

XXVIII. L'INVENZIONE DEL “DOGMA” DELLA NASCITA DEL COSTRUITO PERSONAGGIO YESCHUAH BAR-YOSEF (GESÙ [IL “CRISTO”] FIGLIO DI GIUSEPPE) DALLA VERGINALE CONCEZIONE DI MYRIAM BAR-YEÔYAKIM (MARIA FIGLIA DI GIOACCHINO) E SUA INTERPRETAZIONE TEOLOGICA.

FERNANDO LIGGIO

«...I dogmi sono costrizioni imposte all'intelligenza da un'autorità che si è arrogata la gestione delle verità di fede e le definisce a suo modo con termini quasi sempre incomprensibili o con un linguaggio che da secoli nessuno parla più. [...]. Infine, risulta evidente che i dogmi non sono solo all'origine delle guerre di religione, ma anche di tutte le altre, che diventano inevitabili allorché un governo o un popolo fanno del proprio razionalismo o della propria ideologia altrettanti dogmi. [...]: il dogmatismo è il vero responsabile delle guerre di religione (benché spesso la fede ne sia stata solo il pretesto e la politica il vero movente), insieme all'infernale volontà di potenza, radice di quasi tutti i mali che affliggono le società umane...»

André Frossard (1990)

«...La teologia di Maria, della Vergine Madre, riprende e perfeziona le antichissime concezioni, asiatiche e mediterranee, della partenogenesi delle Grandi Dee; la teologia mariana rappresenta la trasfigurazione dell'omaggio più antico e più significativo che si sia mai reso fin dalla preistoria al mistero religioso della femminilità...»

Mircea Eliade (1978)

«...La fede non scaturisce dalla ragione, ma, salvo che negli schizofrenici puri, non può opporsi ad essa...»

Claude Allègre (1997)

«...il termine “fede” è più causa di malattie che di guarigioni. Confonde, fuorvia, crea ora scetticismo ora fanatismo, indurimento intellettuale se stessa e l'umanità dell'uomo. [...]. Il dubbio non è un'esperienza nell'atto di fede. Ma è sempre presente come una componente della sua struttura. Qui sta la differenza tra la fede e l'evidenza immediata, sia di ordine percettivo che logico...»

Paul Tillich (1957)

La presunta nascita del non esistito *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) dalla non esistita *Myriam Bar-Yeôyakim* (Maria Figlia di Gioacchino) ad opera del presunto “πνεῦμα ἅγιον” (“soffio [spirito] santo”) del “Temuto (*Elohên*) Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô = θεὸς = deus = dio*)” — senza l'umano atto copulativo — costituisce l'evento, determinato dalla divinità, tramite il quale si sarebbe realizzata la componente umana del non esistito *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) per cui poteva essere considerato nel contempo “figlio dell'uomo” e “figlio di Dio”. A riguardo Müller (1989) precisa quanto segue: «...non s'intende né una unione sessuale dello Spirito di Dio con Maria né una fecondazione con un seme materiale o spirituale di qualche tipo, proveniente dallo Spirito di Dio, così come risulterebbe ovvio dalle rappresentazioni pagane della teogamia. Nell'ambito delle rappresentazioni bibliche divine si tratta dell'atto creativo di Dio indipendentemente dalla causalità naturale. Nella sua attività universale, [Dio] si procura da Maria l'umanità senza atto creativo umano e si unisce a questa modalità d'esistenza umana, così che egli stesso può essere presente nel mondo per mezzo dell'uomo Gesù. Questo è ciò che s'intende con la nascita di Gesù ad opera dello Spirito [Santo]. [...]. Che Gesù però riceva l'umanità dalla costituzione spirituale e corporale di una persona umana (donna), è allo stesso tempo

la prova della sua illimitata connaturalità con gli uomini. L'atto di questa assunzione dell'essere uomo contiene in tal modo però anche l'adempimento della promessa di Dio, di essere lui stesso la salvezza (idea del messia), ed è a tale riguardo già orientato soteriologicamente. [...]. È la via, qui intrapresa, di una deduzione psicologica di tutti i contenuti di fede, che è diventata determinante per la futura problematica anche nella cosiddetta “*nascita verginale*”. Le mancanti cognizioni di scienza naturale nel mondo antico avrebbero condotto anche gli evangelisti ad un'interpretazione mitologica degli avvenimenti intorno a Gesù. Alla moderna concezione di scienza naturale si contrappone l'antica interpretazione mitologica del mondo, che fornì la cornice alle enunciazioni bibliche...» (1). Strauss (1835) interpreta la narrazione della nascita del mai esistito *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “*Cristo*”] Figlio di Giuseppe) da concepimento verginale come uno dei tanti miti neotestamentari, intendendo per «...miti neotestamentari niente altro che i rivestimenti di tipo storico di idee protocristiane formate nella saga [popolare ebraica]...» (2) in quanto per lui il concepimento verginale sarebbe «...la più vistosa deviazione da tutte le leggi naturali [...] mentre è fisiologicamente certo che è necessaria la cooperazione di due corpi umani di sesso diverso, se i semi devono scegliersi e fecondarsi per dare origine ad una nuova vita umana...» (3). Quindi, Strauss (1835) non esita a dichiarare che i racconti evangelici della nascita e della fanciullezza del non esistito *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “*Cristo*”] Figlio di Giuseppe) — cioè, i primi due capitoli dei vangeli mattea e lucano — per la loro particolare caratteristica letteraria non possono avere carattere storico, bensì rappresentano l'espressione mitico-legendaria della fede — si pensi all'assurda durata (oltre dieci anni!) della gestazione del mai esistito *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “*Cristo*”] Figlio di Giuseppe) ingenuamente tramandata dal vangelo lucano, in cui si legge che la non esistita *Myriam Bar-Yeôyakim* (Maria Figlia di Gioacchino) sarebbe stata fecondata dallo “*Spirito Santo*” (Lc. I, 35) al tempo di Erode il grande (morto nel 4 a. C.) ed ha partorito durante il censimento che ebbe luogo nell'anno 6 d. C., “*quando era governatore della Siria Quirino*” (Lc. II, 2)!— riposta nel personaggio storicizzato come *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “*Cristo*”] Figlio di Giuseppe) quale grande uomo inviato dalla divinità. Infatti, la sua nascita straordinaria è comune a quella di tutti i “*grandi uomini*”, oltre che del mondo ebraico (come Samuele, Sansone, ecc.) anche di quello greco (come Alessandro il Grande, Pitagora, Platone, ecc.) e romano (come Romolo e Remo, Numa Pompilio, ecc.). Secondo Strauss (1835) gli evangelisti, fortemente influenzati dalla profezia veterotestamentaria (Isaia VII, 14), hanno creduto che lo storicizzato *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “*Cristo*”] Figlio di Giuseppe) fosse nato per virtù divina da una giovane donna. Cioè, gli evangelisti, poiché ritenevano che fosse necessaria la nascita da madre non fecondata da seme umano per poter essere il “*Messia*”, hanno creduto che tale nascita prodigiosa si fosse realmente verificata e ne hanno tramandato la notizia dando vita alla speculazione idealistica sulla impostura nascita di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “*Cristo*”] Figlio di Giuseppe) e, come asserisce Strauss (1835), «...così ebbe origine il mito filosofico sulla nascita di Gesù...» (4) il quale, in realtà, se fosse realmente nato, sarebbe dovuto nascere in maniera del tutto naturale dal matrimonio del mai esistito *Yosef Bar-Heli* (Giuseppe Figlio [legale o anagrafico] di Eli) e della mai esistita *Myriam Bar-Yeôyakim* (Maria Figlia di Gioacchino). Straus (1835), dunque, non vede il concepimento verginale di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “*Cristo*”] Figlio di Giuseppe) come straordinario evento storico realmente accaduto perché lo ritiene biologicamente impossibile, ma vede come fatto storico incontestabile il relativo fantasioso racconto che deve essere distinto dalla sua assunzione come rispondente a verità per imposizione dogmatica (5). Secondo il pensiero di

Bultmann (1941-1951) l'enunciato del concepimento verginale di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe), al pari di ogni altro enunciato mitologico del Nuovo Testamento, deve essere interpretato (6) come narrazione esistenziale edificante e non come fatto storico. Infine, il racconto del concepimento verginale di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) da Drewmann (1984) è interpretato come una descrizione illustrativa di un modello archetipico dell'inconscio collettivo (7), tesi molto criticata da Schnackenburg (1988) (8). L'analisi circa la realtà della nascita di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) dalla vergine *Myriam Bar-Yeôyakim* (Maria Figlia di Gioacchino) per opera del fantomatico “πνεῦμα ἅγιον” (“soffio [spirito] santo”) del “Temuto (*Elohên*) Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô* = θεὸς = *deus* = *dio*)” come elemento essenziale per la concretezza dell'attributo messianico non riesce ad essere esauriente con la semplicistica spiegazione ermeneutica (interpretativa). I recenti tentativi, persino di teologi cattolici, di ridurre la questione all'alternativa “evento storico reale” o “teorema interpretativo mitologico” ovvero alla corrispettiva alternativa “aspetto biologico” o “aspetto teologico” del concepimento verginale, risultano inefficienti per l'assenza di considerazione su un orientamento ermeneutico (interpretativo) basilare della fede cristiana (9). Tuttavia, la questione dell'interpretazione teologica del dogma della nascita di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) dalla verginale concezione di sua madre storicizzata col nome di *Myriam Bar-Yeôyakim* (Maria Figlia di Gioacchino) è stata affrontata con magistrale perizia da Müller (1989) (10) e, pertanto, appare utile riportare, come segue, quanto di essenziale è stato da lui puntualizzato: «...Poiché ciò che vale per altri dogmi, cioè che solo il loro contenuto propriamente inteso appartiene alla professione di fede vincolante della Chiesa e non anche le rappresentazioni legate al proprio tempo, alle quali era collegato, vale anche per il dogma “*conceptus de Spiritu sancto, natus ex Maria virgine*”. Anche nel caso di questo tema abbiamo a che fare con il problema di una esatta comprensione del rapporto tra enunciazione della scrittura ed enunciazione della professione di fede della Chiesa, così come con le questioni dello sviluppo dei dogmi e dell'interpretazione dei dogmi nel contesto di una mutata comprensione della realtà. Dunque, prima che la problematica propriamente sistematico-teologica sia dibattuta, è necessario menzionare le diverse obiezioni alla *virginitas ante partum* com'era intesa classicamente e sottoporla ad un esame critico. Sono le questioni della giusta valutazione della sessualità, seguite dalla problematica biologica di scienza naturale, dall'interpretazione mitologica, dalla problematica relativa alla esegesi storico-critica, così come i problemi che si delineano per una cristologia sistematica. In particolare bisogna analizzare la presunta testimonianza biblica quale fonte determinante di tutta la riflessione teologica. D'altra parte, la stessa esegesi è teologia e resta nell'ambito di una ermeneutica [interpretazione] complessiva della fede cristiana. [...]. Il diritto proprio della dogmatica, anche al di là dell'ambito parziale delle problematiche storiche, consiste in una rappresentazione del fondamento reale e delle connessioni interne della verità di fede. La dogmatica descrive non solo il sistema immanente delle proprie idee e delle proprie tesi, bensì si chiede come l'intelletto creativo possa accogliere la realtà dell'autocomunicazione storica del Dio trascendente, la quale si fa evento. [...]. La teologia sistematica poggia sul piano della espressione linguistica riflessa e cerca di giungere con essa ed, oltre essa, ai fatti testimoniati per comprenderli riflessivamente con il suo attuale strumento intellettuale. Questo è però possibile solamente se nella Sacra Scrittura si tratta di un evento-realtà testimoniato. Una semplice tesi interpretante o immagine mitica non può fornire la base di una spiegazione logica-reale. [...]. In effetti si tratta per *la virginitas ante partum* della questione di chi sia Cristo [l'Unto] in rapporto a Dio e che cosa sia in rapporto all'umanità. Si tratta della costituzione metafisica dell'umanità (tuttavia assolutamente non della natura divina di Gesù) in senso assolutamente unico, che rappresenta la presenza reale per l'autocomunicazione escatologica di Dio in questo concreto uomo Gesù. La verginità di Maria in un

