



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEȘ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1/2015

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1 / 2015
January – June

EDITORIAL BOARD
STUDIA UNIVERSITATIS BABEŞ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

EDITORIAL OFFICE OF THEOLOGIA CATHOLICA LATINA:
5, Iuliu Maniu, 400095 Cluj-Napoca, Phone +40 264 590715

Editor-in-Chief:

József MARTON, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Executive Editor:

Liviu JITIANU, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Editorial Board:

Alexandru BOBOC, University of Bucharest, Romanian Academy, Romania
Erik EYNIKEL, University of Regensburg, Germany
Joseph A. FAVAZZA, Stonehill College, Easton, Massachusetts, USA
László HOLLÓ, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Mihály KRÁNITZ, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Mózes NÓDA, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Bernhard UHDE, Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg, Germany
János VIK, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
Korinna ZAMFIR, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania

Advisory Board:

György BENYIK, Theological Institute of Szeged, Hungary
Anton BURGER, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Germany
Paddy CRONIN FAVAZZA, Rhode Island College, Providence, RI, USA
Dávid DIÓSI, Babeş-Bolyai University, Cluj, Romania
György FODOR, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary
Armin KREINER, Ludwig-Maximilians-Universität, München, Germany
James McMAHON, Albert Ellis Institute, New York, USA
Szabolcs ORBÁN, Roman Catholic Theological Institute, Alba Iulia, Romania
Marc RASTOIN, Centre Sèvres – Facultés Jésuites de Paris, France
Attila THORDAY, Pázmány Péter Catholic University, Budapest, Hungary

Layout Editor:

Judit ROBU

YEAR
MONTH
ISSUE

(LX) 2015
June
1

S T U D I A
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA LATINA

1

EDITORIAL OFFICE: B.P. Hașdeu no. 51, 400371 Cluj-Napoca ♦ Phone 0264-40.53.52

CONTENTS

Ștefan LUPU: *Regula fidei in Adversus haereses di Sant'Ireneo di Lione* 5

Iulian FARAOANU: Il popolo delle 12 tribù e dei 12 apostoli in Ap 21 15

Adrian MĂGDICI: *Statuto antropologico ed etico dell'embrione umano* 27

Zoltán BARA; *Cristianesimo e cultura ellenistica nel II e III secolo:*
le verità parziali ed i "furta Graecorum" 41

István NEMES: "Scripta manent..." – *An Inner-Church Debate on*
Introduction of Passive Assistance in Transylvania in 1840 61

Szabolcs URBÁN, Cecilia KUBA, Anikó KÉZDY: *Religiosity and the*
Linguistic World Model 77

REGULA FIDEI IN *ADVERSUS HAERESIS* DI SANT'IRENEO DI LIONE

ȘTEFAN LUPU¹

Riassunto. In questo articolo l'autore analizza il pensiero di uno dei più grandi Padri della Chiesa del periodo preniceno e porta in attualità uno dei principali criteri per il discernimento delle verità di fede, cioè la *regula fidei* o *regula veritatis*. Sant'Ireneo di Lione usa per la prima volta questa formula nella sua opera *Adversus Haereses*. In polemica con lo gnosticismo, Ireneo sottolinea che la *regula fidei* si fonda sulla tradizione apostolica. Conoscendo la *regula fidei*, si può arrivare alla vera intelligenza delle Scritture Sante, alla scoperta della vera Chiesa e alla ricezione dello Spirito di Cristo che guida alla vera salvezza.

Parole chiave: Ireneo di Lione, *regula fidei*, Sacra Scrittura, tradizione, Chiesa, gnosticismo, predicazione apostolica.

Introduzione

La Chiesa si concepisce come creatura, sposa e sacramento della parola. La parola di Dio è la verità di cui essa vive e che ha il compito di predicare. D'importanza vitale per lei è perciò percepire tale parola in seno al concerto polifonico della tradizione e discernerla dalla tradizione meramente umana. L'occasione per intendersi sulle norme, i criteri e le strutture del processo della tradizione e della ricerca della verità fu fornita dalle discussioni e polemiche, che via insorsero nella Chiesa circa le verità di fede, ma a ciò contribuì anche la contestazione dall'esterno.

Tutte le criteriologie successive poggiano su quei criteri che furono elaborati dai Padri della Chiesa nella Chiesa antica e che furono raccolti e ordinati per la prima volta nella misura più completa da Melchior Cano. Tuttavia nel corso della storia si sono verificati degli spostamenti caratteristici di accento nella valutazione dei singoli criteri, norme e strutture. Le diverse valutazioni sono condizionate soprattutto dal concetto teologico di rivelazione, concetto che riflette il principio dell'evento della tradizione e della conoscenza teologica, nonché dal concetto di Chiesa, che riguarda le strutture dell'evento della tradizione. Le diverse valutazioni di criteri, norme e strutture influenzano a loro volta l'idea che la teologia ha di sé e il suo modo di procedere.

Nelle pagine che seguono prenderemo come mira il grande teologo della Chiesa antica, sant'Ireneo di Lione, che usa per la prima volta l'espressione

¹ Institutul Teologic Romano-Catolic "Sf. Iosif" din Iași, email: slupu@itrc.ro.

regula fidei o *regula veritatis*.² Originario dell'Asia Minore, egli ha passato la sua adolescenza in un ambiente ancora pieno di ricordi apostolici, ha conosciuto e ascoltato il vescovo di Smirne, Policarpo, il quale ha vissuto in contatto diretto con gli Apostoli, specialmente con S. Giovanni. Per questa via Ireneo, autorevole rappresentante della tradizione cristiana del secondo secolo, si ricollega alla fonte più pura della prima generazione e agli stessi apostoli.

1. *Regula fidei* e la tradizione apostolica

La scomparsa della generazione di coloro che “furono testimoni fin da principio e divennero ministri della parola” (*Lc* 1,2) pose il compito di salvaguardare la tradizione apostolica.³ Il processo della raccolta e della custodia della tradizione apostolica fu accompagnato da quello di una prudente selezione, per garantire la giusta predicazione e tradizione. A ciò contribuirono le emergenti false dottrine gnostiche, che si richiamavano a rivelazioni nuove e segrete, e l'evoluzione sul piano della struttura ecclesiale.

All'interno della tradizione apostolica si costituì la successione apostolica dell'ufficio episcopale, che fu trasmesso con l'ordinazione. La trasmissione ordinata dell'ufficio divenne l'espressione, il mezzo e il criterio della continuità della tradizione. Il richiamo alla successione apostolica non serviva tuttavia a legittimare una rivendicazione formale di autorità, bensì alla verifica storica. I vescovi erano i testimoni deputati e responsabili della tradizione apostolica, così come essa era conservata nelle loro comunità. “Né una autorità formale del magistero, né una autorità formale della Sacra Scrittura, bensì soltanto il contenuto della tradizione apostolica costituiva la regola di fede”⁴.

1.1. Il pericolo gnostico

Gli gnostici costituirono la più grave minaccia ed insidia per la Chiesa del secondo secolo. “Mentre i persecutori mietevano martiri e seminavano cristiani, gli gnostici seducevano le menti con il prestigio della scienza o «gnosi» e talvolta della magia”⁵. Essi si professavano discepoli di Cristo e fedeli all'insegnamento di S. Paolo, ma circondavano di segreto le loro speculazioni teologiche e cosmologiche.

² J.Y.-M, CONGAR, *La tradizione e le tradizioni. Saggio teologico*, Milano, 1965, 56–64.

³ H.J. POTTMEYER, “Norme, criteri e strutture della tradizione”, in W. KERN, H.J. POTTMEYER (ed.), *Corso di teologia fondamentale*, IV, Brescia, 1990, 142.

⁴ POTTMEYER, 143

⁵ V. DELLAGIACOMA, “Introduzione” alla traduzione in italiano dell'opera di Ireneo, *Adversus Haereses*, Siena 1993, 13.

Questa eresia, che minacciava l'esistenza stessa della Chiesa, differiva per tre motivi fondamentali dall'ortodossia⁶: il concetto di creazione e l'origine del mondo, la natura della materia e del peccato, la via della salvezza e la redenzione.

Le conseguenze teologiche⁷ di queste tesi sono gravissime. Prima di tutto Dio non ha potuto produrre la materia, e se essa pure deriva indirettamente da Lui per il predetto processo emanatistico, è “frutto di scarto e d'ignoranza”, effetto della ribellione di un eone, all'insaputa e contro la volontà del primo Principio. In secondo luogo, viene travisata la figura stessa di Gesù Cristo, che provenendo dal mondo superiore non può essersi unito completamente con la materia; si tratta di una unione apparente, il Cristo ha sceso sull'uomo Gesù al momento del battesimo nel Giordano ed ha risalito nella sua sfera prima della passione. Ed ecco svuotata la cristologia e la soteriologia.

La terza conseguenza fonda il terzo punto di fondamentale differenza dall'ortodossia: la radicale condanna della carne. Non solo si nega la risurrezione, ma la si considera come un peso che trascina tutto l'uomo nell'eterna condanna. Caratteristica è la distinzione degli uomini in tre categorie: gli “illici” o materiali, interamente immersi nella materia: essi non comprendono niente delle cose superiori e non potranno salvarsi, qualunque sforzo facciano; gli “psichici” in cui l'anima lotta per liberarsi dalla materia: se vi riesce potrà raggiungere la categoria superiore e salvarsi; i “pneumatici” o spirituali, che pur vivendo nel corpo ne sono interamente indipendenti e sono predestinati alla salvezza. Naturalmente in quest'ultima categoria si pongono gli gnostici stessi.

Nel campo teologico poi gli gnostici si consideravano pienamente liberi, superiori ad ogni controllo e autorità e questo giustificava ogni dottrina innovatrice. E per tutto questo loro fanno appello a San Paolo che distingue tra “infanti” e “perfetti” ed alla tradizione apostolica giunta loro per vie segrete e speciali.

1.2. La tradizione apostolica gnostica

Studiando l'evoluzione delle parole *paradosis* e *paradidonai* dalle lettere di san Paolo all'*Adversus Haereses*, P. Reynerds osserva che “dopo una storia piuttosto anonima, un'improvvisa evoluzione conferisce loro, nella opera di sant'Ireneo, il significato tecnico che esse conservano tuttora”⁸, e rileva che questo progresso incontestabile si pone in relazione con la polemica

⁶ DELLAGIACOMA, 13–15.

⁷ P. PERKINS, “Gnosis”, in R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (ed.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi, 1990, 520–526.

⁸ P. REYNERDS, “Paradosis: Le progrès de l'idée de tradition jusqu'à saint Irénée”, in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 5 (1933) 155.

antignostica: “L’idea dell’apostolicità si precisa con sicurezza di tratti negli scrittori ortodossi dei circoli antignostici nella seconda metà del II secolo.”⁹ Per comprendere la teologia di Ireneo sulla tradizione apostolica è necessario, allora, di situarla nel contesto della sua battaglia contro la *gnosi mendace*, che dichiara anch’essa di avere una tradizione apostolica.

Non solo gli gnostici valentiniani combattuti da Ireneo, conoscono una “tradizione apostolica”, ma questa sembra costituire un asse maggiore di riferimenti per il loro insegnamento esoterico¹⁰. Questa tradizione segreta, che essi dicevano “apostolica” e che non veniva comunicata che agli iniziati “giudicati degni” d’esserne edotti, non era soltanto, per i valentiniani, una fonte d’informazione, una trasmissione diversa dall’insegnamento accessibile al volgo: la sua conoscenza realizzava, secondo la loro terminologia, “la redenzione”: “La perfetta redenzione consisterebbe nella conoscenza della maestà ineffabile [...]. La gnosi redime l’uomo interiore, spirituale e ad esso basta la gnosi dell’universo: questa è la vera redenzione.”¹¹

La tradizione, dunque, non è soltanto il modo di comunicazione di conoscenze segrete, ma anche, mediante tali conoscenze, la via d’accesso a quella che i valentiniani chiamano la “redenzione”, l’ingresso nella via vera. È allora comprensibile come essi la chiamino “la madre delle cose incomprensibili ed invisibili.”¹²

1.3. La tradizione apostolica cattolica

Di fronte ad un nemico che sfuggiva dalla lotta trincerandosi nell’arbitrario e nell’esoterico, Ireneo deve prima di tutto chiarire, a sè e agli amici cristiani per i quali scrive, la dottrina degli gnostici, e poi di stabilire e provare gli strumenti per la discussione: la tradizione apostolica e la Scrittura.

Alla prima vista sembra strano che Ireneo faccia propria una formula e una nozione usata dai gnostici, ma, prestando maggiore attenzione al suo metodo essenzialmente costruttivo, dobbiamo riconoscere che il vescovo di Lione,

sottraendo alla gnosi una verità che essa traveste e deforma, restituisce alla tradizione degli apostoli il suo autentico significato: soltanto questa, infatti, ci dispensa la “salvezza”, se sappiamo cercarla ove essa si trova veramente, nelle chiese apostoliche, non in discorsi esoterici da iniziati.¹³

⁹ REYNERDS, 172.

¹⁰ H. HOLSTEIN, *La tradizione nella Chiesa*, Milano 1968, 55–56.

¹¹ IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, traduzione italiana V. DELLAGIACOMA (ed.), *Contro le eresie*, I-II, Siena, 1993, I, 21, 4.

¹² *Adversus haereses*, I, 21, 1.

¹³ HOLSTEIN, *La tradizione nella Chiesa*, 57.

Ireneo rimprovera gli gnostici di appellarsi ora all'una ora all'altra, evitando però d'impegnarsi su entrambi:

Quando si portano argomenti scritturistici contro di loro, prendono ad accusare le stesse Scritture dicendo che il testo è corrotto, che è apocrifo, che è in contraddizione con altri, che non può provare in esso la verità chi non conosce la tradizione. La verità, essi dicono, non è trasmessa solo per scritto, ma anche mediante la viva voce [...]. Quando poi li richiamiamo alla tradizione apostolica, custodita nelle varie chiese, dalla successione dei presbiteri, allora si oppongono alla tradizione dicendo che, essendo essi superiori non solo ai presbiteri, ma agli stessi apostoli, essi soli hanno scoperto la verità pura.¹⁴

Ireneo accetta la formula *traditio apostolica* degli avversari per rivendicare i diritti e il valore soteriologico dell'unica tradizione apostolica, conservata e insegnata unanimamente, nelle chiese fondate dagli apostoli, a differenza delle tradizioni segrete che gli gnostici attribuivano loro. La forza dell'argomentazione ireniana procede dall'audacia con la quale egli accetta la formula gnostica *traditio apostolica* per legare indissolubilmente i due sensi dell'espressione: tradizione che viene dagli apostoli e tradizione consistente nell'insegnamento degli apostoli: *traditio quae est ab apostolis*.¹⁵

Anzitutto, la tradizione apostolica deve trovarsi in tutte le chiese fondate dagli apostoli e conservata dai loro successori. E, per scrupolo di precisione, fa appello alle grandi chiese, in cui è facile ricostruire gli elenchi dei successori degli apostoli, di ritrovarne il ricordo e il messaggio. Al primo posto nomina Roma, “la chiesa più grande e più antica, a tutti nota, fondata e costituita in Roma dai gloriosissimi apostoli Pietro e Paolo e, indicando la sua tradizione, ricevuta dagli apostoli e giunta fino a noi attraverso la successione dei suoi vescovi”¹⁶, di cui Ireneo ci dà l'elenco fino ad Eleuterio, “che occupa il dodicesimo posto nella successione apostolica.”¹⁷ Poi Smirne, di cui Ireneo ha conosciuto Policarpo, “costituito dagli apostoli stessi vescovo di questa chiesa”¹⁸, e, alla fine, la chiesa di Efeso, “fondata da Paolo e nella quale Giovanni dimorò fino ai tempi di Traiano, è testimone autentico della tradizione degli apostoli.”¹⁹

¹⁴ *Adversus haereses*, III, 2, 1; 2,2.

¹⁵ *Adversus haereses*, III, 5, 1.

¹⁶ *Adversus haereses*, III, 3, 2.

¹⁷ *Adversus haereses*, III, 3, 3.

¹⁸ *Adversus haereses*, III, 3, 4.

¹⁹ *Adversus haereses*, III, 3, 4.

Gli gnostici pretendevano di richiamarsi ad un insegnamento esoterico degli apostoli, noto ai soli “perfetti” e soltanto da questi trasmesso. Prendendone a prestito la terminologia, Ireneo obietta loro che fra codesti “perfetti” devono annoverarsi, in primo luogo, i successori degli apostoli, a cui questi hanno affidato le loro chiese. Ora, questi “anziani” non conoscono affatto la pretesa “tradizione apostolica” segreta di cui si vantano i suoi avversari. In tal modo, egli ricollega infallibilmente la successione apostolica al possesso della tradizione degli apostoli:

La tradizione degli apostoli, manifestata in tutto il mondo, può essere riscontrata in ogni chiesa da coloro che vogliono conoscere la verità. Potremo enumerare qui i vescovi stabiliti dagli apostoli e i loro successori fino a noi: essi non insegnarono e non conobbero affatto ciò che costoro vanno delirando. Ora se gli apostoli avessero conosciuto dei misteri segreti e li avessero insegnati ai perfetti, all’insaputa degli altri, li avrebbero confidati prima di tutto a quegli ai quali affidavano la chiesa stessa. Volevano infatti che i loro successori, ai quali trasmettevano il loro stesso ufficio di maestri, fossero perfetti e in tutto irreprensibili, poiché, agendo bene, ne sarebbe venuta grande utilità a tutta la Chiesa, mentre se fossero venuti meno ne sarebbero provenuti gravi danni.²⁰

Ireneo localizza dunque geograficamente la tradizione apostolica: essa dimora nei luoghi dove si è cristallizzata la predicazione degli apostoli, ed è soltanto lì che bisognerà coglierla. In tali chiese, incontriamo senza dubbio dei vescovi, ma anche quelli che, “senza carta né inchiostro portano la salvezza scritta nei loro cuori dallo Spirito Santo e custodiscono diligentemente l’antica tradizione.”²¹ Infatti, dice Ireneo, i vescovi ricevono con la successione apostolica “il carisma della verità”²², essi sono l’espressione viva dell’apostolicità.

2. La *regula fidei* e l’intelligenza delle Scritture

Nei primi capitoli del III libro, Ireneo difende i diritti dell’autentica tradizione, dimostrandone nello stesso tempo l’unicità e la pubblicità, in contrasto con il carattere multiplo, contraddittorio e segreto delle tradizioni dei suoi avversari. La vera tradizione apostolica, scrive lui, si conserva nelle chiese cristiane ed esse soltanto la comunicano a tutte le anime di buona volontà.

Ireneo si fonda su questa tradizione per “leggere” la Scrittura ed enuclearne la *regula fidei* che si manifesta nella Scrittura. La Scrittura

²⁰ *Adversus haereses*, III, 3, 1.

²¹ *Adversus haereses*, III, 4, 2.

²² *Adversus haereses*, IV, 26, 2.

dev'essere letta secondo la tradizione delle chiese, non alla luce dei sistemi che gli gnostici pretendono di dedurre dalle *loro* tradizioni. Ireneo non nega che la vera tradizione porti la salvezza e l'autentica "redenzione", ma attribuisce ciò alla tradizione apostolica conservata nelle chiese cristiane e non dagli gnostici.

2.1. La *regula fidei* e il *kerigma* apostolico

La regola della fede costituisce il legame delle generazioni, la continuità temporale dall'età apostolica, il principio d'unità geografica tra le chiese "disperse sulla terra". Ireneo celebra questa "unità delle chiese" in un testo famoso, in cui contrappone alle diversità fallace delle dottrine gnostiche la "ferma verità dell'insegnamento della Chiesa":

La Chiesa, ancorché diffusa in tutto l'universo, fino ai confini della terra, ha ricevuto dagli apostoli e dai loro discepoli la fede in un solo Dio, Padre onnipotente, che ha fatto il cielo e la terra e tutto ciò che è in essi, e in un solo Gesù Cristo, Figlio di Dio, che si è incarnato per la nostra salvezza, e in uno Spirito Santo [...]. Questa è la fede, questa è la predicazione che la Chiesa ha ricevuto; e quantunque dispersa nel mondo intero, essa la custodisce gelosamente come se abitasse un'unica dimora, e vi crede unanimemente, come se non avesse che un'anima e un cuore; e, con perfetto accordo, la predica, l'insegna, la trasmette, come se avesse una sola bocca.

Senza dubbio le lingue sulla superficie del mondo sono diverse, ma la forza della tradizione è una e identica. Le chiese fondate nella Germania non hanno un'altra fede né un'altra tradizione; né le Chiese fondate fra gli Iberi, fra i Celti, in Oriente, in Egitto, in Libia, o al centro del mondo; come il sole, creatura di Dio, è uno e identico in tutto il mondo, così la predicazione della verità brilla ovunque e rischiarava tutti gli uomini che intendono conseguirla la conoscenza. E né il più potente dei capi delle chiese insegnerà un'altra dottrina – che nessuno è al di sopra del maestro –, né il più umile avvillirà questa tradizione, ché essendo la fede una ed identica, non può essere arricchita da colui che può dir molto, né impoverita da colui che non può parlare che poco.²³

Nel testo citato degna di nota è l'equivalenza istituita da Ireneo fra *tradizione e predicazione della verità*. Ora, essa non è causale: sulle tracce di padre Reynerds²⁴, che ha avuto il merito di studiare metodicamente le formule dell'*Adversus Haereses*, e, ampliandone l'indagine, H. Holstein dimostra che

²³ *Adversus haereses*, I, 10, 1-2.

²⁴ HOLSTEIN, *La tradizione nella Chiesa*, 180.

per il vescovo di Lione il contenuto della tradizione²⁵ era appunto l'insegnamento degli apostoli continuato dai capi delle chiese:

Bisogna identificare il contenuto della tradizione ireniana con il kerygma apostolico. È l'insegnamento ricevuto dagli apostoli che la Chiesa, attraverso il magistero dei suoi capi, successori degli apostoli, fedelmente custodisce, insegna infallibilmente e trasmette ai suoi figli.²⁶

L'oggetto e il contenuto del *kerygma*, con il quale Ireneo designa l'insegnamento apostolico conservato, insegnato e trasmesso dalle chiese, sono spesso indicati con la formula: "predicazione della verità."²⁷ Gli apostoli della Chiesa testimoniano con la loro predicazione la verità di Cristo, e soltanto questa verità è la *norma della fede* e della condotta cristiana.

La parola *kerygma* designa dunque, nel linguaggio ireniano, la predicazione apostolico-ecclesiale della Verità, cioè del messaggio evangelico. Per lui il *kerygma* è, nello stesso tempo, un fatto e un diritto: questi "trasmettitori" privilegiati, mediatori fra Cristo di cui sono testimoni e noi, che sono chiamati a istruire, predicano la Buona Novella e, soli, ne hanno il diritto. Dobbiamo ascoltarli e conformarci al loro insegnamento.

Se *paradosis* e *kerygma* sono strettamente connessi, è chiaro che per Ireneo la tradizione non è altro che l'insegnamento degli apostoli, e che la fedeltà alla tradizione sarà una fedeltà a questo insegnamento.²⁸

2.2. L'oggetto del messaggio apostolico

Ma quale ne è l'oggetto? Il legame che unisce l'inizio del III libro, dedicato alla tradizione, al resto dell'opera, ci autorizza ad affermare che l'oggetto di questo insegnamento è

la predicazione del piano salvifico di Dio realizzato in una storia che mette capo a Cristo e non ha senso che da lui e per lui (è ciò che Ireneo, con un termine che diventerà classico, e che egli mutua del resto da san Paolo, chiama l'oikonomia). Il kerygma degli apostoli è l'annuncio di questa "economia", della rivelazione del Dio Trinità attraverso le sue opere di salvezza.²⁹

²⁵ "Il termine *paradosis* designa direttamente l'oggetto trasmesso e non l'organo trasmettitore", REYNERDS, 56.

²⁶ H. HOLSTEIN, "La tradition des apotres chez saint Irénée", *Recherches de sciences religieuses* 36 (1949) 268.

²⁷ *Adversus haereses*, I, 10, 2; 25, 3; III, 3, 3-4; 13, 1-2.

²⁸ HOLSTEIN, "La tradition des apotres chez saint Irénée", 249-250.

²⁹ HOLSTEIN, "La tradition des apotres chez saint Irénée", 269.

Il *kerygma* degli apostoli è dunque una catechesi biblica. Si comprende allora perché nell'ampia esposizione che egli fa sul disegno salvifico di Dio nei ultimi tre libri dell'*Adversus Haereses*, il Vecchio Testamento occupi un posto importante. Soprattutto nel IV libro, Ireneo insiste sull'annuncio del Cristo contenuto nelle parole e nei fatti del Vecchio Testamento, e sul coronamento in Cristo di tutte quelle profezie. C'è infatti, nell'insegnamento della Scrittura, di cui Ireneo sottolinea la continuità pedagogica³⁰, un *ordine*, una "progressione":

Il Figlio parla dall'inizio del Padre, perché dall'inizio è col Padre e manifesta al genere umano le visioni profetiche, i diversi carismi, i suoi uffici e la gloria del Padre, gradualmente e tempestivamente, secondo utilità. Dove c'è successione c'è continuità, dove c'è continuità c'è tempestività, dove c'è tempestività c'è utilità.³¹

Il grande errore degli gnostici è di non accettare questo piano, di citare dalla Scrittura soltanto i testi che li convengono e di sostituire l'ordine voluto da Dio con un "montaggio" inventato da loro.³² Certo, essi si vantano di seguire le loro tradizioni, ma si tratta di tradizioni fallaci. Soltanto la vera tradizione porta alla salvezza insegnando a leggere la Scrittura come va letta, secondo lo Spirito stesso che l'ha ispirata.

Leggere la Scrittura ricusando la guida degli apostoli è, per Ireneo, il modo migliore per non comprenderla. La lettura ecclesiale della Scrittura, orientata dalla tradizione degli apostoli, permette di scoprirvi il vero Dio attraverso le sue opere. Bisogna interpretare le Scritture secondo la tradizione conservata nella Chiesa. Quando si conosce, dice Ireneo,

il soggetto trattato da Omero, è possibile distinguere i suoi poemi dai centoni. Così, quando chi ha l'indefettibile norma di verità appresa nel battesimo [...] rimettendo ciascun detto al suo posto nel corpo della verità, spirerà e dimostrerà il loro assunto.³³

La Chiesa è come un paradiso piantato in questo mondo. Di questo paradiso, dei suoi alberi, noi dobbiamo nutrirci; nella Chiesa dobbiamo leggere i libri sacri. L'uomo spirituale deve leggere le Scritture

presso quelli che possiedono la successione apostolica, la vita retta e irreprensibile e la parola non adulterata e incorota. Questi conservano in

³⁰ Questa continuità significa che Dio "abitua" l'umanità a ricevere Cristo: *Adversus haereses*, IV, 38, 1-3.

³¹ *Adversus haereses*, IV, 20, 7.

³² *Adversus haereses*, I, 8, 1.

³³ *Adversus haereses*, I, 9, 4.

noi la fede nel unico Dio creatore di tutte le cose e accrescono l'amore per il Figlio di Dio che tali economie dispose per noi ed espongono senza pericolo le Scritture.³⁴

2.3. La regola della fede come guida all'intelligenza della Scrittura

Senza dubbio, con questa affermazione, costantemente presente al suo spirito, Ireneo mostra di distinguere Scrittura e tradizione, e riconosce a questa un carattere d'insegnamento orale. Ma non sembra che sia questo, per lui, il punto più importante: egli è molto più attento a dimostrare che gli apostoli hanno impartito un insegnamento sicuro per leggere il Vecchio Testamento in funzione di Cristo, sottolineando, così, fermamente l'unità dei due Testamenti³⁵, e che questa è la loro tradizione, conservata fedelmente nella Chiesa:

Questi anziani (successori degli apostoli ed eredi della loro tradizione), custodiscono la nostra fede in un solo Dio che ha tutto creato; fanno aumentare il nostro amore per il Figlio di Dio, autore dell'economia salvifica; ci espongono senza pericolo le Scritture, senza offendere Dio, senza disonorare i patriarchi, senza disprezzare i profeti.³⁶

Il contenuto della tradizione è, per Ireneo, la *regola di fede* cristiana, fondata, radicata nella Scrittura e determinata dall'intelligenza cristologica del Vecchio Testamento. Lo Spirito che ha ispirato la Scrittura è il medesimo che ha dato agli apostoli l'intelligenza della Scrittura: esso continua ad animare la Chiesa, a mantenervi viva la presenza degli apostoli nella continuità della loro tradizione. Soltanto nello Spirito tutto si possiede, tutto s'illumina, e la vera tradizione è, per fedele, la via dell'autentica "redenzione", vanamente cercata dalla gnosi in conoscenze esoteriche e fallaci:

Abbiamo dimostrato la costante identità della predicazione della Chiesa in tutto il mondo, della dottrina di cui rendono testimonianze i profeti, gli apostoli e tutti i discepoli [...]. Tale dottrina ricevuta dalla Chiesa custodiamo fedelmente ed essa come prezioso liquore deposto in un buon vaso ringiovanisce il vaso in cui si trova. Essa è il dono di Dio affidato alla Chiesa, come il soffio di vita ispirato (da Dio) nel fango che aveva plasmato e contiene il dono di Cristo, cioè lo Spirito Santo, pegno di incorruzione, assicurazione della nostra fede e scala per ascendere a Dio [...]. Dove è la Chiesa, ivi è lo Spirito di Dio e dove è lo Spirito di Dio, ivi è la Chiesa e ogni grazia; e lo Spirito è verità.³⁷

³⁴ *Adversus haereses*, IV, 26, 5.

