



## RECENSIONI

**Alberto Trevisiol**

FERNANDO FILONI, *La Chiesa in Iraq.*

*Storia, sviluppo e missione, dagli inizi ai nostri giorni*

**Giovanni Giorgio**

CARMELO DOTOLO (ed.), *Muovere verso.*

*Sull'universo di P. Teilhard de Chardin*

**Giovanni Deiana**

SIMONE PAGANINI, *Deuteronomio.*

*Nuova versione, introduzione e commento*



**FERNANDO FILONI**

***La Chiesa in Iraq. Storia, sviluppo e missione,  
dagli inizi ai nostri giorni***

**Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2015, 256 pp.**

Nelle duecentocinquanta pagine di questo testo, il lettore è condotto a scorrere le vicende storiche senza mai perdere di vista il vero protagonista del libro: il popolo cristiano. Lo sottolinea bene l'Autore fin dall'*Introduzione*: «Conoscere la storia delle cristianità del Vicino Oriente e in particolare della Mesopotamia non è un'oziosa stravaganza culturale, ma un approccio che fa comprendere le ragioni e le vicende drammatiche di quella regione e apprezzare la vita, la cultura, la testimonianza di fede e i motivi di attaccamento dei cristiani alla propria terra, ma anche l'odio dei loro nemici». È questo il filo conduttore della narrazione che fa emergere con vivida evidenza il carattere del cristianesimo mediorientale e iracheno in particolare.

Esso è caratterizzato da alcune peculiarità che risaltano chiaramente dalla lettura del libro. Innanzitutto la sua complessità. L'Autore segue le linee complicate, a volte tortuose come un ricamo, che hanno disegnato le vicende delle diverse comunità cristiane sulle terre orientali. Storia dolorosa di divisioni, controversie dottrinarie, scismi, conflitti, favoriti dall'asprezza del territorio e dal carattere di terra di confine, ma anche dalla ricchezza di tradizioni diverse, fuse con il sentire dei popoli a cui appartengono.

La seconda caratteristica che emerge chiara è come la Mesopotamia sia certamente Oriente, ma anche un ponte con l'Occidente e crocevia di incontro e scambio fra civiltà: quella cristiana, gelosamente custodita, quella araba, quella persiana e, in epoca più recente, quella moderna europea. Questo ruolo è svolto da quelle comunità cristiane in modo esemplare, trovando le vie della convivenza e dell'elaborazione di una cifra caratteristica del proprio sentire e credere. Una Chiesa nata e sviluppatasi su un vasto territorio attraversato da trafficate vie di comunicazione fra Occidente ed Estremo Oriente coglie così la provocazione a pensarsi in grande. A questo proposito, l'Autore mette bene in luce il processo che porta la Chiesa a trovare nel monachesimo una via di elaborazione spirituale ma anche di missionarietà che allarga a dismisura i propri confini fino all'India e alla Cina.

Ma forse la parte più interessante, e sicuramente quella più minuziosamente documentata con un accurato vaglio delle fonti d'archivio, è quella

nella quale emerge la passione del diplomatico di livello nel descrivere e ricostruire il ruolo della Santa Sede nell'orizzonte mesopotamico. Un ruolo che possiamo definire a "doppio senso". Se da un lato le comunità cristiane orientali, avendo sofferto per secoli dell'isolamento geografico e culturale, dovevano fare faticosamente i conti con la dimensione cattolica e rinunciare ad una prospettiva troppo localista e provinciale per assumere una di costruttivo dialogo con l'istanza superiore in grado di garantire un'organizzazione e un'apertura culturale necessarie alle sfide dei tempi, dall'altra anche Roma dovette imparare dall'Oriente la complessità, a volte frammentaria e conflittuale, di tradizioni, prospettive, patrimoni culturali e spirituali gelosamente custoditi come identità irrinunciabili.

Il Cardinal Filoni percorre dettagliatamente i primi tentativi di unione di rappresentanti autorevoli della Chiesa Orientale con Roma, e i successivi insuccessi, dovuti anche all'estraneità culturale che separava i due mondi, prime problematiche occasioni di incontro-scontro fra sensibilità così diverse. Emerge chiaramente dalla descrizione di queste vicende, la capacità espressa da figure notevoli di uomini che hanno dedicato tutta la loro vita a ricucire strappi e gettare ponti fra due mondi così lontani fra loro. Altrettanto appare in tutta la sua grandiosità lo sforzo della Chiesa cattolica di costruire, anche a livello istituzionale, strutture in grado di sostenere questo impegno enorme con competenza e dedizione. Lo si vede chiaramente nelle pagine dedicate al dopo-Concilio di Trento che vede, nel giro di pochi anni, la nascita di nuovi organi dedicati a dare impulso alle attese conciliari: nel 1573 la *Congregatio de rebus Graecorum*, mutata da Clemente VIII in *Congregatio super negotiis fidei et religionis catholicae*, nel 1622 la *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*, nel 1627 il *Collegium Urbanum de Propaganda Fide*.