sensu globale, che abbraccia la sua esistenza spirituale corporea, è il segno reale del fatto che questo uomo Gesù, nel quale Dio si fa presente, non può essere il risultato delle potenzialità della creatura. La verginità di Maria è indubbiamente, come mostra soprattutto Luca, in nessun modo un avvenimento somatico isolato in Maria, bensì indica la sua relazione personale con Dio e Gesù. Questa relazione, che è data nel sì della fede, caratterizza la sua intera esistenza spirituale e corporale e rappresenta anche la molla della sua storia di vita [...]. La volontà escatologica di autocomunicazione con Dio, che diventa verità storica nell'umanità di Gesù assunta da Maria, porta come conseguenza anche la singolare relazione di Maria vergine e madre con Dio. [...] per cui qualsiasi riduzione ad un aspetto puramente biologico è impossibile. Si tratta di enunciazioni cui si mira teologicamente. Vergine indica qui il rapporto di Maria con la costituzione dell'uomo Gesù come rivelazione di Dio, mentre Maria è a tale riguardo chiamata Madre di Cristo [dell'Unto], in quanto ha un rapporto materno con il Gesù fatto uomo, cioè parlando in termini di cristologia [untologia] dell'incarnazione con la persona del *Logos*, che da lei ha assunto l'essere uomo. La tradizione cristiana [untiana] ha perciò utilizzato queste designazioni riferite alla sua persona di "Vergine" e "Madre di Dio" [!!] facendo riferimento all'avvento salvifico della nascita di Gesù come anche al rapporto di Maria con Gesù dopo la nascita di lui. Da ciò si sviluppò la nota triplice formula della verginità di Maria prima, durante e dopo la nascita. Questi tre elementi della *virginitas Mariae*, cioè *ante partum*, *in partu* e *post partum*, hanno tuttavia una diversa importanza. È fondamentale la *virginitas ante partum*, in quanto ogni affermazione mariologica deve prendere impostazione cristologica. Poiché ogni enunciazione cristologica ha anche un significato antropologico, ne risultano le questioni del rapporto fondamentale di Maria con Gesù, derivato dal concepimento, che ella ha accettato liberamente [in verità liberamente solo in apparenza poiché non si poteva certamente opporre al volere del "Temuto (*Elohên*) Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô = θεός = deus = dio*)"!]) nella sua risposta affermativa di fede recepita dall'intera cristianità, nel simbolo niceno-costantinopolitano, la chiesa professa il farsi uomo del suo Signore Gesù Cristo Figlio di Dio, della stessa natura del Padre per opera dello Spirito Santo e della Vergine Maria [...]. L'incarnazione del *Logos* si verifica ad opera dello Spirito Santo. Esso è il principio operante trascendente, attraverso il quale Dio causa l'umanazione, assumendo da Maria l'umanità, cioè la natura umana (*incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine et homo factus est*) [(11)]. [...]. Le enunciazioni conciliari, come pure le corrispondenti argomentazioni dei Padri della Chiesa, sono caratterizzate dalla contrapposizione sia della contestazione ebraica e filosofica pagana sia alla falsificazione gnostico-dualistica della realtà e partono dal significato dell'incarnazione del *Logos*, operata dallo Spirito [Santo] nella Vergine Maria. Ma anche la possibilità, occasionalmente presentata, di una interpretazione soltanto metaforica è esclusa in modo rigoroso attraverso la precisazione (*sine virile semine*). Tale precisazione, aggiunta volutamente, non circoscrive certo il punto focale di questa enunciazione cristologica, ma respinge ogni volatilizzazione spiritualizzante nel senso di una tesi interpretativa teologica senza appiglio alla realtà somatica di Maria. [...]. Se nell'ambito cattolico occasionalmente è sostenuta l'opinione che, quanto alla definizione dell'impossibilità di scindere il momento somatico dal contenuto, mirato teologicamente, della nascita di Gesù ad opera di Dio dalla Vergine [!!] Maria, non si tratti di un dogma in senso stretto [(12)], allora questa potrebbe certo essere una interpretazione anacronistica dei dogmi. Poiché qui si parte da un concetto neoscolastico dei dogmi, ristretto, a norma del quale il dogma è inteso secondo il modello delle decisioni infallibili *ex cathedra*, note alla dogmatica scolastica a partire dal XVII secolo. In realtà le comunicazioni della professione di fede sono espressione autentica della coscienza della Chiesa sorretta dallo Spirito Santo, essendo nella fede direttamente unita alla realtà del Dio che si rivela, in quanto, per grazia, ci ordina a sé attraverso la parola della sua autocomunicazione. In questo senso la professione di fede della Chiesa intende la nascita di Gesù dalla Vergine Maria ad opera dello Spirito [Santo] come *evento* operato da Dio, attraverso il quale egli si immette nella storia. [...]. Che nell'ambito extracristiano insieme alla fede nell'autocomunicazione di Dio nell'uomo Gesù sia negato anche il concepimento di Gesù ad opera dello Spirito [Santo] nella Vergine Maria, si capisce da sé. È

sorprendente piuttosto il fatto che dai tempi dell'illuminismo e, soprattutto, dai tempi di David Friedrich Strauss sia aumentato costantemente il numero dei teologi che mettono in dubbio la storicità della *virginitas ante partum*, ma che, tuttavia, vogliono attenersi alla dottrina trinitaria ed alla cristologia della Chiesa antica e, quindi, alla divinità di Gesù, cioè al suo essere Figlio di Dio. Dove si sostiene una interpretazione del cristianesimo puramente etica ed esistenziale per cui non si esce da una cristologia dell'adozione, deve apparire evidente l'ipotesi di una generazione naturale dell'uomo Gesù, poiché il presentarsi come evento della *virginitas ante partum* dipende completamente dalla reale incarnazione umana di Dio e viceversa [!!]. Una discussione teologica sulla realtà della nascita di Gesù ad opera dello Spirito [Santo] ha perciò da ultimo un senso a condizione che, secondo la tesi fondamentale cristologica Dio stesso come soggetto si sia rivelato escatologicamente nell'umanità di Gesù, cosa che trova solo un'altra espressione nella dottrina dell'unione ipostatica del *Logos* divino e della natura umana di Gesù. Tale discussione può essere divisa in cinque diverse vie argomentative che si oppongono al carattere di evento della *virginitas ante partum*. [...]. 1) L'argomentazione fondata sul valore della sessualità umana [...] legata alla teoria agostiniana della trasmissione del peccato originale per mezzo del piacere tratto dalla generazione [!!!]. Se Cristo deve entrare nell'esistenza umana senza peccato originale, allora secondo questa teoria non resta che il concepimento verginale [poiché in tal caso non si trarrebbe alcun "piacere"!]. Agostino non vuole ad ogni modo trovare un fondamento al concepimento verginale come dato di fatto, bensì solo addurre un fondamento speculativo per la convenienza (cfr. Agostino, *De nuptis et concupiscentia* I, 12). Questa teoria nonostante il suo ampio influsso spesso sotterraneo, non è comunque mai diventata dottrina ufficiale della Chiesa. [...]. Negli evangelisti stessi non si registrano ragionamenti in questa direzione. [...]. L'alta valutazione dell'ideale della verginità [...] in relazione con la teoria agostiniana del peccato originale ha fatto a lungo apparire sotto una luce velata anche la sessualità matrimoniale. A questo proposito, non si può confondere la più alta valutazione dello stile di vita ascetico nelle vesti di una valutazione pessimistica della sessualità con il deprezzamento metafisico gnostico-dualistico della materia. [...]. Il messaggio dei vangeli sulla nascita di Gesù ad opera dello Spirito [Santo], tuttavia, non è affatto orientato alla valutazione cristiana di matrimonio e stile di vita verginale. Nei racconti non è in nessun luogo riconoscibile la tendenza che Gesù debba nascere da una vergine perché una sua generazione sessuale con concorso di uomo e donna non corrisponderebbe alla sua dignità [!!]. Lo scopo dell'enunciazione consiste piuttosto nel fatto che il processo unico nel suo genere, ineguagliabile e perciò irripetibile, dell'autocomunicazione di Dio come uomo è collegato con l'unicità nel suo genere della nascita di questo uomo Gesù. [...]. Da un altro punto di vista è posta la questione se non si debba arguire anche una generazione naturale di Gesù in riferimento alla professione di fede della cristologia antica in una piena umanità di Gesù [(13)]. Il problema della cristologia antica non può, tuttavia, essere limitato solo alla dichiarazione della piena divinità e vera umanità di Cristo [Unto]. Col fatto di pensare due nature complete unite per addizione, non si direbbe ancora assolutamente la cosa determinante su Cristo [Unto]. Il problema era piuttosto come sia possibile che due nature si possano unire, senza che una delle due sia sminuita di ciò che le è essenziale. In quanto all'umanità di Gesù, si intendono tutte le determinazioni essenziali dell'essere uomo. [...]. In Cristo [nell'Unto] è però possibile l'unione della piena natura divina e della natura umana per il fatto che l'essere uomo di Gesù sussiste nell'atto di assunzione per opera del *Logos* stesso e di conseguenza l'essere uomo di Gesù può essere la piena autoaffermazione di Dio dentro tempo e storia, cioè per il fatto che in Cristo [nell'Unto] non c'è un doppio atto di sussistenza, uno divino ed uno creaturale. Se, partendo dalla cristologia nicena e calcedoniana, si mette in campo il pieno essere uomo di Gesù, per mostrare l'incompatibilità del concepimento di Gesù dalla Vergine Maria ad opera dello Spirito [Santo] con la dottrina della piena natura umana di Gesù Cristo [Unto], allora una tale argomentazione non si contrappone solamente all'intenzione dei concili nominati. Un tale argomento avrebbe anche come conseguenza che, dal punto di vista dei concili, i quali da parte loro vogliono basarsi sulla Sacra Scrittura, si dovrebbe attribuire ai vangeli secondo Matteo e Luca una cristologia errata o, addirittura, eretica. Questo, però, vuol dire capovolgere l'argomentazione

teologica, se con le dichiarazioni conciliari si volesse verificare l'ortodossia della Sacra Scrittura. La nascita di Gesù dalla Vergine Maria per opera dello Spirito [Santo] non implica dunque un deprezzamento della sessualità umana e della facoltà generativa. Mostra però i confini del creaturale, a partire dalla cui potenza propria non è possibile l'evento di un farsi uomo di Dio. 2) [La questione] della biologia generativa è di incomparabile maggiore importanza. [...] non v'è stato bisogno della cognizione della genetica moderna che l'unione del seme maschile e dell'ovulo femminile è la premessa biologica indispensabile per la nascita di un nuovo individuo umano onde far sembrare impossibile nel caso dell'uomo l'idea di una nascita verginale. Anche nei limiti dell'antichità pagana non si tratta mai di una nascita senza azione maschile. Quando in quell'ambito una donna è fecondata da un dio, persino questa rappresentazione di un *hieròs gámos* non è intesa in un senso letterale della parola. Altrettanto nella visione biblica del mondo, nella quale il rapporto dell'uomo con Dio non è pensato in termini cosmogonico-mitici, bensì in quelli della teologia della creazione, la nascita di nuovi individui umani (dopo il fondamento della creazione) non è presa in considerazione come operata attraverso un'azione diretta di Dio, che eluda la causalità seconda della generazione e della fertilità umana (cfr. *Gen.* I, 28). La domanda di Maria, di come possa verificarsi il concepimento di un bambino senza intervento maschile (*Lc.* I, 34) mostra che la Chiesa antica era conscia di questo nesso. Il quadro di comprensione mitologico, che avrebbe fatto pensare Maria ad un *hieròs gámos*, non sta dunque dietro questo testo. Così è già l'evidenza di una esperienza umana comune e di una valutazione obiettiva della realtà, che esclude una partenogenesi umana. Si deve notare che gli evangelisti né rivestono di una rappresentazione biologica il loro messaggio della nascita di Gesù senza intervento maschile né cercano di poggiarla su considerazioni di possibilità biologiche, per esempio agganciandosi all'antica biologia generativa, secondo la quale al maschio aspetta un primato nella generazione. [...]. 3) L'argomentazione a partire dalla storia delle religioni comparate [...] è stilizzata solo per mettere in discussione la singolarità e l'originalità come dati di fatto degli eventi salvifici testimoniati biblicamente [(14)]. Alla base del rimando a paralleli e dipendenze ideali o letterarie sta la convinzione che i racconti in questione nella Bibbia, così come in altre religioni, ovviamente non sono veri oggettivamente nel senso dell'immagine del mondo secondo la storia come scienza dell'epoca moderna. Si tratta perciò di spiegarli dal punto di vista della cultura e della psicologia del profondo come modelli archetipi provenienti dal loro ambiente culturale, per dare espressione linguistica a precise rappresentazioni, speranze, aspirazioni, e idee religiose. Conformemente a ciò, la nascita di Gesù dalla Vergine testimoniata dalla Bibbia è un mezzo stilistico, fatto proprio consciamente o inconsciamente, per la convinzione dell'importanza di Gesù [(15)]. In particolare si rimanda alla ideologia egiziana del Re-Amon che si è avvicinato [...] alla regina vergine e con lei ha concepito il giovane re. [...]. Il faraone è così denominato figlio degli dèi, proveniente da loro. Si tratta nel complesso di una legittimazione politica del dominio dei faraoni [(17)]. [...]. Sembra essere, invece, più importante un riferimento alle rappresentazioni religiose dell'ebraismo al tempo di Gesù. Secondo ogni probabilità, esso però di fatto non conosce alcuna creazione diretta di un uomo senza la mediazione creaturale della generazione paterna e materna [(18)]. Lo stesso *Is.* VII, 14, nella versione dei Settanta, dove si parla della nascita dalla vergine [in verità il testo originale ebraico dice "*álmâ*" ("*giovane donna*")], del bambino profetizzato, al tempo di Gesù non dovrebbe essere stato interpretato in questo senso. Il passo citato non è stato inteso messianicamente nemmeno nel tardo ebraismo. Solo *Mt.* I, 23 lo ha interpretato nel senso messianico [(19)]. L'obiettivo della sua interpretazione è comunque strettamente cristologico [untologico], in quanto egli intende Gesù come L'Emmanuele, Dio con noi, e nel concepimento e nella nascita dalla vergine riconosce il segno dato da Dio per questa realtà [!] di Gesù Cristo [Unto]. Tuttavia, in questo passo non si tratta di una nascita causata direttamente dallo Spirito di Dio. Per questa tesi, che nell'ebraismo d'impronta ellenistica è familiare la rappresentazione di un concepimento e di una nascita verginale per opera dello spirito di Dio, si fa spesso riferimento a Filone di Alessandria. I parti prodigiosi delle mogli dei patriarchi Sara, Rebecca, Lea e Zippora, in Filone sono attribuiti al fatto che esse sono rimaste incinte del "*seme divino*". Precisamente si tratta però in Filone dell'espressione allegorica della sua dottrina della

