

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA

PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124 VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

Notiziario trimestrale - Anno XXIII - n. 1 - Gennaio-Marzo 2010 - Sped. in AP art. 2 comma 20/c legge 662/96 - Filiale di Venezia

INEDITI DI DON GERMANO



L'IDENTITÀ ECCLESIALE DI UNA COMUNITÀ RELIGIOSA

† Germano Pattaro

Tra il 1982 e il 1984 don Germano Pattaro tenne alcune meditazioni alle Suore di Maria Bambina, durante alcuni incontri di formazione per Superiore. Con la gentile autorizzazione della Madre Generale della Congregazione, pubblichiamo la prima di tali meditazioni, trascritta dalla registrazione. In essa, come di frequente faceva, don Germano è riuscito a inquadrare la questione specifica in un saggio di grande sensibilità ecclesiale, proponendo così una lezione preziosa, ben oltre la circostanza in cui è avvenuta. Oltre a ciò, questa meditazione rappresenta un'occasione per riproporre anche ai nostri lettori una riflessione sul carisma delle comunità religiose, indispensabile alla ricchezza e alla varietà della vita della Chiesa.

La definizione e la consegna della Regola di vita che si è dato l'Istituto decide ormai del suo futuro nella e per la Chiesa. Nella Regola l'Istituto ha preso atto del suo proprio carisma, rileggendo la storia dei suoi centocinquanta anni di esistenza e di esperienza. Per ritrovarne l'identità originale, per coglierne il potenziale già attuato, per evidenziarne l'ulteriore possibilità. Sollecitato a far questo dalla volontà della Chiesa che a Concilio si è impegnata nel proprio rinnovamento. La Regola dice come le Suore di Maria Bambina intendono essere di Cristo oggi per domani. Per non vivere solo di ricordi che si ripetono e non cedere alla tentazione di ripiegarsi sul già fatto. Il tempo della Chiesa è il tempo stesso del Regno di Dio. Esso apre al futuro, nel quale lo Spirito di Dio "fa nuove tutte le cose" (Ap 21,5).

Una Regola, quindi, come promessa e come speranza. Una Regola da subito per il futuro significa un'apertura di strada. Un itinerario da fare, quindi, che inizia e non si può rimandare. Non un itinerario qualsiasi, s'intende. Quello aperto dalla Regola, invece, che ne dice la partenza,

l'orientamento, la finalità. Inoltrarsi nella Regola significa, dunque, avviare un rinnovamento. Vi sono interessate tutte le suore. Nessuna può tenersi al margine. Il carisma è un dono che deve diventare un servizio. Chiede responsabilità e maturità. Non sta sulle spalle di qualcuno. Non esistono né dipendenze né sudditanze davanti a Dio. Solo reciprocità d'amore che fa che ognuno si faccia carico degli altri. I modi sono molti e diversi. A ciascuno il suo, a pari dignità e impegno. Non sono permesse le passività. La Regola chiede a tutte "spirito di discernimento". Questo inteso come obbligo ad ascoltare, interrogare, decidere con una reciprocità piena di "comunione". Un amore attivo, quindi, pronto e geniale. Non per l'Istituto, ma per l'onore di Dio e dell'uomo amato da Dio. Nell'Istituto, certamente, che è come dire: "nella Chiesa e con la Chiesa".

Premessa

Ciò che cominciamo a dire oggi è, dunque, un'apertura di strada. A medio termine: per un anno. Con quattro tappe: l'identità ecclesiale di una comunità religiosa; l'ecclesialità delle Suore di Maria Bambina; la vocazione, come chiamata alla comunità; la consacrazione come atto e fatto comunitario.

Voi siete "Superiore" o, come meglio si dice, "animatrici" delle comunità. "Guide spirituali", perciò. Allora: chi ha la responsabilità di una comunità deve conoscerne l'identità. E, ancora: deve sapere di dove viene e dove deve andare. Altrimenti chi guida è come se non ci fosse, se, appunto, non c'è identità, nome e direzione della comunità da accompagnare. Voi sapete certamente che cos'è una comunità religiosa. Non è certo una comunità qualsiasi, al modo come lo sono un'associazione, un'organizzazione, un partito o un sindacato. È, appunto, una "comunità religiosa". Si intenda dire: ha a che fare con Cristo e, in Cristo, con la Chiesa di lui. Vive secondo la logica dell'Evangelo. Il suo luogo è, infatti, la Chiesa di Cristo, che è una "comunità" che Cristo ha pagato "al prezzo del suo sangue" (At 20,28). Una "comunità pasquale" o - come si è imparato a dire - una "comunità di salvezza". La "comunità religiosa" sta al suo interno: esiste, vive e respira questa economia "dall'alto". Il "dall'alto" della Croce, naturalmente (Gv 12,32). Una comunità, dunque, che sta interamente sotto il segno vincolante della morte e della resurrezione di Cristo Signore. Chi ha compito di guida deve saperlo per primo. Per sostenere ed esprimere questa identità - che è come dire: saperne l'anagrafe evangelica e di grazia. Questo e nient'altro che questo. Ogni altro sapere - direbbe l'apostolo Paolo - è "spazzatura" (Fil 3,8). Distraente, perciò, e deviante.

Una domanda, di conseguenza: chi bisogna interrogare per avere notizie su tutto questo? I fondatori, i superiori, le regole? Certamente. Ma per scoprire, con loro, che essi hanno interrogato un "altro": Cristo. La conclusione è ovvia: solo Cristo ha una parola da dire al riguardo. La comunità religiosa nasce dal giudizio di questa parola, è messa continuamente in appello dalle sue esigenze, sta nell'obbedienza vincolante della sua forza. Puntualmente: una comunità religiosa è tale perché è da Cristo, di Cristo, con Cristo, per Cristo. Per stare dove lui sta e andare dove lui va. Egli solo è "la via e la vita" (Gv 14,6).

Ogni altra "via" porta altrove, nel vuoto di Dio; ogni altra "vita" finisce nella morte. Siamo certi, infatti, che "quando due o tre si incontrano nel mio nome, io sto in mezzo a loro" (Mt 18,20). Fare delle domande a Cristo. È giusto e necessario, non sapremmo del resto a chi altri rivolgerle, perché solo lui ha "parole di vita eterna" (Gv 6,68). Con una precisazione: fare delle domande a Cristo significa accettare che egli trasformi la nostra domanda a lui in una domanda di lui su di noi. È così che si intesse ogni dialogo dell'Evangelo ad ogni incontro di Gesù con le persone che gli vanno da presso. La domanda per oggi è, dunque, questa: da chi, di chi, con chi e per chi è una comunità religiosa?

"Dove" sta una comunità religiosa.

Proponiamo, in progressione, tre rilievi.

Il primo osserva un dato di fatto immediatamente acquisibile. Una comunità religiosa non comincia da se stessa né finisce in se stessa. Fa riferimento ad altre comunità religiose del suo stesso Istituto, all'Istituto nel suo insieme, ad altri Istituti con le loro proprie comunità. In progressione di tempo e in concomitanza di spazio. Ognuna di queste "comunità", infatti, si definisce "comunità religiosa" o - come oggi si dice - "di speciale consacrazione". Pur nella estrema varietà degli stili, dei metodi, dei fini. Si pensi, per capire, alla diversità degli Ordini e degli Istituti maschili e femminili, a quella che dipende dalla scelta di "contemplazione" o di "azione". A quella che si configura nella definizione dei servizi: dalla scuola all'ospedale, ai poveri, ai giovani, con tutte le varianti intraecclesiali e di presenza nella società. Una diversità complessa e articolata, ma che non cambia in alcun modo il fatto e la certezza che queste "comunità" sono, comunque, "comunità religiose".

Il secondo rilievo richiama l'attenzione su due caratteristiche generali di queste comunità. La prima sottolinea il fatto che il loro luogo proprio è la più grande comunità ecclesiale. Esse vivono al suo interno, stanno nella sua obbedienza, si lasciano guidare dalla sua logica e dalla sua decisione. Ciò per dire, allora, che la comunità religiosa non se ne sta presso di sé in maniera autonoma e compiuta. Il suo spazio fisiologico è, appunto, la Chiesa, così che fuori di essa cesserebbe di essere "religiosa". Diverrebbe, cioè, una comunità qualsiasi. Il rapporto, dunque, tra comunità religiosa e comunità ecclesiale è così stretto da essere determinante. La ragione: la comunità religiosa dichiara di vivere dello stesso principio vitale di cui vive la comunità ecclesiale.

La seconda caratteristica constatata che, collocata nella Chiesa, la comunità religiosa è in essa accanto e con altre comunità cristianamente ed ecclesialmente significative. Non è, dunque, mai sola e non occupa tutto lo spazio ecclesiale. Nella Chiesa, infatti, hanno il loro luogo singolare e proprio altre comunità, quali le comunità familiari, apostoliche, missionarie, oranti, di servizio, con tutte le varianti loro proprie. La constatazione chiede, di conseguenza, quale sia la fisionomia che distingue e dà identità alla comunità religiosa, così da non confonderla nel suo valore particolare. La risposta individua questa fisionomia nel fatto che la comunità religiosa è una comunità "di consacrazione". Essa

sta interamente dalla parte di Cristo e vive un rapporto radicale conclusivo ed esclusivo con lui. L'accento va posto su "radicale", nel senso che ogni comunità cristiana, qualunque sia la sua definizione, ha sempre a che fare in maniera determinante con Cristo Signore. Il "radicale" vuol far capire che la comunità religiosa intende essere una comunità a definizione escatologica. Escatologica significa che questa comunità si interessa solo e primariamente di ciò che è ultimo e definitivo (*éskaton*: ultimo). Si interessa, cioè, di Dio e solo di Dio. Il resto, in ogni sua forma, è posto fuori interesse. Decide, infatti, di essere "povera" non per amore del "non avere", ma perché le basta l'aver Cristo come Signore della sua vita. Decide, ancora, di essere "obbediente", non per volontà di sudditanza e di tutela, ma perché non vuole distrarsi su altro che non sia la parola vincolante del suo Dio. Decide, infine, di essere "vergine", non perché teme o sospetta l'amore dell'uomo, ma perché vuol amare sempre e solo Cristo Gesù nella forza liberante del suo Spirito, Fa questo non a ore, occasionalmente, sotto condizione. Vi sta dentro a tempo pieno, con interezza di vita e senza mai concedersi eccezioni.

Il terzo rilievo invita a derivarne alcune conclusioni. Si deve, così, essere certi di due dati fondamentali.

Il primo afferma che la comunità religiosa costituisce un momento singolare e privilegiato, qualificato, dunque, e qualificante della comunità ecclesiale. La comunità ecclesiale, infatti, è lo spazio vivo in cui sta la comunità religiosa, senza mai uscirne, pena la perdita, appunto, della sua vitalità profonda. La comunità ecclesiale, di conseguenza, costituisce il modello esistenziale che ispira integralmente il pensare e l'agire della comunità religiosa. Nel senso che la comunità religiosa - ci si permetta l'espressione - è interamente Chiesa, così che la respira e la mostra. La narra, cioè, con la sua stessa esistenza concreta. Si deve, allora, saper dire che la comunità religiosa "non è altro che" comunità ecclesiale sotto forma di comunità di consacrazione.

Il secondo afferma che la comunità religiosa vive nella e della Chiesa, in obbedienza ispirante ai "consigli evangelici". Vive nello Spirito delle "beatitudini" (Mt 5-6). Essa sta, dunque, nella Chiesa per rendere palese con la propria esistenza che la Chiesa è innanzitutto e soprattutto "Chiesa delle Beatitudini". A guardarla, è questo che da lei si deve apprendere. Una notizia vivente, quindi, che dica con tutta se stessa il chi è della Chiesa. L'accentuazione è determinante, essenziale, ma non esaurisce il tutto della Chiesa. Si vuol dire che questo ministero di annuncio, che rende palese il nome e la qualità della comunità ecclesiale, è una accentuazione. Una fra le altre. Non è, infatti, la sola e l'unica. Ma è precisa, necessaria, determinante. Non deve, di conseguenza, mai andare perduta o confusa. Non si può, dunque, lasciarla mai sostituire. Il che significa che senza la comunità religiosa la Chiesa darebbe meno notizie su di sé e sul mistero di Dio che agisce in lei.

