

CITTÀ SUL MONTE

EDIZIONE C. C. D.

CARICATI NEL 2007

Via Angelica n. 662/B

05040 MORENA - RM

tel. 06/793.45.587 - fax 06/793.45.587

Editoriale

Questo numero di *Quaderni Carmelitani* (Q.C.) porta il titolo: "Città sul monte" con allusione aperta al Vangelo (Mt 5,14) e al dovere della Chiesa di essere un punto di riferimento per il mondo intero, specialmente attraverso certi discepoli che Cristo s'è scelto fin dall'inizio e continua a scegliersi. E noi qui pensiamo in particolare ai religiosi, cui dedichiamo un'attenzione speciale ma non esclusiva.

L'atteso Sinodo sulla "vita consacrata nella missione della Chiesa e del mondo" è certamente in questo tempo uno degli avvenimenti più significativi per il popolo cristiano. E lo è ancor più se si tiene conto che la prospettiva in cui è stato collocato non è semplicemente quella di un problema «interno» alla realtà ecclesiale, come se si trattasse della pacifica gestione di una realtà ormai consolidata. Si tratta invece della prospettiva della missione della Chiesa, più concretamente, secondo la sottolineatura pastorale di Giovanni Paolo II, della prospettiva della nuova evangelizzazione. Per questa ragione *Quaderni Carmelitani* ha voluto dedicare a tale argomento la prima sezione di questo numero della rivista. Ciò che ha attirato l'attenzione non sono stati dei problemi particolari, ma piuttosto l'orizzonte ecclesiologico generale in cui i diversi aspetti della vita consacrata devono essere colti e valorizzati.

A. Sicari tratta della vita secondo i consigli evangelici, presentando le "Mutuae relationes" tra fedeli laici e membri di istituti di vita consacrata secondo la prospettiva della nuova evangelizzazione, nella quale a tutti i fedeli cristiani, laici e consacrati, è chiesto di vivere comunque «un di più» di missione. Sempre all'interno di questa prospettiva si muove l'articolo di D. Zordan: questa volta i rapporti sono tra membri degli istituti di vita consacrata e sacerdoti del clero diocesano. In particolare il problema è trattato non tanto dal punto di vista giuridico quanto da quello della complementarietà spirituale, se è vero che il celibato rimane un punto comune, comunque si intendano le motivazioni.

Deve sempre apparire chiaro che la vita della Chiesa e il suo sviluppo non possono non avvenire in maniera ordinata. E il primo gesto corretto è quello di risalire alle fonti della Rivelazione per cogliervi preziose indicazioni: A. Lanfranchi, traendo spunto dall'intervento della Pontificia Commissione Biblica sull'unità e diversità nella Sacra Scrittura, sviluppa questo argomento alla luce degli Atti degli Apostoli.

Da tutto questo sembra emergere che solo all'interno di una ecclesiologia di comunione è possibile cogliere e valorizzare i diversi doni, carismi e ministeri che lo Spirito suscita in mezzo al popolo di Dio. E appunto sulla Chiesa come comunione si sofferma il contributo di G. Furioni, mettendo in evidenza la sua storia recente con le difficoltà, i problemi e i compiti che attendono tale nozione teologica.

A questa sezione infine vanno raccordate anche le recensioni che si soffermano su due testi di carattere ecclesiologico: uno di carattere propriamente sistematico (fa parte del genere letterario del «manuale») e uno più biblico, ma non senza proiezioni pratiche per l'oggi.

Con un orientamento più storico seguono tre studi: uno relativo alla spiritualità di sant'Ambrogio, un vescovo diocesano che è stato maestro anche delle persone consacrate; un altro circa il rapporto tra un sacerdote, san Girolamo, e le figure femminili del suo tempo. L'ultimo contributo della sezione «Spiritualità e storia» è un saggio di teologia monastica: mette in evidenza come la riflessione sul mistero dell'incarnazione non impedisce, anzi accresce nel teologo la domanda sul mistero del suo incontro con il Signore Gesù; e come questo implichi tempo e spazio e mobilità tutta la preghiera della Chiesa, tempo liturgico e canto gregoriano compresi.

Concludono questo numero di Q.C. altri due interventi. Per la sezione «Fede e cultura», l'articolo di A. Cazzago ci ricorda che nel mutato clima culturale dell'ex-impero sovietico una ricostruzione morale e civile è possibile solo a partire da un nuovo modo di pensare, anzi una «nuova etica» del pensiero: è proprio questo il «fil rouge» che ha caratterizzato i discorsi del Papa agli intellettuali dei paesi baltici.

Ancora in questa sezione A. Lonardi riprende la missione magistrale del Sommo Pontefice secondo la visione che ne ebbe un grande maestro recentemente scomparso, il filosofo A. Del Noce.

Infine, proseguendo una consuetudine di Q.C., R. Girardello rilegge i testi di san Giovanni della Croce: in questo numero è la Fiamma viva d'amore, ad essere parafrasata e riproposta in linguaggio corrente.

F.G.

PRIMA SEZIONE

LA VITA CONSACRATA NELLA CHIESA COMUNIONE

- ◆ *Relazioni tra fedeli laici e membri di istituti di vita consacrata*
- ◆ *Stato Sacerdotale e Stato dei Consigli nella comunione «organica» della Chiesa*
- ◆ *“Atti degli Apostoli”: alle fonti dell'unità e diversità della Chiesa*
- ◆ *Chiesa «Comunione»: sviluppo storico di una categoria ecclesiologica*
- ◆ *Due opere sulla Chiesa*

LUCE DEL MONDO (Mt 5,13-16)

"Voi siete il sale della terra; ma se il sale perdesse il sapore, con che cosa lo si potrà render salato? A null'altro serve che ad essere gettato via e calpestato dagli uomini.

Voi siete la luce del mondo; non può restare nascosta una città collocata sopra un monte; ⁵né si accende una lucerna per metterla sotto il moggio, ma sopra il lucerniere perché faccia luce a tutti quelli che sono nella casa. Così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli".

IL REGNO (Mc 4, 26-32)

Diceva: «Il regno di Dio è come un uomo che getta il seme nella terra; dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce; come, egli stesso non lo sa. Poiché la terra produce spontaneamente, prima lo stelo, poi la spiga, poi il chicco pieno nella spiga. Quando il frutto è pronto, subito si mette mano alla falce, perché è venuta l'mietitura

RELAZIONI TRA FEDELI LAICI E MEMBRI DI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA

Il rapporto tra i laici e consacrati nella vita religiosa è una delle questioni principali su cui dovrà riflettere il prossimo Sinodo dei Vescovi, dedicato alla Vita Consacrata. Ed è anche una delle questioni più urgenti che il nostro Ordine Carmelitano deve sapere affrontare.

Come vedremo, sempre nella storia è accaduto che alcuni fedeli laici abbiano desiderato partecipare, a loro modo, a carismi originariamente destinati ai "consacrati": è il noto fenomeno dei "Terzi Ordini" (oggi: "Ordini Secolari"), che hanno ancora un loro significato e un loro posto nella Chiesa.

Il problema nuovo da affrontare è quello di studiare anche nuove modalità che tengano conto di nuove situazioni e nuove prospettive.

In particolare occorre tener conto di ciò che globalmente si chiama "*necessità di una Nuova Evangelizzazione*" (con i "nuovi metodi" che essa esige) e dei più recenti insegnamenti del Magistero circa la "*vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo*" (cfr. la "Christifideles Laici") e circa la "*complementarietà e diversità degli stati di vita nella Chiesa*".

Qui vogliamo studiare il problema dal punto di vista generale -rapporti tra vita laicale e vita consacrata- rimandando ad altra occasione l'applicazione alla nostra situazione (rapporto tra vita laicale e vita "*carmelitana*").

ALCUNE PREMESSE

1. "L' ecclesiologia di comunione è l' idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio Vaticano II" (*Christifideles Laici* n. 19) e ad essa occorre sempre riferirsi quando si vuole riflettere sulla natura e sulla missione della Chiesa.

2. "La comunione ecclesiale si configura come comunione «organica»... caratterizzata dalla compresenza della *diversità* e della *complementarietà*

delle vocazioni e condizioni di vita, dei ministeri, dei carismi e delle responsabilità" (ivi, n. 20).

3. "Nella Chiesa-comunione (dunque) gli stati di vita sono tra loro così collegati da essere ordinati l'uno all'altro. Certamente comune, anzi unico, è il loro significato profondo, quello di essere *modalità secondo cui vivere l'eguale dignità cristiana e l'universale vocazione alla santità nella perfezione dell'amore*" (ivi, n. 55).

4. In tutte le vocazioni e le condizioni di vita "la comunione e la missione si compenetrano e si implicano mutuamente, al punto che la comunione rappresenta la sorgente e insieme il frutto della missione: la comunione è missionaria e la missione è per la comunione" (ivi, n. 32);

5. Indiscutibile dev'essere perciò "la piena appartenenza dei fedeli laici alla Chiesa e al suo mistero e il carattere peculiare della loro vocazione" (ivi, n. 9); ed è necessario che essi possano trovarsi "in relazione con tutto il corpo ecclesiale" (ivi, n. 20).

6. Altrettanto indiscutibile è la persuasione che la vita consacrata "sgorga dal mistero della Chiesa" (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, 923), e "appartiene fermamente alla sua vita e alla sua santità" (*Lumen Gentium*, 44).

7. È perciò un compito divenuto ormai urgente il saper estendere anche ai laici quella riflessione iniziata dal documento *Mutuae relationes*, che trattava dei rapporti tra i religiosi e i pastori della Chiesa.

I. DAVANTI AL MISTERO: SENZA SOSPETTI TEOLOGICI

Dire che tali premesse sono teologicamente acquisite non significa che esse abbiano già sciolto, nelle menti e nei cuori di tutti i fedeli, le molteplici perplessità, incertezze, incomprensioni, malcomprensioni, sottolineature eccessive o indebite, accumulate in venti secoli di esperienze e di riflessioni ogni volta che si è voluto confrontare tra loro i diversi stati di vita cristiana.