virtù. Egli vuol dire che l'anima vergine in senso metaforico è aperta all'azione di Dio [!]. Anche Paolo parla una volta del fatto che il figlio di Sara è stato concepito secondo la carne (*Gal. IV, 29*). Tuttavia, Paolo intende il concepimento di Isacco, che avviene attraverso lo Spirito [Santo], non come concepimento senza padre umano. Egli intende piuttosto un concepimento in virtù dello spirito della promessa (*Gal. IV, 23*). In Paolo ed in Filone non è presente, quindi, il motivo di una nascita ad opera dello Spirito [Santo], come s'incontra presso Matteo e Luca per quanto riguarda la nascita dell'uomo Gesù dalla Vergine Maria. [...]. Le numerose ipotesi su una dipendenza dell'enunciazione cristologica sulla nascita dalla Vergine Maria ad opera dello Spirito [Santo] presso Matteo e Luca ovvero nelle tradizioni da loro trovate ed adottate sono fino ad ora rimaste vaghe supposizioni e non sono state dimostrate storicamente nel senso stretto del termine. Una fonte permanente di interpretazioni sbagliate nella comparazione di storia delle religioni è data dall'utilizzo del termine partenogenesi, creato nel XIX secolo nel campo della biologia. Con questo termine sono indicati nella botanica e nella zoologia processi effettivi di riproduzione asessuata [(20)]. Nell'uomo la partenogenesi per principio non ricorre e, se si verificasse, applicata all'avvenimento raccontato dagli evangelisti, non sarebbe assolutamente appropriata. Infatti, per loro non si tratta di affermare un'eccezione di una regola biologica. Poiché la loro intenzione è tutt'altra, i racconti biblici non possono essere resi credibili se si fa riferimento a possibilità-limite in senso biologico. Invece si tratta, in realtà, di una singolarità che nasce dal rapporto, unico nel suo genere, di Gesù con Dio; l'incompatibile forma di assunzione dell'essere-uomo dalla Vergine-Maria da parte di Dio ne è la conseguenza [(21)]; mai questo rapporto straordinario può essere inteso come risultato di un evento biologico singolare. 4) È noto che la maggior parte dei teologi sistematici protestanti a partire dal XIX secolo [...] eliminano la nascita di Gesù dalla Vergine Maria per opera dello Spirito [Santo] quale elemento costitutivo della cristologia [untologia]. È stata determinante la problematica, introdotta da Schleiermacher [1831], se del concetto dell'unione in Cristo delle due nature, divina ed umana, faccia parte la sua generazione soprannaturale dalla Vergine [(22)]; in primo luogo, Schleiermacher vede naturalmente in modo giusto che l'esclusione dell'attività maschile nel concepimento di Gesù non possa già di per sé fondare l'essenza di Dio in Cristo [nell'Unto] e che, invece, ci si debba chiedere, al contrario, se dall'unione della natura divina ed umana in Cristo [nell'Unto] risulti necessariamente la generazione della sola Vergine Maria. Ora, egli considera il problema da un duplice punto di vista, interrogando in primo luogo le testimonianze neotestamentarie e verificando poi il valore dogmatico. Relativamente alla visione storica, indica i problemi classici, che la testimonianza del concepimento verginale si trovi solamente isolata nei racconti dell'infanzia, mentre in altri passi in Matteo e Luca, senza che l'evangelista correggesse questa opinione, Gesù era chiamato dai suoi compaesani e conoscenti figlio di Giuseppe. Inoltre non è menzionato in Paolo e, cosa ancora più sorprendente, in Giovanni, il quale avrebbe dovuto trattare questo tema nell'ambito della sua dottrina dell'incarnazione. Oltre a ciò, in Giovanni, Gesù è di nuovo chiamato senza rettifica figlio di Giuseppe, una volta da Natae (*Gv. I, 54*) e poi dai giudei increduli (*Gv. VI, 42* come in *Mt. XIII, 55* ed in *Lc. IV, 22*). Da ciò si può concludere, a suo avviso, che gli originari discepoli di Cristo [dell'Unto] non avrebbero attribuito alcun particolare valore a questo fatto e che a tal proposito non ci sia stata alcuna tradizione fissa e riconosciuta universalmente. A questo riguardo, anche i passi degli antichi Simboli e degli scritti confessionali della Riforma non lascerebbero riconoscere che la Chiesa conferisse un'importanza dogmatica a questa posizione della confessione di fede. Dunque, Cristo [Unto] potrebbe essere considerato Redentore e Figlio di Dio, senza che la generazione soprannaturale debba essere reputata parte costitutiva essenziale di questa credenza. Chiunque prenda alla lettera questi racconti, annetterebbe alla credenza qualcosa di miracoloso solo aggiuntivamente e si metterebbe in difficoltà con la scienza della natura, sul piano di enunciazione la fede non vuole *a priori* appoggiarsi. Ciò nonostante, la rappresentazione del concepimento verginale non è, a suo parere, un elemento che contraddica la fede nella sua essenza, cosa che cercano di dimostrare coloro che artificiosamente costruiscono i paralleli alle saghe giudee e pagane e a un concepimento “*soprannaturale*” di grandi uomini. La questione dogmatica consiste, tuttavia,

in quale significato possa avere questa enunciazione per la stessa fede cristiana. A questo proposito restano a Schleiermacher solo due elementi, cioè il rapporto con il peccato originale o con il radicarsi del divino nella natura umana. Ora egli vuole dimostrare che sotto entrambi gli aspetti la fede in una generazione soprannaturale di Gesù dalla Vergine Maria è indifferente per la Cristologia [Untologia]. [...]. L'umanità, che nel suo insieme è separata da Dio, anche nella riproduzione naturale, cioè nella forza della natura umana, atta a formare una persona, forza che è mediata attraverso l'attività sessuale bilaterale, non può produrre il Redentore, nel quale si presenta la nuova creazione e l'unione di Dio e uomo. Perciò rientra nella maniera di intendere il Redentore un atto creativo divino, in virtù del quale in un singolo uomo storico si attua in modo archetipico per l'umanità il nuovo soggetto della coscienza di Dio. Questa potenza, suscitata da Dio stesso, della coscienza di Dio in Gesù è il vero e proprio essere Dio in Gesù e perciò la redenzione e l'attuazione della natura umana nella sua unità con Dio. [...]. In questo senso si tratta di pensare il discorso sulla generazione soprannaturale di Gesù come influsso divino sulla nascente autocoscienza di Gesù e sulla sua personalità, che fonda l'essere di Dio in Gesù quale esemplarità eminente della coscienza di Dio nell'uomo. [...] sarebbe superflua anche l'idea di una esclusione della partecipazione maschile alla generazione del Redentore, per togliere Cristo [Unto] dal contesto peccaminoso dell'umanità [(23)]. [...]. Poiché una comprensione della generazione di Gesù in senso filologico-soprannaturale da una vergine non implicherebbe, già di per sé, ciò che per necessità teologica deve essere preteso dall'azione divina nella generazione del Redentore, allora la verginità di Maria non sarebbe neanche un *tópos* teologico indipendente, dal quale potrebbero essere dedotte ulteriori conseguenze in direzione di una verginità permanente anche dopo la nascita. Schleiermacher respinge, pertanto, il discorso della *virginitas Mariae post partum* come del tutto infondato. [...]. Se Gesù fosse nato da un matrimonio umano del tutto normale [come sicuramente è nato], anche se, secondo Schleiermacher, con un flusso soprannaturale di Dio sulla costituzione della sua autocoscienza come coscienza di Dio, senza che Maria, nella fede, operata attraverso una parola di rivelazione, fin da principio avesse avuto un particolare rapporto con questo bambino, allora tra Gesù e Maria sussisterebbe un rapporto madre-figlio puramente biologico e psicologico, che sarebbe senza alcuna importanza per una spiegazione teologica [...]. Althaus [1972] riprende nell'essenziale l'argomentazione di Schleiermacher. Per lui la storicità del *natus ex virgine*, in ultima analisi, non può essere né dimostrabile né confutabile [(24)]. Neanche la dogmatica può rendere credibile attraverso argomenti speculativi questo fatto attestato solo scarsamente dal punto di vista storico. Egli richiama l'attenzione sulla fragilità degli argomenti che legano la filiazione divina di Gesù alla esclusione di un padre terreno o che la considerano il fondamento per l'assenza del peccato [originale] in Cristo [nell'Unto]. Per prima cosa è impossibile concepire la paternità umana come una concorrenza con quella divina, Dio non è il Padre di Gesù perché sia il suo genitore biologico, bensì Padre e Figlio sono qui i concetti immaginativi per indicare il rapporto, unico nel suo genere, tra Dio e Gesù. E la nascita dalla Vergine non può neanche essere la condizione per l'assenza di peccato [originale] in Gesù, Infatti, né il piacere sessuale [(25)] rappresenta un mezzo per la trasmissione del peccato, né, con l'associarsi della teologia cattolica, può essere dimostrata una preservazione di Maria dal peccato originale. [...]. Gesù spezza nella sua persona il legame peccaminoso dell'umanità "*in Adamo*": [...] attraverso l'azione di Dio è nato il nuovo uomo nel quale Dio ha posto un nuovo inizio con l'umanità. Così la nascita verginale è una parabola, ma non una condizione reale della nuova creazione di Dio, e non rappresenta alcun elemento costitutivo della cristologia. Pertanto, la nascita di Gesù dalla Vergine Maria non deve essere innalzata ad un livello di evento salvifico. La Chiesa può convivere con le differenti valutazioni di questo problema per opera dell'esegesi storica. [...] la storia della Chiesa antica ci mostra che solo una parte del Cristianesimo antico era a conoscenza apertamente della generazione senza padre di Gesù. Perciò il *natus ex Maria Virgine* non fa parte della più antica predicazione e della costituzione di confessioni di fede. [...]. Brunner [1972] nella sua "*dogmatica*" percorre il cammino inverso [(26)]. Secondo lui sono, innanzi tutto, motivi teologici a parlare contro la "*nascita verginale*", che poi in un secondo momento trovano un fondamento nella discutibilità storica dei racconti evangelici. A giusto titolo

