; ci si potrebbe però chiedere se all'interno di tipologie analoghe non sia opportuno prestare maggiore attenzione (per ricorrere a un'espressione proveniente da altri contesti) alle «variazioni di superficie», vale a dire a dettagli diversificanti che si stagliano su uno sfondo comune. Nel nostro caso ciò è evidenziato dal fatto che uno dei maestri in primo piano (a destra dell'osservatore) compie lo stesso gesto del giovane Gesù che si trova al centro assiso su una specie di cattedra vescovile, mentre il maestro suo dirimpettaio, che ha un libro aperto sulle ginocchia, indica il gesto delle mani del suo collega. Questo gioco a tre, posto al centro del quadro, sembra alludere allo scambio dialettico indicato nel Vangelo di Luca; tuttavia proprio la sua ambientazione anacronistica fa sì che il dipinto, apparso nella Spagna che da circa tre anni aveva conosciuto il *gherush* (l'espulsione degli ebrei del 1492), sia privo di esplicite risonanze anti giudaiche. Si è in una scuola di una cattedrale.

Quella appena indicata è, inutile dirlo, solo una proposta che andrebbe a propria volta discussa. Il suo intento è non di prospettarla come quella giusta, ma di indicare come qui, al pari di tutti gli altri casi, si dischiuda la strada di un'«interpretazione infinita» che si colloca, quanto meno, a due livelli: il primo è la produzione stessa delle opere artistiche, il secondo è la lettura che di esse ne hanno dato e ne danno le varie generazioni di osservatori. Tanto nel capitolo dedicato all'arte extra europea quanto rispetto ad alcune opere contemporanee, l'autore valuta in maniera molto positiva gli apporti sia dei processi di inculturazione (cfr. Gesù nero che discute con i saggi all'interno di una capanna, 132) sia alcuni esiti, secolarizzanti, in cui il sacro depone la propria aura per giungere a esprimere affetti umani presenti nella nostra quotidianità. Nel quadro, assai recente (2019) di Jason Jenicke, *Ritrovamento di Gesù al Tempio*, i tre personaggi, tutti privi di nimbo, sono vestiti in modo antico ma, attraverso il loro reciproco abbraccio, comunicano sentimenti propri di genitori contemporanei che accolgono, con ritrovato affetto, il loro figlio adolescente scap-

pato da casa: «la tradizione pittorica cristiana non aveva mai osato tanto e questo quadro costituisce una rottura con il tipo di restrizione sentimentale che, nella maggior parte dei casi, contraddistingue l'arte religiosa» (120-121).

Il libro termina in modo, per certi versi, inatteso. Il testo passa in rassegna un gran numero di opere antiche e contemporanee, ma l'ultima riproduzione attesta invece un andamento capovolto, si tratta di una immagine prodotta a causa della ricerca stessa. Bøespflug, in fase di stesura, il 30 giugno 2022, aveva interpellato una sua amica, l'iconografa bulgara Julia Stankova e le aveva domandato se avesse prodotto qualche opera sull'argomento. La risposta fu negativa. Tuttavia il 21 luglio l'artista inviò una icona dipinta ex novo e stimolata proprio dalla domanda che le era giunta. Nel *Bambino Gesù nel Tempio* ci sono solo quattro figure, nel lato sinistro dell'osservatore c'è il ragazzo in piedi con il nimbo, le mani congiunte sul petto e con affianco le iniziali greche del suo nome (IC XC), mentre sulla destra ci sono tre maestri accovacciati; il primo si tiene il mento con aria meditativa, il secondo ha il braccio sinistro disteso, mentre la mano è contraddistinta da un indice rivolto verso l'alto; anche il terzo, contraddistinto da un gesto più raccolto, ha l'indice destro rivolto verso l'alto (148-152). L'icona, più che un colloquio con i Dottori su questioni di Torah, appare, dunque, un'attestazione della divinità di Gesù Cristo.

Piero STEFANI

R.L. DE ZAN, *Unius verbi Dei multiplices thesauri. La lettura liturgica della Bibbia: appunti per un metodo* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae, Subsidia 196), Centro Liturgico Vincenziano, Roma 2021, pp. 243, € 28.

Nel suo contributo al volume miscelaneo per i settant'anni di R. Vignolo, l'allora priore di Bose auspicava un'adeguata riflessione sull'esegesi liturgica. Scriveva: «Un grande lavoro che ci attende è quello dell'*esegesi liturgica*. Finora non si è riflettuto molto su questo tema [...]. Alludo al fatto che l'omelia non deve essere staccata dal contesto liturgico, come invece lo è attualmente: l'omelia – mi pare – è troppo didascalica e non fa unità con la liturgia! Qui occorrerebbe imparare da omelie, oggi invero assai rare, in cui il commento

ai testi biblici, o meglio la proclamazione autorevole della Parola è sempre accompagnata da una lettura mistagogica che lega segni e parole. Il lezionario non è un indice di riferimenti biblici, ma costituisce un'ermeneutica che obbedisce alla liturgia!» (E. BIANCHI, *La parola di Dio oggi*, in M. CRIMELLA – G.C. PAGAZZI – S. ROMANELLO [ed.], *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno* [Biblica 8], Glossa, Milano 2016, 909-925: 923). L'osservazione di Bianchi era e rimane del tutto pertinente. Per questa ragione è da salutare con favore il piccolo ma prezioso volume di Renato De Zan che, dopo anni di insegnamento, raduna qui quelli che definisce con molta modestia semplici “appunti di metodo” per la lettura liturgica della Bibbia, in realtà un metodo completo e organico sull'argomento. Scrive: «Il presente libro [...] intende avviare alla lettura liturgica della Bibbia, proponendo un metodo organizzato e chiaro» (5). Una simile impresa chiede una duplice competenza: da una parte quella del biblista e dall'altra quella del liturgista. Dichiaro programmaticamente De Zan: «La liturgia [...] è capace di offrire alla Parola di Dio “una nuova interpretazione”. Si tratta dell'affermazione che giustifica il presente lavoro come arricchimento di tutto ciò che la scienza esegetica ha detto fino ad oggi sulla lunga strada dell'interpretazione della Scrittura. La nuova interpretazione si fonda, da una parte, sul fatto che la celebrazione, che poggia fondamentalmente sulla Parola, diventa un nuovo evento, dall'altra, sul fatto che la liturgia della Chiesa “segue fedelmente” il modo di leggere e interpretare le sacre Scritture a cui ricorse Gesù stesso» (24). Il nostro punto di vista è quello – limitato – di un biblista, mentre demandiamo ad altri lo sguardo del liturgista.

Il maggiore guadagno teorico deriva da un'affascinante interpretazione della narrazione della Pasqua ebraica, così come è proclamata nella veglia pasquale in rito romano (cfr. *Es* 12,1-14.21-28.29.42.43-51). L'A. individua nell'evento salvifico fondante una struttura liturgica; dichiara: «L'Evento salvifico fondante è essenzialmente costituito da due elementi: l'*Azione divina* e il *Programma rituale*. Per *Azione divina* si intende il passaggio di Yhwh in mezzo alle case per colpire ogni primogenito di quelle case che non avessero il segno del sangue. Per *Programma rituale* si intende, invece, il rito della cena e del sangue che segna le porte delle case dove

la cena veniva consumata, secondo l'ordine di Yhwh» (40). L'articolazione dei due elementi è davvero singolare, in quanto il «*Programma rituale* [...] ha la capacità di cogliere il positivo che l'*Azione divina* porta con sé. Detto in termini più precisi, il *Programma rituale* è il catalizzatore della salvezza presente nell'*Azione divina*» (41). A questi due pilastri debbono esserne aggiunti altri due: «L'anello di congiunzione tra l'*Evento salvifico fondante* e la *Celebrazione successiva* è costituito da due elementi: il comando di Yhwh [...] e l'assemblea primigenia che eseguirà il comando. L'assemblea primigenia, infatti, diventerà l'assemblea successiva che celebrerà l'*Evento salvifico fondante*, dando inizio alla catena delle *Celebrazioni successive*» (42). Insomma, il testo biblico, proprio perché Parola di Dio, è ricco di una forza divina di salvezza che supera la pura memoria e la pura interpretazione. «La Liturgia non crea la tradizione, serve a custodirla, a ricordarla e a tramandarla» (47). Il nesso fra azione divina e programma rituale, fra evento salvifico fondante e celebrazione successiva illumina pure i testi eucaristici del Nuovo Testamento (cfr. i testi dell'istituzione, *At* 20,7-12 e *1Cor* 11,23-26).