Possiamo ricordare, a puro titolo esemplificativo, la lunga e diffusa tradizione che indicava nella Chiesa due possibili generi di vita: uno offerto per aiutare la insufficienza dei deboli ("*una, qua infirmorum debilitas retinetur*") e l'altra per portare a beato compimento la vita dei forti ("*altera qua fortiorum vita beata perficitur*"); così si esprimeva Urbano II in una bolla del 1092 inviata ai canonici di Rettenbach (*PL* 151,358).

Era questa una idea già ricorrente in molti Padri della Chiesa, anche se sempre nuovamente corretta e smussata dall'affermazione complementare che riconosceva anche ai laici la possibilità e il dovere di una vita santa (e grande merito ebbe in tal senso l'insegnamento di S. Giovanni Crisostomo).

Si giunse così a distinguere la “*via della salvezza*” aperta a tutti (condizionata all'osservanza dei precetti), da una più stretta “*via della perfezione*”, aperta a coloro che decidevano di accogliere inoltre “i consigli” suggeriti nel Vangelo.

È noto come ciò abbia spinto, fino a tempi recenti, i laici a proiettarsi spiritualmente sui religiosi e ad accogliere, come di riflesso, i loro ideali spirituali e ascetici, non senza rischi di compensazioni e di alibi.

Ma quando una più approfondita riflessione portò a reintegrare la teologia dei diversi stati di vita dentro l'unica grande teologia della vocazione e del fondamentale stato di vita cristiano-ecclesiale, ci si ritrovò davanti a una situazione inaspettata: quanto più si chiariva la pari dignità nell'essere e nell'agire di tutti i fedeli (Cfr. CJC 208; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, 872), tanto più continuava a sprigionarsi l'antica necessità di parlare di un «di-più», di un «meglio», di un «compimento», di una «maggiore pienezza».

Che l'uomo debba a Dio tutto l'amore e che il cristiano sia chiamato tutto intero ad aderire a Cristo e a santificarsi in Lui, “crescendo indefinitamente nell'amore e nel servizio del Signore”, è oggi convinzione di tutti, espressa in termini oltre cui non è facile andare.

Perché allora si continua ad ammettere, con la determinazione di sempre, l'esistenza di un “di-più”, destinato però (anch'esso per definizione) a restare “particolare”?

«Gesù visse la sua consacrazione come Figlio di Dio: dipendente dal Padre, amandolo *al di sopra di tutto*, nell'oblazione totale alla sua volontà. *Questi aspetti della sua vita di Figlio sono partecipati a tutti i cristiani.*»

Sono affermazioni tranquillamente accolte in un documento della Congregazione per i Religiosi e gli Istituti Secolari (nel 1983) circa gli *Elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sulla Vita Religiosa*, che tuttavia parla, subito dopo, di una «più intima sequela» offerta *ad alcuni* per il bene di tutti.

Alla “consacrazione cristiana fondamentale”, garantita dal Battesimo, non manca assolutamente nulla; e tuttavia su di essa può “*radicarsi intimamente*” una consacrazione *particolare* che “*la esprime più pienamente*” (ivi, n. 7) ora come si può chiamare “pienezza” “compimento” ciò che può mancare senza che nulla manchi?

Ritorna, da altri punti di vista, la “*vexata quaestio*” dei rapporti tra “comandamenti” e “consigli”, di cui già gli antichi teologi percepivano l'ultima inafferrabilità:

— da una lato c'è il “comandamento universale di amare Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente”; e da ciò segue la persuasione (giustamente sottolineata da S. Tommaso d'Aquino) che “l'amore a Dio e al prossimo non viene limitato dal comandamento a una determinata misura, lasciando ciò che l'oltrepassa allo stato dei consigli” (*S Th II, II, q.*

— dall'altro lato c'è la certezza "evangelica" ed "esistenziale" che si dà tuttavia un «di-più» consigliato solo *ad alcuni*, proprio da Colui che chiede *a tutti* d'essere "amato sopra ogni cosa".

Ma ciò che spiazzava ambedue le posizioni era una osservazione sconvolgente dello stesso Angelico Dottore: che *"il grado più basso dell'amore a Dio sta però in questo: che non venga amato niente al di sopra di Dio, niente contro di lui, niente così fortemente come lui: se qualcuno scende al di sotto di questo grado d'amore non adempie in nessun modo il comandamento"* (ivi, ad 2).

Come dire che, mentre ragionano su un "più" e "meno", in termini del loro amore, i cristiani sono tutti esistenzialmente collocati nel *"non abbastanza"*: a partire da ciò, ogni passo per inoltrarsi avanti è un *"di-più"* umilmente riconosciuto e amato senza traccia di presunzione.

Messa esclusivamente *nei termini dell'amore che l'uomo deve a Dio*, resterebbe comunque incomprensibile la distinzione degli stati di vita: il cristiano chiamato a un pedagogico *"sempre di più"* dovrebbe generosamente inoltrarsi là dove il meglio si lascia intravedere.

Invece, *nei termini dell'amore con cui Dio chiama l'uomo*, il *"di più"* è collocato esattamente là dove la Sua voce intende condurlo: e il lasciarsi obbedientemente disporre è *tutto l'amore* che il fedele può ricambiargli.

E tuttavia il problema non cessa di riemergere: accettando di essere collocati da Dio *nello stato che egli sceglie per noi* e pur considerandolo soggettivamente il migliore, come dimenticare che esiste però uno stato che è oggettivamente più "intimo", più "consacrato", più "vicino" a quel Signore verso cui il cuore tende?

Tali questioni non sono sterili e non vengono riproposte qui per solleticare ancora il narcisismo di alcuni o le insofferenze di altri; né per sottolineare vecchie e compiaciute differenze. Esse devono restare davanti ai nostri occhi solo per due ragioni essenziali:

— la prima è di non dimenticare mai che stiamo osservando un *"Mistero"*: quello della compagine ecclesiale in cui si nasconde e si rivela, a tratti abbaglianti, il Mistero stesso del Dio Trinità: il Mistero del Figlio incarnato, dello Spirito effuso e del Disegno eterno del Padre: e la struttura esteriore degli stati di vita ecclesiali è anch'essa inabitata da questi Misteri e perciò mantiene sempre qualcosa di inafferrabile, qualcosa che si sottrae alla nostra voglia di tutto esaminare e precisare¹;

¹La cosa più importante è, al principio, richiamarci di nuovo: la Chiesa è un *"mysterium"*. Come Corpo e Sposa e *"pleroma"* di Cristo, essa partecipa alla sua natura teandrica e perciò attinge le profondità che nessuno spirito inteso a ordinare (razionalmente) può sondare fino in fondo. La sua struttura visibile esterna è però il modo di presentarsi di questa realtà di mistero;

— la seconda ragione è per ricordare che l'amore di cui parliamo —per rintracciarne la vicenda nelle diverse condizioni di vita— è una realtà drammatica: è assieme l'amore del "principio paradisiaco", di quello "salvifico" offerto alla creatura lacerata e perduta e di quello "celeste" che attende il perfetto compimento. Dio non può amarci e lasciarsi amare senza che l'amore attraversi tutto il dramma della creazione e della redenzione: i diversi stati di vita ecclesiale non rivelano solo l'amore, ma anche i diversi e travagliati cammini che l'amore deve ormai necessariamente percorrere.

Solo a partire da questa più piena e radicale teologia, i diversi "stati di vita" conquistano nella Chiesa il primo livello di "complementarietà": quello di comprendersi l'un l'altro, nella reciproca diversità, senza riserve teologiche, senza riduzioni ideologiche e senza sospetti spirituali.

II. «ORIGINALE E INCONFONDIBILE FISIONOMIA»

«Nella Chiesa-comunione gli stati di vita sono tra loro così collegati da essere ordinati l'uno all'altro. Certamente comune, anzi unico, è il loro significato profondo: quello di essere modalità secondo cui vivere l'eguale dignità cristiana e l'universale vocazione alla santità nella perfezione dell'amore. Sono modalità insieme diverse e complementari, sicché ciascuna di esse ha una sua originale e inconfondibile fisionomia, e nello stesso tempo ciascuna di esse si pone in relazione alle altre e al loro servizio» (Ch., n.55).

Per poter dunque stare in maniera autentica, prima davanti alla pluriformità dei carismi di consacrazione, e poi davanti alla necessità di renderli "complementari" a quelli propri della vita laicale, bisogna necessariamente porre il problema della loro specifica identità.

A ciò potrebbe fare difficoltà proprio il fatto che lo Spirito Santo sembra vada suscitando sempre nuovi carismi che tendono a coprire quasi tutto lo spazio intermedio che si era soliti porre tra i due stati di vita.

Il nuovo *Catechismo della Chiesa Cattolica* (nn. 914-930), seguendo il

pertanto non deve stupire che le strutture presentate dagli «stati» ecclesiali, ciascuno per sé e nelle loro relazioni reciproche, mai possano (come invece gli ordinamenti terreni e statali corrispondenti, sviluppati da uomini e conformi alla natura umana finita) divenire definitivamente oggetto esauribile dello sguardo, ma debbano di necessità rimanere dialettici in modo misterioso e —senza detrimento per la forma originaria fondata da Cristo, che non vacilla— possano anche, nel corso dei tempi svolgersi in maniera nuova» (H. U. VON BALTHASAR, *Sulla teologia degli Istituti Secolari*, in *Sponsa Verbi*, Morcelliana, Brescia 1969, p. 418).

CJC, sotto il paragrafo dedicato alla "Vita Consacrata" elenca successivamente queste forme: la vita eremitica, le "vergini consacrate", la vita religiosa, gli istituti secolari, fino a quelle "società di vita apostolica" che vengono assimilate, benché non abbiano i voti religiosi.

I *Lineamenta*, preparati per la IX Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi su *La vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo*, accennano anche a "nuove forme di vita evangelica" (n. 24), ancora riconoscibili nell'alveo della vita consacrata, come anche a "comunità nuove" che si avvicinano ad essa, ma non sono totalmente compatibili con le sue esigenze.