Il "nome" della Chiesa

Per conoscere la comunità religiosa e non farsi confusione su di essa bisogna, di conseguenza, conoscere con chiarezza la biografia essenziale della comunità ecclesiale. Il "chi

è" della Chiesa insegna, infatti, il "chi è" della comunità di consacrazione. È opportuno, perciò, recuperare, almeno per accentuazione, alcuni dati elementari che riguardano la natura e la finalità della Chiesa. Dati certamente conosciuti, ma da riprendersi qui nella prospettiva del problema che ci interessa. Nella prospettiva, dunque, che vuol capire con più chiarezza quale è l'identità vocazionale e missionaria di una comunità religiosa. Proponiamo al riguardo tre accentuazioni.

La prima si ispira alla parabola evangelica del "banchetto di nozze" (Mt 22,7-14; Lc 14,21-24). I protagonisti: un padre-re, un figlio che si sposa, gli invitati che hanno diritto e quelli che non hanno diritto. Il fatto: l'invito a nozze che chiama a sedere attorno alla stessa mensa delle nozze. Il fine: radunare per far festa e per comunicare la gioia anche agli estranei e ai lontani. L'insegnamento, per accentuazione, è questo: chi chiama è Dio e nessun altro che lui. Per dire che l'uomo senza chiamata è al di qua di Dio, estraneo a lui, perduto nella sua propria lontananza.

Una chiamata libera. Dio non può essere condizionato da nulla e da nessuno. Non conosce la necessità e l'obbligo. Egli sta nella sua libertà sovrana e ineffabile. Chiamata nella libertà significa, allora, iniziativa d'amore, movimento donante, apertura di grazia.

La conferma: "Dio ama abitare in mezzo ai figli degli uomini". Egli è "luce" che splende "in mezzo alle tenebre" e sceglie di "porre la sua casa tra le case dell'uomo". Si fa "carne" e si radica nella loro esistenza (Gv 1,4; 11,14). Con una sottolineatura preziosa: "le tenebre lo rifiutano" e gli uomini "non lo accolgono". Ma non per questo egli se ne va, né se ne torna irritato e sdegnato nel suo Cielo. Egli ama l'uomo che visita e non vuol stare senza di lui. Il suo amore è così deciso da non lasciarsi fermare da nessuna condizione, anche se questa è il rifiuto. Un amore inerme, perché assoluto. Nel senso che niente e nessuno lo può fare arrestare. Libero, infatti, e non obbligato. "Avendo amato i suoi, desiderò amarli sino alla fine" (Gv 13,1). A conferma: il grande testo introduttivo della *Lettera agli Efesini* (Ef 1).

L'altro, il chiamato, è l'uomo. Davanti a Dio non ha alcun diritto. Dio, cioè, non gli deve niente. Egli vive nell'altra parte dove Dio non sta. Il suo luogo sono i "marciapiedi" e "dietro le siepi". Per dire che egli non conta; che ci sia o no, la città non se ne accorge. Sul marciapiede e dietro le siepi vivono i qualsiasi, i rifiutati, i nullatenenti. Quelli che non fanno storia, gli insignificanti, gli inutili. Il che significa che, rispetto a Dio, è questa la condizione dell'uomo. Comunque egli sia, buono o cattivo. L'unità di misura della distanza che lo separa da Dio è una sola per tutti: la lunghezza della Croce. Per gli uni e per gli altri. L'uomo, infatti, non può in alcun modo darsi Dio. Darsi, cioè, grazia e salvezza. Davanti al Cielo egli è sterile. Ogni sua pretesa cade nella "impossibilità" (Mt 19,26).

E ancora: gli uomini chiamati sono "buoni e cattivi". Senza distinzione: tutti. Giovani e vecchi, intelligenti e sciocchi, onesti e disonesti, uomini e donne, ricchi e poveri, sani e ammalati, di un colore politico e di un altro, bianchi e neri (Gal 3,28). Il che vuol dire, per quanto qui ci riguarda, che i chiamati sono una massa confusa, eterogenea, senza

identità alcuna a partire da loro. Non sono, cioè, una comunità, ma un accostamento e una somma, al modo stesso delle cose messe una sull'altra. Hanno certamente qualcosa in comune. Due, per la precisione. La prima è negativa: nessuno ha alcun diritto di essere chiamato. La seconda è positiva, ma non viene da loro: tutti vivono la sorpresa dell'esser chiamati (Gv 15,16). Questo Dio si apre su di loro - è questo l'invito - e li invita al "banchetto di nozze". L'immagine sta ad indicare che il Padre non solo li chiama dalla loro lontananza e dal loro non essere da nessuna parte rispetto a lui, ma li invita nello spazio profondo e sorprendente della sua intimità. Li vuole con sé e li desidera vicini nel momento più alto della sua gioia. Li chiama alla mensa di nozze, dove si consuma il momento più intenso della vita sua e di suo figlio. Si condivide con loro e chiama loro a condividersi in lui e con lui. Al modo come altre volte Gesù afferma che "chi ascolta la parola di Dio e la mette in pratica, è mia madre e mio fratello" (Lc 8,21). Con tale intimità che "chi ascolta voi" è come se "ascoltasse me" (Lc 10,16). Di più: "Chi ha fatto queste cose a uno dei più piccoli di questi miei fratelli, lo ha fatto a me" (Mt 25,40). In un rapporto tale che l'amore con cui Dio li ama e li desidera è lo stesso amore con cui il Padre e il Figlio si amano nello Spirito (Gv 17,21). Intimità assoluta al punto da confessare che diventano "suoi", "popolo radunato nell'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo" (*Lumen Gentium* 4), sua "famiglia", e sua "Chiesa". È ciò che accade sulla Croce. Morendo egli li compera al prezzo del suo sangue (cfr. At 20,28), guadagnando a loro e per sempre di avere Dio come Padre e lui come Fratello. Con una decisione ormai irreversibile. Stabilendo una alleanza d'amore divenuta patto per l'eternità.

La seconda accentuazione sottolinea e approfondisce la nuova *identità* dei chiamati e si chiede *chi* essi diventano. Se si osserva, sempre nella prospettiva della parabola, il loro venire dall'anonimato dei "marciapiedi" improvvisamente cessa, inizia il loro stare insieme e il loro diventare una comunità. Da estranei a Dio e tra di loro cominciano a diventare prossimi, vicini, amici. Con una attenzione, naturalmente. Ciò accade agli uomini non a causa loro, ma a causa di Dio che li chiama. Si capisca bene: è Dio che scende in mezzo a loro, con loro condivide il suo amore, dona la sua intimità, fa "comunione" con loro. Non a tratti, in qualche circostanza, per eccezione, ma del tutto e per sempre - "fino alla fine dei secoli" (Mt 28,20). Con una assicurazione: la certezza che le "potenze del maligno non prevarranno" (Mt 16,18). Allora: a causa e sul fondamento di questa "comunione" i chiamati cominciano a diventare, appunto, una "comunità". Per mostrare, dunque, che Dio celebra il suo mistero di Comunione. Una "comunità" che annuncia che Dio è in mezzo agli uomini del suo amore - che è come dire che diventando "comunità" i chiamati da e in questo amore diventano la "buona notizia", la "parabola vivente" di Dio che sta con gli uomini e li riconcilia con il Padre e tra di loro - chiamati, perciò, a diventar "segno" storicamente visibile e concreto della sua intimità con l'umanità. Senza per questo che la "comunità" pensi di essere Dio sa chi mai. Essa è sempre una povera "comunità" se misurata

con l'ineffabilità insondabile della "comunione" celebrata dal Padre nel figlio suo Gesù con la forza del loro Spirito d'amore. "Povera" significa balbettante, debole, senza presunzioni. Eppure Dio l'ha scelta come "vessillo tra le nazioni" (Is 11,10-12). Perché essa dimostra che quando Dio scende nel cuore degli uomini sfida la loro incapacità di amarsi, di accogliersi, di cercarsi, di perdonarsi, di riconciliarsi. Una sfida che egli vince e di cui la comunità ecclesiale è la dimostrazione povera, ma vera e verificabile. A portata di mano e, quindi, credibile. Al modo stesso della Incarnazione, nella quale il Figlio di Dio è diventato Gesù di Nazareth.

Altrettanto nella Chiesa la comunionalità stessa di Dio Trinità diventa "comunità" di uomini. Così ne parla la Costituzione Dogmatica sulla Chiesa: "La Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano" (LG 1).

Un'osservazione ancora per capire meglio e stare nella sorpresa che adora questa possibilità inverosimile donata da Dio all'uomo. Il catechismo insegna che il *sacramento* è un "segno efficace" della grazia. Sacramento, dunque, come *segno* detto "efficace". Ci spieghiamo in questo modo. Consideriamo il gesto della mano. Sappiamo che esso può esprimere gioia, dolore, felicità, amarezza. Può chiamare nella vicinanza, può allontanare nella distanza. Genera intimità e rifiuto. Provoca unità e la spezza. Da senso e lo toglie al rapporto tra le persone. Eppure è un semplice movimento fisico, fatto da una mano che è una semplice struttura fisica. La ragione va trovata nel fatto che la mano è piena di intenzione e di sentimento. Essa è carica di espressività che viene dal cuore e dall'intimità dell'uomo. Si ricordi la parola di Gesù: il bene e il male vengono dal cuore e non dal corpo (Mt 15,18). La mano, cioè, trasmette un messaggio. È capace, dunque, di mostrare il "cuore": l'anima, i pensieri, i sentimenti, le emozioni, le intenzioni. Il che vuol dire che essa è in grado di far capire l'interiorità dell'uomo. La mano, naturalmente, non è il sentimento, né questo è la mano. Ma il *gesto* è l'uno e l'altra insieme. Senza sentimento, il *gesto* decade a *movimento*; senza il *movimento* il sentimento resta *muto*. Allora: la mano compie un "movimento-gesto" capace di far capire il sentimento che sta nell'anima dell'uomo che lo comunica. È, dunque, un *segno* che fa capire, che apre lo sguardo dell'altro e fa che egli legga nel cuore del primo. Di più: è un *segno* che mentre dice crea intimità o distanza, allontana, cioè, o avvicina i protagonisti del gesto - che è come dire che il gesto non solo dichiara il sentimento, ma porta all'altro con la dichiarazione anche la persona che lo esprime. Genera, appunto, incontro, comprensione, intesa, accoglienza: comunione. Un segno, perciò, *efficace*. Esso annuncia e dona ciò che annuncia. Un *sacramento*, allora. È questo il significato della espressione. Si applichi. La "comunità" è il "segno efficace" nel quale il mistero di "comunione" viene annunciato e donato agli uomini. E, di conseguenza, essa è la realtà dove Dio viene proclamato come presente e partecipato dagli uomini che la vivono agli altri che ne raccolgono il messaggio. La comunità non è la comunione. Ma non si dà altro luogo dove essa si manifesti e si partecipi al mondo. Questa è la Chiesa,

“sacramento o segno e strumento dell’intima unione con Dio e dell’unità di tutto il genere umano”.

La terza accentuazione è per concludere con due sottolineature di sintesi.

La prima afferma che la Chiesa è la “comunità” degli uomini, lontani da Dio e separati tra di loro. Li raduna Dio, li chiama dalla loro dispersione, entra nella loro storia, divenendo come “uno di loro” (Fil 2,7). Si dona a loro, li ama, li serve, li fa suoi. Vuole che essi siano la sua famiglia. Per questo egli paga questa possibilità con tutta la sua libertà amante. Con una decisione che mette nel conto anche la croce. Li ama fino a morire. Nella sua morte attraversata e vinta essi escono dalle loro perdizioni e Dio scende, in Cristo, in mezzo a loro per celebrare il convito di nozze con un patto che non verrà più spezzato. La Chiesa è, dunque, la comunità raccolta nel banchetto pasquale. Il Padre siede in lei e si intrattiene con gli uomini desiderati, cercati, amati, conquistati.