richiama l'attenzione sulla differenza, in Paolo e Giovanni rispetto a Matteo e Luca, dell'idea della preesistenza e dell'incarnazione. L'idea del farsi uomo dell'eterno figlio di Dio non potrebbe essere senz'altro armonizzata con la rappresentazione sinottica dalla nascita della persona, cioè dell'uomo Gesù da Maria. Dunque, Matteo e Luca non fornirebbero affatto una versione più precisa del "come" dell'idea dell'incarnazione. Avremmo a che fare, innanzi tutto, con tentativi differenziati di interpretare il mistero di Gesù Cristo [Unto]. Perciò, la dottrina sinottica sarebbe un'alternativa, anzi una contrapposizione, alla dottrina dell'eterna filiazione da Dio del *Logos* e del suo farsi uomo. Però se Matteo e Luca effettivamente parlano della generazione della persona del Redentore e non del suo farsi quale eterno figlio di Dio, allora ci troveremmo di fronte ad una cristologia che deve essere rigettata dalla Chiesa per considerazioni di principio. Una combinazione di questi due punti di vista dottrinali sarebbe diventata possibile nella professione di fede della Chiesa solo a costo di una reinterpretazione dei racconti in Matteo e Luca, in quanto debbono descrivere il presunto modo dell'incarnazione. Dunque, se in Matteo e Luca nella dottrina della nascita verginale si dovesse trattare della generazione della persona del Redentore, allora si potrebbe credere nella divinità di Gesù nel senso della filiazioni eterna da Dio non a causa, ma solo in opposizione alla dottrina della nascita verginale. Secondo Brunner abbiamo a che fare, in sostanza, con un tentativo mai riuscito di interpretare la filiazione di Gesù da Dio accolta nella fede. Esso non ricorrerebbe nemmeno, come è storicamente dimostrabile, nella dottrina degli apostoli. Non apparterebbe all'originario *Kérygma* della Chiesa neotestamentaria, se si limita alla cerchia dei primi apostoli. Ma Brunner scorge considerevole obiezione anche alla dottrina della vera umanità di Gesù. Un essere generato senza padre può essere realmente vero uomo? Non gli manca qualcosa di essenzialmente umano, non essendo stato generato e non essendo nato come tutti gli altri uomini? In questo modo Brunner riconosce in tale rappresentazione ed una valutazione negativa della generazione sessuale in assoluto, che corrisponderebbe al pensiero ascetico dell'ellenismo più che alla fede biblica nella creazione. Pertanto, questa dottrina sarebbe sempre servita anche a favorire correnti nemiche del sesso, sarebbe stata anche impiegata come sostegno del culto di Maria, che è, però, del tutto estraneo alla Bibbia. Queste riflessioni teologiche potrebbero, come dice Brunner, essere addotte contro il testo della Sacra Scrittura, poiché non si è nella situazione migliore quanto all'attendibilità storica di questo racconto, che può risalire personalmente solo a Maria, poiché solo lei sapeva se aveva concepito Gesù senza uomo. A questo proposito anche i dubbi teologici hanno la loro parte di ragione. In verità sarebbe vietato un giudizio apodittico con gli interi artefatti matteani e lucani che non siano storici, ma si potrebbero addurre numerosi ed importanti motivi contro ciò: le genealogie di Gesù, che nel caso di una lezione forzata, rimandano ad un genitore di sesso maschile, l'atteggiamento scettico della famiglia di Gesù nei suoi confronti (*Mc.* III, 21), il tacere di tutti gli altri testimoni biblici, il probabile effetto dell'errata traduzione di *Is.* VII, 14 nei Settanta. la formula paolina "nato secondo la carne dal seme di Davide" (*Rm.* I, 3), la menzione di questa notizia solamente negli antefatti di Matteo e Luca, che nel complesso presentano tratti fortemente leggendari, la mancanza di queste tradizioni in Marco ed in Giovanni. Tutti questi rappresenterebbero indizi negativi, che rendono più difficile a uno storico coscienzioso il parlare di una attendibilità storica di questa tradizione. [...]. Anche Pannenberg [1964] vede nella "leggenda" della nascita verginale di Gesù un'insolubile contrapposizione alla cristologia del farsi uomo del Figlio preesistente di Dio. Poiché secondo questa leggenda Gesù sarebbe diventato Figlio di Dio solo a partire dal concepimento di Maria, mentre secondo la cristologia [untologia] della preesistenza era già eternamente Figlio presso Dio. Il vero senso di questo racconto si contrappone ad una cristologia [untologia] dello Spirito [Santo] male interpretata adozionalisticamente, secondo la quale Gesù ha iniziato ad essere Figlio di Dio a partire dalla sua nascita. Lo sviluppo cristologico [untologico], inoltre, doveva però giungere all'idea della preesistenza e con ciò ad un ultimo ancoraggio della filiazione divina in Dio stesso. Pannenberg rifiuta la valorizzazione barthaiana della nascita di Gesù da Maria secondo la teologia della grazia nel senso dell'uomo che semplicemente riceve, poiché questa intenzione sarebbe ancora assolutamente indimostrabile nella presente leggenda. [...]. Maria sarebbe, appunto, solo un simbolo della fede. Le affermazioni

mariologiche non possono perciò, secondo il loro stesso significato insito, voler essere spiegazioni di un avvenimento storico come le affermazioni cristologiche. Pannenberg da ciò arguisce che la nascita verginale di Gesù non deve essere sostenuta dalla teologia come un fatto prodigioso all'inizio della sua esistenza terrena. Pertanto, la sua ripresa nella professione di fede gli sembra estremamente problematica [(27)]. [...]. Schlink [1983], conscio della problematica storica, delinea un maggior riserbo nei confronti della definizione di mera leggenda [(28)]. [...]. Nonostante la mancante testimonianza in altri importanti scrittori neotestamentari, il racconto di Matteo e Luca sarebbe entrato nella definitiva testimonianza scritta come pure nel vivo atto di fede della Chiesa. Proprio le professioni di fede fin dall'inizio si sarebbero attenute chiaramente ad una interpretazione storica del *natus ex Maria virgine*. Perciò anche il cammino verso il Concilio di Efeso [431] con la definizione di Maria quale *Theotókos* [*Dio-genitrice*] sarebbe giustificato e, secondo la teologia antica, anche i riformatori si sarebbero attenuti alla definizione di Maria come genitrice di Dio e alla fede nella sua verginità permanente. [...]. Un'altra questione, che risulta dalla moderna ermeneutica, è stata formulata da Rahner [1970] come alternativa, se cioè la professione di fede magisteriale nella *virginitas ante partum*, che rimane immutata da quasi duemila anni, voglia semplicemente interpretare solo l'enunciazione scritturistica e rimetta la più stretta interpretazione all'esegesi storico-critica, o se il Magistero insieme con questo insegni un preciso e delimitato contenuto, indipendentemente dalla questione di quanto esso possa essere dimostrato cogente attraverso la problematica storica e teologica dell'esegesi. [...]. Rahner nel caso del *natus ex Maria virgine* vuole affermare: “*Tutto è a favore e niente propriamente è in realtà contrario al fatto che la dottrina ecclesiastica, la coscienza di fede della Chiesa, insegni in modo assoluto questa nascita verginale, in certo qual modo a proprio conto e pericolo*” [(29)]. [...].

5) La problematizzazione a partire dall'esegesi storico-critica della scrittura [...] ha, dal punto di vista del contenuto e della metodica, la massima importanza per una considerazione teologica. Non si tratta certo della dimostrazione del concepimento ad opera dello Spirito [Santo] come fatto storico. La definizione di “storico”, secondo il concetto moderno della scienza, significa accesso ad una realtà empirica, nella quale *a priori* la dimostrazione trascendente della realtà è esclusa nella misura in cui – mediata da essa – si fa presente l'azione specifica del Dio trascendente. Così è, poniamo, impossibile affermare se Gesù abbia operato miracoli in modo “*dimostrabile storicamente*”. Si può verificare empiricamente solo un operato straordinario di Gesù. [...]. Nonostante ciò i fenomeni storicamente tangibili dell'operato di Gesù non possono essere esclusi dalla problematica teologica, cosicché qui si deve giungere all'unità di una riflessione storico-trascendentale. Se Maria abbia effettivamente concepito Gesù senza intervento sessuale maschile, è in se una problematica storica, che, ad ogni modo, non può essere più dimostrata o confutata storicamente per motivi pratici. Sul piano della problematica storica del teologo può, perciò, essere messa in gioco solo sotto il punto di vista della storia di tradizione delle unità narrative di Matteo e Luca. La prima comunità (o comunità parziale o singoli membri di comunità) ha ricevuto attraverso Maria stessa una notizia autentica a questo riguardo? Le difficoltà che emergono dal dato neotestamentario, erano già state menzionate più volte [...]. Certamente non sussiste alcuna tensione oggettiva rispetto all'enunciazione che Cristo [l'Unto] discende secondo la carne (come uomo) dalla stirpe di Davide (cfr. *Rm.* I, 3), con la quale si intende l'esistenza terrena di Gesù e non si afferma espressamente una discendenza bio-genetica di Gesù da Giuseppe. [...]. In Paolo colpisce la mancata menzione del concepimento ad opera dello Spirito [Santo]. Da ciò si deve dedurre o che egli in assoluto non era a conoscenza di questo racconto o non lo considerava degno di essere menzionato per la professione di fede in Cristo [nell'Unto]. Ad ogni modo, manca qualsiasi indicazione che egli se ne distanziasse polemicamente. Nei confronti di conclusioni sistematiche di ampia portata per la cristologia, si dovrà essere, però, molto discreti poiché non conosciamo il vero e proprio motivo per il quale in Paolo non si parla della *virginitas ante partum*. Colpisce maggiormente ed è degna di una propria problematica, che è diversa da quella paolina, la mancata menzione della nascita ad opera dello Spirito [Santo] in *Giovanni*. Egli scrive dopo i due evangelisti Matteo e Luca, così la mancata menzione della *virginitas ante partum* potrebbe essere interpretata come una correzione. La definizione di Gesù come “*figlio di Giuseppe*”

(Gv. I, 45; VI, 42) una volta da parte di Natanele, poi da parte dei giudei increduli, senza che sia corretto dall'evangelista, è comunque troppo poco specifica, perché si debba comprendere l'intento enunciativo dell'evangelista in direzione di una discendenza di sangue di Gesù da Giuseppe. [...]. È più determinante per la problematica, invece, perché Giovanni nel prologo, nel passo dell'incarnazione del *Logos* (cfr. Gv. 14), non menzioni che questo ha assunto la carne solamente da una vergine, senza la mediazione di una generazione parentale. [...]. Per l'autore del vangelo di Giovanni si tratta in primo luogo di enunciare il carattere d'evento del processo, unico nel suo genere, di incarnazione del *Logos* dell'eterno Padre (cfr. Gv. I, 14), non della illustrazione di un'idea. Il *Logos*, che era nella gloria presso l'eterno Padre, entra ora nella forma umile dell'esistenza umana terrena. La menzione della nascita, operata da Dio, da una vergine non disturberebbe certo il ragionamento; essa, però, non è nemmeno logicamente richiesta dalla finalità dell'enunciazione. Se in Giovanni la mancata menzione significhi una critica oggettiva ai Sinottici dipende dalla questione fino a che punto sussista una dipendenza letteraria tra Giovanni ed i Sinottici. Potrebbe essere più probabile la supposizione che le comunanze con i Sinottici si rifacciano a comuni tradizioni orali, che non quella secondo cui Giovanni ha volutamente inteso il suo vangelo come integrazione o addirittura modifica di Matteo e Luca. Se fosse a conoscenza della tradizione della *virginitas ante partum*, potrebbe essere difficile decidere. Che egli volutamente l'abbia esclusa o criticata non può essere documentato a partire dal presente vangelo. Anche la contrapposizione di una nascita o da Dio o dalla volontà di un uomo (cfr. Gv. I, 13), che vale per tutti i fedeli, non ha nulla a che fare con la relativizzazione di una "nascita verginale" eventualmente a lui nota. Si intende piuttosto la filiazione divina, che è operata non attraverso la derivazione naturale, bensì attraverso una vera e propria azione di Dio in noi nel battesimo, cioè nella rinascita dall'alto (cfr. Gv. III, 5). [...]. Vista nel complesso, la mancata menzione del concepimento di Gesù dalla vergine Maria ad opera dello Spirito [Santo], in Paolo, in Giovanni e nella rimanente letteratura epistolare del N.T., colpisce proprio in considerazione del peso che le hanno dato i due evangelisti Matteo e Luca. Non è molto probabile — se non da escludere per principio — che questo racconto sia stato tramandato alla prima comunità [cristiana] attraverso una notizia diretta da parte di Maria e della stretta gerarchia familiare e, perciò, abbia fatto parte del patrimonio storico generale di conoscenze della prima cristianità. Avremmo, dunque, con Paolo e Giovanni una significativa tradizione cristiana [untiana] primitiva di confessione di fede che può esprimere in modo valido la sua fede in Gesù come il Cristo [l'Unto], senza ricorrere a questa enunciazione. Ad ogni modo, questa proposizione, appartenente alla confessione di fede, non ha fatto parte del primissimo *Kérygma* originario della Chiesa antica [...]. Così questa concezione del concepimento ad opera dello Spirito [Santo] sembra essere solo il risultato di una riflessione cristologica [untologica] secondaria. Se però deve essere solamente cristologia di riflessione, allora si deve pensare che il concepimento ad opera dello Spirito [Santo] come evento contingente non si può garantire muovendo da una mera costruzione teologica. Tuttavia, si deve osservare che, secondo l'odierna concezione comune, gli stessi Matteo e Luca non sono stati creatori di una tale *christologóúmenon*, bensì hanno adottato e sviluppato secondo la loro cristologia questa tradizione, che risale probabilmente agli anni 50 e 60 e che potrebbe essere stata diffusa in Palestina e nella Siria, evangelizzata, a partire da essa, con l'ausilio di motivi e di forme di strutturazione letteraria anticotestamentaria. Il valore storico dei racconti, in particolare, emerge dall'analisi della storia delle forme e della tradizione così come dalla composizione redazionale complessiva. [...]. Perciò, per quanto riguarda questi racconti, non si può trattare unicamente di una riflessione del tipo *midraš* [(30)] o di una devota opera di poesia teologica, intesa solamente a spiegare idee teologiche già presenti. Neanche il riferimento di Mt. I, 23 a Is. VII, 14 può essere interpretato come una costruzione, fatta d'arbitrio proprio, del messaggio sul concepimento verginale di Gesù, poiché evidentemente Matteo aveva già trovato nelle sue comunità la tradizione della *virginitas ante partum*, mentre l'interpretazione di Is. VII, 14 in rapporto a Cristo [Unto] ed a Maria nel senso di una realizzazione della promessa è opera sua dal punto di vista esegetico. È difficile decidere se le tradizioni, alle quali si riallacciano Matteo e Luca, avendo già preso la forma di una cristologia