³⁵ *Adversus haereses*, IV, cap. 20-22.

³⁶ *Adversus haereses*, IV, 36, 5.

³⁷ *Adversus haereses*, III, 24, 1.

IL POPOLO DELLE 12 TRIBÙ E DEI 12 APOSTOLI IN AP 21

IULIAN FARAOANU¹

Abstract. The ecclesiology is an important theme in the Book of Revelation. John presents this portrait of the Church in relationship with God and Christ. From the numerous ecclesiological images of the book comes out the image of the people of God. They are symbolized by twelve tribes of Israel or by twelve apostles. The community lives as a pilgrim in history and will arrive in the eschatological Jerusalem, in front of God's and Lamb's throne.

This study focuses on the idea of the unity between the God's people of the old and new covenant. The starting point is the image of the names of the twelve tribes on the gates, like the names of the twelve apostles on the foundations of the holy city (Rev 21:12-14). The combination of the two elements has as background the notion of a single one Scripture. At the final point, it will be underlined the application of the ideal of unity in different sectors of Church's life.

Keywords: people of God, new Jerusalem, twelve tribes, twelve apostles, Israel, Old and New Testament.

Introduzione

Tra le tante immagini e metafore della Chiesa nell'Apocalisse, una certa importanza riveste quella del popolo di Dio. Oltre al fatto di essere abbastanza diffusa, l'immagine è legata alla funzione rappresentativa delle tribù e degli apostoli.

Le pagine successive intendono evidenziare in modo sintetico alcuni aspetti dell'unità e dell'unicità del popolo di Dio, descritto nell'Apocalisse con tratti dell'Antico e del Nuovo Testamento, fusi insieme.

Il punto di partenza è l'immagine rappresentativa presente in Ap 21,12-14: i nomi delle dodici tribù di Israele unite ai nomi dei dodici apostoli dell'Agnello sulle mura della Gerusalemme escatologica. Dopo una breve analisi delle due realtà in rapporto al simbolismo del numero 12, si arriverà ad alcune considerazioni sulla portata dell'immagine delle tribù e degli apostoli nel contesto della città escatologica, la nuova Gerusalemme che scende da Dio.

¹ Facultatea de Teologie Romano Catolică, Universitatea "Al. I. Cuza", Iași; faraoanu@yahoo.com.

Le dodici tribù in Ap 21,12-13

Il simbolismo del numero 12 e le sue radici nell'Apocalisse

Il simbolismo della cifra 12 è variato: è il primo numero divisibile per 2, 3 e 4; è il numero del raggiungimento della maturità, rappresenta le 12 mesi dell'anno e i pianeti dello zodiaco. Il numero 12 si può ottenere dalla moltiplicazione dei numeri 3 e 4, i quali alla loro volta sommati hanno come risultato 7, simbolo della perfezione.² In questo senso può essere considerato simbolo della completezza e del compimento.

Il numero 12 sembra abbia origine in Babilonia, dove è stata inventata la ripartizione dell'anno in 12 mesi. In seguito sono apparse le anfizioni, associazioni sacrali intorno al santuario. Siccome in Israele ogni tribù svolgeva un mese di servizio a cura del santuario, le 12 tribù potrebbero essere viste anche dalla prospettiva dell'associazione anfizionica. Sempre su questa scia culturale, il numero 12 ha una relazione con il pettorale del Sommo Sacerdote. Le 12 pietre del pettorale sono talvolta interpretate come i 12 attributi di Dio nel Kabbala.

Nel Nuovo Testamento, dove il termine appare per 76 volte, 12 è una cifra tonda: si parla di 12 ceste e di 12 apostoli che raccolgono gli avanzi in Mt 9,20; Mt 14,20; la donna malata di emorragia da 12 anni, l'età della figlia di Giairo era 12 anni. In Lc 2,42 Gesù a 12 anni è stato perso e ritrovato nel Tempio.³ Spesso nei testi neotestamentari il numero 12 si riferisce al gruppo dei 12 apostoli.

In Apocalisse il numero 12 appare 23 volte. Quindi più di un terzo delle ricorrenze del Nuovo Testamento si incontrano in questo libro. Se si tralasciano le ripetizioni del numero nei Sinottici e se si prendono in considerazione anche i multipli, allora quasi la metà delle ricorrenze è da attribuire all'Apocalisse. Un utilizzo molto frequente si trova in Ap 21 dove il numerale ricorre per 11 volte. In rapporto ad altri brani dell'Apocalisse, il capitolo 21 contiene il maggior numero di allusioni alla cifra 12.

Uno sguardo ai passi dove ricorre il 12 nell'Apocalisse fa vedere che l'autore usa il numerale in relazione alle persone: angeli, nomi di apostoli o di capi tribù, oppure in rapporto alle cose: fondamenta, porte, frutti. Accanto alle allusioni già note, cioè alle tribù e agli apostoli, nella descrizione della nuova Gerusalemme si parla anche di 12 angeli e dei multipli del numero 12: i 12 000 stadi e 144.000 cubiti riferito al perimetro delle mura. Un altro utilizzo del

² A. GEYSER, "The Twelve Tribes in Revelation. Judean and Judeo Christian Apocalypticism", in *New Testament Studies*, 28 (1982), 389.

³ K. H. RENGSTORF, "dodeka", in G. KITTEL, G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 1563-1580.

numero è al livello temporale quando si parla di 12 frutti dell'albero della vita, uno per ogni mese all'interno della Gerusalemme celeste.

Il nome delle dodici tribù sulle porte (Ap 21,12-13)

La prima associazione importante del numero 12 è in relazione alle tribù.⁴ La parola "fyle" nel senso di tribù appare 25 volte nel Nuovo Testamento, di cui 15 ricorrenze nell'Apocalisse (di per sé il termine appare 21 volte). Questo dice già l'importanza che tale termine può avere per l'autore del libro.

Nel capitolo 7 ad ogni tribù di Israele viene assegnato un gruppo di 12.000 persone segnate con il sigillo di Dio. Accanto al numero 12 appaiono anche i multipli 12x1000 e 144.000, un risultato che si ottiene sommando 12 volte i 12.000 sigillati.

In Ap 12,1 ricorre il numero 12 con riferimento alla corona di dodici stelle che la Donna messianica porta sulla testa. Il legame potrebbe essere sempre con le tribù. In 21,9-27 l'autore parla poi delle dodici tribù dei figli di Israele, i cui nomi sono scritti sulle dodici porte della nuova Gerusalemme. Le pietre preziose la cui lista è presa dal pettorale del Sommo Sacerdote (Es 28,17-21) può essere un'altra conferma del riferimento alle 12 tribù.⁵

Un punto interrogativo che ha suscitato discussioni è l'assegnare le porte alle 12 tribù. La spiegazione più logica risiede nel considerare che il passaggio obbligatorio per entrare in questa città-popolo sia costituito da Israele con le 12 tribù.⁶ In questo modo, il piano di Dio nella storia, la salvezza passa per Israele. Questo non esclude però la presenza di Cristo che pervade ogni realtà. Queste porte divengono entrate solo in contatto con Cristo che è la pietra preziosissima e Colui che dona lo splendore alle 12 perle di cui sono costituite tali porte.⁷

Le dodici porte erano distribuite secondo i punti cardinali, e nel v. 25 si dice che le porte non si chiuderanno mai. La menzione delle porte in Apocalisse è in relazione ai verbi "aprire" o "chiudere", puntando così sul significato primario di una porta, cioè permettere l'accesso o meno.

⁴ M. RISSI, *Die Zukunft der Welt. Eine exegetische Studie über Johannesoffenbarung 19,11 bis 22,15*, Basel, 1966, 74-75: per lui il 12 è il numero di Israele.

⁵ Alcuni preferiscono far derivare il numero dai segni zodiacali, confermato dalla successiva menzione di 12 angeli sulle porte. La città rifletterebbe il movimento ciclico di questi segni, quindi la perfezione di una città ellenistica ideale, cf. D. GEORGI, "Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in Apk 21 und 22", in D. LÜHRMANN, G. STRECKER, (edd.), *Kirche. Festschrift G. Bornkamm*, Tübingen, 1980, 364.

⁶ J. ELLUL, *L'Apocalypse, architecture en mouvement*, Paris - Tournai, 1975, 239: anche le 12 tribù hanno testimoniato la Parola di Dio.

⁷ U. VANNI, "La dimension christologique de la Jérusalem nouvelle", in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 79 (1999), 130-131.

Sulla base dei dati precedenti, si può dire che le 12 tribù sono le porte che assicurano l'ingresso nella città con un criterio selettivo. Infatti, nella nuova Gerusalemme non possono entrare le categorie menzionati in 21,8.27 e 22,15. Queste tribù sono l'elemento ebraico che contraddistingue il popolo di Dio e portano con sé la storia del passato.

Le dodici tribù e il popolo di Dio

Nell'epoca neotestamentaria, in alcuni cerchi si sentivano il bisogno e l'attesa della restaurazione di Israele. Uno sguardo alla menzione delle 12 tribù nel Nuovo Testamento porta a questi risultati: Paolo non menziona quasi mai le 12 tribù (esiste un riferimento implicito in Rm 11,26, ma sembra essere in concordanza con At 26,6). Dall'altra parte Paolo non poteva proporre ai pagani la restaurazione del regno davidico. Il quarto Vangelo allude in 6,60-71 ai 12 apostoli, ma preferisce parlare dei discepoli di Gesù. L'idea di una restaurazione delle 12 tribù e del regno comunque non è accentuata in Paolo e Giovanni. Infine, neanche Luca insiste sulla restaurazione del regno e usa raramente l'espressione 12 tribù o 12 apostoli (Lc 22,30 e At 6,2: gli apostoli; 26,7: le 12 tribù). Si può allora concludere che Paolo, Luca e Giovanni non erano molto familiari con l'idea della restaurazione delle 12 tribù.

Tuttavia, è da rilevare che nel primo secolo d.C., a seguito anche della distruzione di Gerusalemme (70 d.C.) esisteva un'intensa attesa della restaurazione⁸, come testimoniano i libri apocalittici e l'ambiente di Qumran. Probabilmente l'idea sussisteva anche nella Chiesa gerosolimitana attenta all'idea del regno di Cristo. I rappresentanti di questa tradizione della Chiesa di Gerusalemme erano Giacomo, Pietro, Marco e la fonte Q. Sempre qui era più accentuata l'idea di Gesù Messia. Su questa linea, alcuni brani del vangelo di Matteo alludono al raduno delle pecore perdute della casa di Israele e alla ricostruzione del Regno delle 12 tribù. In Mt 1,17 con la nascita di Gesù comincia difatti il raduno delle tribù. In Mt 3,15 la restaurazione del Regno è l'opposto della dispersione incominciata proprio in Galilea con l'andare delle tribù di Zabulon e di Neftali in esilio. Il testo più importante rimane Mt 10,1-8, dove i 12 vengono nominati apostoli e ricevono dal Maestro la delega dell'autorità e il mandato di continuare la missione di Gesù, quella di radunare le tribù disperse di Israele.

Secondo alcuni, l'Apocalisse avrebbe ripreso quest'attesa come consolazione nella persecuzione e come risposta allo scisma tra il cristianesimo e il giudaismo avvenuto dopo il 70 d.C. Nel libro di Giovanni, la restaurazione del

⁸ L'idea era frequente nell'Antico Testamento: Is 49,5-6; 56,1-8; 66,18-24; Ger 31,10; Ez 34; 37; 48; Sof 3,20.

Regno delle 12 tribù diventerebbe visibile nella nuova Gerusalemme.⁹ Seguendo questa scia, per qualche studioso, l'immagine dei nomi delle dodici tribù sulle porte della nuova Gerusalemme, potrebbe essere proprio il riflesso dell'idea della restaurazione del regno di Israele.¹⁰ La prima caratteristica di questa restaurazione è la sua immediatezza (cf. la venuta imminente del Regno dei cieli in Mt 3,2; 4,17; 10,6). Per l'Apocalisse, la restaurazione immediata si rifletterebbe in Ap 1,3 e 22,10, passi che aprono e chiudono l'Apocalisse con l'immagine dell'imminente venuta del Signore (cf. anche Ap 3,20; 12,12 e 20,20).

Una seconda nota della restaurazione delle tribù è il suo realizzarsi sulla terra (cf. Gc 1,1, Mt 19,28). Nell'Apocalisse, la nuova Gerusalemme restaurata scende dal cielo sulla terra rinnovata (cf. il regno millenario).

Infine, riguardo al contenuto di tale restaurazione, essa aveva tre elementi: il Messia davidico, Gerusalemme come luogo, e il regno¹¹ delle dodici tribù (in un'epoca più tardiva, la restaurazione comprenderà anche le nazioni pagane, per le quali Israele sarà guida e luce).¹² I tre aspetti menzionati si potrebbero ritrovare nell'Apocalisse, perché l'Agnello è il Messia, il germoglio di Davide (Ap 5,5), il centro è la Gerusalemme rinnovata (Ap 21,1-22,5) e i membri delle dodici tribù regnano per l'eternità.¹³

Anche se potrebbero essere ispirazioni da queste attese, l'idea della restaurazione di Israele è difficilmente sostenibile. Un argomento contrario sono le allusioni ai falsi giudei e alla sinagoga di Satana in Ap 2,9; 3,9.¹⁴ Ma l'argomento principale contro la tesi della restaurazione delle tribù è il riferimento a tutto il popolo di Dio, non a Israele in Ap 21. Giovanni di Patmos parla dell'Israele spirituale e messianico, il popolo escatologico di Dio in cui coesistono Israele e le nazioni¹⁵, un popolo in cui non c'è distinzione tra i giudeo-cristiani e gli etnico-cristiani.

⁹ A. GEYSER, "Some Salient New Testament Passages on the Restoration of the Twelve Tribes of Israel", in J. LAMBRECHT, *L'Apocalypse Johannique et l'Apocalyptique dans le NT*, Gembloux, 1980, 306–309.

¹⁰ GEYSER, "The Twelve Tribes", 389.

¹¹ Giovanni di Patmos usa il numero 12 solo nei riguardi del regno e delle sue caratteristiche.

¹² GEYSER, "The Twelve Tribes", 389–392.

¹³ GEYSER, "The Twelve Tribes", 392, fa notare che il numero 12 è frequente anche nella Regola della Guerra, il Rotolo del Tempio e nel *pešer* a Is 54.

¹⁴ D. MATHEWSON, *A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21:1-22:5*, Sheffield, 2003, 107.

¹⁵ P. HIRSCHBERG, *Das eschatologische Israel*, Neukirchen-Vluyn, 1999, 301.

Nel delineare l'immagine della Chiesa, l'autore potrebbe avere in mente il popolo di Israele, la restaurazione delle dodici tribù. Però a queste tribù si uniscono le nazioni: questa è la novità. Una conferma viene da Ap 7, in cui prima sono elencate le tribù di Israele, poi si descrive la folla innumerevole proveniente da tutti i popoli. L'idea della restaurazione di Israele potrebbe essere solo un punto di partenza, perché Giovanni di Patmos modifica e arricchisce l'immagine delle dodici tribù, riferite ormai a Cristo.

Parlando ancora di questo popolo e partendo dal contesto storico della fine del primo secolo, ci si chiede se i cristiani erano separati dai giudei. Per quanto riguarda l'identità del popolo, si tratta dell'Israele vero e reale, l'Israele che crede in Cristo e apre la porta ai pagani. Per questo rimane forte il legame con l'Israele storico e la speranza della conversione dei giudei.¹⁶

Arrivati a questo punto, per interpretare correttamente l'immagine delle 12 tribù, si deve tener presente anche l'utilizzo che l'autore dell'Apocalisse fa dei numeri e il loro simbolismo. Il numero 12 è il numero del popolo di Dio nella storia: in passato (le 12 tribù), in presente (i 12 discepoli dell'Agnello; i 144.000 segnati; la Donna con la corona di 12 stelle) e in futuro. Nel testo di Ap 21 riguardante la fase escatologica, gli spazi e i tempi della nuova Gerusalemme sono permeati del numero 12: un popolo dove le 12 tribù sono unite con i 12 apostoli e dove esiste un unico Testamento nello stesso tempo Antico e Nuovo.¹⁷

Un'altra via per comprendere il simbolo delle 12 tribù è prendere in considerazione il procedimento della metamorfosi delle immagini che si applica anche nel caso delle 12 tribù. Si costata un'evoluzione partendo da Ap 7, poi Ap 14 e si arriva ad Ap 21,12.13 in cui si mette in risalto la novità e l'universalismo.¹⁸

I dodici apostoli dell'Agnello (Ap 21,14)

La seconda immagine rilevante in rapporto al numero 12 è quella dei 12 apostoli dell'Agnello i cui nomi sono sui 12 basamenti della città santa. In seguito si dirà che le porte sono 12 perle e i fondamenti sono 12 pietre preziose.

¹⁶ J. LAMBRECHT, "The People of God in the Book of Revelation", in J. LAMBRECHT (ed.), *Collected Studies: On Pauline Literature and on the Book of Revelation*, Roma, 2001, 389–393.

¹⁷ G. BIGUZZI, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Brescia, 2004, 137.

¹⁸ BIGUZZI, 106–107.

I dodici apostoli dell'Agnello e le fondamenta

La più indicativa qualifica degli apostoli è la loro appartenenza all'Agnello. Questa è una delle figure che domina l'intera Apocalisse. L'immagine cristologica dell'Agnello¹⁹ percorre tutto il libro. Il termine ricorre 29 volte nel libro di Giovanni. Nella parte finale dedicata alla nuova Gerusalemme, l'Agnello è colui che insieme a Dio sta sul trono e sostituisce il Tempio. La menzione dell'Agnello in 21,14 è la prima delle sei ricorrenze in 21,9-22,5 e collega l'immagine con l'attività storica di Gesù. Tuttavia il legame più appariscente è stabilito con le 12 tribù dei figli di Israele.²⁰

Quale è il rapporto tra l'Agnello e la comunità. In primo luogo l'Agnello raduna gli eletti e quelli rimasti fedeli, li guida e li protegge dai nemici. Il sacrificio dell'Agnello è fonte di redenzione per una moltitudine immensa da ogni nazione. I santi redenti sono sigillati e saranno protetti per vincere insieme all'Agnello.

In secondo luogo l'immagine dell'Agnello invita al coraggio e alla fedeltà. La persecuzione e la sofferenza sono l'anticipazione della vittoria e della ricompensa escatologica. In terzo luogo l'Agnello condivide l'adorazione insieme a Dio. Nella nuova Gerusalemme l'Agnello è la luce, il Tempio, il centro della città.²¹

Le persone, i vincitori già ricordati in 3,12 sono le colonne di questo Tempio, simbolo della Chiesa e porta del mondo divino. La nuova Gerusalemme è allora la comunione escatologica tra Dio e l'umanità.

In questo senso la città escatologica è riassunto e compimento della storia e simbolo di una nuova umanità. Nella nuova Gerusalemme c'è un mondo totalmente nuovo, cambiato. Questa novità su tutti i piani può essere una spiegazione del fatto che ora le fondamenta sono i 12 apostoli.²²

Una nuova domanda è il perché il collegamento tra 12 apostoli e fondamenta. La più semplice spiegazione è la presenza di una controparte degli apostoli nel cielo.²³

¹⁹ T. B. SLATER, *Christ and Community. A Socio-Historical Study of the Christology of Revelation*, Sheffield, 1999, 163: tre sono le immagini cristologiche nell'Apocalisse: a) il Simile al Figlio dell'Uomo (Ap 1,12-18), b) il Cavaliere Bianco (Ap 19,11-16) e c) l'Agnello.

²⁰ SLATER, 198.

²¹ SLATER, 201-202.

²² GEORGI, 366.

²³ O. BÖCHER, "Zur Bedeutung der Edelsteine in Offb 21", in O. BÖCHER et alii (edd.), *Kirche und Bibel. FS E. Schick*, Paderborn-München, 1979, 31.

Un'altra spiegazione molto diffusa è quella che si basa sul parallelismo con Ef 2,20 dove si allude al compito di fondamento degli apostoli.²⁴ Il 4QpIs 54 applica le pietre a delle persone, come il pettorale di Es 28,17-21; 39,10-13. Partendo da questa premessa si arriva a Mt 10 dove i 12 potrebbero essere gli anziani delle 12 tribù con il compito escatologico di radunare le tribù disperse.²⁵

Gli altri parlano di un'inversione di ruoli voluta da Giovanni, per cui il ruolo di fondamento delle tribù di Israele è preso ora dagli apostoli.²⁶

Un'ultima ipotesi è il riconoscimento del valore permanente delle due epoche storiche e dei due gruppi, pur mantenendo la distinzione di ruoli. Tramite le porte si entra in rapporto con la storia del passato e con Israele. Mentre per entrare in rapporto con Cristo bisogna ricorrere agli apostoli che rendono visibile la città.²⁷

Il nome degli apostoli sulle fondamenta è di natura simbolica. La predicazione e la loro testimonianza hanno fondato la comunità. Così si è sulla linea della teologia paolina che accenna all'edificazione di una comunità su fondamenta solide. Ma l'Apocalisse approfondisce questo concetto e vede nel collegio apostolico la primizia e l'archetipo della comunità dei redenti, coloro che hanno offerto la loro testimonianza all'Agnello. Il numero 12 rappresenta allora il collegio apostolico e non c'è un interesse per la vicenda di Giuda il traditore o l'inclusione di Paolo nella lista. Si tratta dei 12, i quali hanno seguito Gesù, l'Agnello. Essi sono archetipo e primizia dei redenti.²⁸

I 12 apostoli sottolineano il profilo architettonico della città²⁹ e offrono ad essa la solidità, la sicurezza e la difesa. Insieme alle tribù essi parlano

²⁴ J. COMBLIN, "La liturgie de la nouvelle Jérusalem (Apoc. 21,1-22,5)", in *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 29 (1953), 14.

²⁵ GEYSER, "The Twelves Tribes", 397.

²⁶ GEORGI, 366.

²⁷ J. DU RAND, "The Imagery of the Heavenly Jerusalem (Revelation 21,9-22,5)", in *Neotestamentica*, 22 (1988), 82.

²⁸ J. A. DRAPER, "The Twelve Apostles as Foundation Stones of the Heavenly Jerusalem and the Foundation of the Qumran Community", in *Neotestamentica*, 22 (1988), 43.

²⁹ Più difficoltà fa l'idea di città vista come comunità. Ma ci sono molti indizi per una tale interpretazione: le 12 tribù che sono il popolo di Israele e l'idea diffusa nel giudaismo di una restaurazione delle tribù; i 12 apostoli simbolo della nuova comunità. Più specifico, in relazione alle fondamenta è il testo di Ef 2,20: la comunità edificata sul fondamento degli apostoli e dei profeti. I termini che parlano di edificio si riferiscono alla comunione e alla vita. L'interesse primario dell'autore è porre l'accento sulla dimensione di comunione di vita tra Dio e gli abitanti. GEORGI, 365.

dell'identità ebraico – cristiana della Gerusalemme celeste e la propongono come paradigma e modello.³⁰

Sintetizzando ora i dati sulle 12 tribù e sui 12 apostoli, si può affermare che Giovanni vuole sottolineare l'unità tra patriarchi e apostoli e vedere nella Nuova Gerusalemme il compimento della storia di tutto il popolo di Dio.³¹ Molto importante è l'abbinamento di 12 tribù e 12 apostoli, fatto abbastanza raro nel Nuovo Testamento (già Mt 19 aveva associato i 12 apostoli alle 12 tribù nell'escatologia).

Insieme all'immagine ecclesiologica è da prendere in considerazione la somma, il numero 24. I 24 vegliardi appaiono nel libro dell'Apocalisse 12 volte. I nomi nella città sono 24 che fa riferimento probabilmente ai 24 vegliardi i quali ricorrono nel libro 12 volte quasi sempre dopo qualche azione e intervento di Dio, si prostrano davanti a Lui manifestando la lode e il rendimento di grazie.³²

L'unico popolo di Dio: il popolo delle 12 tribù e dei 12 apostoli

Nell'Apocalisse si osserva l'insistenza sulla Chiesa, considerata da alcuni il tema dominante dell'intero libro.³³ Questa Chiesa è descritta con immagini presi dall'Antico Testamento ed è in continuità con il popolo dell'antica alleanza.

One characteristic of the Apocalypse is that John seems not to be conscious of any distinction between the people under the Old Covenant and those under the New. Indeed, most of his imagery is drawn from the Old Testament or else the Judaic interpretation of it, and as such the language which he used to describe Christian realities is permeated with typical connection of the Old Testament.³⁴

Allora, nel descrivere il popolo di Dio l'autore usa, in primo luogo, diverse immagini tratte dall'Antico Testamento. La prima caratteristica è il legame di questi aspetti con Dio, colui che protegge e sostiene la sua comunità. Il secondo aspetto è il richiamo all'elemento delle dodici tribù: le tribù sulle

³⁰ G. BIGUZZI, "I popoli nella Gerusalemme escatologica di Ap 21-22", in *Parola, Spirito e Vita*, 50 (2004), 176.

³¹ G. BIGUZZI, "'Il tempo è vicino': L'escatologia nell'Apocalisse", in *Liber Annuus*, 54 (2004), 111.

³² GEYSER, "The Twelve Tribes", 388–389.

³³ G. M. PERRELLA, "Il trionfo della Chiesa nell'Apocalisse", in *Divus Thomas*, 43 (1940), 327–337: Ap 5,6-14; 6,2; 7,1-8.9-17; 11,1-14; 12; 14,1-5 sono allusioni alla Chiesa o al rapporto Cristo-Chiesa.

³⁴ D. E. AUNE, "St John's Portrait of the Church in the Apocalypse", in *The Evangelical Quarterly*, 38 (1966), 137.

porte della nuova Gerusalemme (Ap 21,12); le tribù elencate in Ap 7,3-8; le dodici stelle-tribù nella corona della Donna vestita di sole (Ap 12).

La descrizione del popolo è completata dai tratti del Nuovo Testamento. Questi sono legati sia all'Agnello (l'Agnello e i 144.000 in Ap 14), sia ai dodici apostoli che costituiscono i fondamenti della Gerusalemme escatologica. In primo piano rimane l'Agnello, colui che raduna e fonda un popolo universale di redenti e seguaci vittoriosi.

Questo procedimento di combinare i tratti anticotestamentari e quelli neotestamentari, è un indizio che per Giovanni di Patmos non c'è alcuna distinzione o cesura tra il popolo dell'Antico e del Nuovo Testamento. La prima prospettiva è quella della continuità (mancanza di cesura), tra la storia di Israele e quella della Chiesa. Gli interventi di salvezza di Dio, sono stati fatti a favore di Israele nel passato, ma ora sono visibili nel Cristo, morto e risorto. Si parte da Israele, si passa per Gesù e si arriva alla Chiesa, in cui i cristiani devono imitare la testimonianza di Gesù. L'autore parte dall'immagine del popolo delle tribù, che sono ormai diventate le tribù del Messia, il Leone della tribù di Giuda e il virgulto di Davide. Questo popolo trasformato dal Cristo avrà ora come fondamenti gli apostoli.