La seconda sottolineatura afferma che la Chiesa è il luogo perenne di questa celebrazione. Essa ha il compito di essere la “comunità” dove questa celebrazione è narrata in maniera concreta e visibile attraverso l’intera sua vita. Essa, infatti, è la “comunità” dei fratelli che, amandosi, dichiarano che, in Cristo, l’odio che separa e uccide è stato vinto. Che è finita la dinastia di Caino e ha preso inizio quella del Samaritano.

Nella “comunità” ecclesiale si acquista la notizia certa che l’uomo non è più senza Dio, che il Cielo si è aperto su di lui, che ha finalmente un Padre. L’uomo scopre che Dio lo ha cercato, lo cerca con un amore di riconciliazione e di pace. Sa finalmente che Dio è dalla sua parte e interamente a suo favore. Si chiama, appunto, Gesù, Dio *per* noi e “Emmanuele”, Dio *con* noi (Mt 1,21.23).

I cristiani divenendo “comunità” nella Chiesa certificano, in Dio, la speranza che gli uomini possono unirsi, che il male può essere vinto, che l’amore non solo è desiderabile, ma anche possibile. La loro *realtà* di “comunità” è la dimostrazione vivente che la promessa di Dio non è vana e che il suo amore è concreto e reale.

Lo stile comunione della comunità

Ci si chiede come la comunità ecclesiale vive questa sua condizione sorprendente ed unica. Sugeriamo al riguardo tre riflessioni.

La prima fa notare che la Chiesa vive sotto sollecitazione di due tensioni. Queste possono essere evidenziate con la parola di Gesù il quale dichiara che i suoi discepoli sono contemporaneamente “non del mondo” e “nel mondo” (Gv 17,11.14) e stanno sotto la protezione della sua preghiera, la quale chiede al Padre “non di toglierli dal mondo, ma di proteggerli dal Maligno” (Gv 17,15).

Come si può capire, è altrettanto serio per i discepoli di Cristo sapere di “non essere del” quanto di “essere nel” mondo. A pari responsabilità e vincolo di obbedienza.

È certo che la tradizione, dal punto di vista, almeno, dei fatti, del temperamento e del costume, ha privilegiato nella esistenza cristiana il momento “non essere del mondo”. Il Concilio ha avvertito con vigore (Costituzione pastorale *Gaudium et spes*) che l’“essere nel mondo” è essa pure una condizione evangelica e che non può in alcun modo

essere dimenticata. Va, dunque, ripresa e considerata nella sua positività. Applicando, allora. La prima tensione avverte la Chiesa che essa ha il suo luogo in mezzo agli uomini. Al modo stesso di Cristo, che ha scelto la storia umana, come il luogo benedetto del e dal suo amore. Egli sta bene con l’uomo, perché l’uomo è la passione segreta di Dio da tutta l’eternità (Ef 1,4-5; Rom 8,29-30). L’“incarnazione” del Figlio dice fino in fondo l’amore di Dio Padre. “Incarnazione” con la sottolineatura posta su “*in*”. In maniera forte e vincolante. Dio è divenuto davvero Gesù di Nazareth: uomo, servo concretamente ed interamente. Al modo come è uomo l’uomo, senza privilegi e sconti sulla vita. Eccetto che per il peccato. Tanto che Paolo ci ricorda con forza che Cristo non solo è *con* e *per* noi, quanto e soprattutto che Egli è “come uno di noi” (Fil 2,7). Egli ha vissuto la nostra vicenda terrena con gioia e determinazione, senza rimpianti - se così si può dire - per il cielo lasciato (Fil 2,6). Stare in mezzo agli uomini per dividerli e salvarli è l’“ora” sua (Gv 17,1): l’“ora” per la quale Egli è venuto (Gv 3,16 ss). Lo scopo, dunque, e il fine della sua vita, il suo progetto definitivo. “Uno come noi” in maniera così densa che Giovanni Battista dirà che “c’è uno in mezzo a voi, che voi non conoscete” (Gv 1,26). Talmente qualsiasi che può essere scambiato con tutti. Per questo il Concilio sa di poter affermare che “le gioie e le speranze, le certezze e le angosce degli uomini d’oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore” (GS 1).

Si capisca bene. La Chiesa non sta davanti all’uomo piena di attenzione verso di lui, generosa nei suoi confronti, pure appassionata, ma dall’esterno della sua vicenda e della sua esistenza. In salvo, in uno spazio privilegiato, come in una parentesi per non contaminarsi nella pochezza e nella debolezza della vita sociale. Il suo luogo, al modo di Cristo, è il luogo stesso dove stanno gli uomini. Non solo perché non esiste un “altrove”, ma perché, come Cristo, ama abitare dove essi abitano e sta bene dove essi vivono. Per questo essa è in grado di condividere tutto dell’uomo, stando sempre dalla sua parte. Essa lo “condivide”, perché lo “convive”, così che quello che accade all’uomo trova eco e comprensione nel suo cuore - che è come dire che ciò che accade all’uomo accade sempre anche a lei. Non a caso e sempre con forza Giovanni Paolo II non si stanca mai di ripetere che “l’uomo è la via della Chiesa” (*Redemptor Hominis* 14).

La seconda tensione avverte la Chiesa che pur essendo “nel” mondo, essa “non è del” mondo. Al modo di Cristo, il quale non è venuto in mezzo agli uomini per fare la loro volontà, ma per dedicarsi interamente alla volontà del Padre suo (Gv 3,16). Se è stato necessario che Egli venisse è stato altrettanto necessario che Egli “andasse” (Gv 16,7). I discepoli di Cristo non vivono nel mondo senza riserve. Essi sanno di essere in transito, perché non hanno qui la loro città definitiva (Eb 13,14). Al modo degli Ebrei nell’Esodo. Essi sono pellegrini. I testimoni dell’Ascensione dicono ai discepoli che è arrivato il tempo in cui non devono più guardare né in alto né in basso

né a lato né indietro, ma sempre e solo *davanti*, verso il futuro dal quale Cristo verrà (At 1,11). Per questo essi pregano proiettati senza sosta in avanti invocando "ecco il Signore viene - *Maranathà*" (1Cor 16,22). La loro virtù è, dunque, la speranza che vive l'attesa del Signore che ritorna. Il futuro è il loro tempo. In esso lo Spirito di Dio "fa nuove tutte le cose" (Ap 21,5). Essi camminano "per strada" e non hanno cose, per andare sciolti e spediti (Mt 10,10). La loro casa è la "tenda", per smontarla subito ed essere pronti per ogni ulteriore appuntamento di Dio. La Chiesa è, perciò, "pellegrina" e va sempre incontro al Signore che ritorna. Il che significa che il mondo è al di sotto della misura di Dio. L'uomo è importante, ma dopo Dio e sempre a causa di lui. L'amore che conta è solo il suo. Essa deve amare al modo come lui ha amato e in nessun altro modo. È questo il "comandamento nuovo" (Gv 13,34-35).

Ciò per dire che l'uomo e l'amore dell'uomo non è mai "ultimo", ma sempre e solo "penultimo". È questo l'amore che la Chiesa testimonia ed essa sa che esso sarà pieno solo al punto terminale della storia, quando Dio sarà finalmente "tutto in tutti" (1Cor 15,28).

La seconda riflessione si chiede di conseguenza come la Chiesa viva queste due tensioni che la attraversano e ne segnano la mentalità e il temperamento. Due sono le "comunità" che in essa le esprimono vocativamente e per accentuazione privilegiata.

La prima è la "comunità sponsale-familiare". Il matrimonio, infatti, ha il compito di narrare l'amore di Dio per gli uomini. Esso è il "segno" dell'Alleanza, così che attraverso il patto coniugale viene annunciato e donato il patto pasquale della Croce e della Resurrezione. L'amore coniugale, infatti, è "il lieto annuncio", "la buona novella", il "vangelo" dell'amore di Cristo per la sua Chiesa (cfr. Ef 5,22 ss.). Il "matrimonio-famiglia" è "chiesa domestica". Veramente chiesa, al modo come è Chiesa la Chiesa. Per questo si può e si deve dire che il "matrimonio-famiglia" è il luogo di grazia nel quale la comunità ecclesiale storicizza e concretizza *qui e ora* l'amore di Dio per gli uomini. Da subito, quindi, perché questo amore non rimanda al futuro, come se non esistesse il presente. Lo richiede l'economia della "Incarnazione" - Cristo ha incontrato gli uomini della sua vita, stando con loro, incontrandoli, cercandoli, servendoli, condividendoli; stava con loro dove essi stavano. Dalla loro parte, con la parola, i fatti, l'esistenza. Di giorno e di notte. Dovunque: nella città, nella campagna, presso il lago, nelle case, nel tempio. Al modo del samaritano che sosta ad ogni angolo di via per raccogliere e assistere i bastonati della vita (Lc 10,25-37). L'amore coniugale è chiamato a questo. Un uomo e una donna amandosi nel Signore testimoniano, perciò, come Dio sta "nel mondo" e ama in situazione gli uomini del suo interesse. Per questo si dice che la comunità ecclesiale esprime in maniera privilegiata (sacramentale) il suo stare coinvolta "nel mondo" attraverso la comunità sponsale-familiare.

La seconda "comunità" è la "comunità religiosa" o "di speciale consacrazione". Essa ha il compito di testimoniare l'economia ecclesiale del "non essere del mondo". Perché *consacrata*, essa sta radicalmente dalla parte di Dio e

diventa il "segno" di questa radicalità, perché non esistano confusioni su chi è il primo e l'ultimo valore della vita. Non esiste un altro Dio e un altro amore. Egli è l'inizio e il fine di tutto (Ap 1,8). In maniera assoluta. Ogni altro Signore e ogni altra Signoria sono idolo e idolatria. Solo la sua volontà conta, fuori di lui ogni altra "via" porta dove Dio non c'è, e ogni altra "porta" apre sul vuoto di lui. Camminare in e con lui verso di lui che ritorna segna il tragitto pellegrinante dell'uomo. Perché egli non s'illuda strada facendo e non si perda in percorsi perduti. La "comunità religiosa" ha, dunque, il mandato di mostrare con i fatti della sua esistenza concreta come la Chiesa cammina in mezzo agli uomini e li porta oltre, verso il *non ancora* inesauribile di Dio. Per tenerli aperti al futuro del suo disegno e perché non si ripieghino su falsi assoluti e su certezze ambigue. Così che essi sappiano che il mondo passa "in segno e figura". La loro radice è da prima e li porta oltre. Il che significa che la "comunità religiosa" sta nella Chiesa per tradurre nella esistenza degli uomini il suo essere Chiesa pellegrina, che trascina, nel suo andare all'incontro di Cristo con cuore libero e pronto per lui, gli uomini fuori da ogni falsa sistemazione. Perché essi "non servano a due padroni" (Mt 6,24) e non consumino la loro attenzione in tesori che non danno la vita (Lc 12,32-34).

Si tenga presente che le due comunità (sponsale-familiare e religiosa) non stanno in parallelo: in questo caso la Chiesa sarebbe come divisa in due. Le due tensioni stanno sempre insieme e non possono mai essere vissute separatamente. Il che vuol dire che le due "comunità" sono impegnate in questo servizio testimoniante solo per accentuazione e non per esclusione. Anche la "comunità sponsale-familiare" deve sempre "convertirsi". Essa non è un assoluto e il suo amore sta sotto il giudizio critico e salvifico dell'amore di Dio.