Dal XVIII secolo sempre più l'orizzonte orientale entra nelle mire delle potenze occidentali, ma allo stesso tempo esso fa ormai parte integrante delle preoccupazioni dei Papi che entrano con decisione e intraprendenza nelle vicende politiche turbolente, a protezione delle comunità cristiane e a sostegno del cattolicesimo orientale che va consolidandosi in strutture sempre più stabili. Si pensi, ad esempio, al decisivo ruolo svolto dalle delegazioni apostoliche attraverso le quali il Papa e i suoi collaboratori entravano in modo discreto ma energico nella vita dei cristiani orientali, garantendone l'unione con Roma, portando consiglio e sostegno all'episcopato locale, mantenendo i rapporti con le entità statali, riportando a Roma notizie dettagliate.

Un'altra caratteristica del cristianesimo orientale, incisa profondamente nella carne stessa dei cristiani iracheni e che il libro segue fedelmente come un filo rosso costante, è il martirio. Fin dai primi passi i cristiani della Mesopotamia hanno incontrato opposizioni dure e dagli esiti sanguinosi: l'ostilità dei bizantini, la persecuzione dei persiani, l'invasione islamica e le conseguenti limitazioni, la grande crisi della convivenza etnico-religiosa che ha accompagnato il disfacimento dell'Impero ottomano agli inizi del XX secolo. Storia di dolore e di sangue versato che non ha intaccato la fedeltà del popolo cristiano iracheno al Vangelo e alla Chiesa. Una testimonianza che emerge chiara e forte dalle pagine appassionate scritte da chi ha sperimentato in prima persona le ultime turbolente vicende di guerra e persecuzione che hanno continuato a segnare il cristianesimo iracheno, fino ai giorni nostri.

L'ultimo capitolo delinea il rapporto tra Santa Sede e Iraq nel dopo-Concilio Vaticano II. È un esempio chiaro di come una Chiesa rinnovata dallo Spirito e coraggiosamente messasi a confronto con una realtà storica profondamente mutata, abbia saputo trovare nuove linee di intervento e nuovi approcci ad una realtà complessa e problematica come quella mediorientale. Le linee guida, dettate dai documenti conciliari e dai grandi Papi degli ultimi cinquanta anni, sono chiare: ricerca della pace; costruzione di relazioni rispettose e proficue con le diverse comunità religiose e con le altre Chiese; sviluppo delle Chiese locali, del suo clero autoctono, della sua spiritualità autentica, affrancandosi da influenze culturali e politiche occidentali; collaborazione e reciproco sostegno fra i diversi riti cattolici.

In sintesi, il libro offre un vastissimo affresco di un mondo difficile e affascinante. La ricchezza di documentazione e il rigore storico ne fanno una fonte preziosa per gli studiosi del cristianesimo orientale. Ma soprattutto questo testo ha il valore di una testimonianza duplice. Da un lato di come il messaggio evangelico abbia dato ad un popolo la forza necessaria per passare indenne fra prove indicibili e mantenere vittoriosa la propria fede sui rovesci della storia. Dall'alto come si possa coniugare la competenza dello storico, la finezza culturale e politica del diplomatico con la passione di un pastore che ha soprattutto a cuore la vita e il bene del suo popolo. È questa infatti la domanda, un po' angosciata, ma piena di speranza che l'Autore si pone in conclusione: «Ci sarà ancora un futuro di bene per questo Paese e per i suoi abitanti?».

*Alberto Trevisiol*

**CARMELO DOTOLO (ed.)**

***Muovere verso. Sull'universo di P. Teilhard de Chardin***

**(In dialogo 6), Urbaniana University Press,**

**Città del Vaticano 2015, 134 pp.**

Frutto di un Convegno organizzato il 30 Ottobre 2013 dalla facoltà di teologia della Pontificia Università Urbaniana, il volume curato da Carmelo Dotolo – *Muovere verso. Sull'universo di P. Teilhard de Chardin* – ne riproduce in maniera quasi esatta gli atti. Nell'ampia pubblicistica che prende in esame l'opera del gesuita francese questo saggio si distingue per almeno due ordini di ragioni. La prima è che esso nasce direttamente ed ufficialmente da una università pontificia romana e, guardando alla storia travagliata che hanno attraversato le intuizioni teilhardiane, ciò non era affatto scontato. La pubblicazione, da questo punto di vista, rappresenta una sorta di *unicum* nel panorama teologico italiano. La seconda ragione, molto più semplicemente, è data dal novero di coloro che vi hanno contribuito. All'incontro, infatti, hanno preso parte due decani di facoltà teologiche: Giovanni Ancona per l'Urbaniana e Stefano Visintin per l'Ateneo Sant'Anselmo; un consultore per la dottrina della fede: Maurizio Gronchi; colui che è ritenuto a livello internazionale il massimo esperto dell'opera scientifica teilhardiana: Ludovico Galleni; e due studiosi che con vari articoli e saggi si sono già soffermati sulla teologia di Teilhard de Chardin: Carmelo Dotolo e Paolo Trianni.

Al di là del prestigio accademico degli studiosi menzionati, però, ciò che distingue qualitativamente questo volume è che esso affronta apertamente le questioni più teologicamente scottanti che riguardano la riflessione teilhardiana.