Nonostante la continuità tra il popolo dell'antica e della nuova alleanza, rimangono le diverse funzioni. Il popolo di Dio ha le sue radici nella storia di Israele e l'autore dà precedenza ad esso, alludendo per primo alle tribù israelitiche. Chi vuol entrare nella Gerusalemme escatologica deve passare attraverso le porte-tribù. Dall'altra parte, i fondamenti-apostoli sono la base su cui poggia la città-popolo.

La continuità tra Israele e Chiesa potrebbe avere come sfondo la restaurazione di Israele, come già si è accennato. Ma nell'Apocalisse, le dodici tribù sono quelle messianiche. Tuttavia, non è solo il compimento delle profezie e delle attese anticotestamentarie, ma esiste l'idea della maturazione in Cristo. Il Cristo Agnello offre il di più, la novità al popolo della Gerusalemme escatologica. In questa trasformazione, i veri giudei sono i cristiani che ereditano le promesse fatte ad Israele. Di più, la Gerusalemme nuova non ha più la connotazione di capitale di Israele, ma è il raduno di tutte le nazioni attorno a Dio e all'Agnello. E' la nuova Gerusalemme che ha sui fondamenti i nomi dei dodici apostoli dell'Agnello.

Nonostante tutto, il punto essenziale su cui si insiste nel descrivere il popolo di Dio, è l'unicità e l'unità: i Due Testimoni sono sempre insieme e indivisibili, la Donna ha una corona che unisce le dodici stelle, il cantico è unico, nello stesso tempo di Mosè e dell'Agnello, i 144.000 sono sia i

membri delle tribù, che i seguaci dell'Agnello. La conclusione è la presentazione di un popolo unico e unitario nella storia.

Ma l'unicità del popolo di Dio è presente anche nell'escatologia. Una prova dell'unitarietà del popolo di Dio è il muro della nuova Gerusalemme, che include in un'unica realtà le porte delle dodici tribù e i fondamenti dei dodici apostoli. Simbolo di unità è anche la Gerusalemme escatologica, città santa compatta che unisce le nazioni attorno a Dio e all'Agnello, che stanno al centro della città come Tempio, trono e luce. In questa città santa c'è un'unica piazza, un solo fiume di acqua viva e un unico albero della vita a cui si accostano le nazioni. La nuova Gerusalemme è una città di sintesi e di unità. Dio e Cristo sono insieme l'unico Tempio, l'unica fonte di luce, l'unico fiume di acqua viva e siedono sullo stesso trono. Le nazioni, senza alcuna distinzione, partecipano della comunione tra Dio e l'Agnello, usufruendo della luce, del fiume e dell'albero della vita e prestando la loro adorazione davanti al trono di Dio e dell'Agnello.

L'Apocalisse offre l'immagine di un unico popolo di Dio e dell'Agnello, riassumendo la tradizione giudaico-cristiana, in cui le tribù e la Chiesa degli apostoli sono unite e formano una sola comunità davanti a Dio.

Conclusione

Studiando il libro dell'Apocalisse si può osservare che Giovanni di Patmos concepisce il popolo di Dio formato da due elementi presi dall'Antico e dal Nuovo Testamento: l'esempio delle 12 tribù e dei 12 apostoli. Questi elementi sono inseparabili, perché l'autore li presenta sempre uniti e in continuità, senza distinguere tra di loro.

L'abbinamento delle 12 tribù e dei 12 apostoli sottolinea prima di tutto l'unicità. Nell'Apocalisse l'autore non fa distinzione tra Israele e la comunità dei seguaci di Cristo. Israele è presentato come Chiesa, e non c'è l'allusione ad un antico Israele. Si tratta di un'economia e storia di salvezza unica. Nello stesso tempo, c'è un unico popolo di Dio, l'Israele spirituale anche se si conserva la distinzione temporale tra passato e presente. Questa descrizione della Chiesa come l'Israele di Dio è un invito ad approfondire costantemente le radici ebraiche del cristianesimo. Inoltre, il discorso sull'unicità del popolo di Dio aiuta a capire più profondamente l'identità cristiana. E' necessario lasciare da parte le distinzioni tra l'Israele e la Chiesa e accentuare l'elemento della continuità e unità dentro la comune storia di salvezza e l'alleanza di Dio con il suo popolo.

Accanto all'idea di un unico popolo di Dio agli occhi dell'autore dell'Apocalisse, esiste il concetto di una Scrittura unica. L'autore non fa

distinzione tra l'Antico Testamento e il Nuovo Testamento che sono le stesse Scritture sacre.

In secondo luogo, si rende evidente l'unità del popolo delle 12 tribù e dei 12 apostoli. Il modello dell'unità è quella presente tra Dio e il Cristo, l'Agnello. Dio Padre e il Cristo-Agnello uniti nel loro essere e nell'azione a favore degli uomini sono la fonte da cui attingere il valore dell'unità.

L'idea del popolo unitario si applica anche nel dialogo ecumenico. Giovanni di Patmos voleva una Chiesa unica ed indivisibile. Si nota, soprattutto in Ap 2-3 il suo accanimento contro ogni forma di scisma dentro la comunità (Gezabele, i nicolaiti). Nella stessa direzione, la nuova Gerusalemme è cinta da un muro che raccoglie in una comunità unica e unita le nazioni attorno al trono di Dio e dell'Agnello. Ma, l'unità deve manifestarsi non solo all'esterno (nel rapporto con Israele e altre confessioni), bensì anche all'interno della Chiesa stessa, la quale deve combattere la frammentarietà diffusa, le segregazioni e le divisioni di qualsiasi natura. L'unità del popolo di Dio, descritto con la sua nota veterotestamentaria insieme alla parte neotestamentaria, è una realtà da sottolineare fortemente in un mondo frammentario e diviso come quello di oggi.

L'unità e l'unicità del popolo di Dio è una dimensione che abbraccia tutti gli ambiti e le relazioni della Chiesa e rimane un ideale da perseguire continuamente. L'unità e l'unicità perfetta sarà raggiunta nel compimento escatologico quando la nuova Gerusalemme scenderà dal cielo. Ma l'impegno per una Chiesa unita e unica deve essere più arduo nel cammino storico perché la comunità dei credenti rispecchi fedelmente già dalla terra la Città celeste, la nuova Gerusalemme, con dodici porte-tribù insieme a dodici fondamenti-apostoli.

STATUTO ANTROPOLOGICO ED ETICO DELL'EMBRIONE UMANO

ADRIAN MĂGDICI¹

Riassunto. Grazie ai dati forniti dalle scienze sperimentali ora sappiamo che, con la fusione dei gameti (spermatozoo e ovocita), un nuovo individuo incomincia la propria esistenza, durante la quale, se ci sono le condizioni favorevoli, realizza autonomamente tutte le potenzialità di cui è intrinsecamente dotato. L'embrione umano, quindi, essendo un'entità biologica della specie *Homo sapiens*, è un individuo umano a tutti gli effetti e, perciò, una *persona*. Essere individuo umano (status antropologico) – indipendentemente dal grado di sviluppo biopsichico – vuol dire essere persona (status metafisico), cioè *immagine somigliante* alla Trinità, avente una dignità inviolabile (status etico).

Parole chiave: embrione umano, anima, corporeità, coordinazione, continuità, gradualità, potenzialità, individuo, persona, dignità

1. Introduzione

Parlare della corporeità significa parlare dell'uomo, in quanto essa gli è intrinseca: l'uomo comincia ad esistere nel momento stesso in cui biologicamente nasce il nuovo individuo. Quando si afferma che con il concepimento si dà origine ad una nuova e individuale materia corporea umana, significa sostenere che essa è un nuovo individuo della specie umana, cioè un essere umano. Il motivo di questa affermazione è questo: nell'uomo non è possibile separare la parte biologica da ciò che è umano.² E, "dove c'è un essere che appartiene al genere umano, là c'è una persona".³ Anche nella riflessione teologica, contro ogni forma di dualismo, si è data un'importanza centrale all'unità della persona e, ancora di più, il Magistero dalla Chiesa Cattolica ha fatto uso in numerose occasioni della formula conciliare di *Gaudium et Spes: homo, corpore et anima unus*.⁴

¹ Institutul Teologic Romano-Catolic Franciscan, Facultatea de Teologie Pastorală, Roman (NT), email: adypellegrino@yahoo.it.

² R. LUCAS LUCAS, "Fondazione antropologica dei problemi bioetica", in *Gregorianum* 80 (1999), 702.

³ M. ARAMINI, *Bioetica. Manuale semplice per tutti*, Casale Monferrato (AL), 2003, 49.

⁴ PAOLO VI, "*Gaudium et Spes*. Costituzione pastorale 'La Chiesa nel mondo contemporaneo'" (7 dicembre 1965), in *Enchiridion Vaticanum*, 1, *Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II 1962–1965*, Bologna, 1985, 770–965, n. 14.

2. L'identità biologica: i dati della scienza

In base ai dati della scienza, all'origine dell'essere umano si trovano delle cellule specializzate, con funzione generatrice: l'oocita e lo spermatozoo. Queste due cellule germinative si formano in seguito ad un lungo processo chiamato "meiosi" e riducono il loro numero di cromosomi da 46 a 23. A circa 20 ore dopo il rapporto sessuale la testa dello spermatozoo penetra nel plasma dell'oocita e si avvicina al nucleo di quest'ultimo. I nuclei si attraggono e si fondono, determinando la fusione delle due cellule e delle loro strutture cromosomiche. Questa fusione porta alla costruzione di un nuovo sistema genetico con i rispettivi 46 cromosomi. Dopo la fusione, quindi, siamo in presenza di una nuova "cellula", lo zigote. Lo zigote non è semplicemente la somma dei codici genetici dei genitori, ma è un essere con un progetto e con programma nuovi. Il genoma, che è originale, individua il nuovo essere che, da questo punto in poi, si svilupperà grazie ad esso. In altre parole, nel genoma sono contenute tutte le caratteristiche del nuovo individuo: colore degli occhi, altezza, possibili malattie ereditarie, ecc.

Immediatamente dopo la fecondazione dell'oocita, lo zigote inizia lo sviluppo moltiplicando il numero delle cellule, chiamate "blastomeri". La divisione continua mentre la "morula" migra verso l'utero. Verso il secondo giorno i blastomeri si differenziano alla periferia in un tessuto chiamato "trofoblasto" e, all'interno del trofoblasto, si formano un liquido trasparente (blastocela) e un accumulo di cellule. In questa fase il concepito è allo stadio di "blastocisti"; questa, verso il quinto giorno, comincia a differenziarsi. Tutto questo sviluppo non dipende principalmente dall'organismo della madre, ma dal genoma dello stesso zigote. Ciò che la scienza può individuare in tutto questo processo è il fatto che esiste un'unità biologica nel nuovo essere così che tutti gli elementi si sviluppano come parte di un tutto e hanno senso in rapporto alle altre parti del tutto.⁵

Un altro elemento di grande rilevanza nella comprensione della identità dell'embrione è il processo continuo: anche quando si tratta dello sviluppo quantitativo e differenziato, non ci sono dei salti qualitativi o mutamenti sostanziali. Si può affermare dunque che dal momento in cui si forma lo zigote fino alla conclusione del suo ciclo vitale siamo di fronte allo stesso soggetto.

La conoscenza dello sviluppo biologico dell'embrione ci può aiutare a trovare la risposta a queste domande: "1) *Qual è lo statuto di un embrione umano precoce?*, e 2) *Quando un essere umano comincia il suo proprio ciclo*

⁵ R. LUCAS LUCAS, *Antropologia e problemi bioetica*, Cinisello Balsamo (Milano), 2001, 75.

vitale?"⁶ Infatti, in base al processo epigenetico, il professor Angelo Serra sintetizza in tre punti principali le caratteristiche del neoconcepito: la coordinazione, la continuità e la gradualità. Queste tre proprietà, a suo parere, "soddisfano perfettamente i criteri essenziali stabiliti da una riflessione meta-biologica per la definizione di un 'individuo'"⁷.

Grazie ai dati forniti dalle scienze sperimentali si può concludere che, con la fusione dei gameti, un nuovo reale individuo incomincia la propria esistenza durante la quale, se ci sono le condizioni favorevoli, realizza autonomamente tutte le potenzialità di cui è intrinsecamente dotato. La *Congregazione per la Dottrina della Fede*, quindi, ha ragione quando afferma che l'embrione umano è individuo umano sin dal primo momento delle fecondazione: "Dalle recenti acquisizioni della biologia umana si riconosce che nello zigote derivante dalla fecondazione si è già costituita l'identità biologica di un nuovo individuo umano."⁸

Poiché ha la capacità di auto-gestire e di integrare sistematicamente tutte le funzioni del suo sviluppo, l'embrione è autonomo, cioè, essendo coordinato dal proprio genoma, è capace di autogoverno biologico. Pur essendo vero che l'embrione si trova in un rapporto di dipendenza rispetto all'organismo materno, bisogna ribadire che, comunque, questa dipendenza è estrinseca: la madre crea le condizioni perché l'embrione sviluppi tutto il programma contenuto nel genoma.⁹

3. L'identità antropologica della corporeità

Lo zigote, che per il biologo è un nuovo essere umano, rappresenta l'inizio di un nuovo e originale corpo umano. Anche se non si può vedere ancora un corpo umano sviluppato, lo zigote tuttavia porta in sé ciò che, col tempo, apparirà nel corpo adulto. Lo zigote dunque ha una vera dimensione umana. Grazie alle acquisizioni dell'antropologia filosofica contemporanea sappiamo che ciò che è umano nell'uomo non può essere separato dalla

⁶ A. SERRA, R. COLOMBO, "Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia", in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA (ed.), *Identità e statuto dell'embrione umano*, Città del Vaticano, 1998, 143.

⁷ SERRA, COLOMBO, 146.

⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, "Donum vitae. Istruzione su il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione" (22 febbraio 1987), in P. VERSPIEREN (ed.), *Biologia, medicina ed etica. Testi del Magistero cattolico*, Brescia, 1990, 238–266, I, n. 1.

⁹ LUCAS, *Antropologia*, 77.

corporeità: è impossibile staccare la vita biologica da quella propriamente umana.¹⁰

È chiaro quindi che il corpo di un embrione non può essere uguale al corpo di un bambino nato o a quello di un uomo adulto, tuttavia si tratta di uno stesso corpo che attua le proprie potenzialità e che conserva un'unica soggettività. Il corpo non è una realtà che si possiede, come se fosse qualcosa che viene dall'esterno, bensì la persona stessa nel suo vivere, cioè, nei termini dell'antropologia filosofica contemporanea, il "corpo-soggetto".¹¹ L'embrione, fin dal suo concepimento, ha una corporeità umana ed è individuo umano reale.

4. L'embrione: "uomo in potenza" o "attuale e reale uomo"?

Contro l'individualità dell'embrione molti hanno formulato varie obiezioni, specialmente di natura filosofica. L'essenza di queste obiezioni sta nel fatto che, fino al quattordicesimo giorno dal concepimento o finché non si è raggiunto uno stadio in cui è evidente la forma del nascituro ed è stato sufficientemente sviluppato il sistema cerebrale, non si potrebbe considerare che, ontologicamente, siamo di fronte ad un individuo umano. Secondo i sostenitori di queste obiezioni siamo di fronte ad un uomo in potenza, ma non ad un individuo umano reale.

Per rispondere a questa obiezione e, dato che il termine "individuo" è apparso in campo filosofico, ci limiteremo ad una risposta di natura filosofica, cioè, per essere più chiari, prenderemo in considerazione la dottrina aristotelica sulla potenzialità, dottrina che, se analizzata attentamente, non solo non appoggia il senso che aveva dato il *Rapporto Warnock* (1984) al termine "potenza", ma afferma proprio il contrario.¹²

Aristotele considera che l'embrione umano possiede, fin dal primo momento del concepimento, un'anima propria della specie umana, in altre parole un'anima intellettiva che esiste come atto primo, cioè come capacità¹³. In base alla concezione aristotelica dell'anima, che è atto primo di un corpo che ha la vita in potenza¹⁴, si può affermare che nell'embrione è già presente l'anima intellettiva come "atto primo", sebbene quest'ultima non esercita ancora "in atto secondo" le sue capacità. Allora, quando Aristotele parla di uomo in potenza, egli

¹⁰ R. LUCAS LUCAS, "Statuto antropologico dell'embrione umano", in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA (ed.), *Identità*, 160.

¹¹ LUCAS, "Statuto antropologico", 78.

¹² LUCAS, "Statuto antropologico", 79.

¹³ D. A. JONES, *The Soul of the Embryo: An Enquiry into the Status of the Human Embryo in the Christian Tradition*, London, 2004, 28.

¹⁴ ARISTOTELE, *L'anima*, Milano, 2008, 133.

fa riferimento ad una realtà che ha dentro di sé il principio della sua generazione la quale, se non è ostacolata, è in potenza per mezzo di se stessa. Lo sperma, in base a questa dottrina aristotelica, non può essere considerato uomo in potenza, poiché deve essere deposto in un altro essere e mutarsi. Solo dopo aver già passato questo stadio, può essere chiamato uomo in potenza. Berti, uno dei massimi specialisti di Aristotele, commentando questo testo, afferma:

qui è evidente la differenza tra il seme, che non è ancora uomo in potenza, perché da sé non è ancora in grado di diventare uomo, e l'embrione, cioè il seme deposto nell'utero e trasformato in embrione in seguito all'unione con la materia, che invece è detto esplicitamente essere già uomo in potenza, perché, se non intervengono impedimenti esterni, è già in grado di diventare uomo da sé, cioè per virtù propria. Ma, se l'embrione è già in potenza, esso deve già possedere in atto, come atto primo, l'anima che è propria della specie umana, anche se non è in grado di esercitare subito tutte le facoltà.¹⁵

La tesi aristotelica non solo è diversa da quella di chi sostiene che l'embrione umano non sarebbe un individuo umano reale (ma solo possibile), ma, anzi, è contraria. Tra “potenziale” e “possibile” esiste un'abissale differenza: mentre il “possibile” non è in un rapporto reale con l'atto, ma è semplicemente ciò che può diventare qualcosa, senza altre condizioni, il “potenziale” “è ciò che può diventare qualcosa per virtù propria e lo diventa a meno che non insorgono ostacoli.”¹⁶ Questo equivoco sta proprio alla base del *Rapporto Warnock*, il quale trasforma il senso aristotelico dell'espressione “potenziale essere umano” in “essere possibilmente umano”. E, per essere ancora più chiari nella nuova interpretazione, si specifica: “un embrione umano non può essere pensato come una persona umana o anche una persona potenziale: è semplicemente un insieme di cellule che, a meno che non si impianti in un ambiente uterino umano, non ha potenziale di sviluppo.”¹⁷

Il senso aristotelico dell'espressione “potenziale essere umano” ammette l'esistenza, nel caso dell'embrione, di un individuo umano reale che non ha ancora sviluppato ma potrà sviluppare tutta la sua potenzialità a causa dell'atto già esistente. Nel secondo caso, quello dell'interpretazione fatta derivare dal *Rapporto Warnock* dall'originale espressione aristotelica, non esiste l'individuo umano reale. In questo modo, invece di riconoscere la capacità di sviluppo

¹⁵ E. BERTI, “Quando esiste l'uomo in potenza? La tesi di Aristotele”, in S. BIOLO (ed.), *Nascita e morte dell'uomo*, Genova, 1993, 121

¹⁶ LUCAS, *Antropologia*, 81.

¹⁷ DEPARTMENT OF HEALTH & SOCIAL SECURITY, *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilization and Embryology*, London, 1988, 62.

dell'individuo umano, pur nella complessità del processo (potenzialità reale), si preferisce ricorrere ad una possibilità ipotetica.

Inoltre, per essere chiari, in potenza non è l'essenza dell'uomo, cioè la sua natura di individuo della specie umana, ma l'attuazione completa delle sue capacità essenziali le quali hanno bisogno della maturazione biologica e psichica e che, d'altronde, non sono pienamente compiute nemmeno con la nascita. Allora, possiamo dire con il cardinal Sgreccia, è “fuorviante l'espressione secondo cui l'embrione è un uomo in potenza; l'embrione è in potenza un bambino, o un adulto, o un vecchio, ma non è in potenza un individuo umano: questo lo è già in atto.”¹⁸

Lo sviluppo e la maturazione dell'embrione, il quale attua continuamente le sue potenzialità ma non muta l'identità, può essere compreso meglio facendo uso della dottrina aristotelica della potenzialità e del rapporto che intercorre tra potenza attiva ed atto. La potenza attiva esprime la capacità costitutiva di un essere di svilupparsi “ex natura sua”, motivo per cui ha un rapporto reale con l'atto. Anzi, siccome l'atto esiste prima della potenza, la potenza esiste in base all'atto e, sebbene nella fase embrionale non si raggiunge la maturazione completa delle potenzialità intrinseche, l'embrione è già destinato per sua natura a maturare e sviluppare tutte le indicazioni ontologiche intrinseche. La potenza esiste perché esiste l'atto, quindi l'attuazione esiste perché c'è già l'atto. Il poter-essere espresso dalla continua attuazione partecipa già all'essere, quindi all'atto. La stessa espressione “potenza attuale” esprime la necessità di far riferimento all'atto. Nell'embrione esistono già in atto (non come attuazione matura, ma, appunto, come potenza attiva) i caratteri essenziali che ci permettono di affermare che siamo di fronte ad un individuo umano.

L'embrione che si sta sviluppando, cioè che compie il suo ciclo vitale, mantiene sempre la sua identità ed individualità, rimanendo sempre lo stesso identico individuo. Dire che l'embrione è “in potenza”, non significa “possibile uomo”, ma uomo attuale e reale nel quale si stanno attuando le varie potenzialità.

In base al rapporto tra potenza attiva e atto, l'embrione, fin dal concepimento, matura ciò che già è: individuo della specie umana. Se non fosse così, l'embrione umano potrebbe mutarsi in un'altra specie. Ma siccome nello sviluppo embrionale non ci sono salti qualitativi o mutamenti sostanziali, bensì continuità, l'embrione umano diventa feto umano, bambino e poi uomo adulto. In base a tutti questi dati è chiaro che

¹⁸ E. SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, vol. I, *Fondamenti ed etica biomedica*, Milano, 2007, 586.

le speculazioni medioevali che separavano il momento dell'animazione dal momento della concezione appaiono oggi come ipotesi senza fondamento. Attualmente non esiste nessuna ragione secondo la quale "l'anima", lo spirito, sia escluso, staccato dal momento del concepimento. La morale elementare impone il riconoscimento del soggetto di diritto dal primo momento dell'esistenza, dall'inizio della sua evoluzione oncogenetica, quindi dal momento della fecondazione.¹⁹

5. La vita biologica embrionale è già vita personale

Oltre al dato osservabile dal biologo, la logica del filosofo dimostra che non ci possono essere salti di qualità o passaggi da un'essenza ad un'altra. Il corpo umano diventa tale proprio perché lo è dall'inizio. Se la vita biologica dell'embrione fosse dissociabile da quella umana, non si potrebbe spiegare l'identità del soggetto. Come potrebbe derivare, da una corporeità già costituita secondo una propria essenza, in una seconda fase, un essere umano al quale questa corporeità è intrinseca?

La conseguenza logica di questo ragionamento è questa: o si ammette che l'embrione è fin dall'inizio un individuo della specie umana, oppure si deve spiegare come si fa il passaggio dal puro materiale biologico ad un individuo umano. Se si ammette che l'embrione, appartenente alla specie biologica umana, non è fin dall'inizio vero individuo umano, allora, in base alla propria identità di essenza, non lo potrebbe diventare neanche successivamente. L'unità e la continuità esistenti nello sviluppo embrionale implica che, fin dal primo istante del concepimento, ci sia un individuo della specie umana.

Oltre alla dottrina della potenza attiva di Aristotele c'è un'altra ragione metafisica per cui la vita biologica dell'embrione deve essere considerata già vita personale. La vita umana non è soltanto "bios", ma nemmeno soltanto spirito: la vita umana è vita personale, che è unità corporeo-spirituale. L'uomo è, in altre parole, "spirito incarnato".²⁰ Nell'uomo l'anima è l'unica forma sostanziale del corpo, l'unico principio di vita. Non ci sono nell'uomo tre anime distinte (vegetativa, sensitiva e spirituale), ma un'unica anima spirituale.

D'altra parte poi, grazie all'esperienza fenomenologica della corporeità come soggettività, possiamo dire che l'uomo non è soggetto solo in base alla sua autocoscienza e all'autodeterminazione, ma anche per il suo proprio corpo. Il corpo caratterizza l'individuo: ognuno viene riconosciuto in questo mondo come individuo proprio perché possiede un corpo.

¹⁹ V. ASTARASTOAE, Gh. SCRIPCARU et alii, *Bioetica, științele vieții și drepturile omului*, Iași, 1998, 72.

²⁰ LUCAS, *Antropologia*, 84.

6. L'unità psico-biologica: unità sostanziale dell'uomo

L'unità psico-fisica dell'uomo viene riconfermata dal discorso filosofico. L'aspetto biologico è molto importante e, perciò, non deve essere escluso dalla riflessione filosofica ma, anzi, deve avere un posto essenziale poiché la corporeità ha un gran peso nella considerazione dell'identità dell'uomo: non si ha un corpo (nel senso che non lo si possiede come una realtà accessoria), ma il corpo rappresenta se stessi.²¹ Grazie all'unione sostanziale con lo spirito, il corpo dell'embrione è umano e, non come affermano molti oppositori della individualità dell'embrione, una massa di cellule (cioè semplicemente materia). È lo spirito che rende prezioso tutto l'uomo e lo costituisce come essere individuale di natura spirituale. Rispettando la dignità dell'uomo, non si fa altro che salvaguardare l'identità stessa dell'uomo il quale è una unità di corpo e anima.

Nel parlare dell'embrione, bisogna evitare due estremi: dare una interpretazione puramente biologica, oppure pensare che la considerazione finale della dignità dipenda dalla libera soggettività di colui che sta interpretando il dato.

7. Unità nella dualità non dualismo

Quando stiamo considerando l'uomo, per dare una risposta giusta riguardo alla sua dignità, l'unità sostanziale è un elemento decisivo: l'unione materia-spirito ha influsso su tutto l'uomo. Quest'unione tuttavia non è facile da capire poiché siamo di fronte ad un ente sostanzialmente uno, nel quale però abbiamo due elementi diversi: l'elemento materiale (corpo) e quello spirituale (lo spirito). Certo, un sana antropologia non dividerà l'uomo in un parte autentica (spirito) e una meno autentica (corpo). Difatti lo spirito nell'uomo diventa "anima" (informa la materia), mentre la materia diventa "corpo", cioè materia informata dallo spirito. Parlando di anima-corpo, non dobbiamo pensare che si tratti di due realtà contrapposte e distinte, ma di una reciproca penetrazione dalla quale sorge una realtà unica: l'uomo. Mentre nelle antropologie dualistiche l'unità anima-corpo è un processo secondario, conseguenza di un processo di composizione, in un'antropologia sana e unitaria l'uomo è visto come "spirito incarnato".²² Prima di tutto nell'uomo si vede l'unità, e solo dopo la dualità (l'esistenza del corpo e dell'anima). La dualità comunque non è da confondere con il dualismo per il quale il corpo è estrinseco all'anima. L'antropologia unitaria, nella dualità, vede un'unità, un'unità che costituisce l'essere dell'uomo.

²¹ G. MARCEL, *Giornale metafisico*, Roma, 1966, 512.

²² LUCAS, *Antropologia*, 86.

8. La doppia realtà dell'anima umana: essere forma sostanziale ed essere sussistente per sé

La forma sostanziale nell'uomo sussiste per se stessa e non grazie ad un altro essere. Ha, in altre parole, un essere intrinsecamente indipendente dalla materia cosicché può sussistere anche dopo la dissoluzione della materia. La forma sostanziale, sebbene in sé sussistente, informa la materia ed è forma sostanziale dell'uomo. A differenza di altre forme sostanziali di altri esseri animati terrestri, la forma sostanziale nell'uomo contiene una qualità specifica: mentre negli altri enti la forma sostanziale informa la materia facendola diventare corpo vivente e prende il nome di "anima", nel caso dell'uomo essa è anche "spirito" e, informando la materia, la trascende; da questa qualità provengono gli atti spirituali del capire e del volere. Quindi, siccome nell'uomo l'anima, oltre ad essere forma sostanziale, è anche spirituale e, dato che lo spirito, pur potendo sussistere per sé, non forma una sostanza completa, ma, nell'uomo, è presente come forma del corpo, si può concludere che entrambi (corpo e spirito) sono importanti in quanto formano un composto sostanziale dal quale risulta l'uomo.²³

Lo spirito, animando il corpo, diventa soggetto al tempo ed ha una propria storia: nel momento in cui il corpo muore, esso non diventa puro spirito, ma vive con la nostalgia del corpo che animava ed attende, speranzoso, la risurrezione.