Altrettanto la "comunità religiosa". Essa non vive spostata sul futuro, alle spalle del presente, disimpegnata nei confronti degli uomini, senza amore per loro. Anch'essa deve amare *qui e ora* e stare nel servizio all'uomo amato da Dio. Il suo tempo non è di contemplazione, ma di occupazione. Al modo certamente di Maria (cfr. Lc 10,41), ma mai dimenticando che "nessuno ha carità maggiore di chi dona la vita per i suoi fratelli" (Gv 13,15).

Anche la "contemplazione" è amore che ama gli uomini e si offre per loro davanti a Dio. "Occupazione", appunto. Solo così la Chiesa può mostrare interamente il suo volto tra il *già* di Cristo, dal quale essa viene e nel quale essa sta e il *non ancora* di lui che viene a lei dal futuro del suo ritorno.

La terza riflessione raccoglie l'indicazione data e la rimodula precisando più analiticamente l'identità ecclesiale di una comunità religiosa - con cinque sottolineature.

1) La prima fa presente che una comunità religiosa non si appartiene. Non nasce, cioè, in se stessa né vive di se stessa né tantomeno finisce in se stessa. Il suo luogo è la comunità ecclesiale, che è lo spazio congeniale nel quale essa è chiamata dal suo Signore. Non ha un altrove dove essere e dove andare. Respira, quindi, ed esiste solo in questa dimensione. La sua identità è, appunto, conclusivamente ed esclusivamente ecclesiale. Senza,

peraltro, immaginarsi privilegiata al suo interno. In stato continuo di servizio, invece, prendendo coscienza che è un onore, riferito allo stesso onore di Dio, il poter servire accanto e con altre comunità di servizio e, in particolare, con le "comunità sponsali-coniugali".

2) La seconda invita la comunità religiosa a nutrire profondamente e assiduamente questo temperamento vocativo. Può farlo prima e soprattutto impegnandosi a conoscere, adorare e amare il mistero di Dio che fa Chiesa la Chiesa. Sostando contemplante e con stupore sempre rinnovato entro l'ineffabile di questo Mistero. Con spirito di ringraziamento per Dio e il suo Spirito che l'hanno chiamata e accompagnata qui e non da un'altra parte. Solo così una comunità religiosa prenderà coscienza della propria identità carismatica, prima e oltre al tratto vocativo, esso pure carismatico, che la differenzia da altre comunità religiose. Deve, di conseguenza, privilegiare la vita ecclesiale e fare di essa il riferimento costante della propria attenzione vocazionale.

Si inoltrerà, allora, entro la realtà ecclesiale, penetrandola, condividendola, partecipandola. Non le è dato un altro modo di porsi né di esistere. Pena la perdita della sua vera identità.

3) La terza ricorda alla comunità religiosa che uno è il suo compito primario; uno e assorbente. Essa è chiamata a vivere in maniera tale che, guardandola, si vede in essa il volto stesso della Chiesa. Con una esistenza testimoniante che porta chi incontra non a se stessa, ma alla comunità ecclesiale dove Cristo, nello Spirito, continuamente celebra la sua Pasqua di Salvezza. Non in maniera generica. Dall'interno, invece, del suo carisma profondo, che la qualifica, appunto, come "comunità di speciale consacrazione".

Essa è chiamata ad essere profeticamente l'antenna che modula il volto della Chiesa nel suo essere Chiesa sempre in cammino verso il Signore che viene dal futuro della sua promessa. Chiesa pellegrina, quindi, mai ripiegata su se stessa, povera di cose, perché ricca del suo Signore, che le è Sposo; distaccata, anche, perché alle prese non con se stessa e con gli uomini, ma con un Dio che la invia libera e geniale ad amare tutti; consacrata, infine, perché il suo cuore sta in Dio e in nessun altro e non si lascia occupare da interessi devianti, anche se umanissimi.

La comunità religiosa deve, perciò, impegnarsi seriamente a vivere la povertà, l'obbedienza e la carità non come virtù individuali, non come se fosse uno spazio che organizza e associa le consacrate. Queste "virtù", invece, vengono dall'alto dello Spirito di Dio e devono diventare espressione consapevole e matura dell'intera comunità religiosa.

4) La quarta avverte la comunità religiosa che il suo itinerario spirituale sarà crescente solo se sarà

continuamente capace di ricominciare ogni volta "dall'inizio". Non nel senso di ritornare indietro, ma in quello di ritrovare sempre la sorgente, che è, nello Spirito, il Cristo Signore. Ciò significa che, come la Chiesa, essa è chiamata ad una conversione permanente. Ad un ritorno costante, appunto, al suo "inizio". Senza darsi mai per scontata, arrivata e riuscita. Senza permissivismi. Con ottimismo, invece, perché sicura e stimolata dalla forza salvante e liberante dell'amore del suo Dio. Senza euforie, infine, perché cosciente di dover essere sempre perdonata, con uno stile che la richiama alla *penitenza* e al *digiuno* come segni che implorano con impazienza la grazia della misericordia e del perdono. In questo modo essa mostrerà con chiarezza la Chiesa che si converte responsabilmente e gioiosamente al Signore della sua vita.

5) La quinta sottolinea che la comunità religiosa non solo deve mostrare la Chiesa; deve, e forse soprattutto, mostrare alla Chiesa come è necessario che essa sia e viva quale comunità ecclesiale attraversata e sostenuta dall'amore escatologico del suo Dio. Vivrà, perciò, con intensità privilegiata la povertà, per ricordare alla Chiesa che essa è innanzitutto la Chiesa della prima beatitudine. Non ha bisogno di avere altro, perché Dio è il suo tutto. Le sue mani sono vuote, perché solo Dio le riempie. Non presume di sé, perché confida in lui. Non si lascia fermare dagli uomini, perché la potenza dello Spirito è la sua forza. È obbediente, perché ascolta Dio e la Parola di Lui la occupa giorno e notte. È la sola Parola che le dà vita eterna. Testimonia, quindi, che "cieli e terra passeranno"; questa Parola, però, non verrà mai meno (Mc 13,31). Cosciente che essa è l'unica Parola da dire, altrimenti l'uomo ne rimane privato. Quando essa la dirà, saprà, infatti, che "chi ascolta voi ascolta me" (Lc 10,6). Si priva l'uomo di questo diritto e di questo credito quando si vive nell'obbedienza di un altro ascolto.

È casta, infine, perché è fermento nella comunità ecclesiale di un amore che sta sempre alla scuola purificante dell'amore di Cristo. Un amore che dona e non chiede, che offre e non conquista, che continua anche nel rifiuto. Amando senza condizioni, per prima, sino alla fine. Sceglie, di conseguenza, di amare i non amati, i poveri, i soli, gli abbandonati, i dimenticati, i rifiutati sotto ogni forma personale e sociale. Per mostrare alla Chiesa che cosa significa concretamente diventare l'avvocata dei senza-parola del mondo.

Una comunità, dunque, di frontiera. Ecclesialmente profetica perché collocata sulla linea in avanti della Chiesa che cammina verso il Signore che viene.

Questa e solo questa, dunque, è l'identità prima e delicatissima di una comunità religiosa. Il resto che si potrà dire di essa, poco o tanto che sia, ne sarà solo il riflesso.



LA SETTIMANA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI*

PREDICAZIONE DELLA PASTORA ELISABETTA RIBET
(Lc 24,1-12)

*All'alba profonda
le donne giungono
come si arriva per seppellire una speranza.
Nel loro cuore,
i ricordi hanno già sapore di cenere
si pensa raramente al futuro
in un cimitero!*

*Ma ecco
al bordo del sepolcro,
la pietra del passato
è rotolata lontano dalla morte!*

*Nella roccia delle loro lacrime
si apre una crepa
di cui, all'inizio, non sapevano cosa fare.
Ci vuole del tempo
per addomesticare la resurrezione!*

*Ed è allora
che nel più profondo della loro notte,
una parola nuova e chiara le raggiunge
la fine diventa inizio!
La vita offre loro un domani!*

*Signore, tu che ti tieni
sulle soglie dei nostri sepolcri
dentro cui ci richiudiamo,
dacci di posare a terra
le ampolle della nostra disperazione!*

*La tua Parola risvegli oggi in noi
ciò che è trattenuto dalla morte!*

*Cristo, Signore,
tu sei il Vivente
e ci parli di vivere!*

(pastora Francine Carrillo)¹

L'Amore di Dio nostro Padre, la benedizione in Gesù Cristo, nostro Salvatore, e la consolazione dello Spirito Santo siano, care sorelle e cari fratelli, con tutti noi questa sera.

Non vi nascondo la mia emozione e la gioia nel poter avere l'occasione di spezzare con voi oggi la Parola della Resurrezione di Gesù Cristo, centro pulsante di vita dell'annuncio cristiano, della nostra fede, del nostro mandato missionario. Ne sono anche particolarmente grata, perché il brano dell'Evangelo di Luca che mi è stato

affidato per la predicazione mostra, come primi personaggi e testimoni, le *donne* che seguivano Gesù, il loro cammino, così simile al nostro, così paradigmatico, verso la conversione e la confessione; verso la testimonianza.

In gruppo, le sorelle, si erano incamminate verso il sepolcro. La morte di chi si ama fa meno paura se la si affronta insieme. Se la si affronta prendendone per primi gli aspetti concreti, rituali. Bisogna portare i balsami, gli unguenti; bisogna cospargerne il corpo. Agire, senza pensare, senza sentire. Fare, senza lasciare che le lacrime scorrano e con esse scivolino via anche i nostri sogni, i progetti, gli "avrei voluto" che la morte porta con sé.

"Ci vuole tempo per addomesticare la resurrezione", dice Francine Carrillo. Bellissima espressione, che ricorda le meditazioni del Piccolo Principe con la volpe selvatica. "Addomesticare", *approivoisier*, è un lavoro. Un lavoro che inizia da qualcosa che sembra impossibile, innominabile. Il racconto lucano parlando dello sconcerto delle donne usa l'unica parola possibile, per il primo impatto: "questo". Le donne erano perplesse di fronte a ciò. Come se chiamare "resurrezione" il vuoto nel sepolcro fosse – e lo è! – un percorso. Un "addomesticare" la resurrezione.

Cammino che prosegue con una domanda: "Perché cercate il vivente tra i morti?" Domanda che mette in luce un'evidenza - Lui non è qui - e di conseguenza una grande incoerenza di coloro che si chiamavano discepoli e credenti. Se lo cercate tra i morti vuol dire che non ricordate la sua promessa, le sue parole!

Per "addomesticare la resurrezione" allora, il primo passo è quello del lasciarsi sorprendere; il secondo è quello del lasciare che la parola da un lato e ciò che viviamo dall'altro ci mettano in discussione, abbattano i muri delle nostre certezze, facciano rotolare via i massi dei nostri pregiudizi. Lasciare che i vasi della nostra disperazione rimangano per terra.

Il terzo passo è quello della memoria, dell'ascolto. Il passo in cui lasciamo che le parole della Bibbia risuonino nella nostra vita di ogni giorno, in cui le riconosciamo, le assimiliamo, le riscopriamo.

E poi? Poi non c'è resurrezione senza condivisione! Non si prende atto della resurrezione se non la si racconta! Care sorelle, cari fratelli. A questo punto, allora, due grandi nodi vengono al pettine. Due grandi nodi vengono in gola. La parola di Dio, dice la lettera agli Ebrei, è più affilata di una spada a doppio taglio...

L'annuncio della resurrezione è anche il primo atto che riconosce che la chiesa non è capace di essere unita.

Lo testimonia la narrazione stessa di Luca: le donne hanno visto e udito, corrono a raccontare, ad annunciare... e non vengono credute. Il loro annuncio non è ricevuto. Il loro ricordare ciò che Gesù aveva detto non basta agli altri. Una prima frattura è già presente tra i discepoli. È difficile, addomesticare la resurrezione. È difficile fidarsi della fede delle altre persone.