[untologia] meditata per intero o fossero ancora, dapprima senza questa strutturazione, solo un racconto di avvenimenti privo di intenzioni particolari. A tale riguardo, una problematica puramente storica conduce solo fino a queste fonti, senza che possa essere gettato ancora una volta il ponte che unisce queste fonti all'evento narrato. Si deve però ricordare che il racconto, ripreso da Matteo e Luca, della nascita dalla Vergine Maria per opera dello Spirito [Santo] è stato chiaramente interpretato come avvenimento operato da Dio e che essi lo hanno ripreso come tale nella loro riflessione cristologica [untologica] e lo hanno presentato alla comunità come vangelo [(31)]. La Chiesa, riallacciandosi alla totalità degli scritti neotestamentari, riconosce nella sua fede che la *virginitas ante partum*, anche se in senso storico non era un singolo elemento nel primo *kérygma* apostolico, tuttavia forma una parte costitutiva inseparabile del vangelo della Chiesa antica. [...]. È sbagliato parlare dello Spirito Santo come padre bio-genetico di Gesù, come pure non è accettabile il parlare all'interno delle relazioni intratrinitarie di una relazione paterna dello Spirito [Santo] con Gesù. Anche l'espressione “ti coprirà della sua ombra” non ha minimamente a che fare con un'azione sessuale di Dio, per quanto affinato ne sia il tipo. Dio non è detto padre di Gesù nel senso di una generazione sessuale o di una misteriosa fecondazione con un seme divino-soprannaturale, ma comunque inteso anche in senso sottilmente materiale. Pure il riferimento al *Salmo II, 7*: “*Tu sei il mio Figlio, oggi ti ho generato*” (cfr. *Eb. I, 5; V,5; At. XIII, 33*), al quale nemmeno si allude nei vangeli in questo contesto, non può essere convincente, poiché era già stato inteso nell'A.T. nel senso di una adozione del re in una specie di rapporto filiale a Dio, comunque anche in quel caso senza alcun riferimento ad una generazione sessuale e fisiologica. Nel nostro racconto si tratta, invece, dell'azione creativa e salvifica del Dio trascendente, che si fa conoscere nell'uomo Gesù quale salvezza di tutti. [...]. Il concepimento di Gesù nella Vergine Maria ad opera dello Spirito [Santo] rappresenta la condizione intrinseca che lo stato di cose esige ed anche sostiene. [...]. Nella professione di fede riguardo la nascita verginale di Gesù solamente per la potenza spirituale di Dio e non per la potenza propria della creatura (nemmeno della madre di Gesù come vergine) si tratta del “*come*” in un senso del tutto particolare. Poiché non si può trattare di una partenogenesi naturale o addirittura mitologica, l'evento in questione non può essere inquadrato tra gli oggetti della comune conoscenza (empirica, storica, biologica, simbolica). [...]. In ultima analisi “*la necessità del dogma della nascita verginale*” — come dice Barth [1938] nell'importante sezione “*Il Miracolo del Natale*” nella *Dogmatica ecclesiale* — “*non può dipendere dal pro e contro della questione letteraria, di storia della tradizione e di biologia attestata storicamente*”. [(32)]. Alla luce della cristologia dell'incarnazione riconosciamo la dottrina della *virginitas ante partum* non come una ripetizione della realtà [!!] dell'incarnazione del *Logos*, bensì “*il mistero di questa realtà [!!], la sua incomprendibilità, il suo carattere come quello di un fatto, nel quale Dio solo ha agito attraverso Dio [...]*”. Una verifica biologica a sé stante dell'operare divino di creazione non è possibile, e nemmeno si deve esigere. In senso teologico ed antropologico, l'incompatibilità del suo concepimento non può, del resto, essere detta “*innaturale*”. Al contrario, sarebbe proprio contro la natura dell'atto naturale di generazione, con il quale è determinata essenzialmente la sussistenza creaturale che costituisce la persona, se Dio facesse scaturire da se stesso un substrato materiale, al quale “*facesse scivolare sotto*” la sua sussistenza propria. Così, possiamo, infine, intendere la nascita di Gesù per opera dello Spirito [Santo] come un evento che può essere colto solo nella fede, e che maternità verginale di Maria diventa il *simbolo reale* della sua autocomunicazione storica dell'essere uomo di Gesù. [...]. Il miracolo del concepimento dell'uomo Gesù dalla Vergine [!!] Maria è un momento implicito dell'evento più ampio e del miracolo della presenza di Dio nell'uomo Gesù [!!], che la comunità riconosce come suo Messia. E ad ogni modo il miracolo, nel quale un essere umano, Maria, è stato abilitato di fatto a “*mettere al mondo Dio*” [!!] [...]. Secondo una interpretazione storico-trascendentale, si esige però che da Dio sia stata veramente rivolta la parola a Maria, essere umano individuale e storico, nella mediazione di un'immagine conoscitiva creaturale, così che in questo senso abbia potuto ed anche liberamente voluto [!!] pronunciare il “*si*” al farsi uomo di Gesù, il “*Figlio di Dio*”. Grazie a questo, la sua esistenza e tutta la sua storia si trovano in un particolare rapporto con Gesù e perciò con Dio. Ora

questo è il presupposto perché si sia potuto parlare della verginità della Madre di Gesù non solo per quanto riguarda un rapporto sessuale con un uomo e la fecondazione con un seme materiale, ma che la correlazione a Dio nella fede, caratterizzate per lei, debba essere riferita anche all'evento salvifico del parto di Gesù. L'ultima connessione tra concepimento, gravidanza e parto non è un processo puramente biologico, che non abbia in sé certamente niente a che fare con l'essere umano composto di spirito e corpo. Se si concepisce giustamente dal punto di vista antropologico l'integrità spirituale e materiale di questo fenomeno, si deve anche dire che Maria, la quale ha concepito da vergine, ha anche partorito da vergine. E così il parto di Gesù deve essere interpretato partendo dall'idea della verginità e della maternità. I Padri [della chiesa] videro che questo era altrettanto fondato a partire dall'espressione della professione di fede *natus ex virgine* quando secondo Is. VII, 14 dove si dice che la vergine [in realtà vi si dice "giovane donna"] concepirà e partorirà. [...]. Le questioni esegetiche sui "fratelli e sorelle di Gesù" sono prese in considerazione, ma, tuttavia sotto questa luce sono sentite come secondarie ed ammesse come eliminabili [...]. La questione puramente storica, se Maria, dopo [se non anche prima] la nascita di Gesù, abbia dato alla luce altri figli, fino ad oggi non si è ancora districata dalle argomentazioni e controargomentazioni [...]. Come la Chiesa, tuttavia, sia giunta ad una stabile coscienza di fede della *virginitas post partum* senza la certezza morale di una verifica storica di questa dottrina, è problema di una gnoseologia teologica, poiché qui deve essere preso in considerazione di principio il rapporto tra formazione della professione ecclesiale di fede. Per quanto riguarda le questioni qui presenti della verginità di Maria nel parto e dopo il parto non si può, però, trattare in questo contesto di particolari fisiologici i semplici fatti storici, poiché in questo senso la fede non potrebbe risolvere nulla in una questione puramente profana sui fatti. [...]. Per la prima volta la dottrina di una *virginitas in partu* e certamente anche *post partum* è rappresentata dal Protovangelo di Giacomo [II sec. d. C.]. Anche se questo scritto è annoverato tra gli apocrifi, si tratta di differenziare tra apocrifi eretici e quegli scritti correnti nella comunità che, invero, non ottennero validità canonica, ma nella forma della letteratura religiosa di edificazione in primo luogo espressero rappresentazioni allora attuali ed in un secondo tempo ebbero un influsso sulla coscienza di fede in sviluppo dei fedeli e perfino anche dei teologi. Qui si tratta, richiamandosi al vangelo di Matteo e di Luca, della verginità di Maria nel pieno senso della parola. Relativamente alla *virginitas in partu* si tratta dell'idea dell'assenza di sofferenza nel parto e della richiusura del grembo di Maria dopo il parto [(33)]. Qui sta anche l'addentellato per l'idea che Maria dopo la nascita di Gesù non abbia più avuto figli. I "fratelli e le sorelle di Gesù" che s'incontrano nella Scrittura sono indicati come figli di primo letto di Giuseppe, mentre più tardi Gerolamo propone l'interpretazione di essi come cugini di Gesù [(34)] [!!]. Nei confronti dell'orientamento giudaizzante e gnostico-dualistico doveva essere tenuta ferma la realtà del farsi uomo di Cristo [dell'Unto]. Di là si pose il compito di concepire la verginità di Maria nel parto in modo che non escludesse la naturalezza del parto e non pregiudicasse l'autentica maternità di Maria nei confronti di Cristo [dell'Unto]. In Tertulliano troviamo una netta frase contro ogni idea di una nascita apparente, cioè di un mero passaggio del Bambino redentore celeste *attraverso* Maria in contrasto all'assunzione dell'umanità corporea *da* Maria [(35)]. Già presto si afferma nelle professioni di fede che Cristo [l'Unto] non è stato concepito e nato *attraverso* Maria, bensì *da* Maria. Tutti i grandi teologi del III, IV e V secolo sostengono [con ogni evidenza a scopo apologetico-edificante] la Verginità di Maria durante e dopo il parto e, perciò, la sua verginità permanente [...] è difficile descrivere l'*integritas corporis* della Vergine nell'ambito del fenomeno del parto. Più tardi, nel IX secolo, Ratramno di Corbie si chiede giustamente come si possa parlare di una "integrità" del canale del parto, se non è posta in questione la verità della maternità di Maria [(36)]. In modo concreto si tratta, dunque, dei singoli elementi della mancata apertura del canale del parto. Queste singole definizioni fisiologiche non possono, però, essere in sé la sostanza dell'enunciazione di fede, bensì sono elementi attraverso i quali la realtà della *virginitas in partu* deve essere designata come una realtà che si può cogliere solo nella fede. [...]. Così Gerolamo afferma, "che Dio sia nato da una vergine, lo crediamo, poiché lo leggiamo; che Maria dopo la nascita non abbia avuto rapporti coniugali, non lo crediamo, poiché non lo leggiamo". [...]. Contro

la negazione della *virginitas post partum* da parte di Elvidio, Gerolamo, nel 381, ha scritto un'aspra polemica: *Adversus Hevidium de Mariae virginitate perpetua*. Nel tardo Medioevo anche i Lollardi, una setta inglese, mettono in discussione l'enunciazione di fede. Con l'accentuata ricezione ecclesiastica globale della fede nella perpetua verginità di Maria, genitrice di Dio, prima, durante e dopo la nascita nel II Concilio di Costantinopoli (553 d. C.) e nel Sinodo Lateranense (649 d.C.) è segnato un punto finale sotto lo sviluppo dogmatico a questo riguardo...».