Con una struttura finanche sistematica, infatti, i vari capitoli del saggio affrontano in modo diretto il tema principale che caratterizza l'opera di Teilhard de Chardin: la sua lettura teologica dell'evoluzionismo, approfondendone le conseguenze sul piano dottrinario (Dotolo). Di tale questione viene poi approfondita la radice cristologica, anche in relazione alla problematica del peccato originale (Gronchi), e, successivamente, le implicazioni scientifiche e il rapporto di queste ultime con la teologia e scienza (Visintin e Galleni). L'ultimo capitolo prende infine in esame la spiritualità teilhardiana (Trianni), che, da vari punti di vista, rappresenta una trasposizione interiore della sua teologia dell'evoluzione.

Nell'introduzione, curata da Ancona e Trianni, viene in primo luogo riasunta la parabola esistenziale di Teilhard de Chardin e il suo complesso

rapporto con le autorità romana. Si riporta, cioè, come lo scienziato e gesuita francese, nato nel 1881, dopo gli studi in teologia, e dopo la prima guerra mondiale, nella quale si distinse come barelliere giungendo a ricevere la “Légion d’honneur”, abbia proseguito i suoi studi in paleontologia fino a diventare professore aggiunto all’Institut catholique. Nel 1926, però, gli fu vietato l’insegnamento e la possibilità di pubblicare per aver “messo in discussione” il peccato originale. Visse così in Cina per vent’anni dove raggiunse una discreta notorietà internazionale per aver contribuito alla scoperta di una forma sconosciuta di ominide. In Francia tornò nel 1947 riprendendo i suoi contatti teologici, primo fra tutti quello con Henri De Lubac, che di lui fu sempre amico ed apologeta. L’anno successivo compì un viaggio a Roma per difendere quella che rimane la sua opera principale: *Il fenomeno umano*. Il risultato fallimentare fu la premessa di un nuovo “esilio” negli Stati Uniti dove morì il giorno di Pasqua del 1955. La pubblicazione dei suoi libri, prima vietata dalle autorità vaticane, iniziò postuma proprio in quell’anno. Ma il 30 giugno 1962, di fronte al successo crescente incontrato dalle sue opere, la Suprema congregazione del Sant’Uffizio, con un *monitum*, invitava i rettori dei seminari a difendere i giovani «dai pericoli delle opere di p. Teilhard de Chardin e dei suoi discepoli».

Sempre nell’introduzione, dopo la sintesi biografica, essenziale per inquadrare la speculazione teologica dell’autore ed il senso della sua ricerca, viene poi illustrato il titolo del convegno: “Teilhard de Chardin domani. Per un’ermeneutica attualizzante dell’opera teilhardiana”. Quello del francese, infatti, è forse l’unico pensiero nella storia della teologia che trovi proprio nel “domani” la sua prima premessa concettuale. È oramai noto, del resto, come il punto di vista da cui muove la sua comprensione del mondo creato sia esattamente escatologica e soteriologica. La novità essenziale del suo pensiero, d’altro canto, si traduce espressamente in una visione ottimista del mondo e della storia. Nella sua angolatura prospettica, cioè, il mondo non è più contrassegnato da una dialettica contrapposizione tra materia e spirito, e la storia, parimenti, non è più un “attesa passiva” della Gerusalemme celeste che scende dall’atto, ma bensì un “pro-tendere” attivamente verso di essa. In sostanza, l’aspetto maggiormente originale del suo pensiero è riassumibile nell’aver superato la divisione cartesiana e nell’aver rivalutato il cosmo come “ambiente divino”. Sotto questo aspetto, il gesuita francese, avendo da paleontologo accolto la teoria evolucionista, ha semplicemente dinamizzato e cosmicizzato il mistero dell’Incarnazione. Egli è così diventato il primo esponente di quell’incar-

nazionismo teologico che, sebbene osteggiato in taluni ambienti, ha finito per trovare accoglienza all'interno del Concilio Vaticano II e, in particolare, nella sua Costituzione pastorale.

Teilhard de Chardin, infatti, rileggendo Parmenide attraverso la teologia paolina del Pleroma, e recuperando in chiave dinamica il pancristismo riportato in auge in quegli anni da Blondel e Monchanin, ha parlato dell'evoluzione come una "unificazione del molteplice" e come "cristogenesi". La sua comprensione cristiana dell'evoluzionismo finisce in questo modo con il leggere la storia del mondo come un'ascesa progressiva "in alto e in avanti" verso Cristo e verso il suo Regno. Tale estuario finale, che rende il mistero del creato e del tempo "un muovere verso", è appunto da lui denominato Punto Omega. In virtù di tale "ortogenesi", ovverosia di questa predeterminazione e preorientamento di fondo, la lettura teilhardiana dell'evoluzione si distingue così, per esempio, da quella di Bergson, proprio perché, sebbene libera, non è "creatrice", non crea cioè la propria altezza. Essa, da questo punto di vista, appare piuttosto un ritorno a Dio che ricorda da vicino la processione plotiniana, ma secondo una logica per niente affatto monista. Sebbene la sua visione sia stata accostata al panteismo, infatti, la logica ontologica da cui egli procede è quella della "sintesi differenziante", ed è quindi prettamente personalista, perché, come scriveva, "l'unione differenzia".

A questa prospettiva di convergenza si richiama direttamente il titolo del saggio che è commentato, nel primo capitolo, da un intervento di Dotolo: *Il punto-Omega. Per una interpretazione cristologica del "muovere verso"*. Sintetizzando l'evoluzionismo teilhardiano e spiegandone l'essenza teologica e miratamente cristologica, egli sottolinea come esso coincida con «quel muoversi verso che conduce ad un punto cruciale, il Punto-Omega, nel quale il paradosso del reale trova un possibile significato» (16).