De Zan traccia uno schizzo della storia della liturgia della Parola nella messa romana, precisando pure le differenti tipologie nelle quali si presenta la formula biblica: la pericope può essere integra o compatta, composta da versetti scelti da uno stesso brano (tipo eclogadico), composta da versetti tratti da più libri biblici (centone), oppure armonizzata (cioè composta dalla fusione di più passi paralleli).

A questo punto lo studioso formula i passi metodologici per un'interpretazione liturgica della Bibbia. «I punti essenziali sono riducibili a quattro. Il testo, l'esegesi, il contesto letterario e il contesto celebrativo. Mentre i primi tre vanno sviluppati in ordine progressivo, il quarto va continuamente tenuto presente» (108). Ad ognuno di questi quattro momenti sono dedicati altrettanti capitoli. A proposito del testo l'A. insiste sulla traduzione della *Nova Vulgata* che rappresenta già un'interpretazione; attenzione richiede il *titulus*, una rubrica liturgica non secondaria; v'è poi la delimitazione, l'*incipit*, le omissioni, la forma *longior* o *brevior*; insomma, la pericope liturgica non è il testo originale in ebraico, aramaico o greco! Il capitolo sull'esegesi tenta una breve ricognizione di vari metodi: quello medievale (i quattro sensi della Scrittura), quello storico-critico,

quello strutturalistico-semiotico, quello narrativo, quello stilistico-retorico, quello linguistico-pragmatico; vi sono poi accenni ad alcuni approcci: il *midrash pesher*, la tipologia, l'intertestualità, la lettura sullo sfondo della cultura ebraica. A nostro avviso questa parte presenta qualche ombra. La sintesi dei vari metodi, forse per una preoccupazione di brevità o per esigenze didattiche, rischia una certa semplificazione. Lo schizzo del metodo narratologico (che meglio sarebbe dire "narrativo"), per esempio, oltre a contenere qualche svuotamento («la figura del *narratore* [...] può essere l'autore del testo» [140]: quando mai? Uno dei fondamenti dell'analisi narrativa è proprio la totale distinzione fra autore e narratore [cfr. D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*, Cerf – Labor et Fides, Paris – Genève 2009⁴, 20-22]) non esplicita lo scopo di tale analisi, tutta tesa a mettere in luce l'effetto del testo sul lettore. Anche la definizione di "tipologia", affiancata all'allegoria, rischia di non tenere del tutto conto del suo recupero negli ultimi anni, ma soprattutto della sua valorizzazione proprio negli studi biblici, ad opera soprattutto di M. Fishbane (cfr. M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Clarendon, Oxford 1985) e dei molti contributi di P. Beauchamp (cfr., a proposito, la nostra sintetica rassegna: *Tipologia. Un osservatorio bibliografico*, «Rivista biblica» 63 [2015] 587-605). Discutibile ci pare anche lo schizzo delle relazioni fra i due Testamenti. De Zan ricorda molto opportunamente il modello conflittuale, il modello tipologico-allegorico, il modello promessa-compimento, il modello storico-salvifico. Valeva forse la pena allargare lo sguardo anche oltre, individuando pure altri modelli (cfr. a proposito il non recentissimo articolo di S. ROMANELLO – R. VIGNOLO, *Sulla teologia della Bibbia*, «Teologia» 30 [2005] 92-100) per disporre di differenti e più complessi criteri euristici. Grande importanza De Zan riserva al tema biblico-liturgico di cui traccia, sinteticamente, una triplice fisionomia: v'è un tema biblico nominale (è il metodo del Grande Lessico dell'Antico e del Nuovo Testamento), v'è un tema contenutistico, v'è un tema articolato che «coniuga il tema nominale, il tema contenutistico e qualche cosa d'altro» (157). L'A. poi precisa: «Un esempio orientativo si trova in alcune voci del Dizionario di Leon [sic!]-Dufour, dove alcuni autori hanno saputo stilare la voce teologico-biblica, partendo da un lessema

e coniugando il tema nominale con il tema contenutistico» (157). Fermo restando che il tema sia assolutamente fondamentale, non si poteva mettere pure in luce la *dinamica* mistagogica che attraversa le diverse letture bibliche di una celebrazione nel contesto liturgico? La dinamica mistagogica, infatti, non è solo l'associazione dei temi (come De Zan spiega bene nelle pp. 159-163), bensì il loro sviluppo all'interno della stessa celebrazione. Come è noto, infatti, la mistagogia è il metodo e lo strumento che già la Chiesa antica utilizzava perché i credenti vivessero ciò che celebravano.

Nelle esemplificazioni si apprezza lo sforzo di far interagire le letture bibliche e il contesto eucologico. Scrive a proposito del formulario della seconda domenica di Quaresima, anno B: «Tutto il racconto [della Trasfigurazione secondo Marco] ha come destinatari intradiegetici i tre apostoli i quali sono tutt'altro che felici dell'esperienza (*erant enim exterriti*: "erano spaventati"). A questi discepoli vengono dati due comandi. Il primo viene dal Padre: ascoltate il Figlio mio amato e Trasfigurato. Ed è questo il tema sub-dominante. Qui troviamo un'implicatura. Qui Dio chiede come, in passato, aveva chiesto a Israele di "ascoltare" (cf. *Dt* 6, 4-5: «Ascolta, Israele: il Signore è il nostro Dio, unico è il Signore. Tu amerai il Signore, tuo Dio, con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze»): questo era ed è il fondamento della fede (unicità di Dio) e il fondamento della morale (ama Dio). Ora il Padre chiede ai discepoli impauriti di ascoltare il Figlio. Egli è la fede e la morale del discepolo» (160). Forse quest'ultimo passaggio dallo *shema* alla fede e alla morale è un po' brachilogico ed ha il retrogusto stantio di certa predicazione! A proposito delle donne al sepolcro secondo la versione di Marco (veglia pasquale dell'anno B) scrive: «Il lettore intelligente di Marco comprende che le donne hanno la piena consapevolezza di trovarsi di fronte a un miracolo. La risurrezione di Gesù non è come la rivivificazione di Lazzaro [...]. È qualche cosa di diverso. Ma non riescono ad esprimerlo. La seconda lettura, *Rm* 6, 3-11 lo esprime: "Cristo, risorto dai morti, non muore più" (*Rm* 3, 9)». Anche a questo proposito, si apprezza il tentativo di tenere insieme la scelta dei passi scritturistici e l'eucologia. Abbiamo, tuttavia, qualche difficoltà a capire da quali elementi del testo di Marco (nella traduzione della *Nova Vulgata*, con gli adattamenti tipici della liturgia) si pos-

sa evincere che le donne non riescono ad esprimere la loro consapevolezza. È davvero il tema di quella pagina?

L'apparato delle note purtroppo affastella un certo numero di refusi: virgole che vanno e vengono, accenti capovolti, criteri differenti per citare, imprecisioni nei titoli, errori nei termini. Il contributo di A. JAUBERT, *La date de la Cène*, diventa nel sottotitolo: *calendrier [sic!] biblique et liturgie chrétienne* (52); nella stessa pagina il passo della cena nella versione lucana è citato: *Lc* 15-20 (senza ricordare il cap. 22), così come nella nota 2 si ricorda *Lc* 7-8, invece di *Lc* 22, 7-8. Il padre De Lubac diventa Henrie (*sic!*) (136), l'ultimo emistichio del celebre distico attribuito ad Agostino di Dacia suona: «quo tenda anagogia» (136), invece di *tendas*; l'editore belga "Peeters" diventa "Dudley-Peters" e la serie "Late Antique History and Religion" è ricordata come "Late antique history ad religion" (79). La precisazione che sia necessario riferirsi al testo latino della *Nova Vulgata* è ripetuta troppo: nell'introduzione due volte con le medesime espressioni (cfr. p. 8 e p. 11) e poi più avanti (cfr. p. 91, p. 100 e p. 104). Anche la bibliografia è ormai datata: si ha l'impressione di qualche riverniciatura qui e là su un impianto ormai invecchiato.