Ciò rende, in qualche modo, problematica la tradizionale distinzione che attribuisce semplicemente alla vita consacrata *"la testimonianza dell'indole escatologica della Chiesa"* e alla vita laicale *"la specificità dell'indole secolare e la testimonianza del significato che le realtà terrene e temporali hanno nel disegno salvifico di Dio"* (Cfr. Ch. L. n. 55).

Sempre è stato evidente che nemmeno i consacrati possono mai prescindere dalla cura delle realtà terrene, soprattutto quando il "servizio apostolico", intrinseco al proprio carisma, è esplicitamente orientato ad esse, o quando —all'interno di ogni istituto— alcuni "consacrati" devono dedicare l'intera vita proprio alla cura degli aspetti più "terreni" (si pensi, ad esempio, a tutti coloro cui l'obbedienza chiede, per anni e anni, di gestire l'economia degli istituti o delle comunità).

Come non è difficile trovare laici messi nella condizione oggettiva di dar testimonianza quasi esclusiva all'indole escatologica della Chiesa: si pensi a tutti coloro che hanno da offrirle soltanto (e non è certo poca cosa) la testimonianza della debolezza e della malattia.

Si obietta di solito, a questo, che la teologia non può farsi carico di tutte le vicende personali e che l' "identificazione" riguarda gli "stati di vita" in quanto tali.

Ma è pur stata la Chiesa a riconoscere come valida e possibile la vocazione degli "istituti secolari" che vivono —secondo i *Lineamenta*— *"nella misteriosa confluenza tra le due poderose correnti della vita cristiana —cioè quella "consacrata" e quella "laicale"—, godendo della ricchezza dell'una e dell'altra. I loro membri ... restano laici, impegnati nei valori secolari propri e peculiari del laicato, ma vivendo una «secolarità consacrata»"* (n. 22).

E abbiamo appena osservato che l'arco teso da questi "istituti secolari" è stato successivamente ancor più tirato, da altre "nuove comunità", fin quasi al limite estremo.

Se dunque si ritiene davvero necessario identificare *"l'originale e inconfondibile fisionomia"* dei diversi stati di vita nella Chiesa per poter poi parlare correttamente della loro complementarietà bisogna andare a quell'unico punto che risulta veramente, inconfondibilmente e "ontologicamente" discriminante degli stati di vita: la "castità consacrata"

«Il punto nel quale gli stati di vita si scindono ontologicamente è quello della decisione se si vogliono amare gli uomini esclusivamente in Dio (passando attraverso Cristo) nella via della sequela e dei consigli, o se si amino Dio e la Chiesa nel quadro dell'amore scambievole tra persone umane (nel matrimonio)»²

Ma occorre far qui molta attenzione: affinché la "castità consacrata" possa essere veramente identificante, non bisognerà riferirla esclusivamente alla sfera affettivo-sessuale —come se fosse possibile enuclearla dall'intero "vissuto" della persona: la scelta riguarda lo "stato di vita"; e la vita abbraccia la totalità degli elementi che costituiscono appunto il tessuto quotidiano dell'esistenza.

Se volessimo perciò descrivere le due "vocazioni" ai due diversi "stati di vita", dovremmo esprimerci offrendo questi due quadri esistenzialmente compiuti.

1. La maggior parte dei fedeli ricevono da Cristo la chiamata ad organizzare stabilmente la propria esistenza nel "prendersi cura" di altri esseri umani: del coniuge sacramentalmente accolto³, dei figli creati e donati da Dio, dei parenti concentricamente disposti attorno a questo indissolubile nucleo, dei collaboratori incontrati e del prossimo in genere, secondo le leggi stesse della maggiore o minore prossimità, non solo dal punto di vista affettivo, ma anche da quello della responsabilità sociale.

Questo "prendersi cura" (che è in senso proprio "amore") va dal campo più strettamente affettivo e unitivo a quello più largamente operativo: purché si ricordi che "amore" è appunto il nome con cui chiamiamo "il lavoro" quando esso riguarda le persone umane.

Il "chiamato" allo stato di vita laicale dovrà allora organizzare tutte le sue energie e le sue risorse e le sue "opere" per amare le creature che Cristo stabilmente gli affida: queste creature funzioneranno per lui (ed egli per loro) *a modo di sacramento*: veicolando la presenza e la grazia di Cristo (nei due sensi): per questo il coniugio sarà sacramento in senso proprio e l'intera vita del laico esprimerà ciò per cui la Chiesa, nel suo insieme, è sacramento della salvezza di Cristo nel mondo.

² Ibid. p. 441.

³ È mio parere che se un cristiano resta non coniugato per scelta o per necessità (perché il matrimonio di fatto non si realizza, o non può realizzarsi e non può più umanamente essere sperato) il suo stato di vita debba comunque qualificarsi a partire da una "castità" e in tal caso, —a prescindere da questioni canoniche e da espliciti riconoscimenti ecclesiali— verrebbe consacrato in forza della stessa "consacrazione battesimale". È anche questo un caso *sui generis* di "laicità consacrata": averne coscienza (si pensi a quando il matrimonio è reso impossibile da situazioni di sofferenza fisica o psichica, o non è stato possibile realizzarlo nonostante si fossi ad esso inclinati) impedisce che un qualsiasi cristiano possa sentirsi collocato in una "condizione di vita neutra o incompiuta", nella condizione cioè paradossale di uno "rimasto senza vocazione", o senza uno "stato di vita".

E poiché il matrimonio è direttamente finalizzato alla generazione e alla storia, compito del laico sarà prendersi cura del futuro del mondo, della sua educazione, del suo sviluppo, e della costruzione della "civiltà dell'amore".

2. Alcuni fedeli, invece, —non la maggioranza, perché questa deve "lavorare" ("amare") per ricondurre al Padre, per mezzo di Cristo, l'intera creazione e l'intera storia— sono positivamente "chiamati" a uno stato stabile di vita in cui dovranno organizzare l'intera esistenza (affetti, energie, risorse, opere) per familiarizzarsi a Gesù Cristo, *come a un vero Sposo: a Lui e a "tutto ciò che gli appartiene, per il fatto che gli appartiene"*.

Questo stato di "familiarizzazione a Cristo", per essere davvero *vissuto*, suppone alcuni convincenti:

— non si tratta di una semplice "questione affettiva", né solo di rinuncia alla normale vita sessuale-coniugale —aspetti che verrebbero "misticamente sublimati": si tratta dell'intero "stato di vita" che si organizza, anche materialmente, *per Cristo e per ciò che è suo*;

— ciò spiega perché non sia possibile una "vita consacrata" che non preveda —quali che siano gli impegni terreni— ampi spazi di preghiera, un programma di asceti personale e quotidiana per aderire al nucleo intimo del mistero pasquale, una certa "iniziazione al silenzio e alla solitudine" (anche nel caso che il "consacrato" fosse immerso nel frastuono del mondo) e in genere quel culto costante della "presenza di Dio" che sorregge e corregge in continuazione l'orientamento della mente e del cuore, spingendo misticamente la "fede" sempre più verso la "visione".

Le espressioni più tradizionali — che identificano "il consacrato" come colui che "*Deo summe dilecto totaliter mancipatur*" (L. G., 44) e che vedono nel consiglio di castità "*l'indicazione di quella particolare possibilità che per il cuore umano, sia dell' uomo che della donna, costituisce l'amore sponsale di Cristo stesso*"(Cfr. *Redemptionis donum*, 11) — non hanno sufficientemente peso finché non sono coerentemente attribuite a tutta l'esistenza del "chiamato": ai suoi affetti e alle sue idee, ai suoi progetti e alle sue speranze, alle sue energie e alle sue risorse, al suo lavoro e agli stessi "materiali" con cui egli edifica —come ogni altra creatura— l'intera sua esistenza.

In tutto ciò egli potrà ben trovarsi nella stessa apparente condizione di un laico, ma la *Persona* che il consacrato ha di mira —Colui a cui egli si riferisce "*tamquam ad Sponsum*"— è soltanto Gesù Cristo: in Lui, filialmente, tutto sarà offerto con tenerezza all'unico Padre.

Certamente anche all'interno della chiamata verginale si riceve un *prossimo* da amare, ma esso sarà amato *esclusivamente in Dio* ("con cuore indiviso"). Anche questa tradizionale affermazione non va riscontrata come se si dovessero analizzare, fin nelle pieghe più nascoste, i segreti del cuore del consacrato o le sue più nascoste emozioni, ma va esattamente verificata nell'intero "*stato di vita*": uno stato di vita in cui le persone da amare vengono *date e tolte* direttamente da Cristo, nella sua Chiesa e per le sue

necessità, secondo la misura (di tempo, di intensità, di scopo) che conviene al Corpo ecclesiale di Cristo, che chiede di essere “edificato nella carità”.

Due possibilità dunque: *o uno stato di vita teso a custodire le persone amate* e tutto ciò che loro appartiene e serve, gustando e facendo sempre più emergere la loro sacramentalità nei riguardi di Cristo; *o uno stato di vita teso a familiarizzarsi sponsalmente alla persona di Cristo*, accogliendo e amando ogni altro prossimo e ogni altra cosa per il fatto che a Lui appartengono.

Il primo stato è “secolare”, “incarnato”, “redentivo”, “votato alla speranza”: tutte espressioni che valgono nel senso di descrivere e assecondare la passione e l'impeto con cui Cristo redime e attira progressivamente a Sé il mondo, nella Chiesa, per consegnarlo un giorno al Padre.

L'altro stato è “originario”, “escatologico”, “paradisiaco”: tutte espressioni che la Tradizione ha sempre usato, volendo descrivere una vita che —nel suo nucleo più profondo— è consacrata per dare testimonianza di come l'uomo e il mondo sono *secondo il disegno originario di Dio* (ancora sotteso alla condizione attuale) e di come l'uomo e il mondo certamente saranno, *quando Cristo l'avrà completamente restaurato e riconsegnato al Padre*. Tutti e tre i consigli evangelici indicano questa riconciliazione annunciata e pregustata, ma la castità consacrata ne dice *il livello più personale*: quello in cui il Figlio di Dio fatto uomo è testimoniato davanti all'intero universo nel suo immediato amore di Sposo.