Dotolo mette così in evidenza una dimensione certamente non secondaria: il fatto, cioè, che la cosmologia teilhardiana consegni una spiegazione di senso al mistero molteplice del reale e ai suoi infiniti paradossi. Da ciò il professore dell'Urbaniana coglie un corollario quanto mai rilevante, soprattutto nella nostra epoca postmoderna contrassegnata da secolarismo e nichilismo, sostenendo che «nella prospettiva teilhardiana, il punto-Omega rappresenta un momento di svolta in grado di traguardare la storia dell'umano oltre il vortice pericoloso della disperazione e del vuoto nichilistico» (17). Dotolo, in sostanza, recupera la teologia Teilhard de Chardin attraverso la categoria che, più di altre, ne rappresenta la caratteristica pe-



culiare: quella della speranza. Le sue considerazioni conclusive riprendono precisamente questa logica di fondo, perché, citando direttamente le parole teilhardiane secondo il quale “si converte solo ciò che si ama”, ne consegue che la conversione del mondo può scaturire solo dall’amore del mondo. È solo in questa chiave che la speranza trova il suo culmine e la sua pienezza, in quanto, come chiude Dotolo, il cosmo finisce col coincidere con un ambiente divino ed una nuova nascita.

Maurizio Gronchi ha invece firmato un contributo dal titolo: *Le valide intuizioni di P. Teilhard de Chardin, tra passato e futuro*. Nello specifico, come indicizza egli stesso, la sua riflessione è impostata su cinque punti: «1) il *Monitum* del Sant’Uffizio del 1962; 2) una progressiva riabilitazione implicita; 3) i frutti teologici; 4) alcuni sviluppi problematici; 5) il futuro di Teilhard» (31).

Il teologo – ordinario di cristologia all’Urbaniana – cioè, muove dalle vicende del *Monitum* per poi dimostrare che negli anni c’è stata, nei confronti del pensiero teilhardiano, «una progressiva riabilitazione implicita» (34). Viene da lui ricordata, ad esempio, la posizione di Ratzinger, che al gesuita francese ha fatto riferimento anche in tempi recenti, sottolineando come sotto accusa sia eventualmente il “teilhardismo”, ma non direttamente Teilhard. Di quest’ultimo il consultore della Congregazione per la dottrina della fede scrive che ha interpretato «l’influsso cristico sulla creazione a partire dalla positiva offerta d’amore salvifico, alla luce della quale s’instaura la lotta contro il male» (39). Significative sono poi le considerazioni successive attraverso le quali Gronchi articola una ricomprensione teologica sulle varie problematicità legate alla messa in discussione del concetto tradizionale di peccato originale che egli articola citando gli studi di K. Rahner e dei confratelli della Gregoriana Z. Alszeghy e M. Flick.

Nello specifico, come mette in guardia Gronchi, il rischio sempre possibile in materia cristologica, è quello di non tenere sufficiente conto della singolare universalità salvifica di Gesù Cristo. A questo riguardo, per esempio, coglie l’occasione per rivolgere delle critiche al Cristo cosmico di Boff che riecheggia in modo scorretto, potremmo aggiungere noi, il pan-cristismo teilhardiano. Nel medesimo tempo, però, il docente dell’Urbaniana puntualizza che «grazie al P. Teilhard, appare ormai consolidato il recupero delle radici neotestamentarie della creazione in Cristo e dell’orientamento cosmico verso la sua perfezione escatologica» (46).

Di grande rilevanza, proprio perché l’autore è consultore della Congregazione per la dottrina della fede, sono, ad ogni modo, le sue valutazioni

dogmatiche. Gronchi, infatti, commentando il *Monitum* sostiene che oggi è più opportuno parlare di «limiti e difficoltà» di un pensiero, piuttosto che di «ambiguità ed errori gravi» dal punto di vista dottrinale (34). Il teologo pisano ha così indicato un percorso che permette di riabilitare, attraverso la lente e il vaglio critico della ricerca, anche le pagine finora più discusse e controverse dell'opera teilhardiana.

Stefano Visintin, che oltre ad essere un teologo è anche un fisico, ha consegnato un contributo dal titolo: *Attualità e prospettive del pensiero scientifico-teologico di Teilhard de Chardin*. Il decano dell'Ateneo sant'Anselmo muove la sua riflessione partendo da alcune domande: «quale futuro ha il pensiero di Teilhard de Chardin nell'ambito teologico? Le conoscenze attuali cambiano qualcosa al suo pensiero? Il suo pensiero (preso nella sua impostazione di fondo) trova spazio nella visione attuale del mondo (al di fuori della biologia)?» (49).

Sottolineano che Teilhard de Chardin si può considerare il punto massimo nel tentativo di sintesi tra scienza e teologia, la doppia chiave attraverso la quale egli imposta la sua riflessione è quella della «Distanza da una scienza teologizzata» e quella della «Distanza da una teologia scientificizzata».