Matteo CRIMELLA

D. JURCZAK – O.-M. SARR – M. TYMISTER (a cura di), *Liturgia "virtuale"? "Virtual" Liturgy? Atti del XII Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Ateneo sant'Anselmo – Pontificio Istituto Liturgico 20-22 ottobre 2021* (Ecclesia Orans. Studi e ricerche 5), Editrice Domenicana Italiana, Napoli 2022, pp. 253, € 20.

Nella collana Studi e ricerche della rivista "Ecclesia Orans", collegata al Pontificio Istituto Liturgico di sant'Anselmo di Roma, sono ospitati gli Atti del Convegno internazionale nel 2021 dedicato dall'Istituto stesso al tema della liturgia "virtuale". L'esperienza della pandemia ha certamente costituito l'orizzonte immediato delle riflessioni, che tuttavia hanno cercato di ampliare lo sguardo tanto dal punto di vista storico quanto dal punto di vista ermeneutico, nella direzione del rapporto più generale tra liturgia e media digitali. Dal punto di vista della storia si è cercato di affiancare l'esperienza del Covid ad altre esperienze epidemiche. Alfonso Esposito

nera Cerdán (Università cattolica di Valencia, *Las respuestas litúrgicas de la Iglesia en tiempos de epidemia*) si sofferma sulla risposta liturgica, oltre che teologica e pratica, della Chiesa alle diverse epidemie che hanno attraversato la storia della cristianità occidentale: nell'ambito della religiosità e pietà popolare, danze macabre della morte, processioni esorcistiche e pellegrinaggi penitenziali, preghiere e culti rivolti a santi guaritori e alla Vergine Maria, si affiancano a Messe votive e rogazioni. Sul tema delle pestilenze si sofferma pure Ubaldo Cortoni (Pontificio Ateneo di sant'Anselmo, *Paraliturgie e pestilenze, XIII-XIV sec.*), soprattutto in relazione al tema del seppellire i morti. Valerio Polidori (Pontificia Università Lateranense, *The Sacred Gifts as a means of Healing of the Body in Greek Liturgical Texts*) rilegge la decisione della chiesa ortodossa russa di non sospendere le celebrazioni eucaristiche durante il tempo della pandemia alla luce dei testi liturgici (in particolare l'anafora di Crisostomo) che dal IV-V secolo in poi affermano il potere curativo dell'Eucaristia, concepita come farmaco per l'anima e per il corpo. Gabriel Seguí I Trobat (Istituto di Liturgia di Barcellona, *La manducatio per visum: el renacimiento de una espiritualidad medieval?*) analizza invece i punti di contatto e di differenza tra la pratica medioevale della comunione spirituale attraverso la visione dell'Eucaristia e l'odierna visione virtuale dell'Eucaristia attraverso i media.

Dal punto di vista ermeneutico, Joris Geldhof (Università Cattolica di Lovanio, *Homo adorans in tempi di digitalizzazione? Prospettive teologiche su un'antropologia liturgica per il futuro*) sostiene che i tempi in cui viviamo, caratterizzati da una crescente digitalizzazione culturale, rimodellano le condizioni in cui i cristiani celebrano, certo con qualche rischio, ma soprattutto con opportunità senza precedenti di inclusione, formazione, immaginazione di nuove modalità partecipative. D'accordo con Teresa Berger (*@Worship. Liturgical Practices in Digital Worlds*), ritiene che il cyberspazio non uccida la liturgia cristiana, anzi: anche grazie ad esso gli *hominis adorantes* possono vivere il loro culto sempre e ovunque. Nella misura in cui i mondi online e offline si vanno sempre più fondendo, si tratta di uscire dal pregiudizio secondo cui nel digitale non possa darsi un incontro reale. Sulla base di un allargamento del concetto di sacramentalità, si sottolinea la capacità del

digitale di favorire l'evento spirituale, in virtù di quella "pancronia" e "ecastotopia" che permette a ciascuno di essere in ogni tempo e ovunque. Ma la condizione perché questo avvenga senza strappi e sostituzioni definitive è la connessione del digitale con la vita liturgica ordinaria della comunità.

A Guillermo Rosas Díaz (Pontificia Università del Cile, *Participación virtual – asamblea virtual?*) è stato chiesto di rispondere all'interrogativo cruciale: si può parlare di partecipazione attiva e di assemblea liturgica on line? A partire da un chiarimento sull'inopportunità di opporre "virtuale" a "reale" («ogni liturgia trasmessa su Internet è reale»: p. 49), si tratta di cogliere quale tipo di esperienza reale si dia online: certamente una esperienza limitata, dal momento che viene meno la simultaneità spaziale e in alcuni casi anche temporale. L'assemblea che ne risulta è una assemblea inevitabilmente disgregata e atomizzata. Una certa partecipazione è possibile, soprattutto dove si dà la possibilità – seppur limitata dalla difficoltà di pregare e cantare *una voce* - di interagire (come nelle piattaforme Zoom o Meet); ma la piena partecipazione sacramentale è impedita, motivo per cui su Internet non si possono dare sacramenti, i quali necessitano della piena presenza del corpo personale. L'offerta, in situazioni straordinarie, di liturgie online, può costituire comunque l'occasione per celebrare *in desiderio*, sperimentando in alcuni casi la cattolicità della Chiesa e vigilando sui possibili rischi di individualismo.

Sullo sviluppo delle diverse forme di preghiera digitale si sofferma il liturgista spagnolo Juan Rego (Pontificia Università della Santa Croce, *Celebrare i sacramenti e i sacramentali: tra materialità e virtualità?*), il quale pone anzitutto la questione della prospettiva con cui pensare la possibilità di una esperienza sacramentale digitale: non si tratta di chiedersi se Dio possa donare la sua grazia tramite un medium digitale, ma di chiedersi se tali celebrazioni siano coerenti con la logica della Rivelazione che è una logica storica di incarnazione, per cui la forma rituale cristiana è chiamata ed essere rispettosa del modo pienamente umano dell'incontro con Dio, dove la mediazione dell'esperienza corporea è essenziale. A partire da questa premessa sono considerati tre scenari, secondo le diverse possibilità di condividere il medesimo ambiente mediale: quello di una trasmissione senza interazione (ad esempio in TV), quello di una interazione

sincronica da parte di persone fisicamente distanti (ad esempio su Zoom o Meet), quello di uno spazio digitale in cui il corpo vivente prende la forma di un corpo digitale (avatar e protesi digitali). Se nel primo caso si può parlare di una implicazione nell'azione liturgica reale e attiva, benché limitata, nel secondo caso si può parlare di spazi liturgici ibridi nei quali si possono dare alcune celebrazioni come liturgie della parola o delle Ore o di benedizione. Nel terzo caso, invece, l'esperienza digitale è quasi del tutto disincarnata e perciò troppo lontana dalla logica della ritualità cristiana.

Paolo Tomatis (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, *Liturgia registrata e trasmessa*) si sofferma in particolare sulla situazione delle liturgie registrate e ritrasmesse, rilette attraverso i loro elementi essenziali: l'oggetto in questione, ovvero il tipo di celebrazione (la Messa piuttosto che la Liturgia delle Ore); i soggetti implicati (ministri e assemblee); i media utilizzati; il tempo e lo spazio; i linguaggi coinvolti e la regia. Le differenti possibilità di utilizzo dei media per le diverse situazioni (liturgie disponibili sul web, app per la liturgia delle ore...) sono rilette nelle loro potenzialità e nei loro limiti, soprattutto in riferimento alla dimensione temporale: là dove viene meno la contemporaneità, come nel caso delle liturgie registrate e ritrasmesse, si allarga ulteriormente il fossato già esistente tra la celebrazione reale e quella fruita dai media. Da qui l'opportunità di cancellare dalla rete la trasmissione delle celebrazioni liturgiche, per ragioni di verità della partecipazione oltre che di pudore.