Se la differenza tra gli stati viene così concepita, si capisce anche perché la Chiesa non abbia paura di accettare e riconoscere anche tutte le collocazioni intermedie tra lo stato consacrato e quello laicale —e perfino più estreme ancora— a patto che ai consacrati sia sempre garantita (e non è solo questione “spirituale” o “ascetica”) la possibilità, sia dal punto di vista formativo che da quello strutturale, di organizzare tutto (anche l'impegno secolare, se è il caso) per familiarizzarsi personalmente e immediatamente a Cristo.

III. MODALITÀ DIVERSE E COMPLEMENTARI

Quando si cerca di determinare l'originale fisionomia degli stati di vita —che non bisogna mai stancarsi di nuovamente approfondire, illuminare e descrivere— si cade sempre nel rischio di privilegiare l'una a scapito dell'altra, secondo gli angoli di visuale in cui ci si colloca e secondo lo stato di vita scelto da chi parla o scrive.

Così almeno sembra; e forse questo “parteggiare” è qualcosa di più di una debolezza o di un limite: forse è qualcosa di inevitabile che va soltanto dichiarato, compreso e apprezzato, secondo concrete necessità.

Chi vuol parlare della vita consacrata non può mai far percepire il mistero e gli accadimenti di questa "consacrazione" (atto intimo e bruciante di Dio stesso su una creatura, scelta da Lui per i suoi scopi, soprattutto *per una sponsalità che giustifica anche la rinuncia all'amore coniugale e parentale*, il che non è certo poca cosa), se resta nella meschina preoccupazione di far credere che non sia accaduto niente: che il dramma tra Dio e la sua creatura non sia stato celebrato *proprio in questo singolo e personalissimo caso*. Sarebbe come se la Chiesa guardasse con gelosia e fastidio l'accadimento della Immacolata Concezione della Vergine Santa (le analogie non sono poche!)⁴ o parlasse di questo privilegio come se esso estraniasse la Madonna dall'intero corpo ecclesiale.

A sua volta chi vuol parlare della vocazione laicale non può far percepire il fervore redentivo del progetto di Dio e la legge della sacramentalità secondo cui esso opera e si sviluppa, senza rivendicare l'intera struttura e dotazione del fedele battezzato: messo nel cuore del mondo e inviato su tutte le frontiere, libero da ogni complesso di inferiorità, da ogni spiritualità di second'ordine, da ogni nostalgia intimistica, da ogni rischio di fuga e di alienazione, consapevole di godere di *tutta la amorevole compagnia di Cristo*, fatta carne e sangue nella Chiesa e nel prossimo sacramentalmente donato.

Non si costruisce una teologia dello stato di vita laicale, e meno ancora una teologia della missione, se l'identità del fedele battezzato appare in qualsiasi modo minorata e quindi sprovveduta: nel mistero dell'Incarnazione, dramma è sia osservare come la Divinità prenda in totale possesso l'umanità di Gesù (e a questo dramma la vita consacrata dà celebrazione)⁵, sia osservare come la Divino-umanità di Cristo operi per la salvezza del mondo (e a questo dramma la vita laicale dà quotidiana evidenza).

Dei due stati di vita insomma si parla bene proprio quando si tende — quasi inavvertitamente all'inizio — a parlare in forme totalizzanti: e quando ci si troverà davanti a due "totalizzazioni", si comprenderà almeno che

⁴ Non si tratta qui di una nuova fastidiosa "appropriazione". Si vuol semplicemente ricordare che questo dogma mariano ci presenta la Vergine Santa come la creatura che, nel mondo del peccato e della redenzione, illumina con la sua stessa persona l'intero disegno di Dio: ella è — pur dentro la nostra umile e faticosa storia — la creatura come Dio l'ha immaginata originariamente e come Dio l'ha nuovamente creata, in Cristo. La vita consacrata — come abbiamo già spiegato — ha uno scopo analogo: guardare ed sperimentare il mondo come Dio l'ha originariamente costituito e secondo la maggiore e celestiale pienezza cui Egli intende condurlo. Questa riconciliazione — assieme originaria ed escatologica — è annunciata appunto dalla professione dei tre consigli evangelici.

⁵ Ecco come si esprime il documento *Elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sulla vita religiosa*: "La professione pubblica dei consigli evangelici... è intimamente radicata nella consacrazione del Battesimo e la esprime più pienamente. Tale più piena espressione richiama la presa della Persona divina del Verbo sulla natura umana che ha assunto" (n. 7)

ancora più grande e totale è quell'Amore che chiede di essere accolto nei frammenti della nostra vita e nelle limitate possibilità che a ciascuno sono concesse.

Detto questo, è giunto il tempo di affermare che la complementarità nella Chiesa consiste sempre e solo in uno scambio *ineguale* (da ogni lato) di doni tra le diverse vocazioni, i diversi carismi e i diversi stati di vita: ma per comprendere ciò occorre quella che è stata chiamata *"la ecclesiologia dello scambio dei doni"*.

Tuttavia perché tale scambio abbia senso, devono inizialmente essere condivise alcune persuasioni.

1) Non è vero scambio né vera complementarità quell'intreccio che cerca solo di sanare le deficienze vissute nel proprio stato di vita, con l'interesse allo stato altrui e con gli apporti da questo sperati.

2) Non è vero scambio né vera complementarità quell'intreccio che nasce per una sorta di "gola spirituale" o, in genere, in forza di quei sette vizi capitali che S. Giovanni della Croce ha descritto nella fase in cui sono caratteristici proprio delle "persone spirituali" (Cfr. *Notte oscura*, I, 1-7).

3) Non è vero scambio né vera complementarità ciò che nasce da un progetto efficientistico, comunque teso a colonizzare i laici (da parte dei "consacrati") o a risucchiare i consacrati (da parte dei laici).

4) Non è vero scambio né vera complementarità ciò che in ogni caso si dovesse concludere con una sorta di narcisismo o di vezzeggiamento spirituale degli uni o degli altri (o degli uni per mezzo degli altri). Vale anche qui il richiamo bruciante al termine del *Castello interiore* di S. Teresa d'Avilla: *"Sarà bene che vi dica quale sia lo scopo per cui il Signore elargisce tante grazie in questo mondo, (...) affinché qualcuna non pensi che egli lo faccia unicamente per vezzeggiare le anime elette. Sarebbe un grave errore! (...) Sapete cosa significhi essere veramente spirituali? Vuol dire farsi schiavi di Dio, accettare di essere marchiati col ferro, cioè con la sua croce... disposti ad essere venduti da Lui come schiavi in tutto il mondo"* (7 M 4, 4.8).

Sfuggire a questi pericoli è concretamente possibile solo a condizione che l'unica missione ecclesiale sia, teologicamente e operativamente, l'orizzonte e lo scopo di tutte le vocazioni, di tutte le consacrazioni e di tutti gli stati di vita.

IV. "EST IN ECCLESIA UNITAS MISSIONIS" (Apost. Act. 2)

I diversi stati di vita come *"si unificano profondamente nel «mistero di comunione» della Chiesa"* così anche *"si coordinano dinamicamente nella sua unica missione"* (Ch. L. 55).

Il principio non vale soltanto per il suo realismo pedagogico (è infatti nell'azione che ogni soggetto comprende adeguatamente se stesso), ma soprattutto per la sua necessità teologica: solo lasciandosi distribuire eucaristicamente dal Padre celeste al mondo —come Cristo stesso: “in Lui, per Lui, con Lui”— i battezzati possono comprendere e amare il senso della loro più specifica vocazione.

In tale distribuzione missionaria la diversità e la complementarietà degli stati di vita —e di tutte le ulteriori e specifiche ricchezze carismatiche— emergono non solo a partire da una riflessione di ciascuno sul dono concesso e ricevuto, ma ancor più a partire dalla sua più realistica utilizzazione, dalla sua collocazione, per così dire, nei punti esatti che il Disegno di Dio gli destina.

Ogni forma di vita cristiana — sia consacrata nel Battesimo o anche “*mediante la professione dei consigli evangelici*”— avrà sempre il compito di operare “*un continuo ritorno alle fonti*” (Cfr. PC 24); ma lo scopo non sarà mai quello di una propria cosmesi spirituale: sarà invece quello di lasciarsi “*inviare*”: “*quando il Signore consacra una persona, le dona una grazia speciale affinché possa compiere la sua volontà d'amore: la riconciliazione e la salvezza del genere umano: la consacrazione inevitabilmente comporta una missione*” (*Elementi essenziali*, n. 23 ss.).

Tutta l'attuale insistenza sulla necessità d'una «nuova evangelizzazione» chiede anzitutto questo: che ogni cristiano —dal di dentro del suo “stato di vita”— ricollegli organicamente la consacrazione che ha ricevuto col proprio diritto/dovere di evangelizzare.

Non dobbiamo dimenticare che quando Giovanni Paolo II parlò di una “evangelizzazione... nuova nei suoi metodi” (oltre che “nel suo ardore” e “nelle sue espressioni”) intense anzitutto sottolineare questo *metodo radicale*: che “ogni membro della Chiesa divenisse protagonista della diffusione del vangelo”.

Accogliendo le urgenze di una “nuova evangelizzazione” si riuscirà dunque a meglio focalizzare il problema della “diversità e complementarità degli stati di vita”, anche solo per un motivo di “spazio teologico”.

Non è difficile infatti osservare che nella Chiesa, a tutti i livelli, i conflitti e le incomprensioni o il reciproco disinteresse —tra stati di vita diversi, diverse vocazioni e diversi compiti— nascono in maniera direttamente proporzionale a quanto la Chiesa stessa è percepita e vissuta in maniera statica, centripeta, “auto-occupata”. Si sciolgono invece e si risolvono proporzionalmente a quanto la Chiesa percepisce e vive lo struggimento per tutti coloro che attendono Cristo: per un primo incontro o per riabbracciarlo.

È questa d'altronde la più autentica descrizione della “carità ecclesiale”.