Nel primo caso precisa che «c'è da parte sua un riconoscimento esplicito della componente non-scientifica del suo pensiero (anche di quello scientifico) che proviene dalla fede cristiana e dalla visione del mondo che da essa promana» (50). Visintin puntualizza in questo modo che «Il “muoversi verso”, che penso possa considerarsi l'idea centrale della sua proposta, nasce dal suo pensiero cristiano; anche se poi trova e viene corroborato da argomentazioni e dati scientifici» (50).

Venendo quindi alla seconda chiave di lettura, quella della distanza da una teologia scientificizzata, il benedettino dà una sua definizione del lavoro svolto da Teilhard, sostenendo che «con il suo pensiero ci troviamo quindi davanti ad una realtà nuova che va indicata con un nome nuovo. Come, per esempio, teologia o religione della scienza, oppure scienza-teologia» (54).

Certamente originale, infine, è la rilettura del sistema teilhardiano che il decano dell'Ateneo sant'Anselmo propone attraverso la “*Shannon information*”, ovvero la teoria matematica secondo la quale l'informazione sta dietro ogni fenomeno. Attraverso tale accostamento Visintin ricomprende così l'essenza del cristocentrismo teilhardiano leggendo il Logos divino come sorgente dell'informazione.

Il contributo successivo, ad opera di Ludovico Galleni, zoologo dell'Università di Pisa che da decenni studia gli scritti scientifici di Teilhard, ha per titolo: *Il muovere verso come chiave interpretativa del progetto teilhardiano*. Egli sottolinea, in prima battuta, che Teilhard de Chardin è una «figura chiave del dialogo tra scienza e fede» (70), richiamando, contestualmente, i passi di *Gadium et Spes* dove si mette in evidenza l'importanza della scienza nell'aprire nuove vie verso la verità. Dopo un primo richiamo ad Imre Lakatos, lo scienziato pisano polemizza poi con la teoria dell'*intelligent design* sottolineando che essa rappresenta una pessima teologia ed una pessima scienza già criticata da J.H. Newman, il quale, dietro di esso, scorreva il *Timeo* platonico (cf. 75). Galleni propone inoltre un confronto con J. Monod sottolineando che le riflessioni sue e di Teilhard hanno la medesima struttura, ma una diversa metafisica di riferimento, perché il primo, a differenza del gesuita, si appoggia ad un esistenzialismo ateo.

Arrivando quindi al tema centrale, scrive che «Il *muovere verso*, come pista di indagine scientifica, abbiamo visto, nasce dalla consapevolezza che la creazione muove dal punto Alfa dell'inizio al punto Omega della fine, almeno della fine dell'Universo che conosciamo, perché vi è un progetto di Dio su di essa» (79). Continuando a riflettere su questo tema chiave che dà titolo al libro, Galleni, con la sua ottica da scienziato, specifica che «in termini puramente scientifici il *muovere verso* può essere dimostrato solo attraverso l'indagine sui parallelismi»(79). È precisamente a partire da questi ultimi che diviene possibile giustificare la visione dell'autore. A questo riguardo, viene appunto sottolineato che Teilhard de Chardin ha posto «con grande lucidità e in parte in anticipo sui tempi il problema della biologia come scienza che studia l'infinitamente complesso» (86).

Il saggio si chiude con il contributo di Paolo Trianni dal titolo: *Il frutto maturo. La spiritualità dell'attraversamento in P. Teilhard de Chardin*. Esso riassume l'essenza della teologia spirituale teilhardiana, la quale si risolve nel superamento di qualsivoglia dualismo manicheo. Spiega appunto Trianni che la categoria che meglio definisce la sua spiritualità è quella dell'"attraversamento", perché Teilhard de Chardin, nel momento stesso in cui supera il dualismo tra materia e spirito, afferma anche che il cosmo è una realtà che va attraversata. Solo così l'evoluzione diviene un'unificazione del molteplice, e, soprattutto, una spiritualizzazione che può appunto essere letta come una maturazione della materia. Citando direttamente il gesuita francese, scrive Trianni che egli attinge alla cultura mistica dell'Oriente quando afferma che «certamente è il "vuoto" in noi stessi

[...] che è arricchente e beatificante. Ma non bisogna dimenticare [...] che il vuoto (attirante Dio) può incarnarsi soltanto nel vivo d'un pieno preesistente [...]. Per fendersi ed aprirsi, bisogna che il frutto sia maturo» (97).

Non c'è dubbio, in definitiva, che i cinque interventi di cui si compone il volume chiariscano il pensiero di Teilhard de Chardin con una luce interpretativa aggiornata che ne mette in evidenza non soltanto l'attualità o la profezia, ma anche le condizioni di possibilità per una sua accoglienza piena nell'attuale contesto ecclesiale. Nella pur ampia e multilinguistica saggistica che riguarda il gesuita francese questi atti sono dunque destinati a segnare un momento di passaggio determinante verso il traghetamento di Teilhard de Chardin a teologo della Chiesa di domani.

*Giovanni Giorgio*

**SIMONE PAGANINI**

***Deuteronomio. Nuova versione, introduzione e commento***

**(Libri biblici. Primo Testamento 5)**

**Paoline, Milano 2011, 477 pp.**

La pubblicazione di un commentario al Deuteronomio è sempre un avvenimento editoriale che suscita un sicuro interesse, specie negli studiosi che hanno seguito la profonda revisione riguardante la formazione dell'Antico Testamento o Primo Testamento, come gli editori della collana preferiscono chiamare la prima parte della Sacra Scrittura. Il Deuteronomio, infatti, svolge al suo interno una funzione duplice: se per un verso conclude il Pentateuco, per un altro funge da introduzione alla parte storica che parte dal libro di Giosuè e arriva, senza interruzione, fino a *2Re* 25, 30.