Con uno sguardo più mirato alle pratiche pastorali messe in campo durante il periodo della pandemia, il teologo Hans-Jürgen Feulner (Università di Vienna, *Digital Worship and Liturgical pastoral Care in Times of Covid-19 Pandemic. Some critical Remarks*) si sofferma sugli interventi magisteriali in materia, dagli inizi delle trasmissioni radiotelevisive alle recenti disposizioni delle Chiese nazionali e locali, con una interessante disamina della possibilità o meno di celebrare on line i singoli sacramenti, aprendo a forme del sacramento della Penitenza on line. La liturgista francese Hélène Bricout (Istituto Superiore di Liturgia di Parigi, *La liturgie de l'Église domestique. Une prière ecclésiale pour le familles d'aujourd'hui*) si sofferma sulle esperienze di preghiera domestica, da non restringere al solo quadro familiare, ma da allargare alle più diverse forme di comu-

nità di vita e di preghiera. Le esperienze vissute e gli esperimenti proposti durante il tempo della pandemia (liturgie domenicali della Parola, benedizioni e celebrazioni nella Settimana santa, Liturgia delle Ore) incoraggiano il proseguimento di una pastorale liturgica delle Chiese domestiche da parte degli Uffici liturgici diocesani e nazionali, così da rifamiliarizzare con la preghiera liturgica.

Thomas Potte (Chevetogne, *La liturgie des Heures et "rèunion virtuelle": l'actuosa participatio revisitée*) valuta in termini positivi l'esperienza della partecipazione virtuale alla liturgia delle Ore celebrata dai monaci di Chevetogne. La scelta di puntare sulla partecipazione audio nella forma del podcast può avere, a suo dire, l'effetto benefico di superare una visione materialista e cosificante della liturgia, che afferma i diritti dell'ascolto contro il primato assoluto della visione. Le esperienze raccolte in appendice di alcune chiese dell'Africa e dell'Europa (Germania, Repubblica ceca), infine, attestano l'impossibilità di una risposta comune e definitiva alla questione del rapporto tra la celebrazione liturgica e la sua trasmissione: piuttosto confermano di quanto l'approccio pastorale inviti a distinguere tra le situazioni per discernere sulle azioni, certamente sulla base di un affinamento dei concetti teologici relativi alla sacramentalità, all'antropologia di riferimento, all'Eucaristia e alla Chiesa.

Paolo TOMATIS

Trasformazioni del concetto di umanità, a cura di C. DI MARTINO – R. REDAELLI – M. RUSSO (Anthropos), Inschibboleth, Roma 2021, pp. 480, € 26.

Quali sono i confini dell'umanità dell'uomo? Globalizzazione, rivoluzione digitale, bioingegneria, intelligenza artificiale, realtà virtuale allargano, in modo inedito, questi confini e, se da una parte, sollecitano a sfide nuove per il pensiero, dall'altra, e correlativamente, invitano a ritrovare lo specifico del senso dell'essere dell'uomo. Si tratta di una dinamica non nuova nella forma: ogni epoca invita infatti a ridefinire l'identità dell'uomo, fenomenologicamente parlando la sua essenza, l'umanità dell'uomo.

I contributi del testo qui in esame hanno questo tema in comune: la trasformazione in atto del fenomeno «umanità». Le riflessioni di filosofi e antropologi sono raggrup-

pate in quattro sezioni tematiche. La *prima sezione* tratta delle idee di umanità che si definiscono in rapporto a «altro», dall'altro comunemente inteso allo straniero, dal vivente in quanto tale alla macchina. Nella *seconda sezione* l'attenzione si concentra sulla sfida posta dalla categoria del post-umano e dall'imponente e pervasivo sviluppo delle biotecnologie. Di conseguenza nella *terza sezione* viene discusso il rapido dileguarsi delle forme identitarie conseguente dalle tradizioni. L'affondo teorico è riservato alla *quarta sezione* nella ricerca di un universale concreto dell'umano accessibile fenomenologicamente.

La *prima sezione* ridefinisce i termini della disciplina alla luce degli sviluppi recenti. L'antropologia filosofica non si costituisce apriori rispetto all'esperienza ma in comparazione con essa tramite la ricerca di somiglianze e/o differenze. Rispetto al mondo animale (mentre la biologia evolutivista insiste sulle somiglianze, l'antropologia filosofica mette in luce l'eccentricità dell'essere umano); rispetto alle macchine (la domanda è ancora quella preconizzata da Günther Anders: «cosa non possono fare i computer?»); rispetto agli altri esseri umani (i precedenti sono noti: Plessner per la comparazione, Scheler per la differenziazione).

Lo scenario biopolitico contemporaneo pone una nuova questione: l'Intelligenza artificiale è in grado di fornire un nuovo paradigma per comprendere l'umano? La risposta del saggio di Eugenio Mазzarella è negativa: utilizzando le categorie della filosofia classica egli accusa il programma transumanista di «riduzionismo». Si mette così in evidenza la differenza di realtà tra l'intelligenza umana e quella artificiale strutturalmente incapace di compiere un salto evolutivo poiché si limita, al massimo, a evidenziare la infinita plasticità della intelligenza non una sua diversa qualità.

Più interessante è lo spunto avanzato da Guido Cusinato, noto studioso di Scheler, di un progetto filosofico di un nuovo umanesimo. Cusinato conferma il primato del paradigma «umanità» se e solo se esso «può offrire una riflessione su di una forma di superamento dell'umano alternativo a quello ipotizzato dalle diverse forme di postumanesimo» (93). Occorre allora ripensare l'inizio della antropologia filosofica: non la specializzazione a partire da una mancanza né il disimpegno organico finalizzato all'indebolimento del corpo per una sua sostituzione. Cusinato critica queste forme che contrappongono sempre

l'umano e la vita. Eccesso, superamento, dimensione patica e affettiva sono in realtà l'orizzonte dell'umanità dell'uomo. «Le riflessioni di Scheler suggeriscono che l'umano sia il risultato di particolari pratiche solidaristiche di *emotional sharing*». Così anche Tomasello in *Le origini della comunicazione umana*: le pratiche sociali di cooperazione, definite *shared intentionality* e le forme di offerta e di aiuto (*sharing emotions*) assenti negli animali, sarebbero la nascita del pensiero simbolico. Le logiche cooperativo-sociali vanno così a prevalere su quelle biologiche-filogenetiche.

Nella sua irriducibile complessità e polivocità la categoria di «umanità» resta un paradigma insostituibile per la cultura e il modo di vivere dell'uomo contemporaneo. Dalla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* del 1948 alla prassi quotidiana delle politiche nazionali e internazionali (ogni atto, anche se richiede l'uso della forza, è legittimo se e solo se è finalizzato a preservare forme di «umanità») l'autogestione dell'uomo, nella sua infinita autoregolazione, vuole smentire la tesi schmittiana secondo cui «chi parla di umanità vuole trarvi in inganno» e ogni posizione ad essa riconducibile. Le estremizzazioni dell'ecologismo, del postumanesimo, dell'ambientalismo si legittimano proprio e solo nella continuità rispetto a una condivisa «umanità». Marco Russo identifica tre obiettivi ineludibili per sorreggere questa tesi: ripercorrere la genesi che ha dato tale forza a questa tesi, rivendicare il valore della finitezza contro ogni visione olistica e ridefinire il confine tra universalismo e illuminismo: la vita buona non è riconducibile all'universalismo illuministico ma alla sua fondativa istanza umanistica.

Ferdinando Menga, dal punto di vista della filosofia del diritto, aggiunge al ragionamento un tassello molto interessante (e perlopiù dimenticato): il necessario profilo di una responsabilità intergenerazionale dell'etica. Sono le aperture consentite dalle riflessioni di Levinas, Derrida, Waldenfels, Weil, Jaspers e Anders che «obbligano» a pensare un'etica non ridotta alla razionalità dei diritti ma a partire da una responsabilità (ingiunzione) verso le generazioni future. Da una semantica della presenza a quella della distensione della temporalità ovvero «l'appello a una responsabilità radicale e originaria verso il futuro e verso individui futuri» (165).

In modo corrispondente è la dilatazione «orizzontale» del tempo (la memoria collettiva) che (è la tesi di Fabiana Gamba-

rella) è sicuramente una nuova forma di intelligenza che richiede nuove alfabetizzazioni. Oggi, a differenza del passato, si è attivi e pienamente «soggettivi» senza averne assunto (o guadagnato) il ruolo (Sloterdijk).