Facciamo pure una breve e veloce esemplificazione di routine (ma che può essere poi applicata analogicamente a mille altre situazioni): solo una diocesi (o una parrocchia) preoccupata di gestire i suoi pochi cristiani praticanti e i suoi pochi giovani e di radunarsi attorno per godere di un certo

numero e compiacersi di una certa frequenza —invece di protendersi missionariamente alle migliaia che hanno dimenticato la fede o non ne vivono— può porsi seriamente certi problemi di competizione, sulla presenza e l'azione, nel territorio, di religiosi, consacrati, laici associati ecc.

Non che una presenza molteplice non abbia bisogno d'essere armonizzata —in diversità e complementarietà appunto— ma tale armonizzazione si può operarla seriamente solo se si ha il cuore che brucia per tutti coloro che non sono raggiunti, non sono ancora “nuovamente evangelizzati”, e comunque *dopo* che sia stata compiuta una seminazione quanto più possibile larga e ricca.

V. LAICI E CONSACRATI: ATTESE E COLLABORAZIONE

Prima di accennare brevemente alle attese che laici e consacrati hanno gli uni nei riguardi degli altri e alla loro possibile collaborazione, è opportuno dire positivamente quali siano le condizioni di un vero scambio e di una vera complementarietà. Andiamo per affermazioni brevi.

1) Si ha vero scambio e vera complementarietà quando il Corpo ecclesiale e la sua unità sono amati più del proprio particolare: cioè quando l'identità del particolare è difesa solo per amore dell'insieme e quando il particolare non ha paura di donarsi e di “perdersi”, ogni volta che può farlo senza scapito della sua identità (e ciò è possibile, secondo la logica evangelica).

2) Si ha vero scambio e vera complementarietà quando ciò che è specifico di ogni stato di vita e di ogni identità carismatica non viene intaccato nella sua sostanza, e tuttavia viene difeso con una “fedeltà dinamica”. In particolare per gli istituti di vita consacrata si esige “una fedeltà capace di riportare all'oggi della vita e della missione di ciascun istituto l'ardimento col quale i fondatori si erano lasciati conquistare dalle intenzioni originarie dello Spirito” (*Religiosi e promozione umana*, n.30).

3) Si ha vero scambio e vera complementarità quando tutte le diverse identità confluiscono nell'unica missione e si lasciano storicamente co-determinare —sotto la guida e la custodia della Chiesa— dalle urgenze del mondo, che chiedono a tutti continui “adattamenti”, e dalla gravità dell'ora presente (*Cfr. ChrL 3ss.*).

Attese dei laici nei riguardi dei consacrati

Non intendiamo qui le tante attese che potrebbero essere elencate in molteplici circostanze e da molteplici interlocutori, ma quelle attese —per così dire— a cui i laici hanno *diritto*.

In questo senso la prima e fondamentale attesa dei laici nei riguardi dei consacrati è che costoro *esemplino la santità*. In una relazione su *La missione dei religiosi nella Chiesa italiana* (tenuta alla XXVI Assemblea della CISM), il Card. Anastasio Ballestrero ricordava che originariamente i capitoli V e VI della *Lumen Gentium* (quello sulla "vocazione universale alla santità" e quello "sui religiosi") costituivano un unico capitolo: «*La coerenza del testo unitario era chiara: la santità era la missione della vita religiosa, intesa come momento visibile della missione della Chiesa*».

Ciò non significa l'appropriazione di un ideale e di una vocazione che appartengono a tutti i cristiani: significa solo che tutti i fedeli hanno diritto di trovare con abbondanza tra i consacrati l'evidenza storica, materiale, fascinosa della santità: di percepire lo stato di vita consacrata come un laboratorio permanente e ricco di santità, che è sempre possibile frequentare, anche solo per rinfrescare la speranza.

I laici si attendono che i consacrati siano "esperti di comunione e segni di comunione ecclesiale". Ciò non vuol dire che essi ne diventino i tecnici o i privilegiati costruttori, ma che è legittimo attendersi da essi il frutto del particolare dono ricevuto a vantaggio di tutti: infatti non è possibile lasciarsi veramente "prendere" da Dio "per amare esclusivamente Cristo e ciò che è suo", senza che i criteri, i gusti, i punti di vista della *communio* diventino abituali, in modo da costruire un "tipo umano" particolarmente necessario all'umana convivenza.

La *Lumen Gentium* ha insegnato che i religiosi "con la loro consacrazione non solo non diventano estranei agli uomini o inutili alla città terrestre, ma anzi —perfino quando sembrano lontani e assenti— tengono tutti gli altri uomini "presenti in modo più profondo in '*visceribus Christi*': li abbracciano cioè *nella tenerezza di Cristo*. Ed è proprio questa tenerezza che tutti han diritto di attendersi.

I laici si aspettano che i consacrati —in forza della particolare libertà interiore appresa ed sperimentata nella pratica dei consigli evangelici— siano testimoni radicali là dove è più in questione l'Assoluto di Dio (con una globale resistenza, culturale e ascetica, alle seduzioni del secolarismo, e con un lavoro di rieducazione ecclesiale alla Fede) e siano maggiormente esposti là dove è più in questione il bisogno e il diritto degli uomini — «i più concreti» — a sentirsi amati e salvati dal Dio che si è incarnato per loro. Si aspettano perciò di trovarli "*negli avamposti della missione, ove si elaborano modalità nuove di presenza e sintesi nuove, ove il Regno avanza nel cuore della nuova società*" (P. Cabra).

Attese dei consacrati nei riguardi dei laici

I consacrati si attendono sostanzialmente dai laici che essi accolgano in numero sempre crescente l'invito della Chiesa a essere veri protagonisti della sua comunione e della sua missione e in tal modo entrino in un rinnovato dialogo con la vita consacrata, in tutta la sua pluriformità. Questo dialogo dovrà vertere su due questioni capitali:

1) Quando si tratta di “edificare la Chiesa” (sia che si tratti della “*plantatio Ecclesiae*” o del volto che essa deve presentare là dove vive o dell’azione apostolica in cui essa deve impegnarsi), consacrati e laici dovranno agire nella persuasione che anche le loro “*mutuae relationes*” —ad ogni livello di fatto possibile— contribuiscono in maniera essenziale al delinearsi del vero volto della Chiesa.

2) La partecipazione e l’associazione dei fedeli laici a un carisma di vita consacrata è un fatto noto e approvato da secoli e ha dato origine ai cosiddetti Terz’ Ordini o Ordini secolari, e poi a varie forme di associazione, affiliazione, collaborazione fino a più recenti modalità di coinvolgimento.

Ora senza negare il grande bene che la Chiesa ne ha finora ricavato, il dialogo tra laici e consacrati dovrà con pazienza affrontare nuove necessità.

— I laici che vogliono partecipare, in maniera associata, al carisma di un istituto di vita consacrata (Cfr. *CJC n. 303*) non possono accontentarsi solo di una “spiritualità di riflesso”, goduta restando in una certa prossimità ideale: devono lavorare a una “traduzione secolare” di quello stesso carisma: una traduzione, culturale e pratica, che investa tutta la loro vita, tutta la loro vocazione e tutta la loro missione nel mondo. Spesso una lettura attenta e rinnovata del “carisma del fondatore” troverà che questa possibilità era già contenuta, “*in nuce*”, nei suoi insegnamenti e nelle sue esperienze. Allo stesso modo, essi non possono accontentarsi di partecipare passivamente alla missione dell’istituto, ma devono poter collaborare con una sana autonomia esattamente là dove l’istituto religioso più viene a contatto con quelle “realtà terrene” che ai laici sono particolarmente congeniali.

— In particolare: sia gli istituti religiosi che queste antiche “forme di associazione” devono ormai prendere atto di una condizione profondamente mutata.

Finché la società era esplicitamente e globalmente cristiana, ed esisteva un’evidente tessuto ecclesiale generale, si poteva ancora parlare in termini di “Ordini religiosi”, maschili e femminili (“*primo e secondo Ordine*”), cui si aggregavano come appendici delle associazioni di laici (“*terz’Ordine*”, appunto). Ma in società fortemente secolarizzate e scristianizzate ciò non ha più molto senso. A volere esser logici sono piuttosto queste “associazioni di laici” —strette attorno a un particolare carisma— che dovrebbero rappresentare un vero “*primo Ordine*” —ampiamente diffuso, come una porzione di popolo di Dio che vive e opera fortemente caratterizzato, su cui poi si innestano e crescono, sempre secondo lo stesso specifico carisma del fondatore, le vocazioni di speciale consacrazione.

Anche di questo *iter* ci sono significative esperienze nella storia della Chiesa: ripensarci con intelligenza e creatività potrebbe voler dire —per molti istituti di vita consacrata— la soluzione non fittizia né strategica, ma ecclesialmente sana dei problemi posti dalla promozione vocazionale.

3) L’ultimo e più recente dialogo deve riguardare il procedimento inverso di aggregazione: quello che si verifica quando un carisma tipica-

mente laicale attrae a sé membri segnati dal carisma della vita consacrata.

L' Istruzione "*Potissimum Institutioni*" ("Direttive sulla formazione negli istituti religiosi") ha dato indicazioni "per mantenere una felice comunione tra i nuovi movimenti laicali e gli istituti religiosi", badando soprattutto al caso in cui la vocazione alla vita consacrata nasca dall'interno stesso di questi movimenti: indicazioni che per ora si limitano a ricordare che l'identità e l'unità di vita di un istituto di vita consacrata —sia nel suo insieme che per il singolo membro—"non può sopportare né interferenze né mescolanze" che ne spezzino "la coerenza interna".

Resta ancora aperto—perché bisognoso di adeguata sperimentazione—tutto il campo "del dialogo e della condivisione": là dove i carismi accesi dallo stesso Spirito possano incendiarsi reciprocamente, accrescendo ciascuno la sua fiamma e il suo splendore.

Al termine di questa relazione solo una immagine bella può rendere adeguatamente la complessità e l'armonia di ciò che abbiamo tentato di descrivere e analizzare.

La più adatta forse è quella che Giovanni Paolo II ha usato all'inizio della *Christifideles Laici* parlando del "*Mistero della vigna*" nella quale tutti siamo "tralci dell'unica Vite" e tutti operai "per portare molto frutto": e tutti siamo di fronte il Padrone della vigna che ci chiede accuratamente "di non essere oziosi".