Il corpo possiede l'essere per partecipazione allo spirito e, proprio grazie a questa partecipazione, diventa "umano", fatto che impedisce la sua considerazione alla maniera di un semplice oggetto. La *Donum vitae*, considerando l'unità dell'uomo, afferma:

In forza della sua unione sostanziale con l'anima spirituale, il corpo umano non può essere considerato solo come un complesso di tessuti, organi e funzioni, né può essere valutato alla stessa stregua del corpo degli animali, ma è parte costitutiva della persona che attraverso di esso si manifesta e si esprime.²⁴

È molto importante non dimenticare che, "nel corpo e attraverso il corpo viene raggiunta la persona stessa nella sua realtà concreta. Rispettare la dignità dell'uomo comporta di conseguenza salvaguardare questa identità dell'uomo *corpore et anima unus* [...]".²⁵

²³ LUCAS, *Antropologia*, 87.

²⁴ Congregazione per la dottrina della Fede, "*Donum vitae*", n. 3.

²⁵ G. PAOLO II, "Abbiat grande rispetto dell'essere umano", (Discorso ai partecipanti della 35ª Assemblea generale dell'Associazione medica mondiale, 29 ottobre 1983), in *La traccia. L'insegnamento di Giovanni Paolo II* 4 (1983), 1044.

L'analisi della corporeità, in cui si manifesta il soggetto, ci permette di concludere che l'embrione umano è un individuo della specie umana, essere di natura umana. "Natura", in questo caso, ha un significato particolare poiché è un termine che si riferisce all'uomo il quale è unità sostanziale di razionalità e corporeità; la natura nell'uomo non si riduce alla dimensione biologica, ma comprende anche la sua dimensione spirituale: entrambe costituiscono la natura umana. Il corpo non è una realtà contraria/opposta allo spirito ma un modo di essere dello spirito incarnato²⁶ e, quando la Chiesa parla della "legge naturale", "si riferisce alla natura propria e originale dell'uomo, alla 'natura della persona umana', che è la persona stessa nell'unità di anima e di corpo."²⁷ L'unione sostanziale di anima e corpo fa l'uomo: "quest'incarnazione è la sua natura, cioè la sua essenza, ciò che lo fa essere ciò che è, appunto uomo, cioè persona umana."²⁸

9. Status etico dell'embrione umano

Il Magistero della Chiesa, senza pronunciarsi definitivamente sulla questione ontologica, "prende [...] posizione netta sulla questione etica"²⁹ e, in *Donum vitae*, afferma:

come un individuo umano non sarebbe una persona umana? [...] Il frutto della generazione umana dal primo momento della sua esistenza, e cioè a partire dal costituirsi dello zigote, esige il rispetto incondizionato che è moralmente dovuto all'essere umano nella sua totalità corporale e spirituale. L'essere umano va rispettato e trattato come una persona fin dal suo concepimento e, pertanto, da quello stesso momento gli si devono riconoscere i diritti della persona, tra i quali anzitutto il diritto inviolabile di ogni essere umano innocente.³⁰

Bisogna sottolineare che *Donum Vitae* inizia l'argomentazione con un interrogativo che ha valore di affermazione ma che, in questo caso, volutamente non ha valore di fondazione ontologica in senso stretto. D'altronde "il rispetto" è dovuto, prima di tutto, "moralmente". L'embrione, fin dal concepimento – si

²⁶ LUCAS, *Antropologia*, 89.

²⁷ G. PAOLO II, "Veritatis splendor. Alcune questioni fondamentali della dottrina morale della Chiesa" (6 agosto 1993), in *Enchiridion Vaticanum*, 13, *Documenti ufficiali della Santa Sede 1991–1993*, Bologna, 1995, 1315–1547, n. 50.

²⁸ LUCAS, *Antropologia*, 89.

²⁹ M. CHIODI, *Il figlio come sé e come altro. La questione dell'aborto nella storia della teologia morale e nel dibattito bioetico contemporaneo*, Milano, 2001, 95.

³⁰ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, "Donum vitae", I, n. 1.

afferma – *va rispettato e trattato come una persona*. L'espressione “come una persona” dimostra che l'aspetto ontologico è presupposto, ma non affermato con chiarezza. E, si continua dicendo che dal concepimento *gli si devono riconoscere i diritti della persona*. Tuttavia non si dice espressamente che l'embrione sia persona, ma che gli si deve rispetto come ad una persona.

È chiaro che la posizione, più che ontologica, è morale e, in questa situazione, entra in gioco la probabilità forte che l'embrione sia persona. La stessa Enciclica *Evangelium vitae*, pur citando vari argomenti a favore dell'esistenza della persona dal primo momento del concepimento nell'embrione umano, argomenti espressi già nella *Dichiarazione sull'aborto procurato* (1974) e nella *Donum vitae* (1987), evita di affermare direttamente che l'embrione sia persona; tuttavia afferma: “sotto il profilo dell'obbligo morale, basterebbe la sola probabilità di trovarsi di fronte ad una persona per giustificare la più netta proibizione di ogni intervento volto a sopprimere l'embrione umano”³¹, cosicché, aggiunge il professor Mario Cozzoli, “nel dubbio [...] che l'embrione non sia persona, ma che comunque lo diventerà, bisogna lasciarlo diventare: è questo un obbligo morale.”³² *Evangelium vitae* conclude: “l'essere umano va rispettato e trattato come una persona fin dal suo concepimento.”³³ Da queste affermazioni si può concludere che nella Chiesa c'è una forte propensione verso la tesi ontologica, tesi che troviamo espressa nella *Pontificia Academia Pro Vita*.³⁴

Giustamente, come ci fa notare lo stesso professor Mario Cozzoli, la legalità giuridica dovrebbe trovare il suo fondamento, non tanto nel potere politico o nell'opinione pubblica, ma nell'etica. L'etica però, per non essere astratta, deve essere fondata ontologicamente.³⁵ L'embrione, allora, perché sia difeso, deve essere persona fondata ontologicamente.

Il Magistero non solo non nega la fondazione ontologica della persona dell'embrione ma, anzi, la presuppone. L'unica mancanza che si nota è costituita dal fatto che, come abbiamo visto, per ragioni di cautela e, data la molteplicità delle correnti di pensiero contemporanee, il Magistero evita di

³¹ G. PAOLO II, “*Evangelium vitae*. Il valore e l'invulnerabilità della vita umana” (25 marzo 1995), in *Enchiridion Vaticanum*, 14, *Documenti ufficiali della Santa Sede 1994–1995*, Bologna, 1997, 1207–1445, n. 60.

³² M. COZZOLI, “L'embrione umano: aspetti etico-normativi”, in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA (ed.), *Identità*, 247.

³³ G. PAOLO II, “*Evangelium vitae*”, n. 60.

³⁴ J. LAFFITTE, “La condizione dell'embrione alla luce dell'antropologia teologica”, in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA (ed.), *Identità*, 197–198.

³⁵ COZZOLI, “L'embrione umano”, 272.

implicarsi direttamente nei dibattiti scientifici e filosofici³⁶ e, proprio perciò, evita anche un'affermazione ontologica forte, ma preferisce quella etica secondo la quale – siccome non è stata ancora chiarificata, nei vari dibattiti contemporanei, la questione dello statuto di “persona” dell’embrione umano – non si deve agire quando si tratta di dubbio riguardante una questione di materia grave.

In questo caso quindi il Magistero accoglie una vecchia regola, in uso nella casistica, secondo la quale “*in dubio pars tutior erigenda est*. In altre parole: l’obbligo di scegliere la parte che esclude un atto gravemente peccaminoso proibisce ogni attentato diretto contro il nascituro anche durante le prime fasi della gravidanza.”³⁷ Però, mentre le affermazioni etiche riguardanti il nascituro “cadono sotto il carisma dell’infalibilità proprio del Magistero ordinario della Chiesa”³⁸ (quindi abbiamo a che fare con una “dottrina esplicita irreformabile”³⁹), quando si tratta della questione dell’identità dell’embrione, dato che c’entrano molte altre discipline nel campo della discussione, bisogna essere più attenti e lasciar un certo “campo libero”.⁴⁰ L’Enciclica *Evangelium vitae*, pur essendo un contributo notevole in ciò che riguarda il rispetto del nascituro e nonostante i suoi abbondanti riferimenti biblici (in cui si evidenzia l’appartenenza a Dio della vita concepita nel grembo materno), “non si pronuncia apertamente sul problema teoretico dell’inizio della vita personale. Ha lasciato però aperto il cammino ad un ulteriore approfondimento teologico, esegetico ed antropologico.”⁴¹

A quanto sembra il Comitato Nazionale per la Bioetica, nel 1997, seguì una linea abbastanza simile:

Il Comitato è pervenuto unanimemente a riconoscere il dovere morale di trattare l’embrione umano, sin dalla fecondazione, secondo i criteri di rispetto e tutela che si devono adottare nei confronti degli individui umani a cui si attribuisce comunemente la caratteristica di persone, e ciò a prescindere dal fatto che all’embrione venga attribuita sin dall’inizio con certezza la caratteristica di persona nel suo senso tecnicamente filosofico [...].⁴²

³⁶ F. L. LADARIA, “Dignitas personae. Alcuni elementi di antropologia”, in *StMor* 47/2 (2009), 341.

³⁷ I. CARRASCO DE PAOLA, “Il rispetto dovuto all’embrione umano: prospettiva storico-dottrinale”, in PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA (ed.), *Identità*, 30.

³⁸ CARRASCO DE PAOLA, 28.

³⁹ CARRASCO DE PAOLA, 28.

⁴⁰ CARRASCO DE PAOLA, 28.

⁴¹ CARRASCO DE PAOLA, 33.

⁴² COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Identità e statuto dell’embrione umano* (22 giugno 1996), Roma, 1997, § 10.

Il fatto non è passato inosservato e ha scatenato le critiche del professor Carlo Flamigni il quale, intrigato per l'iniziale insistenza sulla definizione ontologica di persona dell'embrione, dichiara di essere rimasto "sorpreso" da questo cambio radicale di orientamento verso la prospettiva morale: "La prima cosa che colpisce è il fatto che sia stato trasformato quello che sembrava un problema descrittivo in un problema di carattere prescrittivo."⁴³ E continua:

un documento pieno di ambiguità e di contraddizioni e che comunque aveva rinunciato a dichiarare che l'embrione è persona; concludendo che si tratta di una questione insolubile e che la risposta dipende dall'atteggiamento che ognuno assume sulla questione.⁴⁴

Lasciando da parte il fatto se il Comitato abbia dichiarato o no che l'embrione sia persona, si può intravedere forse un'altra ragione alla base di questa propensione verso la regola aurea: si sapeva che, comunque, non tutti avrebbero abbracciato una tale definizione o, addirittura, poteva capitare che il concetto tecnico di persona diventasse inutilizzabile nelle pubbliche argomentazioni di natura bioetica, non tanto per la sua stessa mancanza di consistenza ontologica, quanto a causa del puro rifiuto della metafisica nel discorso politico.⁴⁵ In altre parole, il Comitato probabilmente voleva far capire che, se si dovesse arrivare a dover "riferirsi soltanto a quell'appartenenza alla specie umana che non può essere contestata all'embrione sin dai primi istanti", allora la regola aurea si rivelerebbe senz'altro uno strumento importante per la conservazione del genere umano.

La stessa Istruzione *Dignitas personae*, l'ultimo documento in materia di bioetica emanato dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, pur conservando i presupposti metafisici presenti nella *Donum vitae*, sembra orientarsi verso uno dei concetti (ancora) cari alla contemporaneità, cioè

⁴³ C. FLAMIGNI, *La questione dell'embrione. Le discussioni, le polemiche, i litigi sull'inizio della vita personale*, Milano, 2010, 88

⁴⁴ FLAMIGNI, 178.

⁴⁵ Questa idea è in un modo semplicemente illuminante rappresentata in un articolo del professor Compagnoni: "A chi non accetta la validità iniziale del concetto di persona per la riflessione etica (e della realtà della persona per la vita morale) non può essere dimostrato: siamo di fronte allo stesso caso di colui che non accetta il concetto di ente e vuole iniziare la metafisica. [...] Se non si è personalisti, molto facilmente si finisce in una visione etica utilitaristica, fondata sui diritti e sugli interessi dei singoli, senza un background metafisico (e quindi non oggettivo), oppure esplicitamente basata sul consenso delle persone interessate". F. COMPAGNONI, "La persona umana e la legge morale naturale. Problematica bioetica", in I. SANNA (ed.), *Dignità umana e dibattito bioetico*, Roma, 2009, 253–254.

all'antropologia, sperando che l'umanità dell'uomo, assieme alle ultime tracce di trascendenza, possa essere d'aiuto ad avere una visione etica lungimirante:

La realtà dell'essere umano, infatti, per tutto il corso della sua vita, prima e dopo la nascita, non consente di affermare né un cambiamento di natura né una gradualità di valore morale, poiché possiede una piena qualificazione antropologica ed etica. L'embrione umano, quindi, ha fin dall'inizio la dignità propria della persona.⁴⁶

10. Conclusione

Nelle riflessioni antropologiche contemporanee un gran peso viene dato alla coscienza psicologica, e non a torto. Infatti essere presenti a se stessi (autocoscienza) è ciò che ci contraddistingue da tutti gli altri viventi, cioè ci abilita, heideggerianamente parlando, a essere pastori dell'essere.⁴⁷ Ora, indipendentemente da quello che voleva dire Heidegger, pensiamo che tra la vocazione di pastore e il puro istinto di lupo rapace ci sia una differenza di qualità, differenza che interviene nel momento in cui l'uomo comprende che è uomo e non soltanto un *animale*, sia pure *razionale*. Non dobbiamo, allora, perdere di vista questa verità: la fenomenologia esiste nella misura in cui c'è l'ontologia, e l'autocoscienza presuppone l'esistenza di una natura umana che, se non incontra ostacoli, segue il suo corso.

È fuori luogo quindi parlare, come vuole l'antropologia materialista, di una dignità graduale dell'embrione.⁴⁸ Essendo che appartiene alla specie *Homo sapiens*, è falso affermare che l'embrione umano è una "persona potenziale". In realtà si tratta di una persona con potenziale⁴⁹, persona che "Cristo nella sua Persona divina ha deificato [...] indicando la sua sorte eterna".⁵⁰

⁴⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, "Dignitas personae. Alcune questioni di bioetica" (8 settembre 2008), in *Enchiridion Vaticanum*, 25, *Documenti ufficiali della Santa Sede 2008*, Bologna, 2011, 789–853, n. 5.

⁴⁷ M. HEIDEGGER, "Su l'umanesimo (Estratti)", in *Che cos'è la metafisica?*, Scandicci (Firenze), 1993, 111.

⁴⁸ M. WARNOCK, "In Vitro Fertilization: The Ethical Issues (II)", in *Philos Q* 33/132 (1983), 238–249.

⁴⁹ T. MOSTELLER, "Teleology, Embryonic Personhood, and Stem Cell Research", in *Ethics & Medicine* 27/1 (2011), 44–47.

⁵⁰ K. CHARAMSA, "Alle radici della persona", in *Alpha Omega* 14/1 (2011), 70; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, "Dichiarazione sull'aborto procurato" (18 novembre 1974), in VERSPIEREN (ed.), *Biologia*, n. 9.

CRISTIANESIMO E CULTURA ELLENISTICA NEL II E III SECOLO: LE VERITÀ PARZIALI ED I “FURTA GRAECORUM”

ZOLTÁN BARA¹

Abstract. What was the attitude of the Church towards the culture and human values in the early centuries? What is the relation between the Church and the world? From the time Christianity aspired a universal propagation and began to spread in the area of the Greek culture, it had to be reformulated in accordance with the categories typical of the Greek thought.

This study deals with the encounter of Christianity with Hellenistic culture of the second and third centuries and analyzes the two solutions brought by the fathers of time: partial truths and plagiarism or “furta Graecorum”.

Keywords: Christianity, partial truth, furta graecorum, Justin, Tatian, Tertullian, Clement of Alexandria, Origen, Theophilus of Antioch

1. Introduzione

In una generale espansione e lenta penetrazione del cristianesimo nella società e nelle istituzioni civili, il messaggio cristiano si è dovuto ben presto confrontare con il mondo culturale ellenistico. L’annuncio cristiano aveva preso forma inizialmente in categorie semitiche, perché inizialmente formulato in area semitica, per destinatari di cultura semitica. Dal momento in cui esso, però aspirava a una propagazione universale e cominciava a diffondersi nell’area di cultura greca, ha dovuto essere nuovamente formulato secondo le categorie del pensiero tipiche dell’ellenismo. L’ellenizzazione del messaggio cristiano non è una sua deformazione dovuta all’influsso della cultura greca, bensì il risultato di un processo di adattamento, processo inevitabile e naturale, ancorché molto laborioso e sofferto, al fine di cercare da una parte gli indispensabili agganci con il mondo circostante, e di rivelare dall’altra la novità dei contenuti e perciò l’identità stessa della nuova comunità.²

È chiaro, che venendo a contatto con il mondo ellenistico il cristianesimo si trova a dover affrontare tutta una serie di problemi.

¹ Facultatea de Teologie Romano-Catolica, Universitatea “Babeș-Bolyai” Cluj, email: barazoli@gmail.com

² M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983, 7–8; E. PRINZIVALLI, *Incontro e scontro fra «classico» e «cristiano» nei primi tre secoli: aspetti e problemi*, Roma, 1994, 543–556.

Da una parte, infatti, gli scrittori cristiani sono d'accordo sul condannare a un tempo il paganesimo popolare e la filosofia greca in quanto false concezioni di Dio e opere del demonio, ma d'altra parte gli apologisti fanno appello alla testimonianza di Platone e di Omero per fondare il carattere ragionevole della loro dottrina.³

Infatti ci furono due centri d'insegnamento, due scuole, dove il contatto tra ellenismo e cristianesimo, tra filosofia e fede, tra civiltà pagana e civiltà cristiana sono venuti maggiormente a confronto: la scuola di Roma di Giustino, Taziano, Rodone e la scuola di Alessandria, di Clemente e Origene.

La scuola romana, fondata da San Giustino, non riservava l'insegnamento ai soli cristiani, ma lo proponeva a tutti, a "chiunque voleva andare per ascoltare la dottrina della verità". Oggetto di questo insegnamento erano la dimostrazione e la difesa della religione cristiana, l'apologetica che mirava a convertire i pagani e i giudei, la controversia che confutava le tesi degli eretici, in particolare di Marcione.

La scuola di Alessandria, fondata da Panteno e resa celebre soprattutto da Clemente e Origene, non aveva un insegnamento esclusivamente religioso e neppure solo apologetico come quello di Roma. Essa offriva un insegnamento enciclopedico, che esponeva primariamente l'insieme delle scienze profane, per elevarsi poi da queste alla filosofia morale e religiosa e infine alla teologia cristiana, esposta sotto forma di commento ai Libri Sacri.⁴

A Giustino, Taziano, Tertulliano, Clemente, Origene e agli altri autori cristiani del II e III secolo si pone il problema: l'ellenismo, principalmente considerato nella sua filosofia, è conciliabile con il cristianesimo? I cristiani lo devono considerare un impedimento, un ostacolo, o un aiuto nel ricercare e definire la verità?

È noto come la risposta di Taziano e Tertulliano è stata decisamente negativa, mentre quella di Giustino, Clemente e Origene più aperta e più possibilista.

2. Patres graeci

2.1. Taziano

Taziano nacque in Siria da una famiglia pagana e fu discepolo, a Roma, di Giustino. Con il suo maestro ebbe in comune la ricerca della vera filosofia e della verità, ma non l'atteggiamento sostanzialmente positivo nei confronti della cultura pagana, nei confronti della quale conservò un rigetto totale e pregiudiziale.

³ J. DANIÉLOU, *Messaggio evangelico e la cultura ellenistica*, Bologna, 1975, 51.

⁴ J. QUASTEN, *Patrologia*, Torino, 1967, 50–55.

La filosofia, la religione e le opere dei greci sono ingannevoli, immorali e senza alcun valore, eccettuato qualche elemento buono, preso a prestito dalla rivelazione cristiana. I teatri greci sono scuola di vizio. Le arene sono come dei macelli. La danza, la musica e la poesia sono peccaminose e non hanno alcun valore. La filosofia e il diritto greco sono tutta una contraddizione. Basti ricordare il dissenso sui principi costitutivi dell'essere: Anassagora l'identifica con il *nous*, Parmenide con l'uno; Anassimene con l'aria; Empedocle con l'odio e l'amore, Platone con Dio, Aristotele con l'agire e il patire.

Il comportamento pratico di Taziano, come del resto quello di altri apologisti, non è coerente con la sua posizione teorica. Taziano quando espone la sua dottrina sulla divinità, il mondo, l'uomo, fa ricorso ai filosofi che critica. La sua definizione di Dio come spirito è presa da Gv 4,24, ma inserita in una tematica di carattere storico; la sua dottrina dei due spiriti opposti, uno spirituale e l'altro materiale, tra i quali si trova l'anima in posizione intermedia, sembra fondere insieme motivi platonici e stoici. Quando, poi, descrive l'anima che, per causa del peccato, perde le ali, costituite dallo Spirito perfetto, egli riecheggia da vicino il passo platonico delle ali dell'anima.

Non è certamente poco significativo che Giustino, che era aperto al dialogo e alla valorizzazione della cultura pagana, morì martire della fede, mentre Taziano, che era intransigente assertore della malizia intrinseca dei valori pagani, al suo ritorno in Oriente, verso il 173, finì eretico, fondatore della setta degli encratiti e falsificatore della dottrina dell'Apostolo.⁵

2.2. Tertulliano

Anche Tertulliano, come Giustino, è un convertito dal paganesimo alla fede cristiana. Ciò che portò Tertulliano alla fede non è il confronto con i diversi sistemi filosofici, ma la testimonianza eroica dei primi martiri cristiani: "Chiunque, davanti a una costanza così prodigiosa, si sente come preso da una inquietudine e desidera ardentemente ricercare la causa; quando ha scoperto la verità, l'abbraccia immediatamente."⁶ Tertulliano ha abbracciato questa verità e l'ha elevata alla sua suprema aspirazione. In una sua opera, la parola verità ricorre 162 volte. Il problema dei rapporti della fede cristiana con il paganesimo si riduce, per Tertulliano, alla "*vera vel falsa divinitas*". Quando Gesù fondò la

⁵ EUSEBIO DI CESAREA, *Historia Ecclesiastica*, 4, 29, 6: "Ardi cambiare alcune parole dell'Apostolo, come se stesse correggendo il suo stile". Si veda anche F. BOLGIANI, "Taziano", in A. Di BERNARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato, 1984, 3354-3357. Si può leggere con profitto anche la prefazione di S. Di Cristina alla traduzione italiana del Discorso ai Greci: *Taziano, Discorso ai Greci* (a cura di S. Di Cristina), Roma 1991.

⁶ Tertullian; *Ad Scapulam*, 5.

nuova religione, lo fece per condurre l'umanità alla conoscenza della verità.⁷ Il Dio cristiano è il Dio vero, e coloro che lo incontrano la pienezza della verità! La verità è ciò che odiano i demoni e respingono i pagani; i cristiani, invece, muoiono e soffrono per essa. Ciò che distingue il cristiano dal pagano è la verità.

In un primo atteggiamento di apertura e di dialogo, Tertulliano sostiene che ogni uomo ha la possibilità, grazie ai *communes sensus*, una sorta di conoscenza innata, di conoscere *naturaliter* Dio e l'immortalità dell'anima.⁸ Nel proporre ai pagani la catechesi su Cristo, dalla nascita di Dio fino alla risurrezione dalla morte, riprende la dottrina giovannea di Cristo-Logos e, per renderlo familiare ai lettori, ricorda come anche la filosofia stoica conoscesse il Logos creatore del mondo; in tale contesto cita Zenone e Cleante, in modo da presentare la dottrina del Logos cristiano, nella sua originalità, rispetto a quello stoico, come un perfezionamento, un completamento di quella.⁹ Il *De anima*, la più antica trattazione cristiana dedicata a questo argomento, è tutta fondata su materiale dedotto dalla tradizione filosofica greca. Nell'*Adversus Praxeam* riprendendo la dottrina del Logos, Tertulliano l'incentra su una concezione materialistica di Dio, di chiara impronta stoica: "Chi negherà che Dio è corpo, anche se Dio è spirito? Infatti, lo spirito è un corpo di tipo speciale nel suo aspetto. Anche le cose invisibili, quali che siano, sono visibili solo a Dio."¹⁰ Ma nei momenti maggiori del suo rifiuto della cultura greca e della difesa del cristianesimo, Tertulliano fa della filosofia la matrice dell'eresia gnostica e di tutte le altre eresie. Colpisce la *curiositas* dei filosofi, cioè la ricerca cavillosa e sottile, che non conduce alla verità, e la mette in contrasto con la semplicità delle ricerche dei cristiani, illuminati dalla rivelazione di Cristo. Afferma che noi non abbiamo più bisogno della curiosità, dopo Gesù Cristo, né della ricerca, dopo il vangelo.

Il suo atteggiamento anti-intellettualista lo porta a dire: "*credo quia absurdum!*". È nota, poi, la sua affermazione:

Cos'ha da spartire Atene con Gerusalemme? Che cosa l'Accademia con la Chiesa? La nostra formazione è dal portico di Salomone. Che somiglianza ci può essere tra il filosofo e il cristiano, tra il discepolo della Grecia e quello del cielo, tra chi cerca la fama e chi cerca la salvezza, chi vende parole e chi realizza opere, chi costruisce e chi distrugge, chi altera e chi tutela la verità, chi è ladro e chi è custode del vero? (*Apologetico* 416, 18).¹¹

⁷ Tertullian: *Apologetico* 21, 30.

⁸ Tertullian: *De resurrectione mortuorum* 3, 1.

⁹ Tertullian: *Apologetico* 21.

¹⁰ Tertullian: *Adversus Praxeam* 7, 8–9.

¹¹ A. MAGRIS, "La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana", in *Annali di storia dell'esegesi*, 21, Bologna, 2004, 59–107.

2.3. Giustino e gli Alessandrini

Idee completamente opposte professano Giustino, Clemente e Origene. Per essi, la filosofia greca è fundamentalmente un dono salutare di Dio, sia che se ne consideri l'azione di un tempo sui pagani, o l'azione presente sui cristiani. Contro coloro che asserivano che “la filosofia è una funesta invenzione del maligno per avvelenare la vita degli uomini”, Clemente arriva ad affermare invece che la filosofia sarebbe un terzo Testamento, paragonabile alla Legge, dato agli uomini per insegnare loro la giustizia.¹²

Però è singolare l'argomentazione alla quale questi autori cristiani ricorrono per salvare la cultura pagana ed esercitare su di essa una sorta di protezionismo ecclesiale e teologico. Di fronte alla cultura greca e la sua imponenza in campo soprattutto filosofico, essi cercarono di inglobare questa cultura pagana nella Bibbia. La Bibbia, sostenevano, è anteriore a Platone e non ha quindi attinto niente dalla cultura pagana, mentre Platone e altri filosofi hanno attinto alla Bibbia alcune verità fondamentali su Dio, l'uomo, il cosmo. Hanno “*rubato*” alla Bibbia le verità sul mondo e sull'uomo. È l'argomento dei cosiddetti *furta graecorum*, con il quale Giustino e Clemente Alessandrino, soprattutto, sostengono che la filosofia greca ha conseguito una conoscenza parziale della verità.

Vogliamo vedere un po' più da vicino questi due argomenti molto usati: le verità parziali e il furto delle verità.

Ci si chiede innanzitutto: per quale via sono pervenute ai greci le verità parziali di cui essi dispongono sull'uomo e sul mondo?