Quale nuova ontologia? Si assiste, nota acutamente Agostino Cera, all'inveramento della legge di Gabor per la quale «ciò che si può fare tecnicamente sarà necessariamente fatto», se sapere era baconianamente potere, ora il potere è dovere. *Esse est fieri. L'homo faber diventa homo creator*: la mancanza di ogni mancanza è il motore trascendentale della riproduzione in serie dei bisogni a delegare alla macchina (alla realtà immaginifica, spettacolare) le proprie prerogative. Antropologicamente il desiderio autentico viene sostituito dal volontarismo prestativo («dare sempre di più») parente prossimo della risolutezza heideggeriana, una vuota pulsione senza contenuto.

Resta importante una domanda: la trasformazione del concetto di umanità comporta la fine dell'umano *tout court*? La riflessione al riguardo è inevitabilmente acerba, si tratta per lo più di intuizioni sparse senza un quadro concettuale di riferimento. La rapidità delle trasformazioni, la complessità dei fenomeni, il flusso delle informazioni rendono praticamente impossibile persino una univocità del linguaggio. Gli studi abbozzano però, a fronte delle contingenze storiche, alcuni scavi di sicuro interesse. È il caso della rivisitazione che Giacomo Pezzano compie della cosiddetta “morte dell'uomo”. Quello che accade oggi è la nascita di una nuova immagine dell'uomo che sostituirebbe quella moderna dell'*homo creator*. Il fatto nuovo è questo: incorporiamo ormai naturalmente come parte di noi il modo stesso il processo stesso di messa in immagine dell'umano, in pratica un “selfie del selfie”. Occorre allora comprendere, stando il carattere eminente relazionale dell'umano, le trasformazioni in atto dell'altro termine della relazione, un'ontologia dell'infosfera le cui qualità sono principalmente la de-fisicalizzazione (dalla mano al cervello), la de-linguisticizzazione del logos (dalla narrazione al codice), la dis-locazione delle informazioni (dal testo al cloud).

Della qualità delle trasformazioni realizzate o promesse si occupa la sezione conclusiva del testo *Per una fenomenologia del vivente umano*. I cambiamenti in atto interrogano la stessa antropologia. Zoocentrismo e tecnocentrismo non sono

la fine della umanità ma nuove forme di vita umana (è la interessante tesi di Luca Vanzago). La questione è come si possono caratterizzare queste nuove forme di vita: lasciarle al potere del mercato o della tecnica (il cosiddetto supermercato liberale) o ribadire «il principio di una ragione attiva e soggettiva, [...] una forma di razionalità in prima persona, capace di descrivere in modo fenomenologico cosa ci accade nelle nostre varie esperienze umane» (343).

I saggi conclusivi di Carmine Di Martino, Roberto Radaelli, Steffi Hobuß mostrano come, a fronte del dilagare ingenuamente ottimistico delle virtualità tecnologiche, si registri una generale amoralità (questa davvero postumana). I correttivi non sono e non possono essere semplici. La matrice fenomenologica è qui sempre preziosa. Lontano da banali moralismi o appelli all'umano la comprensione deve muoversi proprio, e questo è il merito del presente volume, nelle opportunità culturali consentite dalla situazione presente. Fenomenologicamente la coscienza non è una mente, il futuro non è un algoritmo, il passato non è un database, il corpo non è una “macchina biologica”. Dai saggi emerge in continuazione una forma dell'umano (relazionale, affettivo, sociale, comunitario, creativo) che eccede ogni riduzionismo in vista di un nuovo patto sociale che sia anche eticamente vincolante.

Paolo REZZONICO

C. WRIGHT, *Il cammino del cuore. L'esperienza spirituale di André Louf* (Spiritualità occidentale), Qiqajon, Magnano (BI) 2022, pp. 339, € 30.

A sette anni dalla morte, e a dodici anni per quanto riguarda la traduzione italiana, è uscita la prima biografia di André Louf, “una delle grandi figure spirituali dell'epoca contemporanea”, come fu scritto all'indomani della sua scomparsa, “una figura eccezionale nel panorama spirituale dell'occidente”, secondo il giudizio dell'amico benedettino Benoît Standaert.

Jaak Louf (cambiò il nome in André, che poi era quello del padre, in occasione dell'emissione dei voti semplici) è stato un monaco trappista, abate per trentacinque anni (1963-1997) del monastero di Mont-des-Cats, nel nord della Francia, al confine con il Belgio, nel quale era entrato nel 1947, non ancora diciottenne; dopo le dimissioni, dal 1998 alla morte, avvenuta

nel 2010, ha vissuto come eremita presso l'abbazia di Sainte-Lioba a Simiane, in Provenza. Due soli luoghi di vita, dunque, oltre agli anni dell'infanzia e dell'adolescenza vissuti a Bruges, dove si era trasferito con i genitori un anno dopo la nascita nel 1929 a Lovanio. Un figlio delle Fiandre, dunque, che scelse il francese per scrivere i suoi libri, che da eremita cantava l'Ufficio preferibilmente in spagnolo, che conosceva molto bene diverse lingue orientali antiche, tanto da tradurre opere mistiche in siriano. Un abate che, in virtù degli incarichi ricevuti in seno all'Ordine dei Cistercensi della Stretta Osservanza, ha girato il mondo, visitando monasteri in Europa e in tutti gli altri continenti. Un uomo spirituale che, pur conservando sempre le sue origini fiamminghe, ha saputo diventare veramente universale non tanto per il molto viaggiare o per l'estesa conoscenza delle lingue, quanto soprattutto per aver parlato e trasmesso il linguaggio della vita interiore, di cui è diventato maestro indiscusso del XX secolo: «autentico spirito universale, [Louf] era anche un teologo, un erudito, un poliglotta, un appassionato d'arte, uno scrittore, un conferenziere, un melomane, ma anche un musicista [...] Uomini di questa tempra se ne contano uno o due per generazione» (23).

L'autore della biografia è un giovane giornalista, storico di formazione, che è stato novizio in un monastero cistercense. Il materiale su cui si è basato è di prim'ordine, non solo per avere consultato gli archivi dell'abbazia di Sainte-Marie-du-Mont a Mont-des-Cats e per avere interpellato personalmente alcuni importanti testimoni che hanno conosciuto dal vivo André Louf, ma anche per aver potuto visionare una chiavetta USB che contiene la memoria del suo computer riguardante i dodici anni della permanenza nell'eremo provenzale (le omelie inedite pronunciate a Sainte-Lioba dal monaco belga sono a giudizio di Wright «la migliore via di accesso alla sua spiritualità») e soprattutto per avere scoperto e studiato tre quaderni fino a quel momento ignorati che contengono il diario spirituale di Louf dal 1958 al 1997, l'anno delle dimissioni dalla carica abbatiale.

La struttura del testo è evidentemente cronologica, ma non solo: seguendo l'evoluzione della vicenda personale e interiore di Louf, l'autore fa emergere alcuni capitoli significativi che definiscono l'identità cristiana dell'abate belga: l'esercizio della paternità spirituale, l'opera di "aggiornamento" conciliare della vita dell'Ordine ci-

stercense, la passione per il confronto e il dialogo ecumenico. Un filo rosso percorre tutta la biografia: è il tema dell'interiorità, non semplicemente come oggetto di studio da parte di dom André (definito come «un autentico psicologo della vita spirituale, e in particolare uno dei più penetranti analisti della psicologia del peccato e del pentimento» [309]), ma prima di tutto come costante interrogativo che accompagna e spesso tormenta la sua stessa vicenda spirituale, come anelito mai sopito a una vita eremitica, continuamente agognata e alla fine abbracciata dopo il faticoso addio alla carica abbatiale.

Il testo scorre molto velocemente, grazie alla perizia e alla brillantezza del biografo e ancora di più per la profondità e la bellezza dei testi di Louf che vengono ampiamente citati e che si lasciano gustare per la chiarezza dell'esposizione, la lucidità dell'analisi del vissuto spirituale, la solidità dei contenuti che non appaiono mai banali, spesso invece sorprendenti nella loro semplicità tenacemente ricercata. È anche un libro onesto, un lavoro che si mantiene ben lontano da una certa agiografia che tende a presentare santini a tutto tondo, senza spigoli, sino a falsificare «le vite dei santi per renderle rassicuranti, ingessarle e offrirle come esempi edificanti» (27). Non, dunque, una biografia "pia", ma un racconto che non nasconde le contraddizioni, le lotte, le esitazioni di un uomo e di un monaco, ammirato e contestato, personalità che ha lasciato dietro di sé, in tutti coloro che lo hanno conosciuto, l'impressione di avere incontrato un uomo di Dio, ma anche figura controversa dentro il suo stesso Ordine, contrastato da parte di coloro che provavano disagio di fronte all'esuberanza della sua personalità e non condividevano il suo modo di intendere la vita monastica e in particolare la vocazione trappista.