Cosa significa, allora, questo? Che possiamo andare tutti a casa? Che a nulla valgono le nostre parole? È ovvio che, per me, la risposta è “no”. Non sarei qui, altrimenti. Non sono qui, come spero e prego non lo siate voi, per i bei mosaici che ci circondano, per la simpatia che lega alcuni di noi. Siamo qui per ben altro, per una chiamata ben più forte. *Voi siete testimoni di queste cose*, è detto. Le donne erano stupite di *queste cose*. Il nome di *queste cose*, per noi, è Evangelo. E la conseguenza dell'Evangelo è la missione.

“La missione - scrive un importante missiologo francese - è in primo luogo ‘missione di Dio’, comunicazione a tutti gli esseri umani dell'amore del Padre, così come Gesù Cristo l'ha manifestato nella sua attenzione rivolta ai piccoli, nella forza e nella comunione dello Spirito Santo.

Questo compito di testimonianza è affidato a tutta la Chiesa. Quest'ultima non può pensarsi al di sopra dell'umanità, ma come *Chiesa con gli altri*. Una chiesa in dispersione ed in riunione nel mondo, che suscita in ogni luogo delle comunità cristiane contestualizzate. La Chiesa non può concepirsi altrimenti che come un segno o un sacramento della salvezza che si manifesta al cuore della storia umana. Essa tende misteriosamente al ritorno del Cristo. La salvezza che i cristiani sono chiamati a celebrare, e cui devono rendere testimonianza in parole ed in atti, si manifesta con l'annuncio evangelico e con la lotta, ugualmente evangelica, contro ogni forma di male, sia essa personale o sociale”.

L'annuncio, allora, è che noi, le nostre Chiese, siamo *testimoni*, ma che a Dio appartiene la conversione! Le parole delle donne, infatti, non sono senza risultati: Pietro si alza e corre al sepolcro. La testimonianza è efficace se fa venir voglia ad altri di capire come stanno le cose. La testimonianza crea movimento. Luca ce ne parla spostando l'attenzione su Pietro, quasi a dire che l'apostolo era ancora in ginocchio, come nel giorno della sua chiamata. Vedendo le sue reti miracolosamente riempite, egli era infatti caduto a terra ai piedi di Gesù dicendogli “allontanati da me, perché sono un peccatore”. L'annuncio della resurrezione avvenuta, della promessa inaspettatamente compiuta, fa sì che Pietro finalmente si rialzi, *anasthas*, al *presente*. E corre, per vedere con i suoi occhi il sepolcro vuoto, lo spazio lasciato libero, aperto alla Nuova Vita, al Possibile impensato.

La missione, allora, ha molti volti. Molti modelli, molti linguaggi. Questo risuonava ad Edimburgo nel 1910, nelle riflessioni tra i missionari del cui servizio oggi siamo eredi. Non possiamo portare al mondo una testimonianza fratturata di Gesù Cristo. Possiamo e dobbiamo portare nel mondo una testimonianza multiforme e sfaccettata, imparare e parlare la lingua di ognuno, ascoltare la vita di ogni persona e rivolgerci ad essa senza mai imporre violentando. Troppe volte le Chiese cristiane hanno fatto questo errore. E non solo le Chiese, ma il messaggio stesso dell'Evangelo ne è uscito storpiato, non credibile, ambiguo.

Ma non finisce qui: un altro nodo è venuto al pettine: *L'annuncio della resurrezione ci grida che dobbiamo sì “addomesticare” questa notizia, questo Evangelo, ma che non per questo ci dobbiamo abituare ad esso!*

Essere testimoni della resurrezione significa innanzitutto vivere ogni giorno di nuovo lo *stupore dell'annuncio* nella nostra vita, nella nostra vocazione, nel servizio che siamo chiamati a rendere alle sorelle e ai fratelli.

“L'altro giorno ho chiesto ad un bambino di cinque anni chi è Gesù e lui mi ha risposto ‘una statua’”, dice Jan di Leida in una sua meditazione, in un bellissimo romanzo. Essere testimoni della resurrezione significa lasciare che nella nostra vita e nella nostra vita-con-gli-altri ci sia una relazione con Dio, ma senza mai lasciare che Gesù diventi una statua, un pezzo di marmo, un idolo. Non credo, per esempio, che questo sia stato mai nelle intenzioni di chi ha costruito questa basilica, di chi ha concepito questi mosaici e messo insieme ogni tassello a formare questa Bibbia a tre dimensioni!

Il Risorto ci chiama a nuova vita. La narrazione del sepolcro vuoto, in greco, è al presente, non si chiude mai nel passato, in qualcosa di finito. Se così fosse, tutto sarebbe dietro di noi, ogni parola sarebbe già stata detta e coperta di polvere, le chiese sarebbero mausolei e le comunità di credenti, nel migliore dei casi, delle buone opere sociali o dei club di amici.

Ci dia allora il Signore da capo ogni giorno di vivere, credere e testimoniare nel Presente del sepolcro vuoto. Amen.

PREDICAZIONE DEL PATRIARCA CARD. ANGELO SCOLA (Lc 24,13-35)

Noi questa sera come i due di Emmaus: siamo chiamati a seguire Gesù ormai entrato nella dimensione definitiva. Non più legato al tempo e allo spazio. Immedesimiamoci con Cleopa ed il suo compagno di viaggio.

1) “Alcune donne, delle nostre, ci hanno sconvolti; si sono recate al mattino alla tomba e, non avendo trovato il suo corpo, sono venute a dirci di aver avuto anche una visione di angeli, i quali affermano che egli è vivo. Alcuni dei nostri sono andati alla tomba e hanno trovato come avevano detto le donne, ma lui non l'hanno visto” (Lc 24,22-24).

I due di Emmaus raccontano, come testimoni, allo sconosciuto che si accompagna al loro cammino “ciò che è accaduto in questi giorni” (Lc 24,18). Bisogna sempre partire dalla realtà. Per aderire al reale bisogna coinvolgersi con le circostanze e con le persone di cui il reale è costituito. “Gesù in persona si avvicinò e camminava con loro” (Lc 24,15). Dice Agostino: “*Veritas est vir qui adest*”. È Lui il *testimone degno di fede* (Ap 1,15). È l'Amen, testimone fedele e veritiero: Ap 3,14.

Sempre il testimone depone pubblicamente a favore della verità dei fatti. “Voi sarete testimoni di tutto ciò” (Lc 24,48). Questo è l'acme di tutto il capitolo 24 del Vangelo di Luca e l'impegno di questa “Settimana di preghiera per l'unità dei cristiani”.

2) “Noi speravamo... ma son già passati tre giorni” (Lc 24,21). I due se ne vanno tristi da Gerusalemme. È il movimento contrario a quello di Gesù che, “camminando davanti a tutti” (Lc 19,28) salì invece a Gerusalemme. È l'opposto della sequela. Tuttavia la nostra durezza a

credere non è ultimamente obiezione, perché Gesù Risorto, verità vivente e personale ("Io sono la via, la verità e la vita", Gv 14,6), riprende l'iniziativa coi due come con noi: "Disse loro: 'Stolti e lenti di cuore a credere in tutto ciò che hanno detto i profeti! Non bisognava che il Cristo patisse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?'. E, cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui" (Lc 24,25-27).

E "quando fu a tavola con loro prese il pane... lo diede loro... Allora si aprirono i loro occhi e lo riconobbero" (Lc 24,30-31). Come per i due di Emmaus pure noi cristiani di oggi, anche in vista della nostra unione, mendichiamo l'iniziativa dello Spirito del Risorto.

3) Ritorniamo un passo indietro nell'immedesimazione al testo biblico. "Essi insistettero: 'Resta con noi, perché si fa sera e il giorno è ormai al tramonto'. Egli entrò per rimanere con loro" (Lc 24,29). Questo passaggio del Vangelo di Luca richiama quello dell'inizio del Vangelo di Giovanni: "'Maestro dove dimori?' 'Venite e vedrete'. Andarono e videro dove egli dimorava e quel giorno rimasero con lui" (Gv 1,38-39). La strada alla verità è relazione, rapporto, comunione con Gesù e, in Lui, con i fratelli. Questo essere in comunione ha un ritmo preciso: andare, vedere, dimorare, comunicare. È il ritmo della testimonianza.

La testimonianza è il metodo primario di conoscenza (il bimbo si inoltra nella realtà attraverso la testimonianza d'amore dei genitori), terreno su cui fiorisce ogni altra forma di conoscenza e di comunicazione della verità. Non una conoscenza astratta, separata, ma che implica tutto l'io, immettendolo in una relazione buona. È una conoscenza tutta carica di affezione: "Non ardeva forse in

noi il nostro cuore mentre egli conversava con noi lungo la via?" (Lc 24,32).

Di questo elementare metodo di conoscenza, la testimonianza, noi cristiani, la nostra unione ha bisogno come dell'aria che respiriamo.

4) "Partirono senza indugio" (Lc 24,33). La verità mette in moto, urge alla comunicazione. La testimonianza non è soprattutto un dovere, ma l'urgenza che sgorga dall'amore. Agostino: "Prima veniva chiesto l'amore e poi imposto l'onere, perché dove maggiore è l'amore, minore è il peso della fatica".

La radice di questo nostro gesto di umile preghiera fu oltre cento anni fa l'urgenza missionaria di fratelli di confessioni protestanti.

Cristiani di diverse confessioni, appassionati all'unione, noi stasera ringraziamo il Signore per il cammino di dialogo franco di amicizia che si realizza ormai da anni qui a Venezia. Con realistico atteggiamento di confessione siamo addolorati per quanto ancora ostacola l'unione. Ma siamo pieni di speranza perché viviamo insieme l'urgenza di essere testimoni del Risorto presso ogni nostro fratello uomo.

Così ci ha fatto dire la Preghiera iniziale: "Dio della vita, manifestandosi ai suoi discepoli quale Risorto tuo Figlio Gesù li ha liberati dalla paura costituendoli testimoni della sua vittoria: concedi alla tua Chiesa, nel corso della storia, di restare fedele alla loro testimonianza...". Questa è ora la nostra supplica. Amen.

* Testi delle predicazioni pronunciate nel corso della celebrazione ecumenica di preghiera tenutasi nella Basilica di San Marco il 25 gennaio 2010.

¹ Traduzione mia; la versione originale si trova nel libro *Traces Vives*, ed. Labor et Fides, Ginevra.

IN ASCOLTO DEI PADRI

ESEGESI GIUDAICA ED ESEGESI CRISTIANA DELLA SCRITTURA*

Giorgio Maschio

Trattando dei Padri della Chiesa e della loro interpretazione della Scrittura, occorre premettere qualche dato sul legame che sussiste con l'interpretazione giudaica. L'anello di congiunzione tra cristianesimo e giudaismo è indispensabile per comprendere il cristianesimo stesso. E questo ha particolare rilievo per l'interpretazione dei testi sacri, vista l'importanza che ha per entrambi la Scrittura. Con questo termine intendiamo quello che Gesù e gli autori del nuovo Testamento chiamano *graphé*: l'insieme dei 24 libri ritenuti sacri dal popolo ebreo. Solo dopo il I secolo della nostra era i cristiani parlarono di questi libri come di "antico Testamento", per distinguerlo dal nuovo.

