

ha avuto tuttavia un prezzo. Diversi legami intratestuali tra il racconto del battesimo e quello delle tentazioni sono andati perduti, così come la logica della narrazione ha in un certo senso perso parte della sua forza. È strano infatti che, dopo la richiesta di prostrazione rivolta al figlio di Dio dal diavolo, possa continuare una sorta di dialogo tra i due; sarebbe più logico che quest'ultimo scoprisse le sue carte mostrando le proprie intenzioni soltanto alla fine del gioco. Queste considerazioni depongono a favore della priorità della versione matteana delle tre tentazioni e alla dipendenza di Lc da quest'ultima» (62-63). Anche a questo proposito: indubbiamente Luca è intervenuto con una sua precisa redazione, coerente con la sua teologia; ciò basta per dire che abbia conosciuto Matteo? Il dubbio è lecito.

Nel secondo capitolo sotto la lente del riflettore sono i detti di Gesù nella duplice tradizione. Anche a proposito dei detti Munari ribadisce la sua ipotesi: «[S]e Mt è stato la fonte di Lc per la duplice tradizione, la versione matteana di ognuno dei detti deve sempre avere la forma più antica rispetto a quella di Lc» (99). Poi, molto opportunamente aggiunge: «Detto questo, è necessario ammettere che il confronto della duplice tradizione è molto più complesso e meno probatorio rispetto a quello della triplice tradizione. Ogni ragionamento può essere facilmente rovesciato a seconda del presupposto dal quale si parte» (100).

Insomma, bisogna dare atto a Matteo Munari di aver osato e molto con questo saggio esemplare. Eliminare Q, una pura ipotesi di studio, è davvero affascinante. Tuttavia i casi che con molta acribia ha studiato non convincono fino in fondo. Soprattutto resta interamente inesa una domanda: se Luca avesse conosciuto Matteo, perché ha inteso impostare un racconto così differente? I tre criteri individuati (universalismo, semplificazione intesa come rimozione degli ostacoli comunicativi e centralità di Gerusalemme) sono del tutto condivisibili, ma non

riescono a dare ragione della differenza fra l'intero terzo e l'intero primo Vangelo. Invece danno perfettamente ragione della differenza del materiale condiviso con Matteo, cioè Q. Siamo grati a Munari per questo percorso che obbliga a considerare i testi molto attentamente, senza dare nulla per scontato; come pure gli riconosciamo notevole coraggio a pubblicare un testo *extra chorum*. Come ricorda icasticamente Meier nel secondo volume del suo *Un ebreo marginale*: «Contrariamente a numerosi autori che parlano oggi del documento Q, mi sento obbligato a cominciare il mio studio sottolineando che l'esistenza di questo documento nel corso delle prime due generazioni cristiane è un'ipotesi e solo un'ipotesi» (J.P. MEIER, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Volume Two: Mentor, Message, and Miracles* [ABRL], Doubleday, New York 1994, 177).

Matteo CRIMELLA

M. VALENZISI, *Matrimonio e celibato. Per una teologia nuziale del cristiano* (Balthasariana 9), Cantagalli – Eupress FTL, Siena – Lugano 2024, pp. 349, € 23.

Il volume *Matrimonio e celibato. Per una teologia nuziale del cristiano*, frutto del lavoro di dottorato condotto da Manuel Valenzisi, esplora gli *stati di vita* nella Chiesa. Lo studio apporta due principali contributi, che ci apprestiamo a enunciare e illustrare.

Il primo guadagno dell'indagine istruita da Valenzisi riguarda l'*articolazione* tra *stato* e *forme* di vita. Lo studio si apre con la disamina storica del concetto di stato di vita, che l'A. propone di rivisitare nella prospettiva battesimale, invitando a riconoscere «un solo e unico *status*, quello del battezzato, fondamento di ogni forma di vita cristiana» (139). Come insegna la teologia cristocentrica elaborata da Giacomo Biffi, a cui Valenzisi ha dedicato la tesi di licenza (*Lo straordinario disegno di Dio. La teologia inattu-*

le di Giacomo Biffi, Cantagalli, Siena 2021), l'assunzione di una forma di vita s'inscrive infatti nella primigenia vocazione alla predestinazione filiale, pienamente dischiusa dal battesimo. Alla scuola di Biffi l'A. asserisce che «siamo figli di Dio per il fatto stesso di essere creati e il battesimo compie in noi l'immagine protologicamente abbozzata di Cristo, incisa implicitamente e ancora in modo incompleto, seppur indelebile, in ogni creatura» (276). Le forme di vita sono seconde e relative all'«universale vocazione alla santità» (*Lumen gentium*, Capitolo 5), che si attua compiutamente nella configurazione battesimale al Figlio. L'invito a concepire lo *status* di cristiano come prevalente rispetto alla diacriticità delle forme di vita trova un precedente illustre in Hans Urs von Balthasar, che nell'opera inerente al tema in esame parla non di *stati* di vita del cristiano, come recita erroneamente la traduzione italiana del titolo, ma di *stato* di vita del cristiano (*Christlicher Stand*), che è appunto quello battesimale. Questo poi si articola nelle forme di vita del matrimonio, del sacerdozio ordinato e del celibato per il regno, che si concreta nella vita consacrata nel triplice orientamento della congregazione religiosa, della vita contemplativa negli ordini monastici, degli istituti secolari. Come rileva Mario Imperatori nella prefazione al testo, il battesimo da un lato fonda l'uguaglianza battesimale dei fedeli, dall'altro lato include i diversi modi in cui l'evento battesimale si dispiega ed è vissuto dai *christifideles* nell'unica Chiesa.