Wright mette in luce dunque le lacerazioni che hanno attraversato la vita di Louf, anzitutto quella tra l'inclinazione alla vita contemplativa e la tensione verso la testimonianza e l'annuncio apostolico, risolta con l'ingresso a Mont-des-Cats. Ma soprattutto, l'intera esistenza di André Louf è stata segnata dal desiderio della solitudine abitata da Dio, dall'ideale della *quiete* contemplativa, coltivato in particolare dalla tradizione esicasta orientale. Abate attivissimo, che ha lasciato un segno profondo nella sua comunità ed è stato per alcuni decenni un protagonista della scena monastica ed ecclesiale internazionale, dom André si è spesso sentito "non al proprio posto",

come uno che vive “a fianco di se stesso”, tanto da interrogarsi costantemente sulla propria identità cristiana profonda, che egli intuiva legata piuttosto ad una vita solitaria, fino a parlare dell’“enigma di questa doppia vocazione” o dell’“ambiguità del mio essere e della mia vocazione”. Nel 1972, sembrava dovesse concretizzarsi il suo passaggio tra i certosini, verso i quali si era sentito sempre attratto, ma riceve il rifiuto del priore della Grande Chartreuse e deve rinunciare al suo progetto. Nel 1990, sembra giunto il momento di diventare abate generale dell’Ordine, ma gli viene preferito dom Bernardo Olivera, argentino, rappresentante di quel nuovo monachesimo trappista extraeuropeo che soffre dell’atteggiamento un po’ paternalistico da parte dei monaci del Vecchio Continente, di cui Louf è considerato l’esponente principale. Il conflitto tra i due era già cominciato alcuni anni prima e, se talvolta sembrava prendere i contorni di un “duello” tra due personalità forti, in realtà era anche lo scontro di due modalità diverse di intendere la vita monastica: più contemplativa e individuale, centrata sull’avventura interiore nel deserto, quella di dom André, più attenta alla dimensione comunitaria e con accenti apostolici più marcati quella dell’abate sudamericano.

In un certo senso, la linea di Louf risultò sconfitta, eppure rileggendo la sua testimonianza a più di un decennio dalla morte e nel contesto della cultura attuale, il messaggio dell’abate di Mont-des-Cats appare impressionante nella sua lucidità e nella sua urgenza. La sua figura – come osserva il rettore dell’Università Cattolica di Lovanio – ci ammonisce che, se è giusta e impellente la preoccupazione per il degrado dell’ambiente naturale, «a maggior ragione sarebbe necessario reagire alla despiritualizzazione dell’umanità, che rischia seriamente di amputarci della nostra anima» (306).

Di questa interiorità dell’uomo, di questa dimensione che rimane sconosciuta ai più ma che appartiene ad ogni figlio di Dio e costituisce la dimora segreta di Dio dentro ciascuno di noi, Louf è diventato esperto, nel senso letterale che ne ha fatto esperienza lungo tutta la sua esistenza, ha imparato a conoscerla e a nominarla, è stato capace di parlarne e di trasmetterne la bellezza e la vertigine con un linguaggio accattivante ed efficace, non perché artificialmente ricercato, ma in quanto *vero*, sorgivo, autentico, e inoltre non lontano dalla sensibilità del nostro tempo. Louf è stato infatti

un maestro nel far dialogare l’eredità della tradizione viva della Chiesa, in particolare dei Padri della Chiesa indivisa, i monaci del deserto e le grandi figure dei contemplativi d’Oriente e d’Occidente, di cui aveva vasta e profonda conoscenza, con le conquiste delle scienze umane, in particolare le acquisizioni più recenti della psicologia e della psicoanalisi. Convinto che la vita divina in noi non possa essere staccata dalla nostra psicologia, pur non identificandosi totalmente con essa, dom André ha promosso l’ascolto terapeutico della persona, sempre distinguendolo dall’accompagnamento spirituale, che non può sostituire, ma individuandone con lucidità le somiglianze e le differenze.

Diamo perciò il benvenuto a questa traduzione italiana di un volume che consente di avere finalmente uno sguardo comprensivo e documentato su una delle più significative figure spirituali del XX secolo. Una figura che è uscita da questo mondo, tredici anni fa, quasi sommessamente, al termine di un lungo periodo di nascondimento e di purificazione, che l’aveva condotto all’estrema semplicità della fede e della relazione con Dio, e che giustamente ora gode di una rinnovata attenzione in ambito ecclesiale. La biografia di Wright ottiene forse il suo scopo ultimo suscitando il desiderio di attingere direttamente alla fonte di questa sapienza così preziosa, accostando direttamente l’abbondante produzione bibliografica di André Louf.

Giuseppe COMO

R. ZIADÉ, *L’art des Chrétiens d’Orient. De l’Euphrate au Nil*, Citadelles & Mazenod, Paris 2022, pp. 592, € 210.

A lungo offuscata dai vertici raggiunti dall’arte bizantina, l’arte dei cristiani d’Oriente rivela una multiforme ricchezza che questo volume, parte dell’emblematica collezione «Arte e grandi civiltà», onora ampiamente.

L’occasione dal quale nasce questo monumentale lavoro fu la straordinaria mostra *Chrétiens d’Orient. Deux mille ans d’histoire*, organizzata nel 2018 all’Institut du Monde Arabe, in collaborazione con *L’Œuvre d’Orient*, e della quale l’A. fu una delle principali curatrici. La mostra, senza precedenti, ebbe un successo notevole di pubblico, attestando anche l’apertura e l’attenzione all’universo cristiano da parte dell’Istituzione che l’ha ospitata,

storicamente concentrata sui mondi islamici. In quell'occasione, per molti studiosi ed appassionati fu emozionante ammirare, per la prima volta in Europa, le pitture murali del battistero della *domus ecclesiae* di Dura-Europos in Siria, risalenti al III secolo, le primissime immagini del cristianesimo universale, conservate al Museo dell'Università di Yale, il prezioso e colorato *Tetra-vangelo di Rabbula*, manoscritto miniato siriano del VI secolo, e le tante icone e gli oggetti liturgici esposti delle Chiese copte, greche, assiro-caldee, siriane, armena, maronite, latine.

Nato a Gerusalemme, il cristianesimo si è diffuso rapidamente in tutto il Vicino Oriente, radicandosi in Egitto e in quelle che oggi sono Libano, Siria, Giordania e Iraq. Nel corso della storia, i cristiani hanno svolto un ruolo fondamentale nello sviluppo politico, culturale, sociale e religioso di questa parte del mondo. Questo ruolo unico si mantenne attraverso una serie di periodi cruciali, dall'istituzione del cristianesimo come religione di Stato, alla fase delle dispute cristologiche e dei concili ecumenici, passando per la conquista islamica, la diffusione delle missioni cattoliche e protestanti, fino al contributo dei cristiani alla rinascita araba (Nahda) e alla rifioritura del XX e XXI secolo.

Il volume offre una panoramica il più possibile esaustiva dell'arte dei cristiani d'Oriente, basata su opere conservate in musei, comunità e collezioni private, reperti archeologici. L'accento è sulla pluralità e la ricchezza delle espressioni artistiche, onorate da abbondanti illustrazioni (ben 600, delle quali molte a piena pagina), nei diversi supporti, affreschi, mosaici, lavori in legno, oreficeria e argenteria, miniature, pittura di icone, tessuti, ecc. L'approccio è decisamente patrimoniale: l'A. ha voluto differenziarsi da una visione puramente storico-sociale per offrire una scomposizione geografica o comunitaria in grado di rivelare la dimensione civile della cultura cristiana delle arti delle comunità cristiane del Vicino Oriente, dalla Mesopotamia all'Egitto, passando per il Levante (Libano, Palestina, Israele, Giordania, Siria e Turchia meridionale).