La Scrittura nel mondo giudaico della prima età cristiana

L'epoca in cui visse Gesù rientrava in quel nuovo percorso storico, iniziato a partire dal VI secolo a.C., dopo la svolta decisiva seguita alla catastrofe della distruzione di Gerusalemme ad opera di Nabucodonosor. Quello fu un tempo nel quale Israele aveva rischiato di scomparire

per sempre dalla scena della storia. Oltre ad essersi praticamente ridotto alla sola regione di Giuda, cioè al territorio occupato dalla dinastia davidica, aveva anche perduta ogni consistenza politica. E siccome in quel tempo la consistenza politica s'identificava con quella nazionale e religiosa, il popolo eletto rischiava davvero l'estinzione al pari di tanti altri popoli. Invece, la forza della fede e la solida preparazione culturale dei circoli sacerdotali e profetici posero la nazione al riparo da quel pericolo, compiendo un'operazione davvero gigantesca. Raccolsero tutto il materiale possibile, consistente in tradizioni scritte e orali, in documenti di archivio e in altri testi di varia natura, e avviarono delle imponenti operazioni redazionali che vanno dalla storiografia alla letteratura profetica. Si deve a loro la redazione finale dei libri storici - da Genesi [i Padri giudicano anche Genesi un libro storico N.d.R.] al secondo Libro dei Re - miranti a ricostruire l'identità nazionale e religiosa del popolo. A loro si deve pure il rimaneggiamento di molti libri profetici come Isaia, Geremia, Ezechiele, Amos e Osea. Il grande segno della

rinascita fu poi la ricostruzione del Tempio. Il giudaismo che va dal VI secolo a.C. al I secolo della nostra era viene perciò anche definito: "giudaismo del secondo Tempio". Noi ci vogliamo occupare dell'esegesi della Scrittura precisamente in quest'epoca.

Cominciamo a osservare che la stessa traduzione alessandrina della Bibbia [*cosiddetta "dei LXX" - N.d.R.*] ha a volte il carattere non di semplice traduzione, ma di interpretazione del testo. Uno dei casi più noti è forse quello del passo di Gn 3,15. Là dove il testo originale diceva: "Ed essa (la discendenza della donna) ti schiaccerà il capo", i LXX traducono: "Ed egli (il Messia) ti schiaccerà il capo". Sono poi molto noti i passi del libro di Isaia sulla profezia dell'Emmanuele, partorito dalla "Vergine", o sull'Agnello "dominatore della terra". La traduzione in questi casi aveva a cuore una attualizzazione, rifletteva l'interpretazione delle correnti religiose più importanti del tempo. I ritrovamenti di Qumran ci hanno aggiornato infine su come in questo giudaismo si studiava il testo sacro. Segnaliamo la importante forma del *Pesher*, che significa "spiegazione". Il *Pesher* si presenta come una trascrizione del testo a piccole frasi, alle quali segue una spiegazione o commento attualizzante. Come si vede, esso è un antenato prossimo del commentario biblico cristiano, al quale ci avrebbero poi abituato i Padri.

Contemporaneamente al cristianesimo però, si sviluppa nei primi secoli della nostra era anche un giudaismo rabbinico, che caratterizza il tempo dal II secolo in poi. Esso si afferma come bisogno di commento alla *Torah* ed alla restante Scrittura: fa nascere la *Mishnah*, i vari *Midrashim* (distinguibili in *halaka*, precetti, e *haggada* o narrazione), i due *Talmudim*. La *Mishnah*, risalente alla fine del II sec. d.C., ha tale importanza da venire talora chiamata "seconda Scrittura": è un insieme di norme per la vita della comunità sotto il profilo giuridico, religioso e morale. Su di essa si basano poi le due redazioni successive del *Talmud*, un approfondimento rabbinico che prende in esame singoli punti e li discute. Il materiale normativo (*halachico*) che non aveva trovato posto nella *Mishnah* venne anch'esso riunito, al principio del III sec. d.C., in un'altra raccolta detta *Tosephta* ("Aggiunta").

Si tratta nel complesso di una rilettura delle Scritture, esprime la nuova comprensione che ne ha il giudaismo dell'epoca, in maniera del tutto analoga alla rilettura che degli stessi testi compie il nascente cristianesimo, alla luce del messia Gesù di Nazaret. Conosciamo, ad esempio, il commento a Genesi (*Genesi Rabbà*); due commenti a Esodo (*Mekhilta*) e molti altri: tutto il Pentateuco aveva commentari, a volte molto antichi. Una particolarità interessante del metodo la troviamo nella *Haggadah* su Genesi: al testo preso in esame si accostava sempre un passo dei Profeti e uno degli Scritti. Lo stesso procedimento ci è noto per il discorso di Gesù, nella sinagoga di Cafarnaò (Gv 6).

Per facilitare la comprensione nella lettura sinagogale, si traduce il testo ebraico nel linguaggio corrente ottenendo il *Targum*. Quanto alle versioni greche, necessarie al popolo della diaspora, sappiamo che l'antica versione dei LXX fu abbandonata come insoddisfacente, per crearne delle nuove che fossero più fedeli al testo originale.

Alcuni elementi di esegesi rabbinica della Scrittura

Il presupposto fondamentale di questa esegesi è che la Scrittura è veramente Parola di Dio: come tale essa rimane misteriosa e il suo significato va ricercato attraverso svariati metodi interpretativi. Solo chi vi si affatica può scoprire qualcosa del suo senso profondo. Essa, ammettono gli esegeti giudaici, non ha un solo significato storico o letterale, è più ricca. "Come un martello fa sprizzare molte scintille, così anche la parola scritta ha un senso molteplice"¹. Le sette regole di Hillel, le tredici di Ismaele e le trentadue di Eliezer testimoniano di questa complessità di significati. All'inizio della nostra era, tra la scuola di Hillel e quella di Shammai c'erano non meno di 300 diversità di interpretazione della legge, e quindi della prassi da osservare. La *Torah* è qualcosa che continuamente cresce, grazie alle interpretazioni dei maestri. Ma tutto il percorso fa parte integrante della rivelazione mosaica, non rappresentandone che uno sviluppo o, meglio, una scoperta di significato ancora nascosto. Il maestro è qui il garante della tradizione orale, fungendo quasi da padre di famiglia nei confronti dei suoi allievi. In questa prospettiva, non fa mai meraviglia la molteplicità dei sensi di uno stesso passo biblico. "Siccome la Scrittura dice: 'Una cosa ha detto Dio, due ne ho udite; è questa la potenza di Dio' (Sal 62, 12), [se ne deve dedurre che] un solo passo dà luogo a sensi molteplici"². Se un contrasto sorge tra due interpretazioni e i conseguenti comportamenti, il *Talmud* ricorda che in ogni caso tutte le parole dei maestri provengono sempre da un unico Pastore³. L'unico senso, nascosto nella mente divina, sarà rivelato nell'età messianica: ma anch'esso in realtà sarà soltanto l'inizio di un cammino entro il testo, che proseguirà nella vita futura in compagnia di Dio stesso.

Gesù e gli apostoli come interpreti della Scrittura

Non ci soffermiamo qui sulle affinità di temi tra il nuovo Testamento e gli scritti giudaici contemporanei: ciò è già stato riscontrato molte volte, con particolare riguardo agli scritti della comunità di Qumran che parlano del Messia, dei poveri in spirito, della polemica antifarisaica etc. Basterà qui ricordare che Gesù chiama abitualmente se stesso "Figlio dell'uomo", utilizzando un'espressione della contemporanea apocalittica giudaica ("*Bar enash*"). Limitiamoci ora a cercare quale metodo rivelano Gesù e i suoi apostoli nell'interpretare la Scrittura. Scopriamo che è il metodo abituale per il loro tempo: il *midrash*. Preso un testo della Scrittura, essi ne offrono una interpretazione possibile che ha attinenza all'attualità. Cercano poi i passi della Scrittura più utili per provare una determinata tesi; presentano avvenimenti attuali sulla falsariga di quelli antichi; ne mettono in tal modo in risalto il significato intravisto⁴. Qualche esempio: il Vangelo di Giovanni rievoca la manna del deserto per parlare dell'eucaristia; Paolo si rifà all'esodo per parlare del battesimo cristiano; e tutti i primi capitoli dell'epistola agli Ebrei si costruiscono come un perfetto *midrash* sui Salmi messianici, il Sal 2 e il Sal 109: il Messia sarà più grande degli angeli, di Abramo e dello stesso Mosè; avrà un sacerdozio superiore a quello levitico, come Melchisedech.

Ma Paolo rimprovera agli ebrei di non avere colto il senso

profondo delle Scritture, e questo a prescindere dalla venuta e dal riconoscimento di Gesù. Non hanno colto il senso vero, che non è letterale ma spirituale. Egli parla di una "cecità" (2 Cor 3,14), intendendo che essi non vedono la gloria di Mosè come qualcosa di passeggero, destinata a un superamento definitivo con il Messia. Sono accecati perché bloccano la Scrittura dentro un senso esteriore e limitato, che secondo Paolo soddisfa l'ambizione e non fa convertire: un senso "carnale".

Di particolare importanza, a questo riguardo, è il commento che Gesù stesso fa del passo di Isaia nella sinagoga di Nazaret: "Lo Spirito del Signore è su di me" (Is 61,1 ss.; cfr. Lc 4). Questo passo segna una sorta di spartiacque ideale tra interpretazioni giudaiche e interpretazione cristiana: Gesù si annuncia come il Messia, l'atteso da Mosè e dai Profeti.

I primi esegeti cristiani tra giudaismo ed ellenismo

Osserviamo anzitutto una ripresa dei procedimenti rabbinici da parte delle comunità giudeo-cristiane: esse proseguono con il metodo della rilettura attualizzante dei testi antichi, che non negava mai il dato storico originario, ma ne approfondiva il significato. Ne costituisce un bell'esempio la *Lettera di Clemente*, vescovo di Roma, ai cristiani di Corinto, alla fine del I secolo. Ma anche quel documento di età apostolica che è la *Didachè* segue procedimenti analoghi: il giudaismo vi compare si può dire ad ogni passo. Gli esegeti cristiani utilizzano senza problemi le raccolte ebraiche di nomi di persone e di luoghi per la comprensione o la costruzione dei significati; ricorrono alla simbologia dei numeri tipicamente giudaica. Ma uno spazio tutto speciale riservano al metodo allegorico di interpretazione dei testi sacri. Sull'allegoria, nota a tutte le culture antiche e moderne, il giudaismo fu piuttosto cauto. Esso non aveva dei miti da reinterpretare per renderli accettabili, come era il caso di altri popoli. La rivelazione in Israele era un'alleanza calata nella storia, espressa anche in precise norme di una legge. La svalutazione della lettera della Scrittura non fu mai accettata dai rabbini, ma neppure poteva reggersi - come abbiamo visto - l'interpretazione puramente letterale dei testi.

Filone, un passaggio fondamentale

Ad Alessandria la comunità giudaica è maggiormente aperta al mondo ellenizzato e si trova nella necessità di entrare in dialogo con esso. Filone è la persona chiave di questo contatto: è lui che concepisce e porta avanti il disegno di rendere significativa la Scrittura ebraica anche per quelli di fuori, ai quali rimaneva estranea e un po' impermeabile. Con l'allegorizzare i personaggi biblici, egli cerca di presentare l'antica storia della salvezza in chiave sapienziale, traendone un messaggio morale. Da esegeta equilibrato qual è, non rigetta del tutto la lettera per l'allegoria, come sotto la spinta della cultura alessandrina altri esegeti ebrei facevano al suo tempo. Storia e prescrizioni legali sono per lui da considerare anzitutto alla lettera: è questa la prima intelligenza, quella che può essere raggiunta da tutti. Ma le si può affiancare anche un'intelligenza spirituale, scaturita dall'applicazione del metodo allegorico. E questa è una comprensione che

soddisfa maggiormente gli spiriti più profondi, è più radicale ed esigente della semplice spiegazione letterale. Filone era tuttavia un giudeo alessandrino. E in Palestina, come era accolta questa norma dai rabbini? "La vecchia tesi secondo la quale l'interpretazione allegorica della Scrittura si riscontrerebbe in Palestina solo in via eccezionale è oggi superata"⁵. Fra i teologi alessandrini e quelli palestinesi non c'è, sotto questo aspetto, differenza di sostanza, ma solo di misura. Anche la distinzione fra interpretazione solo tipologica dei palestinesi e allegorica degli alessandrini - quasi che i primi si muovessero entro l'ambito della storicità, stabilendo con il "tipo" una relazione tra due avvenimenti o personaggi di epoche diverse, mentre gli altri, indifferenti alla dimensione storica, sarebbero orientati piuttosto a scoprire nella Scrittura dottrine filosofiche - non coglie nel segno. Le due posizioni in realtà non sussistono con questi tratti di netta separazione ed esclusione. Un solo esempio basta a far capire: l'introduzione nel canone biblico del libro del Cantico dei Cantici. Essa non è comprensibile se non ammettendo, al di fuori di ogni tipologia, una interpretazione allegorica del principale avvenimento storico di Israele: l'alleanza tra Dio e il popolo. Segnaliamo a titolo di esempio solo alcuni contributi dell'esegesi filoniana, che faranno scuola per molti esegeti cristiani. Adamo è la mente umana, Eva la sensibilità, il serpente il piacere, gli animali del giardino paradisiaco sono le varie passioni e virtù. Abramo e Sara sono l'intelligenza e la virtù che procedono unite, la scala di Giacobbe che si alza tra cielo e terra indica l'anima umana, tesa tra intelletto e sensibilità.