In definitiva, da quanto premesso e da quanto autorevolmente precisato da Müller (1989), la nascita di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “Cristo”] Figlio di Giuseppe) quale evento a termine della concezione verginale di *Myriam Bar-Yeôyakim* (Maria Figlia di Gioacchino) ad opera dello “πνεῦμα ἅγιον” (“soffio santo”) del “Temuto (*Elohên*) Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô = θεὸς = deus = dio*)” non costituisce una verità storica constatata e documentata, bensì una nozione della narrativa popolare protocristiana, sancita dagli apostoli ed, in seguito, assunta come “verità rivelata” dall'autorità ecclesiastica e, quindi — quale “dogma” —, proposta per decreto ai fedeli con l'obbligo di credervi incondizionatamente per fede (“fide divina”). Nella tradizione cristiana la “fede” è la prima delle “virtù teologali” e, come tale, secondo la teologia si acquisisce per grazia divina — quindi, chi non possiede tale grazia non può credere per fede —. Ma, come argutamente precisa Voltaire (1764) nel suo famoso «*Dizionario Filosofico*» (37) a proposito delle “virtù teologali”, il credere per fede non può essere una virtù poiché «...O ciò che credi ti sembra vero, ed in questo caso non hai alcun merito; o ti sembra falso, ed allora è impossibile che tu lo creda...». D'altra parte, in verità, nella scrittura neotestamentaria, come in quella successiva dei numerosi apologeti (i cosiddetti “Padri della Chiesa”), si riscontrano molte incolmabili discordanze nella formazione dei “dogmi”, tanto che il magistero ecclesiastico ha periodicamente sentito la necessità di formulare nuovi “dogmi”, a volte, persino sminuendo il valore di alcuni “dogmi” fra quelli precedentemente formulati. Anche per quest'ultima considerazione si deve ricordare l'arguto Voltaire (1764) il quale, sempre nel suo famoso «*Dizionario Filosofico*» riferisce di aver conosciuto un teologo che «...aveva tentato per trenta anni di mettere d'accordo i *Vangeli* e si era ostinato a far concordare gli scritti dei Padri della Chiesa. Aveva cercato [...] di chiarire come la Chiesa cristiana si divise dopo la sua origine in diversi partiti, e la comunità che prevalse trattò tutte le altre da eretiche. Aveva sondato le profondità della politica, sempre immischiata in queste liti [...]. Le difficoltà di ordinare con chiarezza tante cose che sono per natura confuse e di gettare luce su tante tenebre, lo aveva spesso scoraggiato; ma siccome queste ricerche rappresentavano il dovere della sua professione, vi si era consacrato nonostante tutto. Pervenne, infine, ad avere una quantità di conoscenze ignote alla maggior parte dei suoi confratelli. Più diventava realmente sapiente, più diffidava di ciò che sapeva. Per tutta la vita fu sempre indulgente. Giunto a morte, ammise di avere inutilmente consumato la sua vita...» (38).

NOTE

(1) Cfr. Müller G.L.: «*Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria? Eine Theologische Deutung*», Freiburg, 1989.

(2) Cfr. Strauss D.F.: «*Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*», Tübingen, 1835¹-1936².

(3) Cfr. la nota 2

(4) Cfr. la nota 2.

(5) Cfr. la nota 2.

(6) A riguardo Bultmann (1951) precisa quanto segue: «...Dobbiamo domandarci se la predicazione escatologica degli enunciati mitologici nel loro insieme contengono un significato più profondo, che giace nascosto sotto il velo della mitologia. Se è così, dobbiamo abbandonare le rappresentazioni mitologiche, proprio perché vogliamo conservare il loro significato più profondo. Questo metodo di interpretazione del Nuovo Testamento, che cerca di scoprire il significato più profondo sotto le rappresentazioni mitologiche, lo chiamo *demitizzazione*, un termine certamente poco soddisfacente! Lo scopo non è quello di eliminare gli enunciati mitologici, ma di interpretarli. [...]. La demitizzazione è un metodo ermeneutico, ossia un metodo d'interpretazione, di esegesi. La ermeneutica è l'arte dell'interpretazione. La riflessione sull'ermeneutica mostra chiaramente che l'interpretazione, ossia l'esegesi, poggia sempre su pre-supposizioni

e su nozioni che, anche degli interpreti non ne sono spesso coscienti, giocano un ruolo di presupposizione del loro lavoro esegetico [...]. Mi si fa continuamente l'obiezione, che la demitizzazione trasforma la fede cristiana in filosofia. La ragione di questa obiezione sta nel fatto, che io chiamo demitizzazione una forma di interpretazione, l'interpretazione esistenziale e che utilizzo dei concetti sviluppati, in particolare, nella filosofia dell'esistenza di Martin Heidegger [...] il linguaggio del mito perde il suo significato mitologico, quando serve come linguaggio della fede. Per esempio, parlare di Dio come creatore non implica più che si parli del suo potere creatore nel senso del mito antico. Le concezioni mitologiche possono essere utilizzate come simbolo o come immagini, che forse sono necessari al linguaggio della religione e, pertanto, anche della fede cristiana. È dunque evidente che l'uso del linguaggio mitologico non costituisce nessun ostacolo alla demitizzazione, ma anzi la esige...» (cfr. Bultmann R.: «*Jesus Christ and Mythologie*», Conferenza tenuta nell'autunno 1951 negli U.S.A. ed ivi pubblicata nel 1958). Cfr. anche Bultmann R.: «*Neues Testament und Mythologie*», secondo saggio del volume «*Offenbarung und Heilsgeschehen*», Hamburg, 1941 e ripubblicato nel primo volume di «*Kerygma und Mythos*», Hamburg, 1948.

(7) Cfr. Drewermann E.: «*Tiefenpsychologie und Exeges I*», Olte-Frieburg, 1984.

(8) Cfr. Schnackenburg R.: «*Exegese und Tiefenpsychologie*» in Görres A, Kasper W.: «*Tiefenpsychologische deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann*», Frieburg-Basel-Wien, 1988.

(9) Cfr. Laurentin R.: «*Kurzer Traktat der marianischenTheologie*», Regensburg, 1959; Balthasar von H.U.: «*Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria*» in Sandfucha W.: «*Ich glaube. Vierzehn Betrachtungen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*», Würzburg, 1975; Ratzinger J.: «*Die Tochter Zion. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche*», Einsiedeln, 1977; Meinhold P.: «*Maria in der Ökumene. Die Mutter Jesu im Neuen Testament*», Wiesbaden, 1978; Müller H.: «*Glaubensrede über die Mutter Jesu*», Mainz, 1980; Beinert W.: «*Die mariologischen Dogmen und ihre*» in Beinert W., Petri H.: «*Handbuch der Marienkunde*», Regensburg, 1984; Petri H.: «*Maria und die Ökumene*» in Beinert W., Petri H.: Op. cit., Regensburg, 1984; Schneider Th.: «*Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*», Düsseldorf, 1985; ecc.

(10) Cfr. Müller G.L.: Op. cit., Freiburg, 1989.

(11) «Si tratta qui della precisazione del *natus ex Maria virgine* presente in quasi tutti gli antichi simboli (DS 10-61). Maria ha concepito senza seme maschile (*spérma*) il Signor Gesù Cristo [Unto], il solo eterno figlio di Dio: *Const. Eccl. Aegypt.* (DS 503); I Concilio di Toledo (DS 189); papa Ormisda, Ep. *Inter ea quae* (DS 368); Canone 3 del Sinodo lateranense del 649 (DS 503); il simbolo dell'XI Concilio di Toledo del 675 (DS 572) parla in questo senso dell'«*inviolata*», cioè dell'effettiva [!] verginità di Maria; il decreto per i giacobiti del Concilio di Firenze del 1442 (DS 1337); papa pio IV, con la costituzione *Cum quorundam Hominus* nell'anno 1555 (DS 1880) stabilisce, contro la dottrina dei sociniani ed antitrinitari, che Gesù non è stato generato dal seme di Giuseppe, che Maria è vergine permanentemente prima e dopo la nascita [del figlio]; allo stesso modo il *Catechismus Romanus* I, IV; secondo l'intera tradizione anche il Concilio Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* n. 52 (LThK. E. I, 326), professa la perpetua verginità di Maria. Nella controversia sul catechismo olandese, la commissione cardinalizia romana ha richiesto una chiara professione della verginità permanente di Maria...» (cfr. Müller G.L.: Op. cit., Freiburg, 1989).

(12) Cfr. Schoonenberg P.: «*Der neue Katechismus und die Dogmen*» in «*Dokumentation des Holländischen Katechismus*», Freiburg, 1967.

(13) «Per questo problema, ad ogni modo noto già da lungo tempo, che la persona creaturale dell'uomo possa realizzarsi solo per mezzo della materia determinata dall'unione di seme maschile con quello femminile e che per mancanza di una di queste parti costitutive non possa realizzarsi la natura umana corporea...» (cfr. Müller G.L.: Op. cit., Freiburg, 1989).

(14) «F. Pfister, *Die Religion der Griechen und Römer. Mit einer Einführung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Leipzig, 1930, pp. 1-149, definisce ad ogni modo chiaramente le premesse di *Weltanschauung* [concezione del mondo] della scienza delle religioni comparate. Egli non pensa che il suo compito sia di verificare il contenuto di verità delle singole religioni e di decidere se si basi effettivamente sull'evento di una rivelazione. Il compito può solo consistere nel cogliere il contenuto soggettivo di fede, che si esprime in mito e culto, e di verificarlo sulla base di linee di collegamento, rapporti e dipendenze con altre religioni. Tuttavia facilmente sussiste il pericolo che questa linea sia superata, che le analogie dell'espressione religiosa, condizionate culturalmente o in generale umanamente, passino sopra l'originalità delle singole religioni o pongono concretamente in questione anche il carattere d'avvento della rivelazione biblica. Poiché qui Dio non è rientrato nel mondo in modo massiccio di tipo categoriale, così che si possa fissare la rivendicazione d'universalità del cristianesimo in modo semplicemente oggettuale. È normativo per una riduzione mitologica di cristologia e mariologia C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums* I, München 1954, pp.370-412» (cfr. Müller G.L.: Op. cit., Freiburg, 1989).

(15) Cfr. sul tema le importantissime opere della scuola di storia delle religioni: H. Greßmann, *Das Weihnachtsevangelium*, Göttingen 1940; W. Bousset, *Kryos Christos*, Göttingen 1921; H. Leisegang, *Pneuma Hagion*, Lipzig 1932; e soprattutto anche E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig 1924. Particolarmente influente è stata anche l'opera molto citata di M. Dibelius, *Jungfrauensohn und Krippenkind*, in SHAW. PH 23, Heidelberg 1933, pp. 3-79; così anche G. Guthknecht, *Das Motiv der Jungfrauengeburt in religionsgeschichtlicher beleuchtung* (dis dat.), Greiswld, 1952; cfr. anche O Michel -O. Betz, *Von Gottzeugt*, in *Judentum, Urchristentum, Kirche*, Festschrift für J. Jeremias, a cura di W. Eltester, Berlin 1960, pp. 3-23. Dal punto di vista storico si occupa della tesi di storia delle religioni relativa all'articolo di fede «*concepito per opera dello Spirito Santo, nato dalla Vergine Maria*» K. Prüm, *Der christliche Glaube und die alttheidnische Welt I*, Leipzig 1935 pp. 253-333; Id., *Christentum al Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlic-antike Begegnung*, Freiburg , 1939 pp. 145-158. Per la problematica

sistematica cfr. J.R. Geiselman, *Marienglaube und Marienmythos* in *Maria in Glaube und Frömmigkeit*, a cura dell'ufficio pastorale vescovile di Rottenburg, Rottenburg, 1954, pp.39-58; A Weisier, *Mythos im Neuen Testament unter Berücksichtigung der Mariologie in Mythos und Glaube*, a cura di H.J. Brosch e H. Köster, Essen 1972, pp. 67-88; M. Schmaus, *Die dogmatische Wertung des Verhältnisses von Mythos und Mariologie*, pp. 109-124; R. Laurentin, *Foi et mythe en théologie mariale* in *NRTh* 99 (1967), pp. 281-307. Per la storia dell'interpretazione del mito cfr. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, pp. 48-92 (cfr. Müller G.L.: Op. cit., Freiburg, 1989).