Ciò che accomuna queste popolazioni è il fatto di poter far risalire le proprie radici ai primi tempi del cristianesimo, di aver adottato la lingua araba dal IX-X secolo pur conservando la memoria delle loro lingue originarie (siriano, greco, copto) nella liturgia, di aver condiviso lo status di *dhimmi* ("gente protetta") sia sotto gli Arabi

che sotto gli Ottomani e di aver mantenuto stretti legami con l'Occidente. Il volume si articola quindi in quattro macro-capitoli – Dalle origini alla conquista arabo-musulmana (I-VII sec.), Il periodo degli Omeiadi e degli Abbasidi (VII-X sec.), L'epoca medievale (XI-XIV sec.) e L'impero ottomano (XVI-XIX sec.) – e, all'interno di ogni epoca, si mettono in luce le testimonianze artistiche dei diversi paesi.

Le prime immagini cristiane apparvero in Siria nel III secolo e fiorirono in Terra Santa nel V e VI secolo, in parallelo ai grandi cicli absidali romani e ravennati. Si svilupparono sia nei luoghi di pellegrinaggio che nei monasteri dell'Egitto e della Siria, sotto forma di mosaici, affreschi, capitelli ornati, icone, tesori di oreficeria e Bibbie miniate di provenienza siriano-antiochena, sontuosi avori intagliati, sovente attribuiti ai grandi centri di Roma, Ravenna o Costantinopoli, ma i cui temi orientali potrebbero collegarli più strettamente a botteghe siriane o egiziane.

Contrariamente a quanto si crede, la diffusione dell'Islam non determinò un declino dell'arte cristiana orientale, che continuò e si sviluppò, come dimostrano i meravigliosi cicli di affreschi nelle chiese copte, tra cui spiccano quelli del Monastero Rosso, i curatissimi pavimenti musivi di Siria, Libano, Giordania. Benché l'A. non ne parli, è invece doveroso ricordare che la dominazione islamica sui patriarcati orientali di Antiochia, Alessandria e Gerusalemme, che avevano avuto un ruolo centrale nei primi secoli in termini teologici, liturgici oltre che artistici, significò una perdita di potere ecclesiastico di questi centri a favore di Costantinopoli e Roma. Il dominio islamico ridefinì inevitabilmente gli equilibri nella Pentarchia e, nel corso del tempo, contribuì anche a rendere poco noto questo eccezionale patrimonio artistico che, ancora oggi, incanta gli studiosi ma è sostanzialmente sconosciuto al grande pubblico. In questa storia di equilibri e talvolta di soprusi e persecuzioni, si aprì un nuovo capitolo dopo la distruzione del Santo Sepolcro ordinata dal sultano Hakim, l'arrivo e l'insediamento dei crociati in Terra Santa. Questo incontro tra Oriente ed Occidente diede origine anche ad un'arte sincretica. Nel XIII secolo le icone su tavola conobbero una vera e propria età dell'oro al Cairo e nel monastero di Santa Caterina nel Sinai. Nella contea di Tripoli, in Libano, si sviluppò uno stile pittorico che mescola influenze bizantine, siriane, libanesi e cipriote, rivelato dai recenti restauri. Anche il

dominio dell'Impero ottomano non impedì la nascita di formidabili botteghe di pittori cristiani, come la dinastia Al Musawwir di Aleppo e la realizzazione, fino a tutto il XVIII secolo, di manoscritti miniati, molto tempo dopo la diffusione della stampa. Questa attività di copiatura ancestrale testimonia l'importanza della cultura scritta per le Chiese orientali, che conservano la maggior parte della loro memoria in questi manoscritti tramandati di generazione in generazione, nascosti e spostati in caso di persecuzione o di sconvolgimenti geopolitici. La parte finale del saggio mette in luce la minaccia a questo patrimonio cresciuta negli ultimi decenni: durante la guerra in Siria sono state rubate più di quaranta icone, alcune delle quali di estrema importanza. In Iraq, vicino a Mosul, nel 2015 l'ISIS ha fatto esplodere la tomba di San Behnam. A Beirut, la Cattedrale di San Giorgio e la sua preziosa iconostasi, pazientemente restaurata dopo la guerra civile, sono state nuovamente danneggiate nell'esplosione del porto il 4 agosto 2020.

La grandezza del volume e dell'A. – conservatrice al Petit Palais – risiede nell'aver raccolto e repertoriato notevoli opere, in particolare quelle destinate alla liturgia, diverse dall'arte monumentale più conosciuta: in tal modo ha raccontato in modo complementare alla riflessione teologica, la storia unica dei cristianesimi orientali dalle origini ad oggi, dimostrando la multiformità e la forza di tradizioni ancorate ai territori ed ancora vitali nonostante i tanti turbamenti degli eventi recenti, e ricordandoci la necessità di preservare questo immenso patrimonio cristiano, non solo in termini artistici ma di presenza culturale. L'attenzione al dato strettamente teologico avrebbe potuto essere più fine, ma l'A. è una conservatrice, benché resti attenta al dato teologico. Un teologo esperto di Oriente cristiano – oltre a non voler più leggere cliché che gli studiosi hanno ormai superato, tra gli altri la distruzione delle icone durante la controversia iconoclasta (*sic*) – resta però convinto che un dialogo più intenso con la riflessione patristica e teologica avrebbe fatto emergere il proprio dell'arte cristiana, che è un'espressione per immagini della teologia. Certamente questo avrebbe comportato il doppio delle pagine e il coraggio di dichiarare che l'arte degli Orientali cristiani è un'arte per la fede, la liturgia, la preghiera, non solo per musei e mostre. Considerando la situazione dei cristiani in Oriente, quanto realizzato in

questo volume, fortemente sostenuto da *L'Œuvre d'Orient*, è già moltissimo.

Emanuela FOGLIADINI

K. ZILVERBERG, *The Textual History of Old Latin Daniel from Tertullian to Lucifer* (Colección de estudios bíblicos, hebraicos y sefardíes serie: textos y estudios cardenal Cisneros 85), Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2021, pp. 286, € 25.

Chiunque affronti il libro di Daniele deve essere cosciente di una serie di problemi testuali. Scritto in ebraico e in aramaico, è stato tradotto in greco ad Alessandria (la cosiddetta *Settanta*) e poi rivisto da *Teodoziona*. Le versioni greche differiscono non poco dai testi ebraico e aramaico. Il dato più macroscopico è l'aggiunta di alcuni testi: la preghiera di Azaria e il cantico dei tre giovani è inserito dopo *Dn* 3,23 (3,24-90^{LXX}); la storia di Susanna precede il libro di Daniele nella versione di *Teodoziona*, mentre è dopo *Dn* 12 nella *Vulgata*, riflettendo forse gli *Hexapla* di Origene; la storia di Bel e del drago conclude il libro sia in *Teodoziona*, sia nella *Settanta*. Nella Chiesa si è imposta non tanto la versione della *Settanta*, bensì quella di *Teodoziona*: Gerolamo lo afferma chiaramente senza riuscire a spiegare il perché (*et hoc cur acciderit nescio* [*Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, ed. R. WEBER – R. GRAYSON, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007⁵, 1341]). L'unico manoscritto con il testo della *Settanta* era il *Codex Chisianus* (IX-XI secolo), pubblicato nel 1772, di fatto una recensione della *Esapla* di Origene. Molto simile è la versione Syro-esaplare (pubblicata da Ceriani nel 1874). Nel 1931 ad Aphroditopolis in Egitto è stato scoperto un papiro (il 967, del II o III secolo) contenente Ezechiele, Ester e la *Settanta* di Daniele: questo papiro pone la storia di Susanna dopo Bel e il drago. Da queste poche note si comprende come il panorama sia complesso.

Kevin Zilverberg ha inteso studiare la storia di una versione, la cosiddetta *Vetus Latina*, o, per meglio dire, delle «*Veteres Latinae*» (227): è stato il tema del suo dottorato, discusso nel novembre 2019 presso il Pontificio Istituto Biblico di Roma e dato alle stampe in Spagna nel 2021. Lo studio ripercorre la storia testuale della versione latina di Daniele e delle sue aggiunte, dall'inizio del III secolo in Nord-Africa al

360 d.C. L'opera si concentra sulle testimonianze patristiche, studiando Tertulliano, l'*Adversus Iudaeos* a lui attribuito, Cipriano di Cartagine, altri testimoni minori e Lucifero di Cagliari.