P. Antonio M. Sicari

STATO SACERDOTALE E STATO DEI CONSIGLI NELLA COMUNIONE «ORGANICA» DELLA CHIESA

Il presente contributo intende offrire alcuni chiarimenti circa i rapporti che intercorrono tra la vita sacerdotale e la vita consacrata attraverso i consigli evangelici.

In quest'ottica si darà come principio accertato che gli stati di vita nella Chiesa sono tra loro intimamente e organicamente collegati. Si tratta infatti di "modalità insieme diverse e complementari, sicché ciascuna di esse ha una sua originale e inconfondibile fisionomia e, nello stesso tempo, ciascuna di esse si pone in relazione alle altre e al loro servizio" (*Christifideles Laici* n. 55).

Punto di partenza sarà il recupero di alcuni spunti offerti dalla esortazione postsinodale *Pastores dabo vobis* di Giovanni Paolo II (1992), con particolare riferimento alla questione della «spiritualità sacerdotale»; di qui il discorso si amplierà portando ad un confronto con la vita religiosa.

1. IL SACERDOTE NELLA «PASTORES DABO VOBIS»

Mi riferisco in particolare al contenuto dei *primi tre capitoli* del documento magisteriale, il cui argomento specifico («la formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali») emerge nei capitoli successivi e perciò non lo prenderò in esame. Mi limiterò invece al contributo offerto da Giovanni Paolo II per ciò che riguarda la natura, la missione e la spiritualità del sacerdozio.

L'introduzione del documento (nn. 1-4) riconosce che se, rispetto al clima di un recente passato, il problema della *identità* del prete non è più terreno di contrasti (almeno non tanto gravi e radicali come in precedenza), tuttavia i sacerdoti «sembrano oggi soffrire di eccessiva dispersione nelle sempre crescenti attività pastorali» (n. 3); di qui la necessità di valutarne

con attenzione l'itinerario formativo e la qualità di vita.

Il *primo capitolo* descrive con occhio vigile e preoccupato la fine del secondo millennio e le sue sfide: il sacerdote infatti è "preso tra gli uomini" (Eb 5,1) e vive le stesse speranze e ostacoli che connotano il suo tempo.

Tra gli elementi particolarmente problematici e negativi Giovanni Paolo II ricorda il razionalismo, l'ateismo pratico ed esistenziale, la disgregazione della famiglia, l'oscuramento del significato della sessualità umana e in particolare la soggettivizzazione della fede, che descrive così: "Una minore sensibilità all'insieme globale e oggettivo della dottrina della fede, e una adesione soggettiva a ciò che più piace, che corrisponde alla propria esperienza, che non scomoda le proprie abitudini" (n. 7).

Si tratta di elementi che si ripercuotono con maggior violenza sui giovani, e che quindi interferiscono là dove la vocazione sacerdotale—come ogni altra—nasce e si sviluppa. Alla loro radice si nasconde un'esperienza distorta della libertà: "Lungi dall'essere obbedienza alla verità oggettiva e universale, la libertà è vissuta come assenso cieco alle forze istintive e alla volontà di potenza del singolo" (n. 8).

Il *secondo capitolo* indica i dati irrinunciabili di una teologia sulla natura e la missione del sacerdozio ministeriale. Anzitutto il sacerdote vive una relazione fondamentale con Cristo: se ogni battezzato appartiene al nuovo popolo sacerdotale, che "da lui (Cristo) riceve una partecipazione reale e ontologica al suo eterno e unico sacerdozio" (n. 13), alcuni uomini sono però chiamati personalmente "a prolungare la presenza di Cristo, unico e sommo pastore..., facendosi quasi sua trasparenza in mezzo al gregge loro affidato" (n. 15) e realizzando così una vera "ripresentazione sacramentale di Gesù Cristo" (ivi) che rende attuali ed efficaci la sua parola e i suoi gesti di salvezza.

Nel riferimento a Cristo è già iscritto anche il riferimento alla Chiesa. Il documento considera le fondamentali categorie ecclesiologiche di mistero, comunione e missione: la Chiesa è *mistero* in quanto essenzialmente riferita a Gesù Cristo; è *comunione* che promana dal flusso della vita trinitaria; è *missione* perché ordinata alla salvezza del mondo.

Il sacerdote è a sua volta "*servitore della chiesa mistero* perché attua i segni ecclesiali e sacramentali della presenza di Cristo risorto. È *servitore della chiesa comunione* perché—unito al vescovo e in stretto rapporto con il presbiterio—costruisce l'unità della comunità ecclesiale nell'armonia delle diverse vocazioni, carismi e servizi. È, infine, *servitore della Chiesa missione* perché rende la comunità annunciatrice e testimone del Vangelo" (n. 16).

Egli è "l'uomo della comunione" e proprio per questo "dev'essere, nel rapporto con tutti gli uomini, l'uomo della missione" (n. 18)

La riflessione sulla vita spirituale del sacerdote (*capitolo terzo*) si innesta con naturalezza nel discorso circa la natura della sacra ordinazione. La vocazione presbiterale si qualifica come una «specifica» chiamata alla santità: se lo Spirito Santo consacra in modo *speciale* il presbitero (ogni fedele è già consacrato con il battesimo), allora tale consacrato dovrà tendere in modo *speciale*

alla santità (vocazione già di ogni battezzato). Tra le due affermazioni non vi è contraddizione: una ragione troppo minuziosa rimane insoddisfatta (come si può tendere in modo speciale verso ciò che è un dovere per tutti?), ma la chiesa sa bene che ogni vocazione è mistero ed afferma contemporaneamente il «tutto» e il «di più».

La «specifica» tensione alla santità del presbitero deriva dalla consacrazione sacramentale che ha avuto e perciò dal suo essere configurato a Cristo: «Grazie a questa consacrazione operata dallo Spirito nell'effusione sacramentale dell'Ordine, la vita spirituale del presbitero viene improntata, plasmata, connotata da quegli atteggiamenti e comportamenti che sono propri di Gesù Cristo Capo e pastore della chiesa» (n. 21). Tutto ciò si manifesta nel fare propria la stessa «carità pastorale» di Cristo: come lui raccogliere le pecore disperse e smarrite, curarle e rinfrancarle, educarle, difenderle, nutrirle. Fino a dare la propria vita: «Il contenuto essenziale della carità pastorale è il *dono di sé*, il *totale* dono di sé *alla Chiesa*, a immagine e in condivisione con il dono di Cristo» (n. 23).

Realizzando tale conformità a Cristo il sacerdote, senza perdere la propria appartenenza ecclesiale, si pone «davanti» alla Chiesa nella stessa posizione sponsale di Cristo, Capo e Sposo. È un dato importante: il sacerdote non è solo colui che amministra i sacramenti e proclama la parola di Dio, ma è anche una ripresentazione sensibile del potere di Cristo di insegnare e guidare come pastore. Solo in questo modo Cristo può trasmettere alla Chiesa la pienezza dei suoi poteri.

Evidentemente tutto ciò può realizzarsi solo per l'opera dello Spirito, nel sacramento dell'ordine. Ma ciò non toglie, anzi «fonda ed esige» il coinvolgimento della «persona cosciente, libera e responsabile del sacerdote» (n. 25). Il *minimum* di tale coinvolgimento (cioè l'intenzione di compiere i gesti ministeriali facendo ciò che intende fare la Chiesa) «tende, per sua natura, a farsi il più ampio e il più profondo possibile, investendo la mente, i sentimenti, la vita» (*ivi*) nella chiara coscienza che, quanto più si rende la propria persona disponibile e trasparente alla grazia, tanto più efficacemente essa sarà distribuita attraverso i sacramenti e tutta l'attività ministeriale. Ove agisce la grazia non vi è nulla di meccanico e nulla senza la libera partecipazione dell'uomo.

Tale coscienza tra l'oggettiva missione-funzione del sacerdote e la soggettiva dedizione di tutta la sua vita non sempre fu sottolineata con la stessa decisione nei secoli passati e questa mancanza—si può anticiparlo ora e sarà chiarito più avanti—si dovette anche ad una scorretta quanto sterile contrapposizione tra stato sacerdotale e stato di perfezione nella vita dei consigli evangelici.

I documenti sul sacerdozio dei Papi del nostro secolo vi ritornano però costantemente e infine il Vaticano II (nella «*Presbyterorum Ordinis*» del 1965) e il Sinodo del 1971 (sul tema *Il sacerdozio ministeriale*) rimarcano l'esigenza della conformità a Cristo mediante una vita santa per la fecondità e l'efficacia del ministero.

Lo Spirito Santo effuso dall'Ordine sacro è dunque insieme fonte di santità

e appello alla santificazione. Appello che resta inascoltato se il sacerdote non si ispira (ancora una volta: in modo «speciale») al radicalismo evangelico e ai «consigli» che Gesù propone a chi lo segue. Egli "è chiamato a viverli secondo quelle modalità, e più profondamente secondo quelle finalità e quel significato originale, che derivano dall'identità propria del presbitero e la esprimono" (n. 27).

Ampio spazio viene concesso nel documento alla triade tradizionale di *obbedienza, castità e povertà*. Sono tra le virtù più necessarie ai sacerdoti in quanto solo esse permettono una intima conformazione a quella «carità pastorale» di Cristo che qualifica essenzialmente la loro spiritualità. Solo una carità obbediente, casta e povera può essere umile e imperfetta imitazione dell'abissale spogliazione della croce, culmine della carità pastorale di Cristo.

Un'ulteriore dimensione della spiritualità sacerdotale è quella ecclesiale. Anch'essa consegue (teo)logicamente alla natura-missione del sacerdote, che come Cristo Sposo sta «davanti» alla Chiesa Sposa, richiamandola alla definitiva dedizione dell'amore divino per essa.

