

**Marcello di Ancira, *Opere. Lettera a Giulio. Frammenti teologici. Sulla santa Chiesa*** [S. FERNÁNDEZ – E. PRINZIVALLI, ed.], Città Nuova, Roma 2022, 316 pp.

La figura del vescovo Marcello di Ancira (Ankara, Turchia), nato verso il 285 e morto probabilmente nel 374, è poco nota al grande pubblico, mentre il suo nome è ben conosciuto dagli storici della teologia e del dogma. Si tratta di un personaggio non di primissimo piano e, ciò nonostante, una delle clausole del Credo è stata inserita principalmente contro di lui. Si tratta della clausola che conclude l'articolo cristologico del Simbolo della fede, lì dove si professa che del regno di Cristo non vi sarà mai fine. Il motivo per cui questa clausola è rivolta proprio contro Marcello è che costui riteneva che alla fine dei tempi, espletato il compito salvifico, il Logos non sarebbe rimasto eternamente in stato di incarnazione, ma si sarebbe disfatto di quella natura umana che aveva assunto proprio allo scopo di operare in essa la nostra salvezza.

I Padri del Concilio Costantinopolitano I (381) vollero per questo ribadire la fede della Chiesa, secondo la quale i doni di Dio sono irrevocabili (cfr. *Rm* 11,29). Dio ha fatto dono di Gesù Cristo agli uomini; Egli in Cristo ha donato a noi Se stesso. Dio, inoltre, ha donato all'umanità di Cristo la grazia dell'unione ipostatica. Tutti questi doni divini sono irrevocabili, perché Dio non agisce a caso, né per tentativi: quando — in accordo alla sua eterna sapienza — Egli decide e opera, il suo inscrutabile decreto e l'opera soprannaturale che lo realizza sono infallibili e irreversibili. Se dunque Dio ha deciso di diventare uomo nel Logos, Questi resterà sempre e per sempre nello stato

di incarnazione. Sebbene (come ricorda san Leone Magno nel suo celebre *Tomus*) l'incarnazione sia stata interamente consacrata alla salvezza dell'uomo, che era stato ingannato dal diavolo, il legame tra economia e incarnazione riguarda l'inizio e non la conclusione di questo evento salvifico. L'incarnazione non è paragonabile ad una retta, che geometricamente non ha né inizio né fine. L'incarnazione, infatti, ha inizio nel tempo ed è legata allo svolgimento dell'economia salvifica, così come questa si è realizzata in concreto. Ma l'incarnazione non è paragonabile neanche ad un segmento, delimitato da un punto iniziale e da uno finale. Essa è piuttosto analoga ad una semiretta, che ha un punto di inizio ma non finisce mai. Marcello d'Ancira, al contrario, ritiene che l'incarnazione sia non solo un evento che avviene nel tempo o, meglio ancora, nella storia — il che è certo —; ma anche che si conclude con la storia. Il volume che qui presentiamo mette a disposizione i relativamente pochi, ma significativi testi certamente autentici che di questo antico autore sono a noi pervenuti. La curatela originale, in lingua spagnola, è dello studioso cileno Samuel Fernández, mentre la presente versione italiana è stata curata da Emanuela Prinzivalli, che oltre a tradurre per la prima volta in italiano i testi di Marcello dal greco (analogamente a come Fernández li ha precedentemente tradotti in spagnolo), antepone alla lunga «Introduzione» di Fernández, una breve, ma godibile e succosa «Presentazione». Si noti che il volume riproduce sia il testo greco sia la traduzione italiana a fronte. Dalle informazioni offerte dai due curatori nei rispettivi testi introduttivi, emerge la figura di Marcello come vescovo partecipante al Concilio di Nicea

I (325), componente della schiera antiarianiana. Anche dopo il Niceno, Marcello continuò a lottare tenacemente contro l'eresia di Ario. Il problema non risiede, com'è chiaro, nell'antiarianesimo di Marcello, bensì nella prospettiva teologica che lo portò a opporsi ad Ario. Tale prospettiva venne indicata, da parte dei suoi oppositori, come monarchianismo sabelliano. Marcello sarebbe dunque un seguace dell'eretico Sabellio, esponente del modalismo trinitario. L'impostazione sabelliana starebbe anche alla base della tesi di Marcello, sopra accennata, riguardo alla durata limitata dell'incarnazione. Se le persone trinitarie — come vuole il modalismo — non sono reali sussistenze in Dio, ma solo “modi” in cui l'indivisibile Dio si manifesta nell'economia salvifica, ne consegue che anche il Logos/Figlio non è un'ipostasi divina, ma una modalità in cui Dio appare nel mondo (nel caso dell'Ancirita, a questa modalità corrisponde una facoltà divina). Il Logos incarnato sarebbe un “modo” di mostrarsi da parte di Dio, quasi una “maschera” economica; ma è chiaro che questa ed altre forme di teofania, una volta terminato il dispiegamento dell'economia, non hanno più ragione di sussistere, proprio in quanto espressione della manifestazione di Dio nella storia della salvezza. Di qui l'incarnazione sarebbe destinata al dissolvimento, così come ogni distinzione “personale” dei Tre: alla fine, Dio resta solo ed esclusivamente Uno.