Sono due aspetti che impongono agli studiosi problemi complessi che non hanno trovato, nell'ambito degli studi, soluzioni convincenti. Senza dubbio, fin dall'antichità, il Deuteronomio fu considerato la conclusione del Pentateuco: la morte di Mosè, con cui si conclude il libro, segna certamente la fine di un racconto, che iniziato in *Es* 2, 1-10 con la sua nascita, si sviluppa per i restanti libri (Levitico e Numeri), fino al Deuteronomio, considerato come il testamento del protagonista di questa storia. Coloro che invece privilegiano il secondo approccio, ossia considerano il Deuteronomio come premessa alla storia biblica, osservano, giustamente, che la morte di Mosè lascia non attuate le promesse divine relative alla ter-

ra, fatte ai patriarchi (*Gen* 12, 7; 15, 7; 17, 2-8; 28, 13) e poi trasferite al popolo di Israele durante l'esodo (*Es* 3, 8; 6, 1-8; *Dt* 6, 4-13) e il viaggio nel deserto (*Nm* 13-14). Le promesse troveranno piena attuazione soltanto in *Gs* 23-24, ossia quando il popolo prende atto che Dio è stato fedele alle sue promesse (*Gs* 23, 14-16). Questo brano, tuttavia, nella seconda parte annuncia che il Signore sarà anche spietato nel togliere la stessa terra al suo popolo se esso non osserverà la sua legge («il Signore porterà a compimento contro di voi tutte le minacce, finché vi abbia eliminato da questo terreno buono che il Signore, vostro Dio, vi ha dato», *Gs* 23, 15).

Naturalmente, il primo quesito che lo studioso si pone è il seguente: siccome entrambe le funzioni assegnate all'attuale Deuteronomio sono evidenti, quale delle due è secondaria? Certamente il racconto biblico attuale parte addirittura dalla creazione (*Gen* 1) e si conclude con la distruzione di Gerusalemme di *2Re* 25. In questa trama complessiva molti scorgono un progetto letterario che considera *Gen* 1-3 una specie di paradigma della storia biblica: come Adamo per la trasgressione al comando di Dio ha perso il giardino di Eden ed è stato cacciato via, così Israele, dopo essere stato introdotto nella terra promessa, verrà mandato in esilio e quindi privato della terra, proprio per la trasgressione alla torah. È possibile quindi che la morte di Mosè, avvenuta secondo l'attuale racconto poco prima di arrivare alla terra promessa, non facesse parte della narrazione originaria<sup>1</sup>. Il redattore che ha fatto morire Mosè prima di arrivare alla terra promessa voleva lanciare un forte messaggio teologico: il dono della terra non è essenziale per la religione di Israele; ogni fedele, in qualunque terra si trovi, se osserva la torah vive nella terra promessa. In altre parole, la torah diventa la vera terra promessa di ogni pio giudeo in qualunque luogo ed epoca viva<sup>2</sup>. Di fronte a questa problematica, il Paganini preferisce

<sup>1</sup> In proposito è eloquente che Ecateo di Abdera, il quale scrive nel 300 a.C., conosca una tradizione alternativa che considera Mosè non solo il protagonista dell'Esodo ma anche colui che introduce Israele nella terra promessa e, a Gerusalemme, pone le basi della struttura sociale del popolo ebraico assegnando al sacerdozio e non alla monarchia la funzione di governare il popolo; per il testo cf. M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1974, 20-43.

<sup>2</sup> Cf. J.L. SKA, *L'Antico Testamento spiegato a chi ne sa poco o niente*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, MI 2011, 59; cf. anche TH. RÖMER, *La naissance du Pentateuque et la construction d'une identité en débat*, in O. ARTUS – J. FERRY (eds.), *L'identité dans l'écriture. Hommage au professeur Jacques Briand*, ("Lectio Divina" 228), Cerf, Paris 2009, 21-43, specialmente 41-42.