L'appartenenza e dedizione alla Chiesa (nella concretezza della Chiesa particolare) è dunque per ogni presbitero un "valore spirituale" irrinunciabile. In tale appartenenza per ogni prete possono essere utili "le ispirazioni e i riferimenti ad altre tradizioni di vita spirituale", quali le "molte aggregazioni ecclesiali antiche e nuove:... società di vita apostolica,... istituti secolari presbiterali,... movimenti ecclesiali" (n. 31) senza poi contare i sacerdoti che appartengono a ordini e congregazioni religiose, che sono una ricchezza offerta a tutto il presbiterio diocesano, "al quale offrono il contributo di specifici carismi e ministeri qualificati, stimolando con la loro presenza la chiesa particolare a vivere più intensamente la sua apertura universale" (*ivi*). Infatti ogni prete deve avere cuore e mentalità missionaria spalancati senza confini sulla Chiesa e il mondo: "L'appartenenza e la dedicazione alla Chiesa particolare non rinchiudono in essa l'attività e la vita del presbitero: queste non possono affatto esservi rinchiusi, per la natura stessa sia della Chiesa particolare sia del ministero sacerdotale" (n. 32).

Concludendo il terzo capitolo, Giovanni Paolo II ripropone parte di un'omelia da lui tenuta ad un gruppo di sacerdoti il 9 ottobre 1984. Eccone un passaggio che sintetizza bene quanto detto finora sulla spiritualità del prete: "La vocazione sacerdotale è essenzialmente una chiamata alla santità, nella forma che scaturisce dal sacramento dell'ordine. La santità è intimità con Dio; è imitazione di Cristo, povero, casto e umile; è amore senza riserve alle anime e donazione al loro vero bene; è amore alla Chiesa che è santa e ci vuole tutti santi, perché tale è la missione che Cristo le ha affidato" (n. 33).

2. SACERDOZIO E VITA NEI CONSIGLI¹

Non è casuale né secondario che la "*Pastores dabo vobis*", nel momento in cui descrive in profondità la spiritualità del sacerdote, debba fare un ampio riferimento ai consigli evangelici e, dunque, a ciò che è caratteristico della vita religiosa. È un primo dato che ci permette di osservare la profonda affinità tra i due stati di vita.

Siamo di fronte a due modalità di vita risultanti in modo particolare dal Nuovo Testamento ed entrambe prive di uno stretto antecedente nell'Antico. Esse nascono con Cristo e con i discepoli. Questi vengono condotti da Gesù *attraverso* lo stato dei consigli (i tre anni di vita insieme con lui) *verso* lo stato sacerdotale (in cui vengono consacrati nell'Ultima Cena). Senza volere con questa osservazione arrivare a conclusioni affrettate (vita nei consigli *necessaria* per il sacerdozio?), bisogna rilevare una unità che sta alla radice delle due forme di vita.²

Si può parlare allora di due forme di vita che partecipano entrambe all'unico «stato di elezione» tipicamente neotestamentario: "Cristo, mediante un più eccellente testamento, ha aperto anche un nuovo cammino, in cui la creatura umana, aderendo totalmente e direttamente al Signore e preoccupata soltanto di lui e delle sue cose, manifesta in maniera chiara e compiuta la realtà profondamente innovatrice del nuovo testamento"³.

Già nei Vangeli però traspare una prima differenziazione, in quanto diversi discepoli sono probabilmente sposati già prima di incontrare Gesù (come Pietro) e vengono condotti al sacerdozio in questo stato; coloro invece che sono vergini (come Giovanni e Paolo) possono essere visti come i primi chiamati allo stato dei consigli.

Quando i due stati di vita appariranno sviluppati e ben definiti, la loro fondamentale differenza sarà questa: la vita consacrata apparirà come una personale forma di esistenza caratterizzata dai voti, mentre il sacerdozio sarà un ministero e una funzione ecclesiale e, *in conseguenza* a questo, anche una personale forma di vita.

Il sacerdote deve svolgere la funzione umanamente impossibile di rappresentare Cristo Capo e Pastore di fronte alla Chiesa: la sua persona perciò deve scomparire quanto meglio riesce, assorbita totalmente dalla sua fun-

¹ Per tutta questa parte cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1984, pp. 217-335.

² Si può notare anche una certa priorità (cronologica) della vita nei consigli, nel senso che ogni chiamato al sacerdozio è chiamato già prima —come gli apostoli—ad una totale dedizione a Cristo, che non necessariamente deve esprimersi nei voti.

³ PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus* n. 20. Le parole del documento hanno qui quale oggetto specifico la vocazione verginale, ma esprimono bene l'aspetto che ci interessa.

zione (e per questo il sacerdozio appartiene alla *istituzione* della Chiesa, che—privata di esso—non trasmetterebbe più la salvezza di Cristo). Il religioso consacrato dai voti mostra invece proprio con la sua persona la conformazione a Gesù Cristo (e per questo la vita consacrata appartiene alla *costituzione* della Chiesa, perché ne esprime la vita e la santità).

Ancora: il sacerdozio, per quanto ha di oggettivo, è una rappresentazione di Cristo perfettamente realizzata (per opera dello Spirito); la vita religiosa, per quanto ha di soggettivo, è una rappresentazione di Cristo sempre «da realizzarsi» (mediante una osservanza ognor più piena dei voti e della regola).

Certamente entrambi gli stati sono dono di Dio; ma in un caso chi riceve il dono (l'Ordine) è fino a tal punto uno *strumento* che Dio opera attraverso di lui sempre e nonostante lui (fatta salva l'«intenzione»: la libertà umana non viene coartata); nell'altro caso colui che riceve il dono (la consacrazione) deve rispondere alla chiamata con la sua *personale* dedizione e santità di vita.

Una tale descrizione dei due stati di vita appare però insufficiente e lacunosa: essi non possono essere ben capiti semplicemente contrapponendoli. La "*Pastores dabo vobis*" ci ha già mostrato che il sacerdozio esige un coinvolgimento personale il più pieno possibile. Spiega Von Balthasar: "In nessun modo si può dire che la funzione presbiterale, presa per sé, richieda una dedizione meno grande e completa che la grazia dell'elezione alla vita secondo i consigli. È piuttosto vero il contrario: la grandezza della vocazione al sacerdozio esige dall'eletto la più piena dedizione di cui l'uomo sia capace e solo allorché egli ha dato tutto, ma realmente tutto, si potrà definire servo inutile, ma pur sempre utilizzabile. Che egli pronunci i voti oppure no, deve in ogni caso, in risposta alla grazia del Signore, mettere tutto ciò che è suo a disposizione di Dio. Egli cercherà dunque la sua «perfezione», cioè la giustezza del suo servizio, in niente di diverso rispetto a colui che è stato eletto allo stato dei consigli, vale a dire nella povertà, verginità e obbedienza" ⁴.

Ciò che per il religioso consacrato è la forma personale di risposta all'amore di Dio, per il sacerdote è la forma della "giustezza del suo servizio". Pertanto la distinzione non è mai netta e ben definibile, ma molto sfumata a causa del reciproco tendere dell'una forma verso l'altra. In ambedue gli stati di elezione bisognerà unire armonicamente ciò che è soggettivo con la forma o funzione oggettiva. Anche la scelta soggettiva del religioso, infatti, dal momento in cui si esprime nei voti e nella regola, acquista una forma oggettiva che supera la persona stessa.

In questa tensione reciproca permane però una distinzione: i due stati non coincidono, ma rimangono uno di fronte all'altro. Tale non-coincidenza

⁴ *Op. cit.*, pp. 238-239.

è resa evidente dal fatto che la consacrazione verginale non è richiesta dalla natura del sacerdozio: nessuna condizione posta in atto dall'uomo può infatti pretendere di corrispondere adeguatamente al ministero che egli dovrà svolgere. Tuttavia la Chiesa può e deve indicare autorevolmente i requisiti più adatti per ricevere la grazia del ministero. E tra questi pone il carisma del celibato. Il fatto stesso che esistano delle eccezioni a questa legge (nella prassi della Chiesa primitiva e nelle Chiese orientali) conferma nuovamente l'irriducibilità dei due stati di elezione.⁵

3. UNO SGUARDO ALLA STORIA PASSATA E RECENTE

Un esempio significativo per comprendere la particolare relazione tra le due forme dello stato di elezione è offerto dall'epoca medioevale e in particolare dalla *Riforma Gregoriana* dell'XI secolo.

Fino ad allora la vita sacerdotale era compresa come una forma speciale dello stato di perfezione, regolata dai canoni della Chiesa invece che dalla regola monastica. La riforma di Gregorio VII e Pier Damiani è il tentativo imponente e meticoloso di condurre la massa del clero ad abbracciare l'ideale monastico.⁶ Già nel corso dell'alto medioevo c'erano state spinte in questa direzione, ma ora si tratta di una esigenza in qualche modo pianificata sulla base della convinzione che solo il monastero e la vita comune possano frenare la corruzione del clero.

Così san Pier Damiani afferma risolutamente che la vita degli apostoli era vita monastica e non clericale. E alcuni decenni più tardi il "*De vita vere apostolica*" attribuito a Ruperto di Deutz ripete ancora che la vita apostolica non consiste tanto nella predicazione e nell'amministrazione dei sacramenti, ma piuttosto nel coltivare le virtù e prima tra tutte l'umiltà.⁷

In questo modo i due stati vengono dapprima contrapposti, poi se ne riconosce uno solo come stato d'elezione, ed infine lo si esige per tutti, giungendo così a far coincidere le due forme di vita.

⁵ "Certo, il carisma della vocazione sacerdotale... è distinto dal carisma che induce alla scelta del celibato come stato di vita consacrata; ma la vocazione sacerdotale, benché divina nella sua ispirazione, non diventa definitiva e operante senza il collaudo e l'accettazione di chi nella chiesa ha la potestà e la responsabilità del ministero...; e quindi spetta all'autorità della chiesa stabilire, secondo i tempi e i luoghi, quali debbano essere in concreto gli uomini e quali i loro requisiti, perché possano ritenersi adatti al servizio religioso e pastorale": PAOLO VI, *Sacerdotalis caelibatus*, n. 15.

⁶ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Op. cit.*, pp. 255-257.

⁷ Cfr. M. D. CHENU, *La teologia del XII secolo*, Jaca Book, Milano 1983, p. 260.