A ben vedere, le teorie di Marcello e di Ario, seppur opposte, cercano di affrontare la medesima difficoltà, cioè quella di comprendere il rapporto tra Dio e Logos alla luce del concetto di generazione. Entrambi gli eretici non accettano l'idea di una generazione eterna del Logos, finen-

do per proporre al suo posto le proprie concezioni alternative. Per Ario, si può parlare di una generazione pre-cosmica del Logos, per cui Egli sarebbe la prima di tutte le creature. Per Marcello, invece, simile concezione farebbe del Logos un “altro” rispetto a Dio il che, per la sua visione monarchiana, è intollerabile. Ecco, allora, che Marcello, volendo difendere la piena divinità del Logos (nei termini di una uguaglianza senza distinzione da Dio [Padre], che non sia la distinzione puramente economica), insegna che il Logos diventa Figlio (anzi, figlio) solo nel momento dell'incarnazione. Tanto Ario quanto Marcello vogliono, quindi, difendere l'unicità di Dio: Ario negando la divinità del Logos, Marcello negando ogni distinzione intra-trinitaria fra Principio e Logos. Se, dunque, per Marcello l'*homoousios* niceno non crea alcun problema, egli non può accettare la precisazione del «generato, non creato» se riferita — come nel Simbolo — alla generazione eterna.

Leggendo le opere riprodotte nel volume, emerge che la brevissima ricostruzione sopra riportata del pensiero di Marcello è fondata sui testi. Ad esempio, nella *Lettera a papa Giulio*, Marcello critica coloro che sostengono che il Logos è un'altra ipostasi, separata dal Padre. Marcello afferma la propria fede nel fatto che c'è «un solo Dio e il *logos*, suo Figlio unigenito, che sempre coesiste nel [!] Padre» (p. 113). È interessante confrontare questo passaggio della *Lettera* con alcuni frammenti (es. *Frammento 70, 76*, ecc.) in cui Marcello afferma che inizialmente il Logos era «in Dio» (ossia «nel Principio») e che solo in funzione della creazione si trovò dinanzi o «presso Dio»: è questo il modo in cui Marcello interpreta

l'inizio del Vangelo di Giovanni. Siamo qui in linea con l'antica teologia del Logos *endiáthetos* e *prophorikós*. Contro Ario, Marcello afferma l'eternità e divinità del Figlio, ma lo fa intendendo il Figlio come facoltà divina, che coincide con la natura di Dio stesso, senza distinzioni ipostatiche (l'Ancirita usa i termini *physis* e *hypostasis* come sinonimi). La distinzione tra Padre e Figlio è legata unicamente all'economia di creazione e salvezza, mentre in Dio non si ammette alcun modo ontologico di distinguere l'unica natura divina. Ribadisce, infatti: «Abbiamo appreso dalle divine Scritture che è indivisibile la divinità del Padre e del Figlio» (p. 117; cfr. p. 119).

Nei *Frammenti* si confermano altre tesi marcellite, come ad esempio il fatto che colui che noi indichiamo come Seconda Persona della Trinità vada chiamato originariamente Logos e non Figlio. Figlio è il nome che Egli assume nell'economia (cfr. p. 129): «Prima di discendere e di nascere per mezzo di una vergine, era solo *logos*» (p. 133). Dal che consegue che, per l'Ancirita, Dio non è Padre dall'eternità, ma viene chiamato così solo da quando il Logos assume anche il nome di Figlio. Come si vede, Marcello finisce per negare — come, su sponda opposta, Ario — l'eternità della generazione del Figlio dal Padre. Tra l'altro, ciò comporta non poche difficoltà nell'articolare una riflessione compiuta sul modo dell'unione delle due nature in Cristo, non potendosi in questa prospettiva declinare come unione «ipostatica». Come giustamente nota Fernández, a commento del *Frammento 64* (p. 199), «questo schema presuppone una cristologia che, in qualche modo, tende a duplicare o, almeno, a differenziare due soggetti in Cristo». Si evidenzia così

un legame tra il pensiero di Marcello e quello, posteriore, di Nestorio.