Dopo un essenziale *status quaestionis*, l'A. precisa il metodo da lui impiegato: esso «inizia con la collezione dei testimoni della *Vetus Latina* di Susanna, Daniele e *Bel et draco* e termina con il loro testo critico e l'analisi linguistica, al fine di tracciare la loro storia testuale» (20). Zilverberg utilizza il ricco *database* messo a punto dal *Vetus Latina Institut* di Beuron, ma insieme ribadisce la necessità di un'attenta ricerca per incrementare quei dati, al fine di avere una base sempre più ampia e criticamente affidabile. Lo studioso americano evoca pure l'importante contributo di C. Osburn (*Methodology in Identifying Patristic Citations in NT Textual Criticism*, «Novum Testamentum» 47 [2005] 313-343) che ha messo a punto una scala con cinque modalità: la "citazione" (cioè "a verbally exact quotation"), l'"adattamento" (citazione adattata al contesto patristico), l'"allusione" (si riferisce al contenuto del passo biblico, ma contiene solo limitate corrispondenze), la "reminiscenza" (le cui corrispondenze verbali sono minori), la "locuzione" (che contiene un linguaggio biblico ma non può essere identificata con un testo specifico). Benché la scala di Osburn sia da apprezzare, tuttavia essa mantiene ampi margini di imprecisione: la differenza fra "allusione" e "reminiscenza" è assai debole, come pure appare vaga la definizione di "locuzione". Stupisce che sia Osburn, come pure Zilverberg non conoscano (o almeno non citano) la magistrale opera di G. Genette (*Palimpsestes. La littérature au second degré* [Poétique], Seuil, Paris 1982) che offre invece criteri euristici molto più precisi; afferma lo studioso francese: «Nella forma più esplicita e più letterale è la pratica tradizionale della citazione [...]; in una forma ancora meno esplicita e meno letterale è l'allusione, ovverosia un enunciato la cui piena intelligenza presuppone la percezione di un rapporto con un altro enunciato al quale rinvia necessariamente l'una o l'altra delle sue inflessioni altrimenti inaccettabili» (8). A queste due forme possiamo aggiungere una terza, il *rimando* (o *riferimento*): anche in questo caso siamo di fronte ad una forma d'intertestualità la cui caratteristica precipua è il rinvio del lettore implicito ad un testo conosciuto senza citarlo esplicitamente. Di fatto Zilverberg rileva le citazio-

ni e le allusioni.

Al di là di queste discussioni metodologiche, il lavoro dell'A. si presenta esemplare quanto al procedimento nella ricerca. Egli, infatti, analizza molto attentamente le opere dei vari autori che prende in considerazione, sia nei testimoni diretti, come in quelli indiretti, individua i riferimenti ai passi di Daniele e li confronta con la *Vorlage*. L'utilizzo di una serie di tabelle sinottiche e di differenziati caratteri tipografici permette al lettore di cogliere a colpo d'occhio somiglianze e differenze. V'è poi un'esemplare analisi linguistica che prende in considerazione il lessico, precisando variazioni, grecismi, semitismi e tipiche espressioni latine; non mancano approfondimenti filologici su singoli termini e infine note di sintassi. In altre parole, il testo latino è studiato nella sua essenza, così da poter sostenere un'ipotesi interpretativa circa la relazione fra la *Vetus Latina* e la sua *Vorlage*.

A proposito del primo autore studiato, Tertulliano, Zilverberg si chiede: «Tertulliano lavorò a partire da una traduzione biblica latina già esistente?» (49). La sottile analisi dell'esegeta lo conduce ad ipotizzare che l'autore latino possa aver tradotto i suoi testi direttamente dal greco. Inoltre «le citazioni e le allusioni di Tertulliano a Susanna – Daniele – *Bel et draco* implicano una *Vorlage* predominante della *Settanta*, frammischiata da un'abbondanza di letture ebraizzanti, molte delle quali provenienti da *Teodoziona*» (90).

Almeno la prima metà dell'*Adversus Iudaeos*, attribuito a Tertulliano, è a lui contemporaneo; tuttavia, per la maggior parte, quest'opera cita Daniele secondo il testo di *Teodoziona*. Decisivo è il raffronto fra i testi di Tertulliano e dell'*Adversus Iudaeos*, rispettivamente con il greco della *Settanta* e il greco di *Teodoziona*. Il passo di *Dn* 9,21 è illuminante; scrive infatti Tertulliano (fra parentesi vi sono i riferimenti alla *Settanta*): «loquente me (*laloûntós mou*) in oratione, ecce vir, quem videram in somnis initio (*tô, hýpno, mou tèn archén*), velociter (*táchei*) volans appropinquavit mihi (*proséggisé moi*) veni, inquit, demonstrare (*hypodeíxai*) tibi, quatenus miserabilis es (*eleeinós eí*)»; invece l'*Adversus Iudaeos* (fra parentesi vi sono i riferimenti a *Teodoziona*) legge: «me loquente (*emoû laloûntos*) in oratione ecce vir Gabriel quem vidi in visione (*tê, horásei*) in principio volans et tetegit (*hépsato*) me ego veni ut adnuntiem (*anaggeilaí*) tibi, quia vir desideriorum tu (*avèr apitymiôn sý*) es» (101). Con-

clude lo studioso: «Il lettore ha notato che questo testo contiene letture senza paralleli greci ancora esistenti che principalmente seguono *Teodoziona* e, facendo questo, è ben differente dalla dipendenza di Tertulliano dalla *Settanta*» (109).

Questa tendenza ad un'invasione di campo da parte di *Teodoziona* la si nota a proposito del trattato dello Pseudo-Cipriano *De Pascha computus* e nell'opera dello stesso Cipriano. Nonostante vi siano ancora legami con la *Settanta* (in particolare in riferimento a *Dn* 3,25 e *Bel et draco* 5 [*Vulgata* 14,4]), tuttavia sono molto più numerosi i contatti con *Teodoziona*.

Dopo un capitoletto dedicato a testimoni minori (la versione latina della *Lettera di Barnaba*, Novaziano, Vittorino, Lattanzio, Firmico Materno e Fortunaziano di Aquileia), Zilverberg si concentra su Lucifero di Cagliari, autore sempre più valorizzato per la ricostruzione della *Vetus Latina* (cfr. la recente opera di T. KAUFMAN, *Lucifer of Cagliari and the Text of 1-2 Kings* [Septuagint and Cognate Studies 68], SBL Press, Atlanta 2018). Il vescovo di Cagliari offre una notevole messe di citazioni e allusioni a Daniele, seguendo ormai *Teodoziona*. Il percorso dell'esegeta americano passa attraverso il confronto fra il testo di Lucifero e un testimone conosciuto sotto la sigla *VL 176*, il cui testo, secondo l'analisi di Zilverberg, è uno dei differenti rami di una singola iniziale traduzione: «Questa

proto-traduzione fu realizzata probabilmente in Nord Africa intorno al volgere del III secolo» (185). Le citazioni di Lucifero implicano una *Vorlage* tutta interna al flusso di trasmissione di *Teodoziona*. I suoi accordi con altri autori latini provenienti da un'ampia area geografica suggeriscono una storia testuale comune, vale a dire quella di una traduzione nordafricana che ha subito successive revisioni man mano che si diffondeva.

Il lavoro di Zilverberg è davvero esemplare quanto al metodo. L'attenzione al testo critico delle opere latine prese in considerazione, il continuo confronto con il testo greco di *Settanta* e *Teodoziona*, le sottili analisi linguistiche, le note sintattiche e filologiche permettono di veder avanzare il predominio della versione di *Teodoziona* su quella della *Settanta*. Dal punto di vista storico, l'ottimo contributo dello studioso statunitense rappresenta una solidissima ricerca per mostrare il passaggio da una versione all'altra in ambito latino. Resta aperta la grande domanda posta da Gerolamo e intorno alla quale lo stesso santo traduttore non sapeva rispondere: *et hoc cur acciderit nescio*. Speriamo che Zilverberg, continuando la sua ricerca, possa indagare altrove per formulare un'ipotesi interpretativa capace di rispondere ad una questione che resta aperta ormai da secoli.

Matteo CRIMELLA