3. Furta Graecorum

3.1. L'origine delle verità parziali

Filone riconosceva tre fonti alla verità presentate dai filosofi della Grecia: o le hanno tratte da Mosè; o le hanno scoperte con la ragione; oppure alcuni filosofi hanno ricevuto una ispirazione da Dio, parallela a quella dei profeti.¹³

¹² CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata* I, 1, 18, 1; VI, V, 42, 1, in J.-P. MIGNÉ (ed.), *Patrologia Graeca*, 161 voll., Paris 1857–1866 (d'ora innanzi PG) 8. Cfr. G. GIRGENTI, *Giustino martire. Il primo cristiano platonico*, Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi 7, Milano, 1995; P. MERLO, *Liberi per vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in san Giustino filosofo e martire*, Biblioteca di Scienze Religiose 111, Roma, 1995; C. CORSATO, *Alcune “sfide della storia” nel cristianesimo delle origini: Giustino, Cipriano, Gregorio Magno*, Padova, 1995, 231–251: (soprattutto 231–235: Giustino e la cultura nel secondo secolo).

¹³ H. A. WOLFSON, *Philo*, Cambridge, 1948, I, 141–147; A. J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture*, Tübingen, 1989 (qui soprattutto per le 59–72).

Giustino riconosce tali fonti nella teoria dei “prestiti” dalla Bibbia o nel riconoscimento della capacità della ragione umana.¹⁴ Clemente Alessandrino dà due elenchi di possibili fonti di queste verità parziali. Nel primo comprende tre fonti:

La filosofia greca, dicono alcuni, tocca in qualche modo la verità per l'approssimazione, ma vagamente e parzialmente; altri vogliono che essa riceva il suo impulso dal diavolo; alcuni hanno espresso l'opinione che ogni filosofia sia stata ispirata da qualche potenza subordinata.¹⁵

Un secondo elenco riporta le seguenti fonti: alcuni dicono che i greci hanno avuto una nozione naturale (*fusiké énnouia*) o ancora un “senso comune” (*koinòs noūs*). Si dice ancora che si tratta di un dono di predicazione o d'ispirazione. Infine, altri vogliono che i filosofi abbiano detto certe cose in quanto riflesso della verità.¹⁶

Questi due elenchi distinguono, dunque, due fonti principali: una è la conoscenza naturale di Dio, assai elementare, accessibile a tutti gli uomini e che può essere raggiunta per approssimazione (*periptosis*), per nozione naturale (*fusiké énnouia*), per senso comune (*koinòs noūs*), per riflesso (*émfasis*); un'altra è una conoscenza che suppone un'interpretazione soprannaturale, di cui soltanto alcuni sono l'oggetto, e riguarda verità più alte.¹⁷

La differenza tra Clemente e Giustino sta nel fatto che mentre Giustino, salvo un'eccezione, attribuiva indistintamente a una stessa azione del Logos ogni verità conosciuta dai pagani prima di Cristo. Clemente distingue due temi diversi. Da una parte vi è una conoscenza comune, dovuta al Logos, alla ragione, che è essa stessa, un dono di Dio; questa conoscenza è naturale e

¹⁴ Wolfson sostiene che anche in Giustino si trovano le tre fonti di Filone. H. A. WOLFSON, *The philosophy of the Church Fathers*, Cambridge 1956, I, 41.

Holte sostiene che Giustino non ricorre all'argomento della rivelazione. R. HOLTE, “Logos spermatikós. Christianity and ancient philosophy according to St. Justin's Apologies”, in *Studia Theologica Lundensia*, 12 (1958), 161.

DANIÉLOU, 52; E. DAL COVOLO, “I Padri preniceni davanti alla cultura del loro tempo”, in *Ricerche Teologiche*, 9 (1998), 133–138.

¹⁵ *Stromata* I, 16.

¹⁶ *Stromata* I, 19; Cfr. G. V. VIAN, “Cristianismo y culturas en la época patristica”, in *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano*. Actas del VIII Simposio de Teología Histórica, Facultas de Teología San Vicente Ferre, Valencia, 1995, 69.

¹⁷ E. MOLLAND, *The conception of the Gospel in Alexandrian Theology*, Oslo, 1938, 45–52; E. MOLLAND, “Clement of Alexandria on the origin of Greek philosophy”, in *Symbolae Osloenses* 15/16, Oslo, 1936, 57–85.

accessibile a tutti. Ma d'altra parte vi è un'azione del Logos presso alcuni greci che ne fa una sorta di profeti del mondo pagano, e che richiede un'assistenza speciale di Dio.

Per quanto riguarda l'argomento della capacità della ragione umana, Giustino evidenzia il fatto che ogni uomo è in condizione di conoscere alcune verità per mezzo della ragione.¹⁸ La differenza tra i pagani e i cristiani sta nel fatto che i primi non hanno avuto che una conoscenza parziale della verità. I pagani partecipano al Logos, ma i cristiani hanno ricevuto nel Cristo *il* Logos stesso.

I cristiani possiedono eminentemente nel Cristo la verità di ogni filosofia, perché questa non è che una partecipazione al Logos:

Tutto ciò che essi hanno detto di buono appartiene a noi cristiani. Perché dopo Dio noi adoriamo il Verbo nato dal Dio ingenerato e ineffabile, poiché si è fatto uomo per noi, allo scopo di guarirci dai nostri mali, prendendovi parte. Gli scrittori hanno potuto vedere oscuramente la Verità, grazie al seme del Verbo che è stato posto in loro. Ma allora, una cosa è possedere un seme e una somiglianza proporzionale alle proprie facoltà, altra cosa la realtà stessa, la cui partecipazione e imitazione procedono dalla grazia che viene da lui.¹⁹

Giustino spiega questa partecipazione dicendo che in ogni uomo vi è un "germe del Logos" (*sperma tou Lógou*) e che ciò è dovuto all'azione del Verbo che dà il germe (*spermatikós Lógos*). Questi semi sono una partecipazione del Logos nello spirito umano; essi derivano dall'azione del Logos, che in semina così le intelligenze. Sono dei semi non nel senso stoico o platonico di una conoscenza incoativa che lo spirito deve condurre alla sua perfezione, ma di una conoscenza infima, cui soltanto il Verbo incarnato darà la perfezione.

3.2. *I furta Graecorum*

Prendiamo in esame ora in modo particolare l'argomento dei *furta Graecorum* in base al quale le verità conosciute dai filosofi sono dei prestiti presi dalla rivelazione. Lo faremo attingendo direttamente ad alcuni testi patristici in cui ricorre questo argomento.

La predizione: una spada vi consumerà non significa che i disobbedienti moriranno sotto i colpi delle spade; ma la spada di Dio è il fuoco, del quale diviene esca chi proferisce il male. Per questo, la predizione dice: la spada vi consumerà; perché la bocca del Signore lo ha detto. Se invece intendesse dire di una spada che recide e subito dà morte non direbbe vi

¹⁸ GIUSTINO, *Apologia* I, 46; *Apologia* II, 10 (PG 6).

¹⁹ *Apologia* II, 13.

consumerà. Quindi anche Platone quando asserì che la colpa è di chi sceglie, e Dio non ne è causa, lo asserì derivandolo dal profeta Mosè; perché Mosè è più antico di tutti gli scrittori greci. E tutto ciò che dissero i filosofi e i poeti circa l'immortalità dell'anima o le pene successive alla morte o alla contemplazione delle cose celesti o circa simili verità, hanno potuto pensarlo e lo hanno espresso derivandone il principio dai profeti. Perciò fra tutti costoro sembra che si trovino semi di verità; ma dimostriamo che essi non hanno compreso esattamente, dal momento che affermano cose in contrasto tra loro. Quindi, se diciamo che è stato vaticinato il futuro, non intendiamo asserirlo quasi che esso si svolga per necessità del fato; ma, essendo Dio preveggenente delle future azioni degli uomini e ha stabilito che ciascuno avrà una degna ricompensa delle proprie opere, egli, per virtù dello Spirito profetico, preannuncia le mercedi che da parte sua verranno agli uomini secondo il merito dei loro atti. E così induce il genere umano a riflettere e ben considerare; e dimostra anche che egli si dà pensiero di loro e a loro provvede.²⁰

Ma perché sappiate che dai nostri maestri – intendiamo dire dalle scritture profetiche – Platone tolse l'affermazione che Dio aveva formato il mondo optando sulla materia informe, porgete ascolto alle precise parole di Mosè, che abbiamo già indicato quale primo fra i profeti e anteriore agli scrittori greci. È servendosi di lui che lo spirito profetico, per significare in quale maniera e da quali elementi in principio Dio fabbricò l'universo, così parlò: “In principio Dio fece il cielo e la terra. Ma la terra era invisibile e informe, e la tenebra incombeva sull'abisso, e lo Spirito di Dio andava al di sopra delle acque. E disse Dio: sia fatta la luce. E la luce fu”. È di qui che tanto Platone quanto chi professa i suoi principi seppero – e noi stessi sappiamo – che l'universo intero ha avuto origine a opera del Verbo di Dio da sottoposta materia, indicata già da Mosè anteriormente a ogni altro; come potete persuadervene anche voi. D'altronde, anche quello che presso i poeti ha nome di Erebo, sappiamo che prima fu nominato da Mosè.²¹

Anche l'asserzione di Timeo di Platone circa la natura del Figlio di Dio, quando egli dice: “Dio lo ordinò a forma di X nell'universo, Platone poté farla togliendola parimenti da Mosè.” Infatti nei libri di Mosè si trova scritto che proprio nel tempo in cui gli Israeliti uscirono dall'Egitto e stettero nel deserto, vennero contro loro animali velenosi e vipere e aspidi e ogni sorta di serpenti che uccidevano il popolo; e che Mosè, mosso da efficace efflato divino, prese del bronzo e ne foggì una figura di croce e la collocò sul tabernacolo santo e disse al popolo: “se volgerete lo sguardo a questo segno e avrete fede, in esso vi salverete”. E scrisse che,

²⁰ *Apologia* I, 44.

²¹ *Apologia* I, 59.

dopo ciò, i serpenti morirono, mentre il popolo poté sottrarsi alla morte. Platone lesse, ma non capì bene e, non riuscendo a intuire che quella era la figura di una croce – interpretandola invece per la forma di un X – asserì che la virtù, la quale viene subito dopo il sommo Dio, è ordinata nell’universo a foggia di X. Egli fa parola anche di una terza virtù; pure questo è un concetto tolto da Mosè nel quale egli lesse – e noi ne abbiamo prima riferito il passo – che lo spirito di Dio avanzava sopra le acque. E così egli assegna il secondo posto al Verbo divino, cui affermò essere ordinato a modo di X nel mondo; il terzo allo Spirito, di cui è detto che avanzava sull’acqua. E ciò, quando asseriva: “terze attribuzioni spettano al terzo”. Quindi non siamo noi che abbiamo le stesse opinioni degli altri, ma sono gli altri che parlano contraffacendo le nostre.²²

La nostra dottrina si rivela più nobile di ogni dottrina umana, perché l’intero Verbo – il Cristo manifestatosi per noi – volle essere corpo e Verbo e anima. Infatti tutto ciò che di buono dissero ed escogitarono filosofi e legislatori, lo elaborarono a fatica, con l’indagine e l’osservazione, ma solo parzialmente secondo il Verbo. E perché non ebbero intera la conoscenza delle cose riguardanti il Verbo, cioè Cristo, furono spesso anche in contraddizione con se medesimi.²³

Ora ritengo che sia utile dimostrare che la nostra filosofia è più antica delle discipline che sono presso i Greci. Termini di riferimento sono per noi Mosè e Omero: infatti sia l’uno che l’altro sono antichissimi; uno è il più antico dei poeti e degli storici; l’altro principio di ogni saggezza barbara. Ora da noi saranno messi a confronto, e scopriremo che le nostre dottrine non solo sono precedenti alla cultura greca, ma anche all’invenzione delle lettere; non prenderò come testimoni coloro che sono di casa, piuttosto mi servirò di difensori greci. La prima cosa, infatti, non sarebbe ragionevole e neppure da noi sarebbe accettata; la seconda si rivelerà straordinaria, perché, resistendo a noi con le stesse nostre armi, ottengo per voi prove senza sospetto [...]”²⁴

Appare quindi che Mosè è più antico degli eroi menzionati, delle città e dei demoni. E bisogna credere a colui che per età è più antico e non ai Greci che vi hanno attinto le dottrine senza rendersene conto. I loro sapienti infatti facendo uso con eccessiva e soverchia cura di quello che impararono da Mosè e da coloro che furono filosofi al suo stesso modo, tentarono di falsificarlo anzitutto perché si credesse che dicevano qualcosa di particolare, in secondo luogo affinché, nascondendo mediante

²² *Apologia* I, 60.

²³ *Apologia* II, 10.

²⁴ TAZIANO, *Contro i Greci*, 31 (PG 6).

una verbosità leziosa le cose che non avevano capito, potessero distorcere la verità come una favola.²⁵

Con l'aiuto di Dio voglio dimostrarti con la maggior esattezza possibile ciò che riguarda il tempo affinché tu sappia che la nostra dottrina non è né recente, né simile alle fiabe, ma che è più antica e più veritiera di tutti i poeti e gli scrittori che hanno scritto su questioni incerte... Platone invece, che sembra essere stato il più sapiente fra i Greci, a quante sciocchezze giunse!²⁶

Da questi antichi scrittori si dimostra che gli scritti degli altri sono più recenti degli scritti che ci sono pervenuti da Mosè e anche più recenti dei profeti vissuti dopo di lui. Infatti, l'ultimo dei profeti, di nome Zaccaria, fiorì al tempo del regno di Dario. Ma anche tutti i legislatori hanno sancito le leggi in tempo posteriore. Se infatti qualcuno parlasse di Solone l'Ateniense, questi visse al tempo dei re Ciro e Dario, al tempo del già nominato profeta Zaccaria, vissuto molti anni dopo [...]²⁷

Da qui è possibile dimostrare come le nostre Sacre Scritture sono più antiche e più vere di quelle dei Greci e degli Egiziani e anche di alcuni altri storici. Infatti Erodoto, Tucidide, Senofonte e altri storiografi hanno cominciato, per la maggior parte, a narrare del regno di Ciro e di Dario, non essendo capaci di raccontare con esattezza i tempi antichi e primitivi. Che cosa dissero di grande se parlarono di Dario, di Ciro e dei re dei barbari; oppure di Zopiro e di Ippia presso i Greci [...]

Non ci siamo proposti la materia per una lunga trattazione, ma per dimostrare la quantità degli anni dalla creazione del mondo e per confutare l'inutile fatica e la stoltezza degli scrittori, poiché non sono trascorsi neppure ventimila anni, come disse Platone insegnando che tanti ne erano trascorsi dal diluvio fino ai suoi tempi [...].

Né il mondo fu ingenerato, né esiste un principio casuale per tutte le cose come Pitagora e altri hanno sciocamente raccontato. Ma il mondo è creato e retto dalla provvidenza di Dio che ha creato tutte le cose: la totalità del tempo e gli anni lo dimostrano a quanti vogliono persuadersi della verità.²⁸

Computati quindi i tempi e tutti i fatti narrati, è possibile vedere l'antichità degli scritti profetici e la divinità della nostra dottrina; la nostra dottrina, infatti, non è recente e le nostre non sono, come alcuni pensano, favole o falsità, ma storie molto antiche e molto vere.²⁹

²⁵ *Contro i Greci*, 40.

²⁶ TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Ad Autolico* III, 16 (PG 6).

²⁷ *Ad Autolico* III, 23.

²⁸ *Ad Autolico* III, 26.

²⁹ *Ad Autolico* III, 29.

Clemente Alessandrino inserisce la tesi del “furto dei Greci” nel contesto più generale dell’origine barbara di tutta la filosofia. I filosofi infatti sono gli antichi saggi barbari ai quali Dio, per il tramite degli angeli, ha comunicato le dottrine che essi dovevano insegnare ai loro popoli.

I Greci, venuti dopo, hanno saccheggiato queste dottrine, essi non sono che dei bambini nei confronti dei barbari, che, invece, hanno la verità antica.³⁰

L’opposizione non è più quella tra i barbari e i Greci. Quando Clemente parla della filosofia come preparazione provvidenziale al Cristo, non parla delle scuole della filosofia greca, ma innanzitutto della filosofia barbara antica. Dio non ha lasciato alcun popolo senza inviargli delle guide spirituali, che per i Giudei sono Mosè e i profeti, per i diversi popoli i saggi antichi, che sono i filosofi per eccellenza. Egli si è manifestato a loro tramite gli angeli. Tra questi due gruppi i Giudei sono privilegiati sia per l’antichità, sia per l’eccellenza della loro dottrina. I Greci, venuti dopo, hanno attinto all’una e all’altra fonte: sono così dei ladri che si attribuiscono ciò che non hanno inventato.

I passi in cui Clemente espone le sue tesi sono numerosi. Già dal I libro degli *Stromata* scrive:

I filosofi greci sono dei briganti e dei ladri, perché prima della venuta del Signore hanno preso dai profeti ebrei delle parti della verità senza piena intelligenza, appropriandosene come dottrine proprie.³¹

Citando Aristobulo, scrive: “Platone ha imitato la nostra legislazione ed è evidente che ha studiato ciascuna delle cose che vi sono scritte; pure Pitagora ha trasferito molte cose provenienti da noi nella sua dottrina”. Cita anche Filone e menziona Numenio che dice: “Che cos’è Platone se non un Mosè che parla greco?”³² Con ciò vuol dire che il contenuto della filosofia greca non è originale; è venuto dai barbari e innanzitutto da Mosè, ma i filosofi ellenici “l’hanno adattato con parole greche”. In questo modo, osserva Daniélou, l’impresa di Platone non è tanto diversa da quella di Filone: è già una presentazione della legge di Mosè al mondo greco, ma è una presentazione illegale e mutila. I limiti dell’impresa dei filosofi sono per Clemente, il carattere parziale, la deformazione del pensiero e la volontà di appropriazione.³³ “La vita intera non sarebbe sufficiente a smascherare integralmente il ladrocinio

³⁰ *Stromata* I, 29.

³¹ *Stromata* I, 17.

³² *Stromata* I, 22, 150, 4.

³³ DANIÉLOU, 81.

greco e il modo con cui essi hanno fatto propria la scoperta delle loro dottrine più belle, dopo averle prese da noi”³⁴.

Le dottrine più belle sono quelle che anticipano la rivelazione:

Tutte le nazioni, di qualunque parte del mondo siano, e tutti gli uomini, a qualunque condizione appartengano, hanno una stessa e unica prenozione (*prolepsis*) di colui che ha stabilito l'autorità, se è vero che le più universali delle sue operazioni si estendono ugualmente a tutti. Ma i ricercatori della Grecia, partendo dalla filosofia barbara, sono andati molto più lontano: hanno dato la preminenza all'invisibile, all'unico, al più potente, al più attivo e al principale tra ciò che è più bello. Ora, essi non avrebbero conosciuto la conseguenza di queste cose, se non le avessero intese da noi.³⁵

Il Daniélou fa notare come il “ladrocinio” dei Greci venga definito da Clemente come un *filautón klopén*, un plagio ingrato.³⁶

Si noti l'aggettivo *filautós*. In effetti, la gravità del furto non viene dal plagio stesso, ma dal fatto che esso non è riconosciuto. Di colpo, una verità che in realtà viene da Dio i filosofi la dichiarano venuta da loro stessi. Ora, tale è precisamente l'essenziale della *filautía*, per la quale l'uomo si appropria di ciò che viene da Dio, e che è il contrario della *euxaristía*. Questa opposizione occupa un gran posto in Filone; forse è da lui che Clemente la riprende. La “vera filosofia risale a Dio e deve essergli attribuita. Ma l'ingratitude dei Greci proclama dei maestri umani” (*Stromata* V, 1, 7, 58, 3). Al di là dell'ingratitude nei confronti di Dio, dal quale veniva la dottrina dei Giudei. Per questo, il compito di Clemente è di provare ai Greci che essi hanno rubato alcune verità, al fine di spogliarsi della loro ingratitude.³⁷

Origene riprende la dottrina dei *furta Graecorum*, facendo derivare le parti della filosofia, dell'etica, della fisica, dai libri dell'Antico Testamento attribuiti a Salomone, Proverbi, Siracide, Cantico dei Cantici, e soprattutto riporta la capacità che ogni uomo ha di conoscere, almeno in parte, la verità alla

³⁴ *Stromata* VI, 2.

³⁵ *Stromata* V, 14.

³⁶ A. MUSONI, “La pédagogie du Logos. Esquisse d'une théologie de l'histoire chez Clément d'Alexandrie”, in F.J. MAPWAR, A. KABASELE, M. W. LIBAMBU (eds.), *Histoire du Christianisme en Afrique. Evangelisation et rencontre des cultures – Mélanges offerts au Professeur Abbé Pierre Mukuna Mutanda, Revue Africaine de Théologie* 32/63–64 (2010), 19–36, qui 22.

³⁷ DANIÉLOU, 87–88.

partecipazione di ognuno, in quanto dotato di ragione, a Cristo Logos, principio universale di razionalità.³⁸

Ma la filosofia in parte è d'accordo in parte è in disaccordo con la rivelazione di Dio, così che se non ne usiamo in modo poco prudente si corre il rischio di cadere nell'eresia.³⁹

Tuttavia è interessante notare che, proprio in questo testo, Origene giustifica l'utilizzazione della filosofia greca da parte dei cristiani, con l'allegoria dell'episodio dell'Esodo che racconta come gli Israeliti, abbandonando l'Egitto, avessero portato con sé l'oro e l'argento che avevano sottratto agli Egiziani: come quelli si servivano del materiale sottratto agli Egiziani per preparare gli oggetti per il servizio divino, così i cristiani si servono della sapienza pagana per approfondire la loro conoscenza di Dio, in quanto le scienze dei Greci possono introdurre allo studio delle Sacre Scritture:

Io mi augurerei che tu prendessi dalla filosofia dei Greci quelle che possono diventare – per così dire – discipline generali e propedeutiche per il cristianesimo, e anche dalla geometria, come dall'astronomia, le nozioni che potranno essere utili all'interpretazione delle Sacre Scritture.⁴⁰

3.3. Il principio dell'antichità

Dalla lettura dei testi che sono stati riportati, si ricava facilmente che l'argomentazione di Giustino e degli altri apologisti nel denunciare il “furto dei Greci”, definito anche prestito o plagio, riposa essenzialmente sulla cronologia. Anche Clemente Alessandrino fonda la sua tesi sulla dimostrazione cronologica: “Si mostrerà in modo incontestabile che la filosofia degli Ebrei è la più antica di tutte le sapienze”; “È dimostrato che Mosè è il più antico non soltanto di coloro che si chiamano sapienti e poeti della Grecia, ma pure della maggior parte degli dèi”.⁴¹

Gli autori biblici sono più antichi dei filosofi greci e l'antichità è assunta come criterio di verità. Ciò è proprio dello spirito di un'epoca di crisi filosofica, dove si crede più alla rivelazione che alla ragione e si affida il destino della propria salvezza alle rivelazioni apocalittiche dei saggi antichi, quali Enoch o Lamech in ambienti giudaici, o Ermes Trismegisto e la Sibilla in ambiente ellenistico.

³⁸ ORIGENE, *De Principiis* I, 3 (PG 11). Cfr. I. SANNA, “L'argomento apologetico Furta Graecorum”, in *Problemi attuali di filosofia, teologia, diritto*, Studia Lateranensia 1 (1989), 119–143.

³⁹ ORIGENE, *Homilia in Genesim* 14, 3 (PG 11).

⁴⁰ ORIGENE, *Epistola ad Gregorium* 1 (PG 11).

⁴¹ *Stromata* I, 21.

Ora, il principio dell'autorità, sul quale si basa la teoria del furto dei Greci, porta alla conseguenza che ciò che è più antico è più vero. È un principio di autorità, derivato dalla rivelazione e dall'antichità di questa rivelazione. È vero ciò che è rivelato, ciò che è autorevole. Chi lo ha detto prima prevale su chi lo ha detto bene e lo dice sempre. L'autorità degli antichi viene prima della forza della ragione e l'autentica filosofia, quella che oltrepassa le nozioni comuni, riposa essenzialmente sull'autorità di Dio, mentre le opinioni dei dottori di questo mondo riposano su delle autorità del tutto umane. E si arriva così all'idea di una rivelazione primitiva. Scrisse Clemente Alessandrino:

Se vi è insegnamento è necessario che vi sia un maestro. Clemente riconosce Zenone, Teofrasto Aristotele e Platone Socrate. Ma se risalgo a Pitagora, a Ferecide, a Talete e ai primi sapienti io non smetto di cercare il maestro di costoro. E se tu dici che sono gli Egiziani, gli Indiani, i Babilonesi e i Magi stessi, non smetterò di invocare il maestro di questi: così faccio risalire sino alla creazione dell'uomo. E lì ricomincio a cercare chi è il Maestro: non è uomo, perché non sono ancora stati istruiti; non è neppure un angelo: abbiamo appreso infatti che gli angeli stessi sono stati istruiti sulla verità. Resta essendo noi stati elevati al di sopra di noi stessi, di desiderare il maestro di costoro.⁴²

Il fatto che Giustino, con il rimprovero ai Greci di aver plagiato la rivelazione cristiana, si metta a difesa della tradizione, dell'antichità, porta un autore come R. Holte a sostenere che non sia affatto documentabile l'opinione comune secondo cui Giustino ha cercato di riconciliare il cristianesimo con la filosofia antica o persino di creare una sintesi di entrambi.⁴³

⁴² *Stromata* VI, 7.

⁴³ HOLTE, 164: "The view that Justin has tried to reconcile Christianity with ancient philosophy or even to create a synthesis between them is indeed ill-supported by the material. He appears throughout as a theological traditionalist. The Logos spermatikos theory, terminologically an innovation, is nothing but an attempt to translate St. Paul's doctrine on natural revelation, to the language of contemporary philosophy. This theory does not contradict the loan and demon theories, but all this serves the common purpose of presenting Christianity as the sole bearer of the whole and complete truth." Diversa è l'opinione di Cantalamessa che scrive: "Giustino a formulato con parecchio anticipo l'idea di un cristianesimo anonimo, o implicito, di cui si discute tanto animatamente ai nostri giorni. Senza integralismi di sorta, lasciando alla cultura greca il suo carattere profano, e contestandone anzi le insufficienze e le contraddizioni, egli ha trovato il modo di orientarli a Cristo, fondando razionalmente la pretesa di universalità della religione cristiana. Se l'Antico Testamento tende a Cristo come la figura (typos) tende, per dinamismo intrinseco, alla propria realizzazione (aletheia), dal canto suo la verità greca tende anch'essa a Cristo e al Vangelo, come la parte (meros) tende a riunirsi a tutto. Ecco perché essa non può opporsi alla verità evangelica e i cristiani possono

Di fatto, Giustino, secondo Holte, sarebbe un teologo tradizionalista. La teoria del *Logos spermatikós*, una innovazione dal punto di vista terminologico, è nient'altro che un tentativo di tradurre la dottrina di san Paolo sulla rivelazione naturale in un linguaggio della filosofia contemporanea. Questa teoria non contraddice quelle del prestito e del demonio; ma tutte e tre le teorie servono il comune intento di presentare il cristianesimo come la sola depositaria della piena e totale verità.

La teoria del *Logos spermatikós*, sempre secondo Holte, non mira a dare un carattere di rivelazione ai sistemi religiosi o filosofici nella loro interezza. Essa, di fatto, è limitata strettamente ad alcune concezioni, come per esempio talune concezioni di Dio, la falsità dell'idolatria, e anche talune concezioni morali di base. Giustino, perciò, non può essere indicato come colui che estese essenzialmente il contenuto della concezione di san Paolo sulla rivelazione naturale.

La discussione sulla teoria del prestito è introdotta per spiegare le verità che non rientrano nella categoria delle concezioni poco prima menzionate. Harnack sostiene che, in base a quanto Giustino scrive nella sua prima *Apologia*, tutte le verità in filosofia sono assolutamente riferite alla teoria dei prestiti.⁴⁴ Ma, se questo fosse vero, osserva dal suo canto Holte, non si potrebbe più sostenere la teoria del *Logos spermatikós*. Se d'altra parte si esamina il contesto generale dell' *Apologia* di Giustino, si vede che il termine *panta* non ha questo significato così esaustivo. Giustino infatti specifica molto accuratamente le specie di dottrine alle quali si riferisce, e non menziona la falsità dell'idolatria e le concezioni morali di base:

E tutto ciò che dissero i filosofi o i poeti circa l'immortalità dell'anima o le pene successive alla morte o alla contemplazione delle cose celesti o circa simili verità, hanno potuto pensarlo e hanno potuto esprimerlo, poiché ne hanno derivato il principio della rivelazione.