Per quanto riguarda, poi, la tesi per cui l'Ancirita fu scomunicato al sinodo di Sardica (Sofia, Bulgaria) del 343-344 — ossia la limitazione temporale dell'incarnazione — essa viene esposta con particolare ampiezza nel *Frammento 106* (pp. 257-259), in cui Marcello sostiene esplicitamente che, avendo il Logos assunto la carne non per trarne benefici, ma esclusivamente per la nostra salvezza

sembra che l'economia secondo la sua umanità e il regno abbiano un certo limite. Infatti quello che ha detto l'Apostolo, *Finché ponga i suoi nemici a sgabello dei suoi piedi* [*1Cor 15,25; Sal 110*], non vuole dire altro che questo. Pertanto una volta che tenga i suoi nemici a sgabello dei suoi piedi non ha più bisogno di questo regno parziale, dal momento che è re universale di tutto: infatti regna insieme con *Dio e Padre*, del quale era ed è *logos*.

Marcello chiama il regno di Cristo «parziale», perché è cominciato nell'economia (non è *ab aeterno*) e quindi con essa anche si concluderà. Riprendendo l'analogia che abbiamo sopra proposto, egli intende il regno di Cristo non come una semiretta, ma come un segmento. Sarebbe interessante riflettere sulle conseguenze che l'idea di un regno parziale di Cristo può aver avuto in ambito della moderna teologia del pluralismo religioso. Come sempre avviene — e in particolare per testi specialistici come questo — una recensione piuttosto breve non può rendere ragione della ricchezza di contenuti esposti sia dall'antico autore, sia dai

curatori a noi contemporanei delle sue opere, motivo per cui coloro che sono interessati alla storia della teologia e del dogma troveranno nello studio diretto del testo abbondanti spunti e informazioni, capaci di integrare ulteriormente la nostra conoscenza dell'affascinante mondo della teologia del IV secolo.

**Mauro Gagliardi**

**Claudio Doglio, *Introduzione alla Bibbia*** (= Antico e Nuovo Testamento 29), Morcelliana, Brescia 2022, 400 pp.

Il crescente interesse per la Bibbia e per l'universo socio-culturale in cui essa ha avuto origine, ha portato negli ultimi anni a una fioritura di nuove pubblicazioni, volte a illustrare le particolarità letterarie delle Sacre Scritture ebraico-cristiane, nonché le chiavi teologiche per una rilettura coerente di questi testi e rispettosa del loro carattere ispirato. Ne è prova altresì la più recente rassegna documentale prodotta dalla Pontificia Commissione Biblica, la quale, partendo dalla fortunata riflessione su *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993), ha ulteriormente approfondito vari aspetti del fenomeno biblico in sé, con una specifica attenzione all'unità delle Scritture e al rapporto tra i due Testamenti (2001), nonché alla loro *Ispirazione e verità* (2014). Un'analisi quest'ultima che ha tratto spunto da un invito rivolto da papa Benedetto XVI nell'es. apost. *Verbum domini* (2010).

In tale rinnovata attenzione per il mondo biblico si inserisce a buon diritto il testo pubblicato da Carmine Doglio, docente di Sacra Scrittura presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. L'intento

del libro — dichiarato dallo stesso autore — è quello di «offrire una guida ai vari volumi della biblioteca [= i 73 libri di cui si compone la Bibbia cristiana] e indicare i sentieri per attraversare l'intricato bosco biblico, ammirandone le bellezze senza perdersi» (p. 5). E ciò rispettando la divisione in Antico e Nuovo Testamento, con due parti appositamente dedicate (la prima, alle Scritture del popolo di Israele, pp. 11-208; la seconda, ai testi prodotti dalla comunità apostolica, pp. 209-368). Dopo un primo capitolo, che fa quasi da introduzione generale (*Che cos'è la Bibbia* — pp. 5-10), ognuno dei due Testamenti viene poi suddiviso in sottogruppi, sulla base delle varie raccolte di testi che tradizionalmente hanno portato alla loro formazione. In particolare, seguendo l'ordine del canone cristiano, nell'antica Alleanza vengono distinti: il Pentateuco (pp. 33-78), i libri "storici" (pp. 79-110), quelli sapienziali (pp. 111-150) e i testi profetici (pp. 151-208). Per il Nuovo Testamento sono invece trattati: i Vangeli e gli Atti (pp. 215-266), l'opera giovannea (pp. 267-296) e le lettere apostoliche (pp. 297-368), comprendendo queste ultime sia gli scritti paolini sia le lettere "Cattoliche".

I libri biblici contenuti in ciascuna raccolta vengono poi illustrati singolarmente, con specifiche informazioni sulla loro origine, datazione, luogo di redazione, autore, composizione, caratteristiche letterarie e messaggio teologico. Ed è a questo livello che emerge il primo grande pregio della pubblicazione di Doglio: di volta in volta si possono infatti apprendere (o anche solo richiamare, qualora se ne fosse già a conoscenza) le peculiarità fondamentali di ogni testo della Scrittura, necessarie a chi voglia accostarsi a esso in