Alla scuola di Filone

Filone non fu molto valorizzato dai rabbini che vennero dopo di lui. Pur conoscendolo, non si mostrano interessati alla sua opera, non lo sentono partecipe della loro tradizione. Non si esclude che questo disinteresse vada di pari passo con l'interesse mostrato invece dagli esegeti cristiani, in particolare proprio dalla grande scuola esegetica fiorita ad Alessandria. Ma, prima dei singoli spunti esegetici, va detto che Filone ha offerto ai Padri della Chiesa un elemento fondamentale: la tripartizione della sapienza, proveniente dalla filosofia greca, applicata alla Scrittura. Tre saranno anche per loro i grandi motivi di investigazione della Scrittura: Dio, il mondo creato, l'anima umana. Lo sforzo per far interagire Bibbia e filosofia non era fine a se stesso, qualcosa come una passione di intellettuali. Era richiesto dalla situazione del momento, dato che la cristianità si dibatteva tra due pericoli o rischi opposti, due rischi che riguardavano precisamente il campo esegetico: il fondamentalismo dei semplici e l'aperta eresia degli gnostici. Riconosciuto questo debito, va pure detto che i Padri innoveranno anche profondamente gli schemi del maestro, parleranno ad esempio di conoscenza naturale, morale e mistica e, diversamente da Filone, daranno il primato alla mistica, intesa come conoscenza di Dio.

Qualche osservazione conclusiva

Sul piano dei metodi esegetici, non ci fu dunque grande diversità fra interpreti giudaici e cristiani. Non ci fu

neppure tra il giudaismo palestinese e quello alessandrino: la diversità non fu di sostanza, ma solo di grado nell'applicazione del metodo allegorico. Un discepolo dei rabbini come Paolo interpreta allegoricamente l'antica Scrittura, pur tenendosi lontano dalla maniera sistematica adottata da Filone: la novità sta piuttosto nel fatto che, per lui, tutto è ormai giunto alla realizzazione definitiva in Gesù Cristo e non c'è nient'altro a cui tipologia o allegoria possano rinviare. Il livello della realtà non sta più in qualche dottrina, cosmologica, etica, psicologica o di altro tipo, come aveva spiegato Filone. Si può dire che è nella *Torah*, intesa però spiritualmente, come l'ha intesa e compiuta Gesù Cristo. Il suo vero significato - che non era certo solo letterale - è ora venuto alla luce e, grazie al Messia, il velo si è sollevato definitivamente. L'allegoria rimane sempre un mezzo per questa scoperta - un mezzo relativo, al quale si può ricorrere se serve all'edificazione di chi ascolta, ma che si può anche lasciare quando potrebbe far danni. Il solo strumento veramente adeguato per la comprensione dei testi è ora diventata la fede in Cristo. Abbondantissimo è l'uso che i Padri fanno dei metodi allegorici, senza dubbio maggiore di quello giudaico. Non era una novità assoluta, questa: era in fondo figlia dell'esegesi giudaica nel suo nucleo più originale: i testi non possono avere un unico significato, data l'eccedenza della Parola di Dio su ogni comprensione umana. Su questo fondamento i Padri hanno fatto fiorire una nuova stagione di interpretazioni dell'antica Scrittura, una stagione di straordinaria ricchezza, che persegue un'ermeneutica fondamentalmente aperta, corrispondente "a una potenzialità di senso effettivamente presente nei testi"⁶. Ma per tutta l'età patristica non si venne mai a mitigare la contrapposizione tra esegeti giudaici e cristiani. Questi ultimi scrivono sovente che gli ebrei hanno le Scritture, la legge e le profezie, ma non hanno Colui di cui esse parlano. Gli altri dal canto loro dicono che i cristiani si sono impossessati delle Scritture, ma travisandole e leggendovi quello che esse non dicono. Così, mentre i cristiani sposavano l'allegoria, i rabbini tendevano a difendere il senso letterale; e mentre i cristiani danno la preferenza ai libri profetici, i rabbini privilegiano sempre più Mosè e la Legge. La contrapposizione si accentuava dunque sui contenuti.

Ma l'antico Testamento è sempre stato difeso dalla Chiesa contro Marcione e i gruppi gnostici che, soprattutto nei primi secoli, lo volevano eliminare. Del resto, ancora nel secolo scorso Adolf von Harnack e la scuola liberale erano dello stesso parere di Marcione⁷. Al contrario, gli esegeti cristiani ritennero le radici ebraiche irrinunciabili: senza di esse il cristianesimo non sarebbe se stesso, non sarebbe la religione del Dio che si fa carne e storia. Solo tenendo unito antico e nuovo Testamento il cristianesimo è cresciuto, fino a formare attraverso i secoli una civiltà vasta e duratura. Persino Nietzsche, negli scritti preparatori all'opera *Aurora*, dichiara: "Per noi Abramo è più di ogni altra persona della storia greca o tedesca. Tra ciò che sentiamo alla lettura dei Salmi e ciò che proviamo alla lettura di Pindaro o Petrarca c'è la stessa differenza che tra la patria e la terra straniera"⁸. "Il primo cristianesimo - osserva Mauro Pesce - ha conservato l'ebraismo e ha ebraizzato i gentili"⁹.

* Testo, rivisto dall'Autore, della relazione tenuta presso il Centro Pattaro il 29 ottobre 2009, nell'ambito del ciclo di incontri di Patristica *La Scrittura si fa vita della comunità credente*.

¹ Cit. in KITTEL, *Grande Lezionario del Nuovo Testamento* I, 22. La frase viene dalla scuola di Rabbi Ishmael: "Non è forse la mia parola come il fuoco, oracolo del Signore, e come un martello che frantuma la roccia?" (Ger 23, 29). Come questo martello sprigiona molte scintille, così pure ogni parola che usciva dalla bocca della Potenza si divideva in settanta lingue" (Talmud Babilonense, *Shabbat* 88b). Il numero settanta indica la totalità dei popoli ai quali la *Torah* viene offerta. Per questa e le seguenti citazioni cfr. P. DE BENEDETTI, *Introduzione al giudaismo*, Brescia, Morcelliana, 1999, pp. 45-50.

² Talmud Babilonense, *Sanhedrin* 34a.

³ Talmud Babilonense, *Chaghigà* 3a-b. "Ma se uno dicesse: Siccome questi dichiarano puro e quelli dichiarano impuro, questi legano e quelli sciogliono [...], come posso io imparare la *Torah*? La Scrittura insegna: (Tutte queste parole) 'sono state date da un unico Pastore'. Un unico Dio le ha date e un unico capo le ha dette".

⁴ Questi aspetti sono stati richiamati dallo studio della Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, cap. 12-15, Lib. Ed. Vaticana, Roma 2001, pp. 34 ss.

⁵ KITTEL, *GLNT* I, 22.

⁶ *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture*, cap. 64, (op.cit. p.148).

⁷ Vedi la prefazione di J. RATZINGER a *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture* (op.cit., pp. 6-7).

⁸ Citato da G. RAVASI, in "Avvenire", 4 ott. 2009.

⁹ M. PESCE, *Il cristianesimo e la sua radice ebraica*, Bologna 1994, p. 91.

Centro di Studi teologici "Germano Pattaro"

Ufficio per la Pastorale Sociale e del Lavoro del Patriarcato di Venezia
Scuola diocesana di formazione teologico-pastorale "S. Caterina d'Alessandria"

La società fra sviluppo integrale e crisi economica nell'ottica della Chiesa

Riflessioni sull'enciclica "*Caritas in veritate*" di Benedetto XVI

Giovedì 15 aprile 2010 - ore 18.00 - ***Solidarietà e mercato*** - PROF. IGNAZIO MUSU

Giovedì 22 aprile 2010 - ore 18.00 - ***Una nuova società per quale uomo?*** - PROF. MONS. FABIANO LONGONI

Sala S. Apollonia (presso il Museo Diocesano) - Ponte della Canonica - Venezia

ANNA SEMINI RAVALLI MODONI

Alessandra Cecchetto

Anna Semini Ravalli Modoni si è spenta lunedì 15 febbraio scorso. Ne tratteggerò un breve profilo, in segno di gratitudine a Dio per aver avuto il privilegio di conoscerla e di godere, pur nella differenza d'età, della sua amicizia.

Forse la prima immagine che ho di Anna è del 1970. Eravamo a Camaldoli, alla Settimana Ecumenica del SAE (Segretariato Attività Ecumeniche) e lei scendeva la scala di accesso al chiostro del Convento, a fianco di Gianni. Mi dissero che erano amici di don Germano Pattaro, figura carismatica dell'ecumenismo italiano e mondiale. Scoprii poi che era stato proprio don Germano a celebrare il matrimonio di Anna e Gianni, un matrimonio tra due studiosi, due bibliofili, due persone di grandissima erudizione e cultura. Due persone che proprio perché così ricche culturalmente, non hanno mai ostentato il loro sapere, permettendo un dialogo pacato, arguto e affascinante. Da quell'incontro nacque un'amicizia profonda che si nutriva di lunghe telefonate in cui Anna mi sosteneva nelle scelte, professionali o politiche che fossero, e discuteva con me in particolare di ecumenismo, tenendomi aggiornata sulle cose che succedevano in Venezia e in Italia riguardo al dialogo ebraico-cristiano o tra i cristiani, sulle posizioni assunte dai vertici ecclesiastici cattolici, sulla settimana di preghiera per l'unità dei cristiani, sul SAE. È stata una fonte preziosissima di notizie per me, in tutti questi anni; un sostegno grande, profondo, di vera edificazione fraterna. Anna mi ha aiutato a conservare e ad accrescere la fede. Lei sapeva essere critica con le posizioni della gerarchia cattolica, soprattutto quando i nostri pastori si mostravano poco permeabili alla vocazione ecumenica che nasce dalla preghiera di Gesù: "Padre,... fa' che essi siano uno in noi... perché il mondo creda che tu mi hai mandato". Anna era

critica, ma al tempo stesso attentissima e molto ligia e ubbidiente anche a pratiche di devozione cattolica. Era grande amica con Gianni di molti Vescovi, Pastori, Pope, Rabbini e sacerdoti cui non mancava di dare sostegno spirituale e nella preghiera con grande generosità e finezza. Anna sapeva essere grata.

Nonostante avesse problemi di udito e di vista fin dalla nascita, si era laureata più che brillantemente con Diego Valeri ed era divenuta la direttrice della Biblioteca di Ca' Foscari, riscuotendo da parte dei colleghi e del personale grandissima stima. Amava i libri, la lettura e le persone (comprese le mie figlie). I bambini, poi, le piacevano moltissimo. Non ne aveva potuti avere, ma non si dimenticava una nascita, un compleanno di un piccolo, fosse dei suoi amici oppure di conoscenti ed era sempre pronta a mandare Gianni a spedire un biglietto, a preparare un dono, pensato e generoso, a inviare dei magnifici fiori per rallegrarsi della nuova vita che splendeva nei bimbi.