E' in questo contesto che Giustino parla di "semi di verità", ma con un'aggiunta molto importante: *dokéin éinai*, "sembra" che ci siano dei semi

attingervi con confidenza, come a un bene proprio." Quanto fu detto di vero da chiunque appartiene a noi cristiani: questo principio non significa che tale vero è sottratto ai pagani che ne sono i legittimi e fieri proprietari, ma semplicemente che ai cristiani è lecito attingervi. Non è dunque un tentativo di sequestro indebito di valori laici. Giustino non fa che tradurre sul piano culturale il detto di san Paolo: Tutto è vostro, perché voi siete di Cristo." Cfr. R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo e valori terreni*, Milano, 1978, 152-153.

⁴⁴ A. von HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, Tübingen, 1909, 511.

della verità in mezzo a tutte quelle. In realtà, i filosofi non hanno capito ciò che hanno letto e perciò anche in questo caso essi si sono contraddetti a vicenda.

La conclusione cui giunge Holte è questa: si può affermare che la concezione di Giustino sia che la teoria dei prestiti spiega l'origine solamente di verità simili o analoghe (analoghe alla dottrina cristiana), anche se la distinzione non può arrivare sino al punto di attribuire queste verità all'influsso del demonio.⁴⁵

Non si deve dimenticare, d'altra parte, la critica aspra di Giustino, nel *Dialogo con Trifone*, della versione platonica delle dottrine che sono state prese in considerazione: non accetta affatto la concezione platonica dell'immortalità dell'anima, non ammette che ci sia una punizione dopo la morte nella forma di metempsicosi. Infine, egli non accetta la contemplazione delle idee celesti, quando queste possono essere attinte con la capacità della ragione naturale.

Daniélou condivide fundamentalmente questa interpretazione di Holte, secondo la quale, in ultima analisi, la ragione non farebbe conoscere che i principi del bene e del male e la falsità delle idolatrie, mentre i prestiti o i furti farebbero conoscere le dottrine più precise. Fa notare come Giustino, a tale riguardo, nomina Socrate in riferimento alla partecipazione del Logos, e Platone a proposito dei prestiti. Osserva, però, che “le formule sono assai generali e permettono di ammettere pure una duplice fonte per le stesse verità”. Giustino da una parte scrive: “tutti i principi giusti che i filosofi e i legislatori hanno espresso e scoperto, essi li debbono al fatto di aver conosciuto e contemplato parzialmente il Verbo”⁴⁶; e dall'altra:

tutto ciò che i filosofi e i poeti hanno detto dell'immortalità dell'anima, dei castighi che seguono la morte, della contemplazione delle cose celesti e altre dottrine simili, essi ne hanno ricevuto i principi dai profeti. Presso tutti si trovano dei semi di verità.⁴⁷

A parziale supporto di una collocazione di Giustino tra i teologi tradizionalisti, si può portare anche la polemica di Celso contro il cristianesimo. Gli argomenti della polemica di Celso sono intelligibili solo se considerati come risposte all'apologetica di Giustino.⁴⁸

⁴⁵ HOLTE, 64: “from this it appears to be Justin's view that the loan theory explains the origin of the seeming truths only (similarities to the Christian doctrines) although the distortion is not here of such a degree that it must be attributed to demons”.

⁴⁶ *Apologia* II, X, 2.

⁴⁷ *Apologia* I, 44.

⁴⁸ J. C. M. van WINDEN, “Le Christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raion”, in *Kiriakón* (Festschrift Johannes Quasten), I., Münster, 1970, 205–213. Per l'opera di Celso cfr. G. LANATA, prefazione a *Il discorso*

4. Conclusione

L'argomento dei *furta Graecorum* è stato dunque, uno dei primi tentativi di inglobare la cultura pagana nella cultura cristiana, di spogliare d'ogni contenuto di originalità e validità la cultura pagana e di riservare invece esclusivamente alla cultura cristiana ogni originalità e ogni valore. Se qualcosa di valido e di buono e di bello sussiste all'interno delle tradizioni culturali pagane, questo è dovuto non ai valori insiti in quelle tradizioni, ma al fatto che quei valori sono cristiani. E precisamente sono valori cristiani "imprestati" o "rubati".

Il tentativo di risolvere il problema del rapporto cultura cristiana - cultura pagana in una specie di *reductio ad unum* mediante l'argomento dell'antichità, in base al quale i valori cristiani esistono prime dei valori pagani e perciò sono fondanti nei confronti di questi secondi è infelice. Chi si sforza, ancora oggi, per altre vie e con altre argomentazioni, di ripetere un'impresa analoga a quella degli apologeti, nell'intento di voler giustificare una cultura da cristiani, non può non incorrere nelle stesse aporie.

In effetti, Giustino ha iniziato e Clemente ha sviluppato un atteggiamento di dialogo e di grande apertura nei confronti della cultura greca del loro tempo. L'atteggiamento di dialogo non era condiviso unanimemente da tutti i cristiani. C'erano coloro che "avevano paura di essere turbati nella loro fede e preferivano turarsi le orecchie per non udire le sirene."⁴⁹ Altri temevano la filosofia greca come i fanciulli l'orco, avendo paura di essere rapiti da essa.⁵⁰ Altri ancora asserivano che bisogna attenersi alle cose necessarie e che riguardano la fede, e passar sopra alle cose strane e superflue, che ci affaticano inutilmente e trattengono in occupazioni che non riguardano per nulla la fede;

vero, Milano, 1987, 27–28: "Celso avverte acutamente nei cristiani quella volontà di penetrazione della società pagana che avrebbe suggerito un paio di decenni dopo a Tertulliano l'affermazione trionfalistica: *hesterni sumus et omnia vestra occupavimus, siamo nati ieri e ci siamo appropriati di tutti i vostri beni (Apologetico 37, 4) [...] I cristiani pretendevano di sostituirsi a tutta la tradizione, sia a quella giudaica da cui provenivano, sia a quella ellenistica in cui si stavano installando; e al contempo si appropriavano, in modo distorto e contraffatto, di tutto il meglio che il passato poteva offrire, tentavano di rivendicare al cristianesimo l'intero patrimonio della tradizione giudaica e di quella ellenistica. È questo che suscita lo sdegno di Celso ... Giustino per costruire la propria teologia della storia non aveva già usato gli identici passi cruciali del Timeo e della Lettera VII di Platone, su cui Celso, con tutto il medioplatonismo fondava la propria concezione della trascendenza di Dio? Essere spossessati dei valori della propria tradizione da un avversario che li snatura e in più ostenta una oltraggiosa superiorità è intollerabile."*

⁴⁹ *Stromata* VI, 11.

⁵⁰ *Stromata* V, 10.

la filosofia è stata introdotta nella vita da qualche cattivo inventore per nuocere agli uomini.⁵¹ Altri, infine, “credendosi dotati di tutti i doni, giudicavano buona cosa non toccare la filosofia, o la dialettica, e neppure istruirsi sulla fisica, ma rivendicavano la fede, sola e pura”.⁵²

Clemente Alessandrino tiene conto di tutti questi avversari che per “pusillanimità” o “ignoranza” rifiutano la cultura pagana e in modo particolare la filosofia greca. E si adopera a dimostrare che la filosofia è un aiuto a precisare il contenuto della fede e a evitare l’eresia. Il dato della fede ha bisogno di essere interpretato: “La delucidazione coopera con la tradizione della verità e la dialettica aiuta a non cadere nelle eresie che sopravvivono.”⁵³ Indubbiamente l’insegnamento di Gesù è totale e sufficiente, perché è potenza e sapienza di Dio; la filosofia greca, aggiungendovi,

non rende la verità più forte, ma rendendo impossibile l’assalto della sofistica contro di essa e respingendo gli attacchi insidiosi contro la verità, può essere chiamata giustamente una siepe e un muro della vigna.⁵⁴

La cultura greca e in modo particolare la filosofia sono state viste come propedeutiche alla fede, quasi come una specie di Antico Testamento per i Greci.⁵⁵

“I cristiani sono i filosofi di oggi e i filosofi erano i cristiani d’altri tempi”, arriva a dire Minucio Felice.⁵⁶ Ma è indubitabile che in ogni pensatore cristiano di questi tempi convivono come due anime: quella cristiana piena di riserve verso una cultura tutta permeata di ideologia pagana e quella greca che ne è soggiogata e che sente di non poterne fare a meno.⁵⁷ In definitiva un vero caso di coscienza per la Chiesa: un problema insoluto, almeno a livello teorico, fino ad Agostino.

Una volta ammesso il valore positivo della paideia greca, incombeva a questi autori l’onere di una giustificazione della cultura. Ora, la giustificazione non consiste nel “funzionalizzare” la cultura alla fede, sia dal punto di vista apologetico che di quello sistematico, né nella “strumentalizzazione” di questa

⁵¹ *Stromata* I, 1.

⁵² *Stromata* I, 9.

⁵³ *Stromata* I, 20.

⁵⁴ *Stromata* I, 20.

⁵⁵ *Stromata* I, 5.

⁵⁶ MINUCIO FELICE, *Octavius* 20, 1 (PL 3).

⁵⁷ È interessante rilevare l’atteggiamento dialettico del “sì, ma”, che san Basilio applicava già alla semplice lettura degli autori pagani, in *Agli adolescenti, sulla lettura dei libri di autori pagani*, PG 31, 563–590.

cultura per trasmettere il cristianesimo, “per rafforzare la fede con il ragionamento, partendo dalle nozioni comuni elaborate dalla filosofia greca.”⁵⁸ Consiste nel riconoscere e accettare la cultura in quanto tale, come creature che è buona in se stessa, secondo il giudizio di Dio Creatore: e vide che era buono. La bontà è nell’assenza delle cose e non nella loro finalizzazione o utilizzazione.

La fede nella creazione è ottimista, perché include nella sua logica la speranza nella consumazione. Se Cristo è il fine *unico* di tutto il creato, tutto è redimibile e salvabile. Respingendo il dualismo quanto all’origine e quanto alla fine (non vi sono né due principi né due fini), la Scrittura stabilisce virtualmente che l’ordine della grazie e verità (Gv 1, 14), nella vita in pienezza di Cristo risorto, senza che ciò naturalmente equivalga all’identificazione pura e semplice della natura con la grazia, del profano e del sacro, del progresso e del regno di Dio.

⁵⁸ *De Principiis* 1, 7. Cfr. W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Firenze, 1966.

**“SCRIPTA MANENT...” AN INNER-CHURCH DEBATE ON
INTRODUCTION OF PASSIVE ASSISTANCE
IN TRANSYLVANIA IN 1840**

ISTVÁN NEMES¹

Abstract: In May 1840 the conference of Hungarian Catholic bishops decided to introduce passive assistance when no written promise was provided regarding children’s catholic education originating from religious intermarriages performed between Catholics and Protestants. This decision came in response to the bill of Hungarian parliament which tried to solve the problem of mixed marriages on the basis of religious equality and mutuality, considered by bishops of Hungarian Kingdom a serious danger to catholic faith and religion. Hungarian hierarchs – especially the primate of the country and the archbishop of Kalocsa, the immediate superior of Transylvanian diocese – tried to convince the Transylvanian bishop, Miklós Kovács, to introduce the same measures in his bishopric. But the hierarch was worried, careful and visibly reluctant despite of his contrary declarations. The cause of his behaviour was the different Transylvanian juridical framework of intermarriages and the clear protestant majority of the Grand Duchy. The bishop convoked the consistory of his diocese to discuss the possibilities of bringing into practice of the Hungarian regulations. But the consistory wasn’t keen on the issue at all. A substantial part of influent ecclesiastical elite considered, that in case of mixed marriages domestic civil laws prevail to canon law. They warned the bishop, that beyond the hazard the Hungarian project carries in itself, moral value and also theological ground of it are doubtful. This study presents the debate on the issue of intermarriages that emerged between a part of priesthood and the bishop in the consistory of Transylvanian Diocese.

Key words: intermarriages, passive assistance, Miklós Kovács

Introduction: Legal framework of religious intermarriages in Grand Duchy of Transylvania

On 21st April 1841, after almost nine months of delay related to his Hungarian colleagues, Transylvanian Roman Catholic bishop, Miklós Kovács finally issued his circular letter and pastoral instructions on intermarriages.²

¹ The author is researcher, attendee of Ecumene Doctoral School of Babeș-Bolyai University, Cluj.

² *Litterae pastorales in negotio mixtorum matrimoniorum ad clerum suae dioecesis dimissae 1841*, [Pastoral Letter on Intermarriages Sent to the Clergy of Transylvanian Bishopric], Archives of Diocese of Alba Iulia (ADAI), 555/1841, Episcopal Documents,

The circular was unique because it required only oral commitment from the protestant part regarding catholic education of all his future children.³ The explanation for this curious manner to solve the question of intermarriages is given by Transylvanian regulation of mixed marriages.

To understand the bishop's way of acting, first of all, we have to provide a short historical sketch of intermarriage law development until 1840, the year when a substantial part of Transylvanian superior clergy disagreed with their bishop's decision to join his Hungarian fellows in introducing written promises regarding children's catholic education and passive assistance in Transylvanian Diocese.

The question of intermarriages in Grand Duchy of Transylvania – just as in Hungarian Kingdom – was regulated by states of the country during the 1791 Parliament. The 26/1791 Hungarian law on intermarriages ordered on one hand, if father was catholic, to baptize and educate all children in catholic religion, but if mother was catholic worshipper, female children were demanded to become Catholics *at least*. This way the law provided a let-out for written documents that promised catholic education of all offspring arisen of intermarriages, because it wasn't necessary for boys to be baptized Protestants in the latter case. It was just a possibility. The law prescribed that only catholic priests could bind such marriages.⁴

Contrarily to that Transylvanian law nr. 57 from 1791⁵ preserved the regulations of the Patent of Toleration issued by Emperor Joseph II.⁶ Accordingly to the Patent, the children had to follow their parents' religion by

Group I/a, Box nr. 355. We are going to quote the document using its title taken from József Szinyei, because the original manuscript found in archives has got no title. Cf. SZINYEI J., *Magyar írók élete és munkája*, vol. 6, Budapest, Hornyánszky Viktor Publishing House, 1346. We have already published a paper on the circular letter in 2011 in Hungarian quarterly *Egyháztörténeti Szemle*. Cf. NEMES I., "Kovács Miklós erdélyi püspök 1841. évi körlevele a reverzálisokról", in *Egyháztörténeti Szemle*, 4 (MMXI) <<http://www.uni-miskolc.hu/~egyhtort/cikkek/nemesistvan-vh-2.htm>> [04.02.2012]

³ *Litterae pastorales*, 10.

⁴ "1791:26. törvénycikk. A vallás ügyéről," [The 26/1791 Bill on Religionary Issues] in PAJKOSSY G. (ed.), *Magyarország története a 19. században. Szöveggyűjtemény*, Budapest, 2006, 56–60.

⁵ MÁRKUS D. (ed.), *Magyar törvénytár. 1540-1848. évi erdélyi törvények*, Budapest, Franklin Társulat – Révai Testvérek, 1900, 543.

⁶ JUHÁSZ I., *Hitvallás és türelem. Tanulmányok az erdélyi református egyház és teológia 1542-1792 közötti történetéből*, Kolozsvár, 1996, 130.

their gender, and any kind of obverse agreements were declared as non-valid.⁷ The law prescribed no specific measure on the copulation. It wasn't compulsory to be celebrated by catholic ministers. Or, at least, it seemed so. In 1792 Emperor Francis I decided this question through a high resolution, which ordered intermarriages to be celebrated by catholic priests. Married couples had to be separated in catholic ecclesiastical court too.⁸

But use of resolutions led to further debates between catholic and protestant states. Resolutions had not the same legal force laws did, so the Emperor left a back door open for Transylvanian states to contest the validity of the imperial act, charging Vienna with a new trial to decide over essential issues avoiding the states, which were exclusively in charge to dispose over this topic. In 1811, after a long-keeping controversy, Diet of Transylvania promoted law proposal nr. 93. on the celebration of intermarriages to his Majesty. The proposal suggested interreligious wedlock to be celebrated by priests of each part.⁹

In 1834 Transylvanian states, following baron Miklós Wesselényi's tactics, aimed to restore their rights that have been continuously and intentionally ignored during past 23 years of absolutism practiced by Emperor Francis I after Napoleonic wars.¹⁰ Lesions of religious rights were included in the same row with other grievances of political nature. Such they acquired political character,¹¹ and that's the way they appear in documents of 1834

⁷ *Az erdélyi három nemzetekből álló rendeknek 1793-dik esztendőben Kis Aszszony Havának 20-dik napjára szabad királyi városban Kolosvárra hirdettetett és több következő napokban tartatott közönséges gyűléseikben lett végzéseknél és foglaltosságoknak jegyző könyve*, [Proceedings of 1793 Diet of Transylvania], Kolosvárratt: Hochmeister Márton Ts. Királyi Priv. Dicasterialis Könyv-Nyomatató által, s.a., 89.

⁸ *Rescriptum Regium 29-a Augusti 1792. Nro. 7504. I. G. 6-ta Octobris, 1802. Nro. 9417* [Royal Rescript nr. 7504/1792], in *Statuta almae dioecesis Transsilvanicae Anno 1822 die 17-ma Aprilis in Synodo Dioeciesana publicata et Concordibus votis approbata*, Claudiopoli: Typis Lycei Regii, s.a., Pars II, Sectio V. Art. 18., 133.

⁹ *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség MDCCCIXdik Esztendőről MDCCCXdikre által nyújtott és Sz. Jakab Havának 9-dik napjától fogva Kolosvár városában folytatva tartatott országos gyűlésének jegyző könyve*, [Proceedings of 1810 Diet of Transylvania], Kolosváronn: A Reformátum Kollégium Betüivel Török István által, 1811, 989.

¹⁰ PAJKOSSY G., "A reformkor", in GERGELY A. (ed.), *Magyarország története a 19. században*, Budapest, 2003, 205.

¹¹ Accomplishing religious equality and mutualism were the main goals of the new Hungarian liberal elite. So they handled religious debate no more as denominational but as political question. Their opinion was that religious dissention was dividing the nation, which needed more than ever unity in order to be able to carry out the modernization of

parliament.¹² Intermarriages constituted the main subject of religious grievances.¹³

But religious questions were really brought to front again in political debates only when Emperor Ferdinand V in 1837 retrieved the 1811 law proposals, stating that they don't fit to the spirit of Transylvanian constitution and asked for new laws on religious subjects.¹⁴ Once again Protestants promoted their gravamina to the parliament, and these documents reflected

Hungarian society. As Transylvania was meant to be reincorporated in Hungary, Hungarian liberal elite considered that Hungarian social and political program must be put in practice in Transylvania too, as much as it is possible. In conclusion, they tried a light version of Hungarian screenplay in Transylvania. The key figure of synchronizing Transylvania and Hungary was baron Miklós Wesselényi, a Transylvanian aristocrat who held dominions also on Hungarian territory. In Transylvania there were four accepted, legally equal religions, the so called *religiones receptae* (Catholic, Calvinist, Lutheran and Unitarian). But once Habsburgs took over Transylvania in 1690, protestant denominations had been discriminated and disadvantaged compared to their Catholic fellow citizens, despite of the fact that they constituted a clear majority. This picture becomes more complicated, if we consider, that accepted religions were not only subjects of religious rights but also of political ones. The laws prescribed that number of the representatives of all four denominations must be equal in the Transylvanian government and also on other levels of administration. So, Transylvanian religious equality gained a very strong political expression, which has been continuously ignored by Austrian absolutism since Charles VI. In Wesselényi's vision, the restoration of feudal constitution of the country was the first step towards the new order, through which Transylvanian states could regain their authority and self-confidence. Thus they could start the essential work that had to be done in order to modernize Transylvanian society. Restoring religious equality was a part of this program, as religious mutualism has been one of the cardinal rights incorporated in Transylvanian feudal constitution. So, whilst in Hungary religious equality had to be yet realized, in Transylvania this was a basic right that has been just waiting to be restored.

¹² "A 107. számú országgyűlési határozat által ő Felségéhez rendelt követség küldetése tárgyát felfejtő és kivilágosító utasítvány," [The 1834 Instructions of the Legation Sent to His Majesty the King in Vienna by the States of Transylvania] in *Erdély Nagyfejedelemség 1834-ik esztendőben Május 26 kára Kolozsvár szabad királyi városba hirdetett országgyűlésének irománykönyve*, [Documents of 1834 Diet] Kolozsvártt: Az Ev. Ref. Kollégium Könyv és Kő nyomó Intézetében, 1834, document nr. 23, session 37, 56.

¹³ BOCHKOR M., *Azerdélyi katolikus autonómia*, Kolozsvár, K. Albert Könyvnyomdája, 1911, 320.

¹⁴ "1091/1837 sz. királyi leirat. L. ülés irományi, 32. szám alatt," [Royal Rescript nr. 1091/1837], in *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség 1837-ik esztendőben május 26-kára Nagyszeben szabad királyi városba hirdetett Országgyűlésének irománykönyve*. Nagyszeben: Tiltsch Sámuel könyvnyomó intézete, 1837, 82.

intermarriages as being the second major problem as importance, after that one of free conversion from Catholicism to Protestantism.¹⁵ Although states promoted no new law proposal,¹⁶ the problem became again one of the most disputed issue in Transylvanian Diet.

Correspondence between Miklós Kovács and his Hungarian colleagues

The position of Hungarian episcopacy regarding the question of intermarriages radicalized in May 1840, when, following a long-drawn debate, a new law proposal was born in the Hungarian parliament which was destined to regulate various questions of denominational interrelations. The goal of the states was to bring into practice interreligious equality and mutuality.¹⁷ In matter of intermarriages the new law prescribed that all children had to follow their father's religion. Hungarian bishops – lords spiritual and members of the peerage at that time – officially protested, and held a conference on 14 May 1840, to decide their position on the issue. They decided to introduce the same measures all over Hungary. The rules they adopted were the following: to apply passive assistance when no promise letter is supplied on the catholic religion of all children arisen from an interreligious wedlock; to issue circular letters in order to provide appropriate teaching and regulations for clergymen and to appeal to the Pope to obtain the approval of the new practice.¹⁸

¹⁵ “Az Erdélyi Ev. Reformátusok Fő Egyházi Tanácsok úttyán a Karok és Rendek eleibe terjesztik némely sérelmeiket orvoslás eszközlése végett,” [Grievances of Reformed Kirk-Assembly Presented to the States of Transylvania, 1837] in *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség 1837*, document nr. 72, session XCVII. 172–194. See also “Az Augustanum Fő Consistorium kérelme,” [Grievances of Lutheran Kirk-Assembly Presented to the States of Transylvania, 1837] in *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség 1837*, document nr. 79, session CV, 212–214. respectively „Az Erdélyi Unitária valláson lévők kérése,” [Requests of Unitarian Kirk-Assembly Presented to the States of Transylvania, 1837] in *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség 1837*, document nr. 106, session CXXVII, 265–266.

¹⁶ See document nr. 116, session CLIII, in *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség 1837*, 337.

¹⁷ MESZLÉNYI A., *A jozefinizmus kora Magyarországon*, Budapest, 1934, 399–404.

¹⁸ *Protocollum conferentiae, apud Celsissimum ac Reverendissimum Dominum Principem Primatem die 14^a Maii 1840 per infrascriptos episcopos celebratae...*, [Proceedings of the Conference Held by Hungarian Bishops at 14th May 1840 at the Residence of Primate of Hungary in Pozsony] ADAI, Episcopal Documents, nr. 1055/1840, group I.1/a, box 354. The document was an attachment to the letter of primate József Kopácsy addressed to bishop Miklós Kovács dated on 16 June 1840. See below.

Joseph Kopácsy, archbishop of Esztergom, primate of Hungary informed Transylvanian bishop Miklós Kovács about the new regulations.¹⁹ He attached a copy of the proceedings of the conference to his letter and also the copies of regulations brought in his own diocese. He informed Transylvanian bishop that they had a recourse to the Pope and mentioned that in the document which was going to be presented to the Holy See by bishop Lonovics²⁰ there was a distinct paragraph, in which the Pope was informed about the special situation of Transylvania. Kopácsy was fully aware, that the situation was different in Transylvania and it needs to be handled differently. He pointed out that his attachments were only informative.²¹

Meanwhile, Miklós Kovács tried to gather further information on what had happened in the other Hungarian dioceses. He wrote several letters to his colleagues, first of all to Péter Klobusiczky, archbishop of Kalocsa, his immediate principal, and consequently to János Hám, bishop of Szatmár and also to archbishop of Eger, János László Pyrker.

On 1st August János Hám announced the bishop know, that, beginning with 26th June he decisions of Pozsony conference were put into practice.²²

The response of Archbishop Klobusiczky, given on 3rd August, stroke a quite different key, as he was not only a simply colleague of Miklós Kovács, but the eparch of Transylvanian bishop. He expressed that he had no doubt over the intention of Transylvanian bishop to join his Hungarian fellows' decision over the outstanding situation, but as he understood from the letter of his correspondent, the Transylvanian circular on intermarriage hadn't appeared so far. He vigorously urged the bishop to adopt the appropriate measures. He also pointed out, that is very hard to overestimate, the harm, which an eventual disagreement could cause to the commonly elaborated position. He also indicated that he's aware of Transylvania's specific laws on religious issues. But once a particular way to bless marriages wasn't prescribed by laws, he couldn't see any impediment to introduce passive assistance in Transylvania. The archbishop was the one, who invented the way to require cautions regarding catholic education of children in order to avoid eventual repression:

¹⁹ *Letter of Primate József Kopácsy to Bishop Miklós Kovács on the Decision of Hungarian Bishops Regarding Intermarriages*, Posonii, 16 June 1840, ADAI, Episcopal Documents, nr.1055/1840, group I.1/a, box nr. 354.

²⁰ Bishop of Csanád Diocese, József Lonovics was the one the Royal Court in Vienna agreed to send in Rome to treat about intermarriages with the Pope.

²¹ Episcopal Documents, nr.1055/1840, group I.1/a, box nr. 354.

²² *Informative Response of Bishop János Hám to Bishop Miklós Kovács*, Sathmarini, 1 August 1840, ADAI, Episcopal Documents, nr.1055/1840, group nr.I.1/a, box 354.

the non-Catholic part had to perform a verbal oath (*se jurata fide ad id obligaret*) in the presence of the local consistory or two, perhaps three credible witnesses, to baptize and educate all of his children in catholic religion.²³ It must be mentioned, that verbal commitments were not forbidden by laws and regulations, but they still hadn't got the power of written contracts.

We must also note the response of Archbishop of Eger, János László Pyrker. He informed Bishop Miklós Kovács – what's true, after a few months of delay – of the fact that he also put Pozsony decisions into practice. The effect was ambivalent: some people agreed to sign the contracts, some not, and in consequence, they were passively assisted during their wedding, while others backed off the marriage.²⁴

Debate in the consistory²⁵

The information gained from his colleagues and Archbishop Klobusiczky's categorical demand made unambiguously clear for bishop Kovács, that he had no choice, but to bring in some kind of promise regarding the catholic upbringing of children, and in case of denial, passive assistance will be applied. As bishop he certainly possessed the faculty²⁶ to work out a circular on his own, in which he could link the teachings elaborated for

²³ *Response of Archbishop Péter Klobusiczky to Bishop Miklós Kovács on Matter of Promise Letters*, Colocae, 3 August 1840, ADAI, Episcopal Documents, nr. 1055/1840, group I.1/a, box 354. (Registered under nr. 1142/1840 in the Archives of Archbishopric of Kalocsa).

²⁴ *Informative Response of János László Pyrker, Archbishop of Eger to bishop Miklós Kovács on Intermarriages*, Agriae, 3 November 1840, ADAI, Episcopal Documents, nr. 1593/1840, group I.1/a, box 354.

²⁵ We have already quoted few documents registered under nr. 1055/1840. This registration mark denominates not only a single document, but a pack of letters, proceedings and notes. They all are witnesses of a single event: the debate of intermarriages within Transylvanian Kirk-Assembly. The letters of Hungarian bishops were used also as instruments during the disputations. This is why almost all of them have got the same registry number. This chapter deals with the presentation of these documents and makes clear the circumstances which result from their content.