La preminenza dello stato sulla forma di vita consente poi di vagliare la situazione dei battezzati che vivono nella condizione celibe senza averla scelta. Ora, è certamente vero che «la mancanza di definitività e irrevocabilità non permette di considerare "stato" ciò che stabile non è» (127). È altresì vero che tutti sono chiamati ad appurare la possibile chiamata a declinare la propria esistenza in una delle forme di vita predette, in quanto la

stabilità rafforza e custodisce l'orientamento della libertà al dono sincero di sé fatto per amore, in cui si esprime la vita conforme all'Unigenito. D'altra parte, va rimarcato che quanti vivono il celibato per condizione partecipano alla vocazione primaria dischiusa dal battesimo, che si qualifica come chiamata all'amore. La chiamata alla sequela è antecedente all'invito ad assumere una certa forma di vita, il cui contenuto essenziale resta comunque la vocazione all'amore al modo di Cristo, come segnala santa Teresa di Lisieux: «L'amore racchiude tutte le vocazioni» (*Gli scritti*, OCD, Roma 1995, 238). Inoltre, quanti vivono il celibato per condizione possono chiedere la grazia di mutare la situazione in scelta: «La speranza è che tutti coloro che vivono una condizione che non hanno scelto possano, per grazia di Dio, accoglierla» (123).

Il secondo guadagno dell'indagine istruita da Valenzisi riguarda il *principio dogmatico del mistero nuziale*. Facendo eco alla proposta di Matthias Joseph Scheeben e Odo Casel, l'A. invita a «riscoprire il mistero nuziale quale principio dogmatico della teologia» (281). Per recepire tale proposta va anzitutto chiarita la nozione di nuzialità. Evocando la riflessione di Angelo Scola, l'A. rileva il carattere sponsale e procreativo della nuzialità: «La differenza sessuale e l'apertura all'altro (amore) sono già implicite nella dimensione sponsale, mentre la realtà nuziale dell'amore implica anche la fecondità» (214). La concezione della nuzialità come elemento strutturante la riflessione teologica traluce dalla storia della salvezza, in cui il simbolo nuziale, ideato dai profeti per esprimere l'alleanza tra YHWH e il popolo, attraversa tutta la Scrittura, da Genesi all'Apocalisse. La nuzialità, che ha per archetipo intramondano il rapporto Cristo/Chiesa-Maria e extramondano la Tri/Unitas, realizza l'esperienza d'amore dei singoli tra loro (sponsalità, paternità/maternità, figliolanza, fraternità/sororità) e con Dio. Ora, l'amore nuziale ha due mo-

dalità espressive, testimoniate dalla profezia biblica, che è *parola* trasmessa da Dio al profeta e da lui vissuta: coniugale e celibataria. Si pensi alla vicenda di Osea, sposo della prostituta Gomer, immagine del popolo idolatra, che riceve da Dio il comando di restarle fedele in segno della sua fedeltà al popolo. Si pensi al celibato di Geremia (in modo analogo alla vedovanza di Ezechiele), che incarna il rapporto tra Dio e il popolo nella stagione dell'esilio di Babilonia. Le due forme dell'unica alleanza di Dio col popolo sono poi congiunte nella sponsalità verginale che qualifica il rapporto tra Maria e Giuseppe, simbolo storicamente compiuto della loro attuazione. Matrimonio e celibato per il regno costituiscono le due forme di vita paradigmatiche, che «determinano esistenzialmente le due modalità di realizzazione nell'amore» (139), incarnando prevalentemente la fecondità sessuale e spirituale (il ministero ordinato, che è elemento costitutivo della struttura organica della Chiesa, è posizionato sempre e solo in una delle due vocazioni paradigmatiche, certo con una specifica determinazione della nuzialità, che meriterebbe di venire

esplorata; gli sposi illustrano l'amore fecondo donato in Cristo alla Chiesa, i celibi per il regno illustrano il senso ultimo della fecondità che è la dedizione all'altro tramite la testimonianza spirituale del senso della vita, il sacerdote illustra la priorità dell'amore di Cristo che nutre la Chiesa).

Da ultimo, la riflessione di Valenzisi su matrimonio e verginità è dotata di una solida base antropologica, che assume la valenza simbolica del dato costitutivo della differenza sessuale, segnalandone il radicamento cristologico e trinitario: «L'archetipo originario del Cristo totale, e quindi della differenza sessuale, è Dio stesso in quanto comunione trinitaria. L'esplicitazione di questa verità è presupposto fondamentale della proposta che stiamo sviluppando» (139). È questo un ulteriore elemento meritorio della ricerca di Valenzisi, che dischiude un'accorta riflessione sulla fondazione cristologica e trinitaria della differenza sessuale, riscattandola dalla vigente liquefazione nell'indistinzione, documentandone la densità simbolica, come segnala Paolo Martinelli nella post-fazione al testo.

Alberto FRIGERIO