Aveva un carattere molto forte, ma anche una grande dolcezza e amabilità. Apriva la sua casa agli incontri ecumenici del SAE e due anni fa aveva invitato tutti, amici e parenti, per la celebrazione del suo quarantesimo anniversario di matrimonio. Sempre l'atmosfera quieta, pacata, solida e riservata della sua casa destavano ammirazione e rispetto.

Pregava molto, specie da quando era diventata completamente cieca. Pregava a sostegno di chi, più giovane, ha poco tempo per pregare e per i fratelli e le sorelle in Cristo e pregava per le Chiese, perché con verità procedano nel cammino verso l'unità visibile. Credo che proprio questo suo dialogo con il Signore continuerà ad accompagnarci, in un ricordo grato della sua amicizia.



DALLA BIBLIOTECA

PROPOSTE DI LETTURA

"Coloro che ti benediranno io benedirò" (Gen 12,3a). *L'ebraismo vivente visto da Teresa Salzano*, a cura di M. Del Maschio, Prefazione di Adolfo Aharon Locci, Postfazione di Amos Luzzatto, Venezia, Granviale Editori, 2009, pp. 228.

Chi ha incontrato Teresa Salzano ha sicuramente avuto modo di conoscerne l'interesse appassionato per l'ebraismo e l'impegno instancabile per il dialogo ebraico-cristiano, profuso con particolare intensità tra Venezia e Padova.

Tale impegno era fatto anche di studio e di riflessione, nella direzione indicata, nella Prefazione al libro, da Rav Adolfo Aharon Locci. Egli ricorda, infatti, che "nel Talmud si narra che il Signore, nel momento in cui diede inizio

alla Creazione, fece immediatamente un patto con il creato: 'Se i figli di Israele rifiuteranno la Torah che ho destinato loro, Io farò ritornare il mondo al caos e al vuoto'. Che cosa vuol dire questo insegnamento talmudico? Significa che nel momento in cui si assumono delle responsabilità, quando si ha un impegno verso la collettività, si devono portare a termine". Teresa aveva fatto dello studio personale dell'ebraismo e del suo insegnamento la sua personale responsabilità verso se stessa e verso gli altri. Un'assunzione di responsabilità che ha cambiato la sua vita e che ha portato frutto, impedendo che molto ritornasse nel vuoto.

In occasione della morte di Teresa, nel 2008, Maurizio Del Maschio chiese ad Adele Salzano di raccogliere e catalogare gli scritti della sorella, in particolare quelli in tema di "Iudaica" e proprio dal desiderio di continuare a

dar voce al lavoro di Teresa nasce questa pubblicazione. La quantità di scritti, conferenze, interventi ha richiesto un'operazione di scelta accurata, guidata dal desiderio di condensare il pensiero di Teresa su aspetti differenti del mondo ebraico di ieri e di oggi. Ne è emersa una sintesi certamente utile per chi già conosce l'"Israele vivente", ma importante anche per chi vuole avvicinarsi allo studio dell'ebraismo.

Il volume raccoglie scritti di periodi differenti, ordinati secondo tre diversi ambiti di studio:

- scritti di carattere storico ("Gesù ebreo e i movimenti della sua epoca"; "Cenni di storia ebraica post-biblica");
- scritti di carattere teologico e religioso ("La vocazione perenne di Israele"; "La preghiera di Israele"; "La spiritualità nell'ebraismo"; "Le radici religiose della pace");
- scritti di carattere socio-ecologico ("Tradizione e cultura ebraica fra Ottocento e Novecento"; "Salvaguardia e integrità del creato").

L'attenzione alla filosofia e alla letteratura ebraica emerge poi in particolare in due bellissimi capitoli, dedicati rispettivamente a Martin Buber e al suo "pensiero dialogico" e all'opera *Alla corte di mio padre* dello scrittore Isaac Bashevis Singer. Conclude il volume il capitolo dedicato alla figura dello storico ebreo Jules Isaac, figura fondamentale per la svolta nei rapporti tra cristiani ed ebrei e per la nascita del dialogo ebraico-cristiano. Teresa ripercorre la vita e gli scritti di Jules Isaac, si sofferma sull'importanza della sua opera maggiore *Gesù ebreo* dedicata ai suoi cari vittime della Shoah e ricostruisce l'incontro con Giovanni XXIII, che tanta influenza ebbe nella riflessione che condusse alla Dichiarazione *Nostra Aetate*.

Come scrive Amos Luzzatto nella Postfazione, Teresa non si confrontava solo con l'ebraismo storico né solo con la sua radice biblica, ma partiva dalla conoscenza degli ebrei così come sono, come si manifestano, nella loro complessità, nei loro aspetti polimorfi: in una parola, da una conoscenza piena di amore dell'"ebraismo vivente". È questa sensibilità che traspare anche nei testi raccolti in questo volume e che ne rende la lettura così interessante.

Antonella Bullo

W. R. SHEA - M. ARTIGAS, *Galileo a Roma. Trionfo e tribolazioni di un genio molesto*, Marcianum Press, Venezia 2009, pp. 310.

Il libro ripercorre, con dovizia di particolari, le vicende relative ai sei viaggi compiuti da Galileo a Roma, il più noto dei quali è certamente quello che egli compì non di sua volontà per essere sottoposto a processo di fronte al Sant'Uffizio nel 1633, dopo la pubblicazione del *Dialogo sopra i due massimi sistemi*. I sei viaggi rappresentano così la scansione ritmica attorno alla quale viene di fatto ricostruita tutta la carriera dello scienziato pisano: una carriera fatta di "trionfo e tribolazioni" che lo condusse a diventare un

genio "molesto" (come recita il sottotitolo del volume). La fonte principale a cui gli Autori si alimentano è la corrispondenza intrattenuta da Galileo con gli altri numerosi protagonisti di questo *affaire*: ciò permette di seguire la vicenda per così dire in prospettiva soggettiva (per usare una terminologia cinematografica), venendo a conoscenza del punto di vista dal quale di volta in volta Galileo considerava l'avanzamento delle sue ricerche e lo sviluppo delle difficoltà che si stavano preparando contro di lui. Si viene a sapere, in questo modo, che Galileo era, fino quasi all'ultimo momento, profondamente convinto che avrebbe potuto vincere le opinioni a lui contrarie e che non gli sarebbe stato difficile far accettare la sua opera. D'altra parte, se ne ricava anche che egli abbia largamente sottovalutato la forza dei suoi oppositori, forse confidando troppo nell'amicizia che gli aveva riservato il cardinale Barberini prima e dopo la sua elezione al soglio pontificio con il nome di Urbano VIII, un'amicizia destinata a finire bruscamente e per Galileo in modo del tutto imprevedibile. Il papa cambiò il suo atteggiamento verso di lui quando si rese conto che effettivamente stava sostenendo le teorie di Copernico e, soprattutto, quando gli venne fatto notare che lo scienziato pisano aveva osato rovesciare il significato di una tesi assunta dallo stesso Urbano VIII - ossia che Dio può creare le cose in modi inaspettati - usandola per sostenere la possibilità che le conoscenze professate fino a quel momento fossero errate anziché per difendere la libertà di Dio contro la pretesa necessità delle leggi scientifiche individuate dai nuovi astronomi, come aveva inteso fare il papa (p. 193).

Il resoconto stilato dai nostri Autori pone in luce anche altri fattori e circostanze che giocarono a sfavore del pisano, tra cui certamente l'eccessiva spregiudicatezza con la quale, per stringere i tempi della pubblicazione, egli cercò di ottenere l'*imprimatur* per la sua opera, riuscendo ad evitare che fosse esaminata a Roma.

Insomma, si tratta, a ben vedere, di una faccenda nella quale passi falsi e "errori tattici", irrigidimenti da ambo le parti e spiccate suscettibilità si sommarono alle questioni di merito, rendendo tutto molto più complicato. D'altra parte, la conduzione del processo mostra la volontà del Sant'Uffizio di non calcare la mano su Galileo, secondo il desiderio di Urbano VIII che non voleva arrivare a soluzioni estreme: durante il processo Galileo non fu tenuto in carcere ma in una sorta di arresti domiciliari presso il palazzo del Sant'Uffizio e - sebbene la diceria continui a circolare tutt'oggi - non fu affatto sottoposto a tortura, che pure era prevista dalla procedura.

L'opera, quindi, contribuisce a completare il quadro di una visione non pregiudiziale di tutto l'*affaire* Galileo, aperto dal precedente volume dedicato al rapporto tra Galileo e il Vaticano¹: un'operazione con la quale l'editrice Marcianum Press ha fornito un contributo pregevole alle iniziative commemorative del grande astronomo.

Marco Da Ponte

¹ M. ARTIGAS - M. SÁNCHEZ DE TOCA, *Galileo e il Vaticano. Storia della Pontificia Commissione di Studio sul Caso Galileo (1981 - 1992)*, con prefazione di G. Ravasi, Marcianum Press, Venezia 2009 (recensito nel precedente numero di "Appunti di teologia").

APPUNTI DI TEOLOGIA

NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS CAMPO SAN MAURIZIO SAN MARCO 2760 30124 VENEZIA TELEFONO 041/5238673

Anno XXIII, n. 1 - Gennaio-Marzo 2010 - Pubblicazione trimestrale

SOMMARIO



L'IDENTITÀ ECCLESIALE
DI UNA COMUNITÀ RELIGIOSA

† Germano Pattaro

pag. 1



ESEGESI GIUDAICA ED ESEGESI CRISTIANA
DELLA SCRITTURA

Giorgio Maschio

pag. 10



LA SETTIMANA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI

Elisabetta Ribet - Angelo Scola

pag. 8



ANNA SEMINI RAVALLI MODONI

Alessandra Cecchetto

pag. 14



PROPOSTE DI LETTURA

Antonella Bullo - Marco Da Ponte

pag. 14

Il Centro di studi teologici "Germano Pattaro" è sostenuto dai contributi degli amici.

I versamenti possono essere effettuati utilizzando il CCP 12048302 intestato a:

Centro di studi teologici "Germano Pattaro", S. Marco, 2760 - 30124 Venezia

oppure con bonifico bancario: ABI 05188 - CAB 02070 - c/c n° 36243 - IBAN IT70 N 05188 02070 000000036243
presso Banca Popolare di Verona - Banco S. Geminiano e Prospero, filiale di Venezia San Marco.

Le nuove modalità di spedizione, richieste dal regolamento postale,
hanno reso assai più costoso farvi giungere "Appunti di teologia":
i contributi degli amici saranno, quindi, più che mai graditi.

APPUNTI
DI TEOLOGIA
NOTIZIARIO DEL CENTRO PATTARO DI VENEZIA
PALAZZO BELLAVITIS CAMPO SAN MAURIZIO SAN MARCO 2760 30124 VENEZIA TELEFONO 041/5238673

Registrazione del Tribunale
di Venezia n. 922 del 25.02.1998
Sped. in AP art. 2 comma 20/c
legge 662/96 - Filiale di Venezia
Organo del Centro di Studi Teologici
"Germano Pattaro"
dello Studium Cattolico Veneziano

Direttore
Marco Da Ponte

Redazione
Marco Da Ponte, Serena Forlati,
Paolo Inguanotto, Maria Leonardi,
Paola Mangini, Antonella Pallini,
Paolo Emilio Rossi, Francesco Trentini

Progetto grafico
Alberto Prandi

Direttore responsabile
Leopoldo Pietragnoli

Redazione
San Marco, 2760
30124 Venezia
Tel. e fax 041 52.38.673
e-mail: segreteria@cspattaro.191.it

Impaginazione & stampa:
Tipografia L'Artigiana & C. s.n.c.
Cannaregio, 5104/b - Venezia
Tel. 041 52.85.667
Fax 041 24.47.738
e-mail: graflart@libero.it