(16) «Un panorama generale sulle analogie, derivazioni e genealogie di storia delle religioni egiziane, romane, greche ed anche ebraiche, è fornito da J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium* 1, Teil, HThK 1/1, Friburg-Basel-Wien 1986, pp. 22-33. come risultato della sua accurata indagine egli afferma: “È difficile dedurre dal mondo egiziano la rappresentazione evangelica della generazione di Gesù per opera dello Spirito [Santo] dalla Vergine Maria. Nel migliore dei casi si può dire che il mondo egiziano ha aiutato a preparare la comprensione della fede cristiana. Le più importanti radici di quest'ultima sono altrove”, cioè nella problematica della cristologia non comparabile dal punto di vista della storia delle religioni, cioè della identità, nella storia salvifica, di JHWH con Gesù...» (cfr. Müller G.L.: Op. cit., Freiburg, 1989).

(17) «al riguardo cfr. S. Morenz, *Ägyptische Religion* in *Die Religionen der Menschheit* 8, a cura di C.M. Schröder, Stuttgart 1977, pp. 32-38. Secondo la scuola della storia delle religioni, E. Brunner-Traut, *Die Geburtsgeschichte der Evangelien im Lichte ägyptologischer Forschungen*, *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 12 (1960), pp. 97-111, qui p. 105, ad ogni modo arguisce “che solo il mito egiziano della nascita può essere la radice della nostra storia biblica. I tramandatori registrabili sono Filone e Plutarco, mentre la mistica greco-egiziana ha comunicato le formule dogmatiche. La storia egiziana non è solo parallelo o analogia, è inizio ed origine della nascita di Gesù”. È interessante non solo il passaggio irriflessivo da un'enunciazione di possibilità ad una di esistenza, bensì piuttosto che E. Brunner-Traut sa contrapporre al pensiero mitico solo il pensiero razionale e delle scienze naturali. Crede di sapere che il mito come una specie di sospensione eterea di rappresentazioni e presentimenti oggettuali dell'assoluto è più vicino agli dèi che la conoscenza logica. Ma per logica intende solo, appoggiandosi in Kant, l'intelletto che impone agli oggetti le condizioni dei loro fenomeni. Che esista anche una ragione capace di cogliere l'essere, che conosca l'ordinamento logico degli eventi e dei loro soggetti personali, e che il discorso biblico su Dio e creature personali relativamente all'ordine della creazione e alla storia della salvezza non sia mitico, è escluso *a priori* nel suo strumentario filosofico. Il problema di molte comparazioni di storia delle religioni consiste spesso nel fatto che si vogliono far risalire le enunciazioni teologiche cristiane a modelli pagani, ma in compenso non si è quasi affatto penetrati nei veri processi di pensiero teologico. In Matteo e Luca chiaramente non si parla di un *hieròs gámos*. Non si può parlare di un'attività sessuale di Dio — nemmeno nella forma più sottile — che assuma la parte maschile di una generazione naturale. Il punto di riferimento dei nostri vangeli è invece l'idea della creazione. Dio produce direttamente attraverso la sua attività creativa il mondo e l'uomo. Dio comunica la sua attività creativa della produzione del nuovo individuo attraverso la generazione parentale. Ora, Dio può però anche produrre un'esistenza umana creativamente senza la mediazione dei genitori, da lui stesso fissata. Che Dio faccia questo, potrebbe certamente essere escluso nell'ebraismo dal punto di vista dei fatti, tuttavia in nessun modo per principio. Pertanto non si deve cercare nei paralleli nemmeno in direzione di una generazione tra dèi e uomini...» (cfr. Müller G.L.: Op. cit., Freiburg, 1989).

(18) «...Diversamente tuttavia K. Scubert, *Die Jungfrauengeburt im Lichte frühjüdischer Quellen*, *ThG* (b) 16 (1973), pp. 193-199; F. Hahan, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im Frühen Christentum*, *FRLANT* 83, Göttingen 1974, pp. 4-308, accenna invece al fatto che la generazione con esclusione del *partner* maschile era completamente sconosciuta al modo di pensare ebraico-palestinese. Da ciò deriva che la “nascita verginale” non fa parte dell'antica tradizione palestinese e, pertanto, è stata contrastata con risolutezza anche dal più tardo giudeo-cristianesimo. È dubbio ad ogni modo se il riferimento ad *Is. VII, 14* rimandi assolutamente all'ambito del giudaismo ellenistico. Poiché l'origine di questa tradizione è proprio da collegare con l'origine palestinese, ivi il riferimento ad *Is. VII, 14* non deve necessariamente aver fatto parte della tradizione originaria, bensì appartiene piuttosto all'elaborazione teologica nella redazione di Matteo...» (cfr. Müller G.L.: Op. cit., Freiburg, 1989).

(19) «Della discussione su *Is. VII, 14* (in particolar modo la traduzione “giovane donna” o “vergine”) non ci si può qui occupare in particolare. Cfr. a questo riguardo R. Kilian, *Die Verheißung Immanuel. Is. VII, 14*, *SBS* 35, Stuttgart, 1968; id., *Die Geburt des Immanuel aus der Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970, pp. 9-38; H. Haag, *Is. VII, 14 als alttestamentliche Grundstelle der Lehre von der Virginitas Mariae* in H.J.Brosch e J. Hasenfuß (a cura di), *Jungfrauengeburt gestern und heute*, Essen 1969, pp. 137-144; M. Rehm, *Der Königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja* in *Est.NF* I, Kevelaer 1968. In generale il significato di *Is. VII, 14* è di gran lunga sopravvalutato, poiché è certo che il racconto della nascita di Gesù per opera dello Spirito [Santo] della Vergine Maria non è stato costruito a partire da qui. Bensì, nella sollecitudine di interpretare Gesù dalla continuità della storia della salvezza, la sua nascita prodigiosa è stata interpretata anche come adempimento della profezia misteriosa in Isaia” (cfr. Müller G.L.: Op. cit., Freiburg, 1989). A riguardo Gese (1984) precisa quanto segue “...Ci si deve chiedere, se la traduzione greca, proveniente al più tardi dalla metà del II secolo a. C., di *álmâ* [giovane donna] in *Is. VII, 14* con *παρθένος* [vergine] presuppone già l'idea di una nascita verginale del Messia. Questa domanda rimane però senza risposta. Nei Settanta *παρθένος* potrebbe essere inteso in modo arcaicizzante come, nel greco antico “giovane ragazza/giovane donna”. [...] A prescindere da ciò, dalla formulazione dell'oracolo con promessa del figlio può essere desunto poco, questo oracolo presuppone la mancanza di una gravidanza anteriore o presente, così nel caso di un *álmâ* la traduzione *παρθένος* riesce ovvia e, tuttavia, nulla viene affermato su una nascita verginale. Prima della formazione

neotestamentaria della tradizione non può dunque essere indicata con certezza l'idea della nascita verginale del Messia nell'ambito della tradizione biblica. Questa formazione della tradizione neotestamentaria è, naturalmente, solo postpasquale [...]. Una storia della nascita creatasi per motivi biografici non poteva certo verificarsi nell'ambito della formazione della tradizione neotestamentaria; qui nacque solo una storia della nascita, per la quale la nascita era intesa come evento salvifico, come vangelo. La nascita è già l'intero vangelo, senza che sia necessario fare riferimento ad una particolare intronizzazione. Cioè in questo modo d'intendere la nascita fisica e la nascita da Dio a Figlio di Dio. Con ciò fu raggiunta l'idea di un *natus ex virgine*. Il motivo dell'inabitazione di Dio in questo mondo fu portato all'ultima conseguenza: il Sacro stesso entra in questo mondo [...]. Questa non era più come in Isaia un'apparizione della βασιλεία nel segreto e verso il futuro, bensì un rivelarsi *sub contrario*, l'epifania di Dio nella profonda povertà e miseria umana, l'apparizione del totalmente Altro. Questo carattere di trascendenza della nascita verginale non potrebbe essere malinteso più gravemente che nel senso dell'allontanamento dal fattore corporeo e della sublimazione docetica. Non l'astrarre Gesù dall'umano è il senso di questa tradizione, bensì il contrario: l'introduzione del sacro in questo mondo [...]. In questo *éschaton* però il sacro stesso entra nel mondo umano ed è presente in Colui che supera ogni lontananza da Dio per mezzo della sua morte...» (cfr. Gese H.: «*Natus ex Virgine*» in Gese H.: «*Vom Sinai zum Sion, Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie*», BevTh, 64, 130, 1984).

(20) Cfr. gli Articoli X e XXVI.

(21) A riguardo Delling (1974) precisa quanto segue: «...La verginità di Maria prima della nascita di Gesù (*Mt. I, 23; Lc. I, 27*) non è affermata nel N.T. evidentemente per motivi ascetici [...]. L'idea della nascita verginale di Gesù non vuole sminuire il valore della comunione matrimoniale; qui non si tratta di Maria, ma di Gesù. Non vuole eliminare il *partner* maschile per motivare l'assenza di peccato in Gesù. Il processo della nascita non è assolutamente privato della sua naturalezza; ogni tratto docetico manca ai racconti. Nella storia neotestamentaria della nascita non si tratta né del semidio etico né di quello fisico, né la sua libertà dal peccato né la sua forza prodigiosa e così via devono essere spiegati dal punto di vista “*naturale-soprannaturale*”; altrettanto poco è con questo spiegato il concetto di “*Figlio di Dio*” nel resto del N.T. [...]. Menzionando lo Spirito[Santo] non è fatta un'enunciazione mitica su una generazione divina; non si dice assolutamente nulla di un'azione meccanica sul corpo di Maria. Piuttosto si rimanda *Gn. I, 2*: sulla materia senza forma aleggia lo Spirito di Dio quando accade il miracolo della creazione. Anche per la nascita di Gesù si tratta di un nuovo atto divino di creazione (cfr. il titolo βίβλος γενέσεως *Mt. I, 1*): con questa singolarità di Gesù può essere espressa anche a partire dall'ambito corporeo di rappresentazione. Per la derivazione del concepimento verginale di Maria nella storia delle religioni cade a priori l'idea dell' *ἱερός γάμος* secondo quello che si è detto fin qui. Per il palestinese è impossibile conferire il ruolo del maschio al πνεῦμα, già perché per lui “*spirito*” è femminile. Ma anche la presunta idea egiziana della generazione a distanza di un bambino evidentemente non è un parallelo reale. Rimane solamente l'analogia ebraico-anticotestamentaria di un puro miracolo della creazione operato da Dio (cfr. le donne sterili dell'A.T. in cui, però, si tratta esclusivamente della creazione della capacità di concepire, mentre in Maria del concepimento stesso)...» (cfr. Delling G.: «*Παρθένος*», ThWNT, 5, 832, 1974). Ma è, comunque, evidente che gli Evangelisti i quali scrivono a nome di Matteo ed a nome di Luca si sono ispirati ai racconti biblici delle donne sterili divenute feconde per grazia divina (madre di Sansone, madre di Samuele, ecc.) nell'inventare il concepimento miracoloso di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “*Cristo*”] Figlio di Giuseppe) da parte di *Myriam Bar-Yeōyakim* (Maria Figlia di Gioacchino) onde comprovare la divinità di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù [il “*Cristo*”] Figlio di Giuseppe) il quale doveva possedere, al pari dei più grandi personaggi storici, l'inconfondibile segno specifico di una nascita prodigiosa. Infatti, che si tratta di una pura invenzione dei suddetti due Evangelisti è dimostrato, come sostiene Loisy (1908), dal fatto che «...le narrazioni della nascita miracolosa e del concepimento verginale [...] furono ignorate da Marco e Paolo e che le narrazioni di Matteo e Luca non concordano tra esse, presentando entrambe i caratteri di una pura invenzione...» (cfr. Loisy A.: «*Simplex Reflexions*», Paris, 1908).