attenersi a quella che era l'impostazione tradizionale: il Deuteronomio funge da premessa alla storia biblica (46-47), abbozzata già in epoca pre-esilica, ma integrata successivamente con stratificazioni e ampliamenti esilici e post-esilici (47). Per quanto concerne il testo del Deuteronomio, esso sarebbe il risultato di un processo letterario, opera di un gruppo scribale della classe sacerdotale, il quale avrebbe utilizzato materiale più antico (*Dt* 12-28) sia della tradizione sacerdotale e sia proveniente da altri ambienti culturali; quindi, allo strato più antico pre-esilico apparterebbe sia la normativa sulla centralizzazione del culto (*Dt* 12) che la legge relativa alle feste di pellegrinaggio di *Dt* 16 (56). Al periodo esilico, invece, sarebbe da assegnare l'inserzione di *Dt* 5 (decalogo) e *Dt* 9-10. Nel tardo esilio invece sarebbe stato inserito *Dt* 1-3 (possesso della terra e successione di Giosuè). Solo in epoca persiana il materiale elaborato in precedenza sarebbe stato riorganizzato all'interno di una redazione letteraria più ampia che inizia da *Gen* 1 e arriva fino a *Gs* 24. Sarebbe quindi di epoca persiana la formazione di quello che poi verrà denominato Esateuco. In una fase successiva, il libro di Giosuè sarebbe stato separato dal Pentateuco e a questa fase sarebbero da assegnare le inserzioni di *Dt* 4; 5 e specialmente 34 che descrive la morte di Mosè. L'ultimo intervento redazionale (58) avrebbe inserito *Dt* 31 e la legge sui profeti (*Dt* 18, 9-22). Intorno al 400 a.C. la redazione del Deuteronomio vide finalmente la sua conclusione. L'obiettivo dei redattori di quest'opera sarebbe stata quella di fornire una visione utopica di una società gradita a Jhwh e incentrata sul suo culto (60). Naturalmente quello che ho riassunto in breve, il Paganini lo sviluppa in una lunga sezione introduttiva (19-66) alla quale segue l'analisi dettagliata del testo, diviso in diciannove unità, che l'Autore aveva già presentato in modo schematico nella sezione introduttiva (29-32). La terza parte del volume è dedicata al messaggio teologico del Deuteronomio (467-510) e al suo lessico. La bibliografia (529-584) e gli indici (595-613) completano il volume.

A conclusione della lettura, il lettore ha la sensazione di trovarsi davanti un commentario solido, aggiornato nella bibliografia anche se, nei punti controversi, l'Autore si attiene a quella che è la posizione classica. Il lettore più esigente forse si sarebbe aspettato un maggiore contributo a quello che è oggi il dibattito attuale, ossia la funzione del *Dt* nella formazione dell'AT. Naturalmente è possibile che l'Autore, dato il carattere del commentario destinato, in primo luogo, al grande pubblico e non semplicemente agli specialisti, abbia privilegiato quelle posizioni che risultano in

sintonia con la tradizione; si tratta, ovviamente, di una scelta giustificata, ma della quale sarebbe stato utile informare il lettore.

Naturalmente in questa sede non si possono elencare tutti i problemi che, a mio avviso, l'Autore ha trattato con una certa superficialità. I rilievi che formulo sono di due tipi; alcune osservazioni vogliono solo porre in evidenza errori che sono sfuggiti nel corso della redazione e dovranno essere corretti in una futura riedizione, altre, invece, sono più sostanziali. Vediamo innanzitutto gli errori formali:

p. 66, l. 23: “imperfetto” (si deve correggere in “imperfetto”); inoltre, si deve anche precisare l'espressione «*w*-imperfetto corrisponde sempre al passato remoto» – formulata in questo modo la frase è errata – solo il *waj-jiqtol* ha valore di passato remoto<sup>3</sup>.

p. 56: la riforma di Giosia sarebbe del 672 a.C.; comunemente il regno di Giosia è collocato tra il 640 e 609; di conseguenza, poiché secondo *2Re* 22, 3 la riforma sarebbe stata iniziata nel diciottesimo anno di regno, essa dovrebbe essere collocata intorno al 622.

p. 252, l. 6 (dal basso) e nota 41: il cervo (*'ajjāl*) sarebbe un animale impuro! Sorprende l'affermazione dell'Autore sia perché *haṭ-ṭāmē'* in questo contesto indica il fedele che si trova in stato di impurità e non è riferito in alcun modo agli animali menzionati; e sia anche perché in *Dt* 14, 4-5 la gazzella e il cervo (*'ajjāl*) sono elencati esplicitamente tra gli animali che “mangerete” e quindi si tratta certamente di animali puri.

Oltre a queste sviste, facilmente comprensibili quando si è pressati dalla necessità di pubblicare il lavoro, qualche altra carenza risulta più strutturale.

In primo luogo mi riferisco al modo in cui vengono trattate le varianti del Pentateuco Samaritano (= PS). L'Autore segnala quando il PS differisce dal TM ma, sbrigativamente, le considera varianti ideologiche. Questa posizione era comune tra i biblisti fino alla scoperta e allo studio dei testi di Qumran; oggi, a seguito di tali studi, il tradizionale sospetto nei confronti della tradizione samaritana è stato fortemente circoscritto; si è infatti notato che le varianti samaritane erano presenti in testi anteriori a quelli qualificati come masoretici; in altre parole, i testi di Qumran dimostrano che i rotoli

<sup>3</sup> Cf. J. JOOSTEN, *The Verbal System of Biblical Hebrew. A New Synthesis Elaborated on the Basis of Classical Prose*, Jerusalem 2012, 163, mentre il *w<sup>e</sup> + jiqtol* ha valore di futuro (*ibid.*, 308-311) come pure il *w<sup>e</sup> + qatal* (*ibid.*, 293-295).