²⁶ According to the canons the bishop was the lawmaker of his own diocese, and his right to bring in new regulations could only restricted by written laws or unwritten customs of universal Church, decisions of ecumenical councils, respectively the rights of the Pope or regional councils. The bishop had also the right to publish his resolutions apart from diocesan council. So he didn't need any assistance, advise or supervising to issue his decisions, only in case of contradicting universal or national church. SZEREDY J., *Egyházjog, különös tekintettel a Magyar Szent Korona területének egyházi viszonyaira*. Vol 2, Pécs, Ifj. Madarász K. Könyvnyomdája, 1879, 673.

Hungary with the solutions suggested by the Archbishop of Kalocsa, and finally set them up with pastoral and liturgical instructions specific to Transylvanian situation. But he didn't. Instead he convoked the consistory of the diocese on 3rd September. He also explained why he acted in this way: he wanted to rule his diocese fatherly, and his wish was to avoid any kind of arbitrariness and constraint.²⁷

The catholic consistory in Transylvania consisted of several deans, churchmen of higher rank and clericals detaining important position in the diocese.²⁸ According to our sources, from 1831 to 1840 a significant number of professors of theology and members of the chapter became officials of the assembly.²⁹

On the first meeting the bishop made a speech in which he advanced his proposal on intermarriages. First of all he recalled the Prussian events³⁰ and the victory of Catholic Church in this country, which was widely known among Transylvanian clergy. In the next place he reminded his fellows, that intermarriage question in Hungary was the topic of the conferences of Hungarian bishops too. He also participated in these conferences. Hungarian bishops decided to apply passive assistance in cases where protestant part refuses to provide a written promise. But bishops have still avoided to recourse to the Pope or the King. Then, when some counties required sanctions over the law breach caused by the first promise letters and passive assisted copulations in Diocese of Nagyvárad, debates in the Diet became worse day by day. Bishops decided to introduce uniformly written contracts and to bring passive assistance into practice after a derogatory counter-move of the parliament.³¹

²⁷ *Hungarian Manuscript of Speech Held by Bishop Miklós Kovácsin the Assembly of Consistory Congregated on 17 September 1840*, ADAI, Episcopal Documents, nr. 1055/1840, group I.1/a, box 354.

²⁸ *Catalogus venerabilis cleri dioecesis Transsylvaniensis pro anno MDCCCXXXI*. (s. l.: s. a.), 3–5.

²⁹ The Kirk-Assembly hadn't the same role in the Catholic Church as it had in Protestant Churches. Catholic Consistory was the ecclesiastical Court of the diocese of Transylvania.

³⁰ K. HEUSSI, *Az egyháztörténet kézikönyve*, Budapest, 2000, 449–450. Cf. A. FRANZEN, *Kis egyháztörténet*, Szeged, 1998, 351–352.

³¹ The parliament elaborated an intermarriage bill-proposal which explicitly ordered, that all intermarriages must be copulated by the minister of the groom, and children must be baptized and educated in the faith of their father. But the trial failed as the Emperor refused to sanction the law. Anyway, after this turn of events church-leaders decided to make the last move they had: a recourse to the Emperor and also to the Holy See. SZÁNTÓ K., *A katolikus egyház története*, vol. 2., Budapest, 1988, 403–405.

They also braced themselves up to appeal to the Pope and the King. After presenting the current situation, the bishop read the letters of the Primate, the Archbishop of Kalocsa and respectively that one of the Bishop of Szatmár. The eparch finished his speech by giving the opportunity to the members of the consistory to present their opinions on the issue. He pointed out that in case of momentary unwillingness of declaring their position, they may also provide their observations in writing, as soon as possible.

It is essential to notice, that the bishop stressed on the fact that the question wasn't about *to vote the introduction* of promises, but he needed *the opinion* of the assembly on *how to introduce them* without the lesion of the homeland laws. The members of the congregation finally chose to provide scripted statements.³²

A number of seven written opinions have been drawn in the next few days passed till the following congregation.

One of them was worked out by a group that consisted of canons; the others were signed by individuals.

The canons declared themselves for the introduction of passive assistance and promises of catholic education. They mentioned in the very first point of their paper that they completely agree with the teaching of Hungarian bishops and their statement is fully based on Hungarian episcopal teaching. In Grand Duchy of Transylvania existed no law, they wrote, that prescribed the way of celebrating marriages. Furthermore, the Council of Trent required only the *presence* of the local vicar or other enabled clergymen, the *assistance* of two or three eyewitnesses³³, but no more action. Furthermore, passive assistance could and should be applied to all cases of intermarriages, but where non-Catholic part voluntarily promised to educate all his children in catholic faith, but still giving no written evidence of it, they think, the marriage can be performed. Nevertheless, in order to avoid any scandal and defection, they recommended the following things to do: deans of the diocese should convoke assemblies of subordinated clergymen in their districts, where they should present and explain the instructions and measures of Hungarian bishops, and check out if priesthood clearly understood the sense of it. The records of these assemblies must be sent to every parish in every district. In order to develop a common way of acting, they suggested bringing back the practice of dispensation abandoned in 1816. They also promoted the idea of broadcasting the teaching

³² *Extractus Protocolli Consistorialis...*

³³ *Decrees of Council of Trent. Session XXIV. Decree Concerning the Reform of Martimony.* Ch. I. <<http://www.catholic-forum.com/saints/trent24.htm>> [15.09.2012.]

among the faithful via catechesis and also by editing and printing a short *opusculum*, in assurance of uniformity in procedure and moral.³⁴

But the provost of the chapter didn't agree. He wrote his recommendations on 4th September 1840, on the following day of the assembly, and he was extremely reluctant. He wrote that in case of intermarriages the church *mustn't take any measure*. The laws of the country are safe enough. He pointed out that – because of a surely predictable hazard – he disapproves any kind of promises or passive assistance. “The evil placed on a tolerable place is not to be moved away” – he said.³⁵ However, his opinion caused the biggest scandal during the next assemblies.

More thoroughgoing and circumstantial were the opinions of other participants, including those ones written by professors of theology in the seminary of the Diocese.

In Dániel Kovács's view passive assistance could not be applied without irritating Catholics, as long as intermarriages had been blessed without any discrimination up to the present times. He declared himself for maintenance of the old praxis. He argued also with the 57th art., stating that due to its prescriptions, “we must temporarily yield to evilness of times.”³⁶

István Andrásy, professor of theology, was extremely firm when speaking about moral qualification of the trespass which was about to occur once with the introduction of promise letters: who breaks the laws of his own homeland, he said, becomes traitor by offending gospel, oath of union³⁷ and obedience to the Majesty. Nobody can be constrained by any rule to act against another rule. Andrásy dedicated a separate part of argumentation to the question of passive assistance. Passive assistance is unjust, because once with

³⁴ *Ad quaestionem in Consistorio die 3^a cur. mensis Septembris, sub Praesidio Excelentissimi Domini Praesulis celebrato, gratiose propositam...*, [Proceedings of Catholic Kirk-Assembly], Albae-Carolinae, 5 september 1840, ADAI, Episcopal Documents, nr. 1055/1840, group I.1/a, box 354. Signatures: József Bede, Pál Veszprémi, Sándor Eröss, Miklós Gyárfás, János Ráduly, all canons in the Chapter of Alba Iulia.

³⁵ “[...] malumve tolerabili loco positum movendum esse non ratur.” *József Tamási's Opinion on Introduction of Passive Assistance*, Albae Carolinae, 4 September 1840, ADAI, Episcopal Documents, nr. 1055/1840, group I.1/a, box 354.

³⁶ “[...] iniquitati temporum pro hic et nunc cedendum esse.” *Dániel Kovács's Opinion on Introduction of Passive Assistance*, Borbánd, 4 September 1840, ADAI, Episcopal Documents, nr. 1055/1840, group I.1/a, box 354.

³⁷ The oath of union was the official vow every Transylvanian official had to attest. The form of the oath contained also a passage about preservation of religious equality and mutuality. MÁRKUS, 68–69.

its application those people who respect the law, will be punished. Apart from juridical considerations, it is doubtful also from theological angle of view, that marriage can be contracted through passive assistance.³⁸ If marriage comes that way into existence, then any denial of blessing is redundant, because the effect is the same as in case of usual ministry. If marriage doesn't come into being, then the Church commits abuse against the spouses, because administration of sacraments cannot be denied from someone who demands them and is also disposed to accept them. Namely, everyone has equal right to enjoy the benefits of the sacraments of Christian religion. Of course, if intermarriages could be completely avoided, that would be an ideal situation, and this is the teaching of Catholic Church too. But testimonies of oldest times show, that the Church has always been aware of true reality and tolerated intermarriages. If intermarriages cannot be excluded by fair means, we can't conclude that we must apply unfair ones. None can be forced to follow such a thing, that religion is. In conclusion, in Transylvania mustn't be anything innovated in matter of intermarriages, but Church has to wait patiently until God will allow better times for her.³⁹

Another extensive critical opinion was that one of professor Antal Andrásy. He put the question whether *domestic laws and circumstances* allow the introduction of Hungarian measures in Transylvania. In his view the peculiarity of the *status quo* was, that in Transylvania Catholicism wasn't a dominant religion, and the four accepted denominations enjoyed equal rights

³⁸ At that time wasn't clear even for theologians, whether the priest or the spouses are the ministers of sacrament. In today's theology the question seems to be solved. The minister of sacrament is the marrying couple itself. Note that this is not a dogma, but only a *certum*, i. e. a theological statement, that tallies with the dogmas of the church for now, but it can easily be easily eliminated, if any doubt or inconsistency occurs. ELŐD I., *Katolikus dogmatika*, Budapest, 1978, 617–618. The problem is related to history of dogmas. It is evident, that under circumstances of denial of assistance, only the ministry of spouses could save the validity of marriages and the legality of children. Liberal media alarmed public opinion that all passive assisted marriages could be invalid, and children originating of them illegal. In Transylvania that was emphasized even more, because passive assistance affected all marriages where protestant part denied to promise his children's catholic education. In Hungary only those weddings were implied where the father was protestant. See for example “Küküllői gyűlés vége (vegyesház. erdélyi szempontból)”, in *Pesti Hírlap*, June 19, 1841, 410. [*The End of Küküllő Shire Assembly. The Question of Intermar[rriages] from Transylvanian Point of View*]

³⁹ ANDRÁSSY I., *Humillima Opinio infrascripti, Innegotio Reversalium, atque Adsistentiae sic dictae Passivae*, [*Opinion of István Andrásy on Promise Letters and so Called Passiva Adsistentia*] Albae Carolinae, 5 September 1840, ADAI, Episcopal Documents, nr. 1055/1840, group I.1/a, box 354.

and free exercise of religion.⁴⁰ That's why it is impossible to introduce Hungarian measures in Transylvania without a certain risk of exacerbated protest. He also warned, that Christian principles require from Catholics loyalty to civil laws. He called "inequitable" the eventual advantages that Catholicism could gain through extorting promises of catholic education of the children arisen from intermarriages. Namely, if the protestant spouse will not keep his oath, there will be no way that to constrain him to do that. Beyond that, the church will assume the shame of encouraging mendacity and fraud, i.e. making people to do something immoral. So, the only acceptable solution is to interdict Catholics to contract intermarriages, or to completely deny benediction to these marriages. But that was impossible at that time. The praxis of the Church itself shows that beginning with Holy Augustine⁴¹, there always were cases of intermarriages within the church, even examples of marriages between believers and non-believers. So, passive assistance proved to be a novelty related to the age-long exercise of the church, and it could spark an explosion that could comprehend the whole country, just as examples of other countries in Europe have already showed that. In addition, Catholic Church may easily face a similar situation to that one occurred in 1833, when Transylvanian counties banned six week long education for people who intended to convert to Protestantism, and, once this obstacle vanished, entire groups of Catholics became suddenly Protestants. So, passive assistance was considered neology by Andrassy.⁴² That's why he insisted on observance of old customs saying that he couldn't act and speak against his consciousness. He also warned that applying passive assistance wasn't opportune, because by now, Church has not only non-Catholic opposition, but lots of Catholic critics too.⁴³

⁴⁰ Andrassy refers to the 53/1791. law. This law reinforced the previous Transylvanian bills regarding equality and mutuality of the accepted religions in Transylvania. MÁRKUS, 543.

⁴¹ He probably refers here to the *parents* of Holy Augustine. His mother, Holy Monica was Christian, while his father, Patricius was baptized only on his deathbed, and remained pagan during all his lifetime.

⁴² Neology was banned by Transylvanian laws. Only the organizational reform was allowed. Any change in teaching, which implied the risk of schism or appearance of a new denomination, was forbidden. See "Approbatæ Constitutiones, Pars I, Titulus I, Articulus III", MÁRKUS, 10–11.

⁴³ *Opinion of Professor Antal Andrassy on Introduction of Promise Letters and Passive Assistance*, Alba Carolinae, 5 September 1840, ADAI, Episcopal Documents, nr.1055/1840, group I.1/a, box 354.

Ádám Sándor represented the same standpoint. He put the bishop on guard on risks, writing, that the bishop’s plan was unaccomplishable without hazard of serious harm to the Church.⁴⁴

In consequence of these counter-advice, during the next assembly of consistory, which took place on 10th September, the bishop attenuated his position. He made allusion to more members of the congregation that refused the idea of requiring promise letters. This time, he advanced the idea of his superior, the Archbishop of Kalocsa, who advised him to require only verbal vow, and to refuse the blessing of marriage in case of denial.⁴⁵

The records of the assembly contain only an abstract of the bishop’s speech. But, fortunately, the full version of the oration is also available, as it was included in the pocket of documentation. An essential moment of this speech was, when the bishop moderately criticized the opinions of consistorial members, without nominating anyone of them, of course.

In his opinion, most of them missed the mark, because they have reflected on topics they hadn’t been asked to do. Regarding the presence of the priests at the copulation, the bishop’s opinion was that it is essential to the validity of the marriage.⁴⁶ He stated again, that without a firm promise regarding catholic education of children of both sexes, there is no way to bless intermarriages. He made clear again, that his question was: *how* to apply promises without violation of domestic laws and he did not aim to decide *to introduce them or not*.⁴⁷

Following the bishop’s speech something unexpected happened. The provost Tamási stood up, and solemnly protested against bishop’s proposal. Finally, the assembly accepted the bishop’s standpoint, but also recorded Tamási’s protestation.⁴⁸

The members of consistory were shocked, the bishop wrote in a letter addressed to the primate and to the Archbishop of Kalocsa. They all listened to

⁴⁴ *Ádám Sándor’s Opinion on Introduction of Promise Letters and Passive Assistance*, Albae Carolinae, 5 September 1840, ADAI, Episcopal Documents, nr.1055/1840, group I.1/a., box 354.

⁴⁵ *Extractus ddo 10 Septembris anni eiusdem*, [Proceedings of Catholic Kirk-Assembly, 1840] ADAI, Episcopal Documents, nr.1055/1840, group I.1/a, box 354.

⁴⁶ Not the blessing was essential, but the presence of the priest.

⁴⁷ Written by the bishop himself and provided with following date: *A Carolinae 10^a Sept 840 in Consistorio in Residentia Celebrato*, ADAI, Episcopal Documents, nr. 1055/1840, group I.1/a, box 354.

⁴⁸ *Extractus ddo 10 Septembris anni eiusdem*. [Proceedings of Catholic Kirk-Assembly, 1840].

the objection with consternation – he reported to Hungarian hierarchs. This is hard to believe, but as far as only the “official” version of the assembly is available, we must admit, that Tamási’s declaration triggered astonishment amidst participants, but surely not due to the same reasons.

After the assembly the bishop invited Tamási to discuss in private and tried to convince him about his error. He asked him to consider, what could happen, if the rumour of his statements would get abroad. Therefore he asked him to withdraw his protestation during the next assembly, or, at least, to explain his reasons of his behaviour. But the provost kept on firm as a block.⁴⁹

On 17th September the bishop held a speech again. He expressed his stupor and indignation. He stated that he was surprised because Tamási not only dissented, but also solemnly protested. In order to “heal the scandal” and to “avert” it of his person, the bishop ordered to record the facts just as they happened in the proceedings of the assembly, and announced that he will inform his fellow bishops about the incident. He firmly refused to agree with the provost.⁵⁰

Now, we have to consider, what caused this categorical resistance of a considerable group of highly positioned clergymen in Transylvania. Based on their statements, we can assert, that Transylvanian clergy was worried about a whole set of issues. Principles of dogmatic and moral nature were just as important for them as the violation of civil law. At the same time they realized, that measures as passive assistance and promises could provide a dangerous weapon to the liberals, not only because of the breach of law, but also because of expectable public disapproval too. If it would be cleared up, that marriages without blessing could be void and null, and so children arisen of them could be illegitimate, it would cause public outrage.⁵¹ But this fact also shows that moral and disciplinary questions were just as important for the Church, as political

⁴⁹ *Letter of Bishop Miklós Kovács to Primate József Kopácsy and Archbishop Péter Klobusiczky Regarding Consistorial Consultations on Intermarriages*, Albae Carolinae, 18 September 1840, ADAI, Episcopal Documents, nr. 1591/1840, group I.1/a, box 354.

⁵⁰ *Hungarian manuscript of Miklós Kovács’s speech held in the consistory on 17 September 1840*, Albae Carolinae, 17. September 1840, ADAI, Episcopal Documents, nr.1055/1840, group I.1/a, box 354.

⁵¹ We meet this argument also in preliminary opinion of the commission on religious questions of Transylvanian Parliament in 1841-43. *Az Erdélyi Nagy Fejedelemség 1841-k esztendőben november 13-ára Kolozsvár szabad királyi várossába hirdetett Országgyűlésének irománykönyve*, [Documents of the 1841-43 Diet of Transylvania] Kolozsvártt: Ev. Ref. Kollégium könyv és kö-nyomó intézete, 1841-43, 151–153. See also NEMES I., “Reverzális instrukció és vita a vegyesházasságokról az 1841-42. évi erdélyi diétán”, in *Studia Theologica Transsylvaniaensia*, 2 (2011), 248.

aspects. For the liberal party the problem of intermarriages was purely political: their goal was to obtain full religious equality for protestant denominations in Hungary and Transylvania, and also to weaken the positions of Catholic Church, which was supporting pillar of the absolutism. Howsoever true this is, we still must admit, that Church was interested in defending her teaching and discipline and also in keeping his worshippers inside the fold.

However, Transylvanian clergymen didn't sympathize with the liberals when fighting the bishop. Despite of the fact, that their counter-arguments were very similar to the ones emerged during the 1842 debate of the question in the Transylvanian parliament, their worries about the enemies of the church and the unpropitious circumstances of the times were witnessing their clear standpoint against liberalism. Their opinions certainly reflect a sense of patriotism, but their attachment to the homeland and the laws had a conservative nuance.

So, their resistance against the bishop was more of Josephinistic nature than liberal. If we consider, that the 57/1791 law on intermarriages became an article of bishop Szepessy's notorious *Statuta*,⁵² their reasons become clear. The canons and professors of theology (as bishop Kovács too) were educated in the Josephinistic spirit of obedience to the power and the King. Many of them were priests and highly positioned Church-officials already in the era of Szepessy. Their present bishop was an outsider, nominated by Vienna without traditional proposal of catholic states, just after Szepessy was removed from Transylvania.⁵³ So, not only patriotism, but the reverence for law, state and order springing off of an enlightened absolutistic ground was speaking from their protests.

The postlude of the debate was a short correspondence about the events between the bishop and his superiors. Bishop Kovács tried yet on 5th September to calm down the anxious Metropolitan of Kalocsa, by trying to convince him that he is already on the brink to edit and broadcast a circular on intermarriages in Transylvania too, but at the same time he expressed his doubts regarding the 57th law.⁵⁴

On 17th September, he reported happenings of the of the meetings in a more extensive letter addressed both to the Archbishop of Kalocsa and the Primate. He made clear, that provost Tamási's dissent will not hinder his measures in matter of intermarriages. He also asked his superiors to send him

⁵² *Statuta...*, Pars II, Sectio VI, Articulus 3, 138.

⁵³ BOCHKOR, 335.

⁵⁴ *Response of Bishop Miklós Kovács to Péter Klobusiczky's Letter Written on 3rd August 1840*, Albae Carolinae, 5. September 1840, ADAI, Episcopal Documents, nr. 1055/1840, group I.1/a, box 354.

the report addressed to the Pope, in order to be informed about the paragraph concerning Transylvania, included in the document. It's very interesting, that the bishop made no mention about the other contra-indications made by professors of his seminary.⁵⁵

In his response the Archbishop of Kalocsa condemned provost Tamási, and pointed out, that there is no innovation in the procedure of the church. If Tamási can't be persuaded to change his mind, the provost must be at least impeded to act contradictory to the procedure of the church (i. e. to bless intermarriages lacking the oath on all children's catholic education).⁵⁶

The Primate referred to the concordance of universal church on the topic, and he sent a printed extract of the Ritual of Paris, respectively the orders of diocese of Passau on intermarriages to make clear once and forever the state of the question.⁵⁷

The Primate suggested bishop Kovács to leave Tamási alone. Maybe thus he will change his mind on his own and so there will be no more scandal that could harm the church.⁵⁸

⁵⁵ *Letter of Bishop Miklós Kovács to József Kopácsy and Péter Klobusiczky...*, nr. 1591/1840.

⁵⁶ *Response of Péter Klobusiczky to Bishop Miklós Kovács on Consistorial Assemblies*, Colocae, 16 October 1840, ADAI, Episcopal Documents nr. 1055/1840, group I.1/a, box 354.

⁵⁷ *Extractus e Rituali Parisiensi, Auctoritate Illmi et Rndmi, in Christo Patris et Domini, D. Hyacinthi-Ludovici de Quelen, Parisiensis Archiepiscopiedito Lutetiae Parisiorum 1839.* [Excerpt from the Parisian Ritual] Attachment to the letter quoted in previous note. Colocae, 16 October 1840, ADAI, Episcopal Documents nr. 1055/1840, group I.1/a, box 354.

⁵⁸ *Response of József Kopácsy to Bishop Miklós Kovács on Kirk-Assemblies Meetings*, Colocae, 16 October 1840, ADAI, Episcopal Documents nr. 1055/1840, group I.1/a, box 354.

RELIGIOSITY AND THE LINGUISTIC WORLD MODEL

SZABOLCS URBÁN¹, CECILIA KUBA², ANIKÓ KÉZDY³

Abstract. The purpose of the study is to contribute to the research on religiosity's influence on constructing the social world and on everyday experiences. In analysing the construction of the social world we relied on Szilágyi's linguistic world model. We interpreted the model's vertical dimension as a tool for content analysis and used it as a basis for coding stories written by participants about three pictures of the Picture Story Exercise. We found that certain dimensions of religiosity (inclusion of transcendence, symbolic interpretation, extrinsic-social religiosity) were related to the appearance of metaphoric expressions of "above" and "below" in the stories in the case of pictures that were easy to associate with religious experiences or norms. The appearance of above and below was also related to the person's acceptance or refusal of the contents associated with the picture. However, the appearance of above and below was not related to personal characteristics like self-esteem, subjective well-being, and the capacity to experience positive and negative emotions. The results suggest that religious language – similarly to, for example, object relation schemes – contributes to selecting the person's own social world on the basis of religious experiences and norms.

The empirical study conducted in Hungary included 131 participants (88 women and 43 men). About 70 percent of the participants were Catholic, the rest were from other affiliations or non religious.

Keywords: Linguistic World Model, Religiosity, Psychology of Religion, Content Analysis, Picture Story Exercise (PSE)

1. Introduction

The purpose of our study is to contribute to the research of how religiosity influences the construction of the social world. Taking various dimensions of religiosity into account, we examine whether religious persons' everyday experiences are influenced by their religious way of thinking, and whether they organize their experiences differently from those who are not religious.

¹ Pázmány Catholic University, Faculty of Humanities, Institute of Psychology, H-1088 Budapest, Mikszáth Kálmán tér 1. E-mail: urban.szabolcs@btk.ppke.hu

² Pázmány Catholic University, Faculty of Humanities, Doctoral School of Linguistics. E-mail: kuba.cecilia@gmail.com

³ Sapientia School of Theology, Department of Psychology, H-1052 Budapest, Piarista köz 1. E-mail: kezdy.aniko@sapientia.hu

Our research question is based on the results of a previous study in the field of psychology of religion. In a study on religious experiences by Urbán and Martos⁴, in which religiosity was assessed by the shortened Hungarian version of the Post Critical Belief Scale⁵, participants were shown pictures and asked to write a short story for each picture. The stories were coded in accordance with Westen's SCORS scales⁶. These object relation scales show the person's inner representations of himself/herself, of others and of the social world that serve as a basis for constructing their everyday experiences. Results of the study showed significant differences between religious and non religious subjects concerning the maturity of object relations appearing in the stories in the case of certain pictures. The picture presenting acrobats' trapeze exercise, evoking many stories about the trust between the couple exposed to each other above the ground and in the air, participants accepting the transcendence's existence described the characters in a significantly more complex way than those who accepted the transcendence's existence to a lesser degree. However, in the case of another picture showing a couple in a crowded bar, smoking, drinking beer and smiling at the guitar player – a picture evoking many stories about the flirting of the couple, as well as other erotic associations – the stories told by participants accepting the transcendence's existence reflected a less safe social world where the characters were seen as less autonomous figures with little respect to each other's needs and with a lower level of morality in their relationship – compared to the stories written by non religious persons. The results indicate that religious and non religious people differ in the topics they are able to get immersed in; and, regarding topics they can accept, they employ most of their object relations capacities in organizing their experiences – whereas the rejection of topics is expressed in a specific object relations regression. Generally speaking, the individual's engagements select among different life situations that are later constructed and experienced by the individual according to this selection. This selection that can be confirmed on the level of object relations schemes is the result of a non conscious decision

⁴ URBÁN SZ., MARTOS T., *A Társas kogníciók és tárgykapcsolatok skáláinak valláslélektani alkalmazása* [Social cognitions and object relations scales applied in the field of the psychology of religion.], Magyar Pszichológiai Társaság Nagygyűlése, Nyíregyháza, 2008. május 22-24.

⁵ MARTOS, T., KÉZDY, A., ROBU, M., URBÁN, SZ., HORVÁTH-SZABÓ, K., “Újabb adatok a Kritika utáni vallásosság skála alkalmazásához- elmélet és gyakorlat” [New data for the application of the Post Critical Belief Scale – theory and practice]. in *Magyar Pszichológiai Szemle*, 64 (4), 2009, 643–669.

⁶ D. WESTEN, “Clinical Assessment of Object Relations Using the TAT”, in *Journal of Personality Assessment*, 56 (1), 1991, 56–74.

and can be present not only in the topics directly linked with the engagement itself but also in areas associated to it.

In studying the ‘selective role’ of religiosity it is also important to take into account other aspects of religious thinking. One of the important aspects is the study of religious language. Analysing the relationship between the concept of the linguistic world model constructed by Szilágyi⁷ and the religious language offers a promising possibility.

Szilágyi attempted to construct a model which is strictly linguistic in its purpose: in each area (perception, categorisation, meaning, structures of meaning) language (and not thinking) is examined with the help of linguistic data and linguistic methods. It is important to emphasize this, for it is only the linguistic world that can be examined on the basis of linguistic data and with the help of linguistic methods; and schemas of thinking or cognitive structures cannot be studied with the tools of linguistic methods.

The aim of this study is to link categories within the framework of a specifically linguistic model with psychological constructs, in a way that respects both fields’ independence but that leads us to results that can be interpreted by linguistics as well as by psychology.

2. Szilágyi’s linguistic world model

1) The linguistic world model

According to Szilágyi, language and speech are areas of human behaviour that are naturally linked with mental activities and cognitive structures defining human behaviour (experience, perception, cognition, attitude). According to his theory, people relate to their environment with the help of well-elaborated semantic structures that are projected on the world to be pronounced as a kind of nets of interpretation. These semantic structures build a theory that is constructed in the language, is implicit but well identifiable. This implicit theory is called linguistic world model by Szilágyi. It is distinct from any other theory because of its implicitness and its characteristic of being constructed in the language. It is important to note that the nets of interpretation built of semantic structures are projected on the world to be put into words, thus they do not relate to the ‘objective’ world neither do they reveal cognitive structures or concept systems – the exploration and description of the linguistic world model is based exclusively on linguistic structures of meaning. With the help of these structures it is possible to interpret not only semantic and grammatical elements but also elements that are specifically linguistic-cultural in nature.