(22) Cfr. Schleiermacher D.F.E.: «*Der christliche Gaube, Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*», Berlin, 1831.

(23) A riguardo Schleiermacher (1831) asserisce che «...il concetto generale della generazione soprannaturale rimane essenziale e necessario, se non deve essere sminuito l'autentico privilegio del Redentore, la più precisa definizione dello stesso, però, quale generazione senza intervento maschile non è affatto connessa con gli elementi essenziali della peculiare dignità del Redentore, e non costituisce affatto in sé e per sé una parte costitutiva della dottrina cristiana...» (cfr. Schleiermacher D.F.E.: Op. cit., Berlin, 1831). Müller (1989) commenta quanto asserito da Schleiermacher (1831) come segue: «...Schleiermacher qui confonde, tuttavia, nascita verginale e concepimento di Maria senza peccato originale. Per Agostino la generazione di Gesù in Maria senza la *libido* dell'atto sessuale era un'argomentazione per sostenere che in Gesù il peccato originale non è stato tramandato. A tal fine Maria stessa non avrebbe dovuto essere senza peccato originale, che ella certamente da sola non può trasmettere. L'idea più tarda della preservazione di Maria stessa dal peccato originale, anche se ella stessa è stata generata del tutto in modo naturale, non è motivata direttamente da ragioni cristologiche, bensì deriva da una riflessione antropologica e di teologia della grazia [...] della redenzione...» (cfr. Müller G.L.: Op. cit., Freiburg, 1989).

(24) Cfr. Althaus P.: «*Die christliche Wahrheit, lehrbuch der Dogmatik*», Gütersloh, 1972.

(25) Per quanto concerne le reali funzioni biologiche del “*piacere sessuale*” cfr. Liggio F.: «*Funzione primaria e funzioni secondarie dell'erotismo e della reazione orgasmica nella specie umana*», Riv. Sessuol., 22, 61, 1998.

(26) Cfr. Brunner E.: «*Dogmatik II. Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*», Zurich, 1972.

(27) A riguardo Pannenberg (1964) asserisce che «...Solo a motivo della doppia tendenza antidocetica e antiadozionista dell'immagine oggi possiamo accettare che la nascita verginale abbia il suo posto nella professione di fede nell'ambito del culto della Chiesa, benché essa per motivi storici ma anche dogmatici — a causa di quella contraddizione con la preesistenza, alla quale, la teologia della Chiesa antica manifestamente non ha prestato molta attenzione — possa valere come *theologoumenon* e non come espressione definitiva degli obiettivi teologici che per mezzo di essa si cercò di raggiungere...» (cfr. Pannenberg W.: «*Grundzüge der Christologie*», Gütersloh, 1964).

(28) Cfr. Schlink E.: «*Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*», Göttingen, 1983.

(29) Cfr. Rahner K.: «*Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt*» in Frank K.S., Kilian R., Knoch O., Lattke G., Rahner K.: «*Zum Thema Jungfrauengeburt*», Stuttgart, 1970.

(30) Il sostantivo ebraico “*midrâsh*” (“*interpretazione*”) [plurale “*midrashim*” (cfr. par. 6 del Cap. I)] indica uno studio complementare a carattere interpretativo. Infatti, ad esempio, Sand (1986) ne evidenzia, come segue, la peculiarità in relazione al prologo del vangelo matteo: «...La giusta osservazione che per Matteo non era un interesse storico a determinare la composizione del suo “*prologo*”, indusse molti esegeti ad ipotizzare come in Matteo I e II sarebbe stato presente un particolare genere letterario, quello del *midrâsh* [...]. Il significato etimologico di questo concetto è: interpretazione, studio (della Scrittura); cronologicamente appartiene al periodo giudaico dopo Jamina, dove *midrâsh* indica soprattutto un “*commento*” ad un testo delle Scritture (veterotestamentarie), Su questo sfondo, tanto la definizione “*commento di un testo*” (o di una tradizione biblica) quanto quella di “*interpretazioni di avvenimenti presentati*” con l'aiuto di testi veterotestamentari non corrisponde affatto alla particolarità letteraria del “*prologo*” matteo [...]. I due capitoli non possono essere considerati come commento ad un testo veterotestamentario. L'A.T. occupa certamente un ampio spazio proprio anche nel “*prologo*” del Vangelo di Matteo; ma la forma strutturale e le particolarità redazionali rimandano a tradizioni diverse, nelle quali sono stati intessuti temi e citazioni dell'A.T.. Tradizioni cristiane primitive sugli “*inizi*” di Gesù in quanto messia erano “*precostituite*”, sebbene solo in ambito limitato, in seguito furono adibiti diversi testi e temi veterotestamentari, al fine di confermare queste tradizioni [...]. Con ciò non si dice affatto che i materiali precostituiti rispetto a Matteo abbiano per contenuto esclusivamente fatti storici [...]. I Capitoli I e II devono essere intesi piuttosto come la stesura scritta di un teologo [...], al quale sono pervenute alcune comunicazioni storiche sull'inizio di Gesù, che però erano già collocate sotto forma di enunciazioni di fede e che poi Matteo ha interpretato a nuovo prendendo a sussidio testi e motivi veterotestamentari e soprattutto in controversia con opinioni contrarie all'interno ed all'esterno della sua comunità. Proprio un confronto con i *midrashim* provenienti dalla comunità di Qumrân rende evidenti le diversità letterarie e, soprattutto, teologiche della maniera di rappresentazione di Matteo...» (cfr. Sand A.: «*Das Evangelium nach Matthäus*», Regensburg, 1986).

(31) A riguardo Ernst (1977) afferma quanto segue: «...Al centro della narrazione dell'annunciazione sta l'asserzione della nascita di Gesù ad opera dello Spirito Santo. È indiscutibile che per Luca, responsabile del testo come esso si presenta nella forma attuale, si tratti di dato di fatto biologico. Tutti i tentativi di intendere la concezione verginale solo come pura struttura interpretativa cristologica, contraddicono chiaramente le intenzioni assertive dell'autore [...]. Se secondo la domanda retorica del versetto 34 [Lc. I, 34] l'intenzione del redattore è quella di escludere esplicitamente la partecipazione di un *partner* maschile, cade logicamente l'ipotesi che si tratti semplicemente dell'evento non oggettivamente della generazione ad opera dello Spirito [Santo], che non troverebbe alcun riscontro su un piano storicamente verificabile. La dimensione storica e sovrastorica della discendenza divina di Gesù deve invece essere confermata proprio dall'asserita concezione verginale. Per quanto sia vero che una “*interpretazione la quale voglia sottolineare unilateralmente l'aspetto storico e biologico della questione*” (Schneider G.: «*Anfrangen an das Neue Testament*», Essen, 1971) non rende giustizia al testo biblico, non si dovrà trascurare, d'altro canto, il fatto che per l'autore la fattualità è un elemento essenziale dell'asserzione [...]. Un'argomentazione più volte ripetuta, ma tutt'altro che provata, è “*Che l'uomo dell'antichità probabilmente non aveva neppure avvertito la discrepanza che noi rileviamo oggi tra il theologoumenon ed il fatto storico (qui biologico)*” (Vögtle A.: «*Offene Fragen zur lukanischen Geburts Kindheitsgeschichte*» in «*Das Evangelium und die Evangelien*», Düsseldorf, 1971)...» (cfr. Ernst J.: «*Das Evangelium nach Lukas*», Regensburg, 1977).

(32) Cfr. Barth K.: «*Die Kirchliche Dogmatik*», Zollikon, 1938.

(33) Riguardo all'apertura dell'organo genitale materno l'Evangelista che scrive a nome di Luca (II, 23) dice: «...καθὼς γέγραπται ἐν νόμῳ Κυρίου ὅτι πᾶν ἄρσεν διανοίγον μήτραν ἅγιον τῷ Κυρίῳ κληθήσεται...» [trad. latina di Gerolamo (347-420): «...sicut scriptum est in lege Domini quia omne masculinum adoperiens vulvam sancum Donino vohabitur...»] («...come è scritto nella legge del Padrone ogni maschio apre la vulva sarà nominato sacro al Padrone...») in conformità a quanto è scritto nel V:T: (*Esodo XIII, 1-2*): «...Εἶπεν δὲ κύριος πρὸς Μωυσῆν λέγων ἁγιάσον μοι πᾶν πρωτότοκον πρωτογενὲς διανοίγον πάσαν μήτραν ἐν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἀπὸ ἀνθρώπου ἕως κτήνους· ἐμοὶ ἐστίν...» [trad. lat. di Gerolamo (347-420 d.C.): «...Locutusque est Dominus ad Moysen, dicens: Sanctifica mihi omne primogenitum quod aperit vulvam in filiis Israel, tam de hominibus quam de jumentis: mea sunt...»] («...Parlò dunque il padrone a Mosè dicendo: Sacrifica a me ogni primogenito di uomo o di animale apre ogni vulva presso i figli di Israele: sono miei...»). Questa precisazione costituita uno dei principali comandamenti del “*Temuto (Elohên) Onnipotente (Sahddaj) Padrone-nostro (Adon-aj) IL QUALE È (YHAWEH)* in cielo (*djvô = θεὸς = deus = dio*)” nella primitiva stesura ebraica originale del V.T. (cfr. Donini A.: «*Origini e sviluppo del giudaismo: Il decalogo*» in Donini A.: «*Breve storia delle religioni*», Milano, 1991).

(34) L'interpretazione di Gerolamo (347-420 d. C.) non è assolutamente sostenibile per i seguenti motivi: Eusebio (265-339 d.C.) nella «*Storia della Chiesa*» (Libro IV, Cap. XXII, 4) riporta il seguente frammento dell'opera «

Ἵπομνήματα» («*Rimembranze*») di Egesippo (130-182 d. C.): «...καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ Κύριος, ἐπὶ τῷ αὐτῷ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ Συμεῶν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προέθεντο πάντες, ὄντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον...» («...e dopo che fu martirizzato Giacobbe [= Giacomo] il giusto [Giacomo il piccolo (minuto) fratello maggiore di *Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù)], come anche [il] padrone [*Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù)] in quanto ritenuto figlio del “Temuto (*Elohên*) Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô* = θεὸς = *deus* = *dio*)”, per gli stessi discorsi, parimenti egli dal Dio [il “Temuto (*Elohên*) Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô* = θεὸς = *deus* = *dio*)”] suo, Simeone quello [figlio] di Cleofa[-Alfeo] [*Khalphai Bar-Heli* (Cleofa-Alfeo di Eli), fratello di *Yosef Bar-Heli* (Giuseppe)] fu nominato vescovo, tutti lo avevano proposto [come] secondo [vescovo di Gerusalemme], essendo un cugino del padrone [*Yeschuah Bar-Yosef* (Gesù)] in quanto ritenuto figlio del “Temuto (*Elohên*) Onnipotente (*Sahddaj*) Padrone-nostro (*Adon-aj*) IL QUALE È (*YHAWEH*) in cielo (*djvô* = θεὸς = *deus* = *dio*)...»).

(35) «Il testo, spesso citato, di Tertulliano, *De carne Christi* 23 (ccl 2, 914: “*Peperit enim, quae ex sua carne, et non peperit, quae non ex viri semine, et virgo quantum a viro, non virgo quantum a partu*”) non si esprime in alcun modo contro una dottrina della *virginitas in partu* chiarita dal punto di vista teologico, bensì secondo la sua intenzione contro un'errata interpretazione docetica della nascita di Cristo. La stessa cautela è d'obbligo anche se Tertulliano, *De monogamia* (CCL 2, 1239) e *De virginibus velandis* (Ccl 2, 1216) ignori la *virginitas post partum*» (cfr. Müller G.L.: Op. cit., Freiburg, 1989).

(36) «...Ratramno, *De nativitate Christi* (Pl 121, 82) si rivolse contro l'idea manicheista, secondo cui la nascita di Cristo, a causa della venuta al mondo tramite l'apertura dell'utero della vergine (*per virginialis ianuam vulvae*), sarebbe qualcosa di infamante. Invece, così dice Ratramno, in natura niente è vergognoso. Maria ha, perciò, nel vero senso della parola “*partorito*” Cristo [l'Unto], senza danneggiare la sua verginità [!] secondo le leggi generali della natura (*partus naturalis*) - *praeter involatum pudorem*...» (cfr. Müller G.L.: Op. cit., Freiburg, 1989).

(37) Cfr. Voltaire [Arouet François-Marie]: «*Dictionnaire philosophique*», Paris, 1764.

(38) Cfr. la nota 37.