del Pentateuco in uso nella comunità differiscono dalla tradizione masoretica e invece concordano con quella samaritana; per tale motivo fu coniata l'espressione "pre-samaritane" per indicare queste testimonianze testuali di Qumran; tenendo conto di questo dato testuale, in un primo tempo si era ipotizzata una presenza samaritana nella comunità del Mar Morto. Oggi si è invece concordi nel ritenere che quelle testimonianze testuali non sono "samaritane" ma riflettono «una tradizione testuale della Torah che circolava nell'antico Israele negli ultimi secoli a.C.»<sup>4</sup>; detto in altri termini, quelle varianti, che sbrigativamente erano state classificate come distorsioni ideologiche introdotte dai Samaritani, erano invece originali del testo del Pentateuco comune sia ai Samaritani che ai Giudei; esso fungeva da punto di riferimento per la religiosità dei due gruppi che avevano come luoghi di culto, rispettivamente, il monte Garizim e quello di Gerusalemme. Questi due templi godevano del reciproco riconoscimento. Del resto, la possibilità di una molteplicità di luoghi di culto è testimoniata da *Es* 20, 24-26 che viene ripreso nella sostanza e nella terminologia in *Dt* 27, 4-8; è chiaro che tale disposizione è incompatibile con *Dt* 12, 4-7 che prescrive un solo luogo per esercitare il culto. Nell'attuale TM di *Dt* 27, 5, si ordina che sul monte Ebal sia costruito un altare; il PS invece indica il Monte Garizim come luogo di tale altare: la variante del PS viene ritenuta oggi preferibile a quella del TM; la modifica del testo fu opera dei revisori Giudei dopo che Giovanni Ircano, nel 111-110 a.C., distrusse il tempio del monte Garizim<sup>5</sup>. Soltanto a seguito di tale atto ostile i due gruppi religiosi hanno interrotto tutti i rapporti, sia sociali che religiosi, e ciascuno ha introdotto nella torah, fino ad allora patrimonio comune, le varianti ideologiche che conosciamo: i Giudei per enfatizzare il luogo di culto unico che sarebbe Gerusalemme, i Samaritani, dal canto loro, per attribuire al monte Garizim la funzione di luogo di culto autorizzato, in modo inequivocabile, da *Dt* 11, 29.

Il Paganini, alla luce di questi dati, a mio avviso, avrebbe dovuto spendere qualche parola per giustificare le sue scelte.

<sup>4</sup> E. TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Fortress Press – Van Gorcum, Minneapolis, MN – Assen/Maastricht 2012, 90-91)

<sup>5</sup> Cf. sull'argomento J. DUŠEK, *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt. Gerizim and Samaria Between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes*, Brill, Leiden 2012, 93; cf. anche J.H. CHARLESWORTH, *What is the Samaritan Pentateuch?*, in B. TSEDAKA, *The Israelite Samaritan Version of the Torah. First English Translation Compared with the Masoretic Version*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI 2013, XV-XX.



Naturalmente, connesso con la questione samaritana è il commento che l'Autore fa a *Dt* 12; considerare la centralizzazione del culto veramente opera di Giosia (56) è poco credibile, specie se si tiene conto che il tempio di Gerusalemme non fu certamente l'unico luogo di culto attivo in epoca post-esilica. L'esistenza del tempio del monte Garizim sembra ormai certa fin dalla metà del V secolo<sup>6</sup>, così pure svolse la sua funzione culturale il tempio di Betel: sembra anzi che esso abbia sostituito quello di Gerusalemme durante la dominazione babilonese<sup>7</sup>. Inoltre, si ritiene che anche il tempio di Elefantina abbia iniziato la sua attività già nel 664 a.C. e fino, almeno, al 400 a.C. Anche se non conosciamo nei dettagli la storia del tempio di Leontopoli, certamente esso fu fondato da un sommo sacerdote, Onia IV, intorno al 162 a.C. e fu attivo fino al 73-74 d.C.<sup>8</sup>. Un altro tempio dedicato a Yao, forma abbreviata di Jhwh, è testimoniato da un'iscrizione ritrovata in territorio idumeo<sup>9</sup>.

Se la centralizzazione del culto di *Dt* 12 risale al tempo di Giosia, bisognerebbe trovare una giustificazione plausibile a questi templi che hanno svolto la loro attività culturale per lungo tempo e con il consenso della classe sacerdotale di Gerusalemme.

Ho segnalato qualche punto che, a mio avviso, poteva essere oggetto di un maggiore approfondimento dal parte del Paganini. Naturalmente queste osservazioni non sminuiscono la validità di fondo del commentario, specie per il lettore che vuole avere un primo approccio al testo del Deuteronomio.

*Giovanni Deiana*

<sup>6</sup> Y. MAGEN, *Mount Gerizim Excavations, II, A Temple City*, (Judea & Samaria publications, 8), Staff Officer of Archaeology, Civil Administration for Judea and Samaria – Israel Antiquities Authority, Jerusalem 2008., 167-180.

<sup>7</sup> J. BLENKINSOPP, *Bethel in the Neo-Babylonian Period*, in O. LIPSCHITS – J. BLENKINSOPP, *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2003, 93-107, specialmente 99

<sup>8</sup> Cf. J. FREY, *Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt Gerizim and Leontopolis*, in B. EGO – A. LANGE – P. PILHOFER – K. EHLERS (eds.), *Gemeinde ohne Tempel / Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 118), Mohr Siebeck, Tübingen 1999, 171-203.

<sup>9</sup> A. LEMAIRE, *Nouvelles inscriptions araméennes d'Idumée. Collections Moussaieff, Jesselohn, Welch et divers*. II, (Supplément n. 9 à Transeuphratène), Gabalda, Paris 2002, 149-156