⁷ SZILÁGYI N. S., *Hogyan teremtünk világot? Rávezetés a nyelvi világ vizsgálatára* [How to construct the world. Indications for studying the linguistic world], Kolozsvár, 1996.

That points to a connection between the linguistic world model and the cognitive structures. However, identifying one with the other would veil the fact that the analysis of the linguistic world model does not result in understanding concepts or relationships between concepts. Instead, the process is about studying the language with the help of linguistic data and linguistic methods which leads to a better understanding of how we relate to the world.

For interpreting certain structures of meaning Szilágyi introduces the concept of value meaning: it denotes one of the elements constructing the word's meaning that expresses the (positive or negative) evaluating attitude of the community towards the object noted. The value meaning is coded in the vocabulary meaning (thus it does not contain occasional contents of meaning and subjective attitudes measured by the Osgood semantic differential scale). The value meaning defines the behaviour of the word, such as metaphoric use or the capacity to be combined with other words (e.g. compound words, collocations). When analysing the value meaning it is the meaning of the word that is examined and not the subjective attitude towards the notified object.⁸

On the basis of value meaning structures are formed in the language; the organisation of these structures are significantly different from the structures based on the relationships between denotative meanings, thus it is worth not to look at them as one of the semantic characteristics of denotative meaning.⁹

The value meanings in the language form a specific network on the basis of solid value attraction theory: words with positive value meanings are connected in an associative way with words that have different but also positive meanings, words with negative value meanings connect to words with other negative meanings, forming two (inwardly structured) blocks that oppose each other as blocks, resulting that each of their elements can oppose all the elements of the other block even if there is no relationship between their denotative meanings. This system is expansive in nature, that is, the two blocks tend to expand the value meaning oppositions to every case where two words are complementary to each other. This results in the appearance of value opposition even in word pairs where there would be no explanation for the opposition other than within this system.

Within the value meanings it is possible to separate value dimensions and, respectively, value scales (e.g. active-passive, good-bad as the moral value

⁸ For example the words sodium chloride and salt notify the same thing, however, the former is neutral regarding its value meaning, whereas the latter is positive which is shown in expressions like *the salt of life* or *a saltless person*.

⁹ For example the opposition (noted by *but*) between the two elements of the sentence *beautiful but lazy* is not between the denotative meanings but between the value meanings (+/-).

dimension). The different value dimensions appear in different meaning structures in the language.

Because of the expansive nature of the system, opposites like above-below, front-back, outside-inside are also opposed to each other regarding their value meaning. These opposites refer to spatial dimensions or places (according to their denotative meaning) and play an important role in organizing the structure of the linguistic world model. For example, the active-passive value dimension of value meanings is usually connected to the above-below spatial dimension (and, to a lower degree, to the close-far dimension); active is connected to above and passive to below.

On the basis of this it is possible to identify a specific spatial structure in the linguistic world, where elements gather on the two opposite sides of the linguistic space according to the polarity determined by their value meaning (for example those on the active pole are above and those on the passive pole are below). The spatial structure created this way is organized by the value meaning as well as the denotative meaning; the structure can be explained only if both meanings are taken into account, whereas the organisation of the structure itself is definitely based on the relationship system of the value meanings.

The expressions of the spatial structure organised on the basis of value meanings are, in fact, called orientational (or spatial) metaphors by Lakoff and Johnson¹⁰. However, Lakoff and Johnson did not regard these expressions as a uniform system (the expressions that are not considered as metaphors by Szilágyi, since their organisational basis is different); but Szilágyi's approach makes this system-like view possible.

2) Linguistic categorization, meaning

According to Szilágyi, the elements of the environment are also categorised from the linguistic and not from the conceptual point of view; when deciding about which elements go into the same category, the criterion is the elements' qualification from the linguistic point of view. Thus the structuring of the environment is language specific, that is, the element that goes into one category in one language can go into another category in another language.¹¹ Linguistic categorisation provides the fundamental units of the linguistic world model: the categorical junctions of word meanings result in the structuring of the linguistic world model, while (linguistically based and system-like) connections

¹⁰ G. LAKOFF, M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago, 1980.

¹¹ In Szilágyi's example, Hungarian language structures the environment in such a way that sugar-beet (*cukorrépa*) goes into the same category with carrots (*répa*); whereas in Roumanian language it goes into the same category with red beet (*sfecă de zahăr*, Szilágyi, 38).

of meaning result in the strong structuring of the linguistic world. (One component of this is the organization of word meanings into a spatial structure.)

In the course of the classification the name provides the things with a specific qualification, this is called the linguistic qualification of things. Meaning, in turn, can be defined as all the criteria that provide a basis for deciding which category the thing goes to, that is, what is the thing's name. Therefore, meaning is all the criteria for linguistic qualification¹². Thus the meaning is not equal to the concept but is connected to the language; this understanding of meaning can be applied not only to concept words but also to various elements that mark relations.

To understand the usage of linguistic qualifications criteria, Szilágyi introduced the concept of linguistic perception, which means that a thing (quality, situation, relationship, etc) is perceived by a certain name. Linguistic perception has conditions, and a thing has to come up to those conditions for qualifying for that name. Therefore, listing the criteria for linguistic qualifications is the enumeration of the perceptual conditions.

3. Aims of the study and hypotheses

The aim of the study was to explore whether individuals with different religious attitudes differ in the way they construct their social world based on the meaning structures described by Szilágyi. We investigated how the vertical dimension of the linguistic world model is represented in the narratives of individuals who differ in their religiosity. We also wanted to discover if there are differences in the spatial metaphors expressed in the narratives, similarly to the differences in object relations schemes appearing in the narratives in the study of Urbán and Martos.¹³

We hypothesised that a selection between topics appears in the religious language usage. The picture of acrobats facing the problem of trust and safety in the space above the ground, in the air can be associated to the relationship with the transcendence, thus can carry a significant value. This positive evaluation (which can be in the background of personal involvement and the high level of using the object relations capacity) is supposedly expressed also through a higher probability of the appearance of below, the spatial metaphor carrying value meaning. In a parallel way we also hypothesised that the picture often interpreted as depicting flirting and having erotic associations can be connected to the religious norm of prohibiting fornication, thus religious

¹² SZILÁGYI, 39

¹³ URBÁN, MARTOS.

individuals are more likely to reject it. This rejection and negative evaluation (which might be in the background of the object relations regression) probably appears also on the vertical dimension of value meaning through the more frequent expression of below.

We wished to test the relationship between religiosity and the appearance of spatial metaphors from two more points of view. On the one hand, we examined whether there is a difference between the frequency of above and below in the narratives of individuals differing in their religiosity, concerning a picture that is neutral from the religious point of view. On the other hand, we examined whether important and evaluative characteristics that are independent of religiosity (such as self-esteem, subjective well-being, and the frequency of positive and negative emotions) can be connected to the spatial metaphors in the stories about any of the pictures.

4. Methods

The hypotheses were tested through psychological and linguistic methods. Our study was linked with the research at Pázmány University, Institute of Psychology: for the analysis we used the same data that had served as a basis for the study of Urbán and Martos¹⁴.

Participants were asked to make up and write down cohesive stories based on pictures used in psychological research on motivation (Picture Story Exercise, PSE¹⁵). The instruction was the same as the instruction used for TAT: Who is in the picture? What does he/she feel, think, plan to do? What happened before the moment depicted in the picture? How does the story continue? Participants had five minutes to write down the stories. For the present study we used the stories based on three of the PSE picture series. (The pictures with the trapeze and the bar have already been described; the third picture was the riverside, showing two people from the back sitting next to each other on a bench on the side of the river with winter scenery and a bridge in the background.)

We applied Szilágyi's structural description for analysing the texts of the stories told about these pictures. The meaning structures were conceptualized as a code system for content analysis; with the help of this code system the text becomes quantifiable. In the present study we used only one description of meaning dimension by Szilágyi, namely the vertical dimension, that is, we identified expressions of above and below in the texts. The intensity of the

¹⁴ URBÁN, MARTOS.

¹⁵ O. C. SCHULTHEISS, J. C. BRUNSTEIN, "Assessing implicit motives with a research version of the TAT: Picture profiles, gender differences, and relations to other personality measures", in *Journal of Personality Assessment*, 77 (1), 2001, 71–86.

appearance of the vertical meaning dimension was defined by the regular, simple way used in content analysis, that is, by the frequency of occurrence of above and below. The frequency of notions for above and below was counted separately, and a ‘vertical dimension’ index was also created signalling the joint occurrence of the two. The expressions taken into account are presented by pictures in appendix 1 and 2.

Religiosity was assessed by two measures, the Post-Critical Belief Scale¹⁶ and the Age-Universal I-E Scale – 12.¹⁷ The Hungarian version of the shortened Post-Critical Belief Scale¹⁸ is suitable for grasping the two basic attitudes towards religiosity. The Inclusion of the transcendence scale assesses the extent to which the individual accepts God’s existence, whereas the symbolic thinking scale shows the degree to which the person is able to interpret religious texts, expressions, pictures and rituals in a symbolic way (as opposed to the concrete, literal interpretation). The Age-Universal I-E Scale consists of three subscales. The intrinsic religiousness scale measures the degree of personal commitment to religion for itself; the extrinsic-personal scale measures to what extent the person uses religion as a tool for achieving well-being and health; and the extrinsic-social scale assesses the degree of the significance of belonging to a community and maintaining social relationships in the individual’s religiosity. Participants were also asked to rate on a four-point Likert scale how important their relationship with God is to them; answers ranged from ‘not at all important’ to ‘it determines all my actions’.

The frequency of positive and negative feelings was measured by the scale developed by Brunstein and colleagues¹⁹, self-esteem was assessed by the Rosenberg Global Self-Esteem Scale²⁰; and satisfaction with life was measured by The Satisfaction with Life Scale²¹.

¹⁶ D. HUTSEBAUT, “Post-Critical Belief. A New Approach to the Religious Attitude Problem”, in *Journal of Empirical Theology*, 9, 1996, 48–66.; HORVÁTH-SZABÓ K., “Hazai vizsgálatok a Kritika utáni vallásosságkálával” [Hungarian studies with the Post Critical Belief Scale], in *Magyar Pszichológiai Szemle*, 58 (1), 2003, 127–152.

¹⁷ J. MALTBY, “The Internal Structure of a Derived, Revised, and Amendend Measure of the Religious Orientation Scale: The ‘Age-Universal’ I-E Scale-12”, in *Social Behaviour and Personality*, 27 (4), 1999, 407–412.

¹⁸ MARTOS, KÉZDY, ROBU, URBÁN, HORVÁTH-SZABÓ.

¹⁹ J. C. BRUNSTEIN, O. C. SCHULTHEISS, R. GRÄSSMANN, “Personal goals and emotional well-being: The moderating role of motive dispositions”, in *Journal of Personality and Social Psychology*, 75 (2), 1998, 494–508.

²⁰ M. ROSENBERG, *Society and the Adolescent Self-Image*, Princeton, 1965; ASZMANN A. (ed.), *Iskoláskorú gyermekek egészségmagatartása*. [Health behaviour of school aged

5. Participants and procedure

Participants were recruited by students of psychology as a convenience sample. Students asked for informed consents from the participants, handed out the questionnaires to them personally, showed the PSE pictures to them, and were present while the stories were written. The participants' demographic data and information about their religiosity are presented in Tables 1-3.

	N	AGE mean (std. dev.)		TIME SPENT IN EDUCATION (years) mean (std. dev.)	
WOMEN	88	27.51	(12.69)	14.92	(2.09)
MEN	43	27.42	(10.97)	15.00	(2.89)
TOTAL	131	27.48	(12.11)	14.96	(2.38)

Table 1. Number, gender, age of the participants and number of years spent in education

	DENOMINATION (%)						
	Catholic	Calvinist	Lutheran	Other Christian	Non- Christian religious	Religious without any denomination	Not religious
WOMEN	70.5	5.7	2.3	-	-	8	13.6
MEN	72.1	4.7	4.7	-	-	-	18.6

Table 2. Denomination of the participants

	IMPORTANCE OF RELATIONSHIP WITH GOD			
	not at all important	somewhat important	very important	it determines all my actions
WOMEN	23.9	30.7	37.5	8.0
MEN	20.9	27.9	37.2	14.0

Table 3. Subjective importance of relationship with God

children] National Institute of Children's Health, National Institute of Drug Prevention, 2003, <http://www.hbsc.org>, downloaded: 15. 04. 2012.

²¹ E. D. DIENER, R. A. EMMONS, R. J. LARSEN, S. GRIFFIN, "The Satisfaction With Life Scale", in *Journal of Personality Assessment*, 49 (1), 1985, 71–75.

6. Results

Data of the content analysis from the linguistic point of view and of the coding according to psychological constructs, as well as data from the questionnaires were analysed with the help of SPSS 20.

As a first step for the analysis we created four groups for each picture. The first group consisted of participants whose story contained at least one metaphoric expression of above, but no expression of below. The second group consisted of participants with stories containing expressions of below but not of above. Participants in the third group used expressions for both poles, whereas participants in the fourth group did not use expressions for either pole. Table 4 represents the number of participants for each group regarding each picture.

	Only above appears	Only below appears	Both poles appear	Neither pole appears
TRAPEZE	34.9 %	9.9 %	6.9 %	48.9 %
BAR	20.6 %	7.6 %	3.8 %	67.9 %
RIVER	15.3 %	21.4 %	5.3 %	58 %

Table 4. Groups created on the basis of the appearance of the vertical dimensions' poles regarding each picture

As a second step we modified the grouping in order to get the above and below poles of the vertical dimension into the focus. For this purpose we made comparisons in pairs for each picture using groups defined as follows: the expression of above appears – the expression of above does not appear; the expression of below appears – the expression of below does not appear; the expression of above or below appears – the expression of above or below does not appear. Because of the different number of participants in the groups, group averages (regarding self-esteem, positive and negative emotions, subjective well-being, and the various dimensions of religiosity) were compared with a non-parametrical method, namely, the Mann-Whitney U-test. Significant differences between averages were found in the following cases:

A) TRAPEZE

1. the metaphoric expression of above appears – does not appear

Individuals with stories where the expression of above appeared (N=32), scored significantly higher on the symbolic interpretation scale of PCBS than those with stories where above did not appear (N=98) (Mann-Whitney U Test; $p=0.026$).

2. the metaphoric expression of below appears – does not appear

Individuals with stories where the expression of below appeared (N=21), scored significantly lower on the inclusion of transcendence scale of PCBS than those with stories where below did not appear (N=92) (Mann-Whitney U Test; $p=0.021$).

3. the metaphoric expression of above or below appears – does not appear

Individuals with stories where the expression of above or below appeared (N=67), scored significantly higher on the symbolic interpretation scale of PCBS than those with stories where above or below did not appear (N=64) (Mann-Whitney U Test; $p=0.034$).

B) BAR

1. the metaphoric expression of above appears – does not appear

Individuals with stories where the expression of above appeared (N=44), scored significantly higher on the extrinsic-social religious orientation scale than those with stories where above did not appear (N=70) (Mann-Whitney U Test; $p=0.03$).

2. the metaphoric expression of below appears – does not appear

Individuals with stories where the expression of below appeared (N=14), scored higher (though only almost significantly) on the inclusion of transcendence scale of PCBS than those with stories where below did not appear (N=100) (Mann-Whitney U Test; $p=0.053$).

3. the metaphoric expression of above or below appears – does not appear

Individuals with stories where the expression of above or below appeared (N=41), scored significantly higher on the extrinsic-social religious orientation scale than those with stories where above or below did not appear (N=89) (Mann-Whitney U Test; $p=0.039$).

C) RIVERSIDE

No significant difference was found between any of the groups.

7. Discussion

Our results indicate that religiosity is linked with a specific usage of language that can be characterised by a typical pattern formed by the appearance of the above and below poles of the vertical spatial dimension in the stories about the trapeze and the bar. These differences could not be found in

the case of the picture of the riverside, a picture that is not important for religious experiences and norms. Interestingly, the three different dimensions of religiosity were linked differently to the characteristics of language usage.

Concerning the picture of the trapeze that can bring forth positive religious associations (the picture reminded one of the participants of Michelangelo's fresco about Adam's creation), the appearance of above was more frequent in the case of those scoring high on the symbolic interpretation scale. For these people, religious texts are not important just for the texts themselves but because they refer symbolically to something more important than themselves. Through the metaphoric depiction of above, individuals characterised by symbolic interpretation expressed their acceptance towards the content symbolised in the trapeze picture. This acceptance was so strong that it remained even in the group of participants where both above and below appeared.

Concerning the finding that participants scoring high on the inclusion of transcendence scale depicted below significantly less frequently, this result can be interpreted in the following way: the picture generally is not rejected by religious people because it can raise associations (like hope, trust, safety) that are important parts of the elementary religious experience (also attending to basic human needs). However, for depicting above, reflection on the relationship with the picture's metaphoric meaning is probably also needed. For that, the capacity for symbolic interpretation might be required – a characteristic independent from the inclusion of transcendence construct.

If our interpretation is correct, the results would also mean that the metaphoric appearance of above, on the one hand, is linked with the positive evaluation of the theme, and, on the other hand, it also refers to the acceptance of the theme's metaphoric meaning. The depiction of below, in turn, can be linked with the refusal of the theme's concrete, 'tangible' meaning. However, this hypothesis should be tested in further studies.

In the case of the picture of the bar, we found that the mentioning of above is more characteristic of those who score high on the extrinsic-social religious orientation scale, that is, of individuals for whom belonging to a community and maintaining relationships are important motives for practising their religion. Following our interpretation of the appearance of above and below, we might say that individuals with a higher level of extrinsic-social religiosity accept and value the themes metaphorically referred to by the picture (love, sexuality, and intimate human relationships). Those who depict below are the religious individuals who refuse fornication on the basis of the concrete sexual content.

It is an important result that the specific patterns of the appearance of the vertical dimension were connected expressly with the religious variables, but

proved to be independent of self-esteem, positive and negative emotions, and subjective well-being. This result indicates that the features we found are not rooted in the individual's dispositions but in the religious language usage; that means religious language usage can be regarded as an independent factor in constructing the social world. The system of values expressed by the religious language usage is present not only explicitly but also implicitly in the form of the spatial structure of the value meaning. It seems that, in the areas that are important for the religious person, the religious language usage determines the construction of the personal reality, whereas in other areas a language usage supposedly originating in other subcultures and identity elements becomes competent. It would be an exciting question to study the factors that decide which language usage modes are activated in the course of constructing different experiences.

On the basis of our results it is important to reflect also on the selective mechanism that, according to former studies like Urbán and Martos²², seemed to be the result of individual dispositions since it was connected with the elaborateness of object relations schemes appearing in the stories about the pictures. It seems that a similar selection can be detected on the level of language usage. In this respect it is possible to say that both the rejection and the acceptance (and letting close) of certain themes can be interpreted not only as defence or identification mechanisms rooted in the functioning of the personality but also as a peculiarity of the linguistic construction of the empirical world.

The question arises about how the two significant factors of constructing the social world, that is, the object relations schemes and the language usage are related to each other, and how their interaction influences personal experiences. It is possible that, for example, in the study by Urbán and Martos²³ religious language usage might have played a role in keeping the stories' object relations structure reduced, veiling the storyteller's real level of object relations maturity. At the same time, we cannot exclude the possibility that the maturity of the object relations schemes play a role in deciding which language usage mode is accessible and operable for the individual.

It would also be important to study the behavioural consequences of the experiences of the social world. It would be worthy to expand the study of this field to examining other types of narratives, such as interviews including personal memories and elements of life stories, where the relationship between social experiences and behaviour can be seen directly.

²² URBÁN, MARTOS.

²³ URBÁN, MARTOS.

8. Limitations of the study

The results of the study and the validity of the interpretations can be regarded as limited from several aspects. As a result of the convenience sample, the disproportionateness concerning the denominations in the sample is striking. Catholic individuals are strongly overrepresented; it would be important to study individuals belonging to other denominations or non religious individuals.

Another limitation comes from the significant differences regarding the size of the groups formed on the basis of coding the appearance of above and below. These differences might have distorted the statistical analysis of comparisons by pairs.

Another difficulty comes from coding the spatial dimensions. In the study we tried to follow the logic of the concept, based on Szilágyi's book²⁴. However, it would be useful to create a content analysis dictionary for similar studies that would make the precise coding of various and long texts possible. At this point it is important to note that Szilágyi's linguistic world model is much more complex than its vertical dimension. It would be important to include other dimensions in the empirical study of the model. One of the central questions is how other meaning dimensions are related to various cognitive structures, psychological and sociological phenomena, and how they are related to one another. Developing a content analysis system that grasps a larger part of the theory would be an inspiring task for future studies.

Last, it would be fruitful to expand the research to the analysis of other narratives. Stories told about pictures have proved to be good tools because we can have much information on the pictures we employ, e.g. we know their imperative characteristics. However, the studying of memories, parts of life stories, or even dreams could significantly contribute to the understanding of the linguistic and psychological characteristics of religious thinking.

²⁴ SZILÁGYI.

Appendix 1.*Frequency of coded concepts related to the 'above' position (fenn) for pictures*

	Riverside	Bar	Trapeze	total
total	34	41	69	144
fellép(és) – <i>performance</i>		3	16	19
feladat – <i>exercise</i>			13	13
felkészül(t) – <i>(well)-prepared</i>			6	6
felszabadult(an) – <i>loose</i>		4	2	6
feltételez(hetően) – <i>presumably</i>	2	2	2	6
felébreszt/felébred – <i>wake up</i>		1	3	4
felfedez – <i>discover</i>	2	2		4
felkér – <i>ask for a dance</i>		4		4
feláll – <i>stand up</i>	2	1		3
felelevenít/felelevenedik – <i>evoke</i>	1	2		3
felöltözve/felöltözött – <i>dressed</i>	1	2		3
feltétlenül – <i>by all means</i>		1	2	3
felajánl – <i>offer</i>		2		2
feldarabol – <i>cut into pieces</i>		2		2
felettébb – <i>greatly</i>	2			2
felidéz(ődik) – <i>recall</i>	1	1		2
felszín (-re kerül) – <i>come up to the surface</i>	1	1		2
feltétel – <i>condition</i>			2	2
feltöltődik – <i>fill up</i>	2			2
feltűnik – <i>appear</i>	1	1		2
felületes/felszínes (beszélgetés) – <i>superficial (conversation)</i>	1	1		2
fölmelegít – <i>warm up</i>	2			2
nagyfokú – <i>great extent</i>			2	2
(fel)növekszik a gyerek – <i>grow up</i>		1		1
csúcson fejezi be – <i>end on the peak</i>			1	1

	Riverside	Bar	Trapeze	total
elhalad felette az idő – <i>time has passed by sy</i>			1	1
emléket állít – <i>set up a monument</i>			1	1
felbomlóban – <i>split up</i>	1			1
felcsapó – <i>flapping</i>	1			1
felcseperedik – <i>grow up</i>			1	1
feléled – <i>revive</i>		1		1
felépít – <i>build up</i>	1			1
felfigyel – <i>notice</i>		1		1
felüggesztődik – <i>be suspended</i>	1			1
felharsan – <i>burst out</i>			1	1
felhasznál – <i>use for</i>			1	1
felhív (telefonon) – <i>call up</i>	1			1
felhördül – <i>rattle</i>			1	1
felindult – <i>trepid</i>			1	1
felkavar – <i>unsettle</i>			1	1
fellángol – <i>kindle</i>		1		1
felmér – <i>size up</i>		1		1
felmerül – <i>come up</i>			1	1
felnéz valakire – <i>look up on sy</i>			1	1
feloldódik – <i>dissolve</i>	1			1
felpezsdül – <i>be effervescent</i>		1		1
felspanol – <i>vigorous</i>			1	1
felszáll (járműre) – <i>get on (a vehicle)</i>	1			1
feltár – <i>reveal</i>	1			1
feltétlen – <i>unconditional</i>			1	1
feltűnő – <i>striking</i>		1		1
felugrik – <i>jump up</i>	1			1
felugrik valakihez – <i>pop in</i>		1		1

RELIGIOSITY AND THE LINGUISTIC WORLD MODEL

	Riverside	Bar	Trapeze	total
felülemelkedik (a sérelmeken) – <i>overcome</i>	1			1
felülíródik – <i>overwrite</i>		1		1
felvállal – <i>take up</i>	1			1
felvesz (hitelt) – <i>take (a loan)</i>	1			1
felveszi (a beszélgetés fonalát) – <i>take up (conversation)</i>	1			1
felveszik (iskolába) – <i>be admitted to school</i>			1	1
felvidít – <i>cheer up sy</i>	1			1
felviszi a lakására – <i>take a woman to his apartment</i>		1		1
fenntartása(i) vannak – <i>have reservations</i>		1		1
hatalmas taps – <i>great applause</i>			1	1
hatalmasat esett – <i>have a big fall</i>			1	1
kiemel (hangsúlyoz) – <i>emphasize</i>			1	1
kiemelkedő – <i>outstanding</i>			1	1
kiemelten fontos – <i>outstandingly important</i>	1			1
kötelességek lebegnek a szeme előtt – <i>have duties in front of his eyes</i>	1			1
nő a feszültség – <i>tension grows</i>			1	1
óriási (siker) – <i>enormous (success)</i>			1	1
testfelépítés – <i>built (body)</i>			1	1

Appendix 2.*Frequency of coded concepts related to the 'below' position (lenn) for pictures*

	Riverside	Bar	Trapeze	total
total	42	15	28	85
leül – <i>sit down</i>	19	2		21
alapít/ alapoz/ alapozódik/ alapul – <i>found, be founded</i>	2		2	4
elmélyít egy kapcsolatot/ mély barátság/ mély kapcsolat – <i>deepen a relationship</i>		1	3	4
lelke/ szíve mélyén – <i>deep in his heart</i>	2		1	3
lesétál/lemegy a folyóhoz – <i>walk down to the river</i>	3			3
elmélyül valamiben/ elmélyülten csinál valamit – <i>immersed in sg</i>		3		3
lefekszik – <i>lay down</i>		2	1	3
baleset – <i>accident</i>			3	3
gondjaiba temetkezve/ mélyedve – <i>immersed in difficulties</i>	1	1		2
lemond/ lemond valamiről – <i>renounce</i>	1		1	2
letelepedik – <i>settle down</i>	2			2
learat – <i>harvest</i>			2	2
naplemente – <i>sunset</i>	1			1
rá esett a választás – <i>choice fall on sg</i>	1			1
mélyen kötődik – <i>strongly attached</i>	1			1
lehorgasztja a fejét – <i>hang one's head</i>	1			1
lemegy a Balatonhoz – <i>go down to Balaton</i>	1			1
leszólít – <i>pick up sb</i>	1			1
lebénul – <i>become paralysed</i>	1			1
mélyen felkavaró – <i>deeply disturbing</i>	1			1
lesittel – <i>send to prison</i>	1			1

RELIGIOSITY AND THE LINGUISTIC WORLD MODEL

	Riverside	Bar	Trapeze	total
lezár egy kapcsolatot – <i>end a relationship</i>	1			1
levezet (feszültséget) – <i>get rid of the tension</i>	1			1
leöblít – <i>wash down</i>	1			1
leveszi a lábáról – <i>take sy off his feet</i>		1		1
(nem tudja) levenni a szemét valakiről – (cannot) take his eyes off of sy		1		1
szerelembe esik – <i>fall in love</i>		1		1
ámulatba ejt – <i>amaze</i>		1		1
lediplomázik – <i>obtain a diploma</i>		1		1
ledarál – <i>run off</i>		1		1
leolt – <i>cool down sy</i>			1	1
összeroskad – <i>collapse</i>			1	1
lefut (a program) – <i>(programme) be over</i>			1	1
csökken (az érdeklődés) – <i>decrease</i>			1	1
levonul – <i>go down</i>			1	1
leírhatatlan – <i>undescribable</i>			1	1
leáldozóban – <i>(sun) go down</i>			1	1
lepereg (az idő) – <i>(time) fly by</i>			1	1
lecserél – <i>change sg for</i>			1	1
letaglóz – <i>knock down</i>			1	1
lenyűgöz – <i>fascinate</i>			1	1
teherbe esik – <i>get pregnant</i>			1	1
lezuhanyoz – <i>take a shower</i>			1	1
alaplépések – <i>basic steps</i>			1	1
lezajlik – <i>take place</i>			1	1