L'intento dei riformatori—mossi da una idealità tanto forte—si realizza solo a metà, e una parte del clero entra di fatto a fare parte dello stato monastico (i canonici regolari). Ma tutto ciò rischia di oscurare la reciprocità tra vita monacale e vita sacerdotale. Perdendo di vista l'intimo rapporto, si capisce meno l'identità di ciascuno. In questo caso a farne le spese è il sacerdozio, che rimane escluso dallo stato di perfezione e scivola malinconicamente nello stato cristiano generale, con tutti gli altri credenti.⁸ Ma anche la vita monastica non guadagna nulla: identificata *tout court* con lo stato di perfezione, finisce per clericalizzarsi, autocelebrando lo splendore delle proprie liturgie, con una netta caduta della tensione missionaria.

Saranno i nuovi ordini religiosi—soprattutto i mendicanti—a favorire il recupero di un rapporto più equilibrato tra sacerdoti e religiosi. I *fratres* non scelgono il sacerdozio: capiscono che è una via diversa da quella che essi intendono abbracciare, ma ne conoscono il valore e insegnano a tutti i cristiani ad amarla e onorarla.

Così, ad esempio, diceva San Francesco: "Se mi capitasse di incontrare insieme un santo che viene dal cielo ed un sacerdote poverello, saluterei prima il prete e correrei a baciargli le mani. Direi infatti: Ohi! Aspetta, San Lorenzo, perché le mani di costui toccano il Verbo di vita e possiedono un potere sovrumano!"⁹.

I movimenti ereticali, invece, che faranno consistere esclusivamente nella povertà assoluta la vita evangelica di perfezione, arriveranno spesso a negare valore al sacerdozio e di conseguenza ai sacramenti.¹⁰

Un altro esempio istruttivo ci è dato dalla «teologia del clero diocesano», che ha avuto un largo sviluppo nel corso del nostro secolo. Fu il card. Mercier a proporre tale terminologia per sostituire quella di «clero secolare». La sua opera, *"La vie intérieure"* del 1919, tende ancora a contrapporre la vita religiosa al sacerdozio. Questa volta però a tutto vantaggio del secondo: il sacerdote è infatti chiamato *più strettamente* del religioso alla perfezione e la sua consacrazione gli offre i mezzi per raggiungerla. Infatti il religioso, consacrandosi attraverso i voti, non promette nulla di essenzialmente diverso da ciò che ogni fedele deve offrire al Signore; il sacerdote al contrario si colloca ad un altro livello, di rappresentanza ministeriale: è lui—afferma Mercier—il vero religioso, in quanto appartiene al primo ordine, che ha Gesù stesso come suo fondatore.

⁸ San Tommaso stesso pone nello stato di perfezione solo i religiosi e i vescovi: i primi perché tendono alla perfezione propria, i secondi perché in virtù dell'ufficio promuovono la perfezione di tutti. Una collocazione poco equilibrata (vescovi e presbiteri sono fatti appartenere a due diversi stati di vita!) che riflette la poca chiarezza del tempo.

⁹ TOMMASO DA CELANO, *Vita secunda*, n. 201.

¹⁰ Evidentemente i trapassi storici presi in esame hanno—come tutti—cause diverse e complesse; mi sono limitato a sottolineare un aspetto particolare, che non è probabilmente il più rilevante, ma illumina efficacemente il nostro tema.

Il pensiero di Mercier, subito ripreso e sviluppato da altri, fa nascere l'esigenza di una «spiritualità diocesana» che permetta al clero di percorrere un proprio specifico cammino spirituale. Infatti, se lo stato sacerdotale è preminente, perché esso dovrebbe fondare la propria ascesi ad imitazione degli ordini religiosi? Ma, per quanto ci si sforzi in questo senso, alla fine il discorso torna sempre ai consigli evangelici, i quali—si precisa subito—non sono esclusivi della vita religiosa: certamente essi la caratterizzano in modo particolare, ma sono per ogni cristiano l'irrinunciabile via alla santità, quella via che il sacerdote *più urgentemente* deve percorrere.

Conseguentemente—e al contrario di quanto abbiamo visto presso i medioevali—questi teologi mirano a identificare la vita sacerdotale con lo «stato di elezione» (anche se non parlano in questo modo) e con la vita apostolica. Apostolato è allora “l'insieme delle attività di magistero, di governo e di ministero di cui un sacerdote è stato incaricato”¹¹. Ma anche al di fuori delle sue funzioni ministeriali la attività del prete è in ogni caso “un certo lavoro di collaborazione «sacerdotale» all'opera di Cristo e della Chiesa”¹² e perciò superiore per grado alla stessa attività quand'essa fosse svolta da un laico.

La «teologia del clero diocesano» ha certamente avuto tra i suoi meriti quello di rilanciare la vita del sacerdote come un ideale elevato, di cui—si potrebbe quasi dire—andare fieri. Tuttavia essa si muove per contrapposizioni: e ciò risulta, anche in questo caso, penalizzante.

La contrapposizione è evidente già nel rivolgersi ad un «clero diocesano» tenuto ben distinto dal clero appartenente a famiglie religiose. Non a caso Mercier insiste sul fatto che un sacerdote, che si faccia anche religioso, non raggiunge un livello più elevato di obbligazioni morali e religiose: l'intento del cardinale belga, come già detto, è precisamente quello di allontanare il clero diocesano dalle spiritualità dei religiosi, che per esso sarebbero limitanti. Ciò è comprensibile, ma il rischio evidente è quello di considerare le diverse spiritualità come effettive delimitazioni di quella del clero diocesano, che corrisponderebbe alla vera spiritualità apostolica.

Notiamo anche quella che, secondo Von Balthasar, è la più grave mancanza di questa teologia: l'aver dimenticato che nella Chiesa ci sono anche le donne. Formulare in questo modo il rapporto tra stato sacerdotale e stato di vita nei consigli conduce infatti ad escludere le donne dallo stato privilegiato di coloro che sono più vicini a Cristo e che prima di tutti gli altri sono da lui chiamati a santificarsi.

¹¹ G. THILS, *Il clero diocesano*, Morcelliana, Brescia 1945, p. 42.

¹² *Ibid.*, p. 29.

4. CONCLUSIONE

Le visioni parziali dei riformatori medioevali e della «teologia del clero diocesano» forniscono una utile conferma a quanto avevamo già scoperto: gli stati di vita sacerdotale e religiosa rimandano entrambi ad un originale «stato di elezione», del quale sottolineano uno l'aspetto più oggettivo-funzionale, l'altro quello più personale. Solo se essi rimangono affiancati e si rispecchiano vicendevolmente, la loro comprensione è adeguata; mentre quando vengono contrapposti è gioco forza che alcuni aspetti rimangano in ombra o finiscano per essere dimenticati.¹³

Ciò che garantisce l'originaria unità degli stati è il riferimento cristologico. La assoluta dedizione di Gesù al Padre si esprime in una esistenza povera, casta e obbediente fino all'ultima profondità del suo essere umano-divino: *questa* è la sua offerta sacerdotale, che si compie insuperabilmente sulla croce.

Ciò che Cristo *offre* è proprio ciò che egli è: allo stesso tempo offerente ed offerto; sacerdote e vittima. Così egli compie per sempre l'unità di ministero e amore personale. Quello che in lui non è separabile è consegnato ai suoi discepoli (e in loro alla Chiesa) perché continui ad essere presente nella storia umana, nelle forme diverse (ma complementari) di una imitazione che solo la sua grazia rende possibile.

Possiamo così ritornare all'affermazione più generale posta al principio e riguardante la comunione «organica» della Chiesa e dei diversi stati di vita in essa. La ripresentiamo ora—dopo averne approfondito un aspetto—così com'è espressa nel documento *"Mutuae relationes"* (1978) dedicato proprio ai rapporti tra vescovi e religiosi: «Nel mistero della Chiesa l'unità in Cristo comporta una mutua comunione di vita tra i membri... La stessa presenza vivificante dello Spirito Santo costruisce in Cristo l'organica coesione: egli «unifica la Chiesa nella comunione e nel ministero, la coordina e la dirige con diversi doni gerarchici e carismatici e l'abbellisce dei suoi frutti» (*Lumen Gentium* n. 4). Gli elementi, quindi, che differenziano i vari membri tra loro, cioè i doni, gli uffici e i vari compiti, costituiscono in sostanza una specie di complemento reciproco e in effetti sono ordinati all'unica comunione e missione del medesimo *corpo*» (n. 2).

Fr. Davide Zordan

¹³ Ciò che è detto a livello teologico ha una validità e un riscontro nella concretezza della vita ecclesiale. Se clero e religiosi si ignorano o si fanno semplicemente concorrenza, non è un guadagno per nessuno, anzi.

"ATTI DEGLI APOSTOLI": ALLE FONTI DELL'UNITÀ E DIVERSITÀ NELLA CHIESA

PREMESSA E AMBIENTAZIONE

Questo lavoro è nato dalla lettura quasi occasionale del documento della Pontificia Commissione Biblica, *Unità e diversità nella Chiesa*, edito già da alcuni anni¹. Lo stimolo a riprendere e approfondire cose «già sapute», a confrontare con le urgenze di una «Nuova Evangelizzazione» le categorie imparate durante lo studio della teologia e dell'esegesi, è stato suscitato proprio dalle prime parole del Documento: «La Chiesa vive oggi, forse ancor più che in passato, una crisi difficile che dovrebbe rivelarsi feconda».

Questa formula esprime al contempo preoccupazione e speranza dinanzi ad una «cattolicità» che deve fare i conti con «una forte coscienza delle specificità etniche e culturali» delle «Chiese locali e degli stessi gruppi al loro interno», mentre «si accentuano le particolarità locali» (1094). E questo d'altra parte è un fenomeno che trova conferma anche nell'ambito extra-ecclesiale, sociale e politico di questi ultimi tempi: basti pensare ai conflitti, armati e non, che travagliano i vari continenti e le singole realtà nazionali.

Numerose sono le provocazioni a «precisare quegli elementi che uniscono tutte le comunità ecclesiali nell'unico popolo di Dio» (1094) in un contesto diffuso di tentazioni centrifughe:

- l'intricato nodo teologico-ecclesiologico-pastorale dell'«inculturazione» (al quale si collega la nascita delle varie «teologie» e liturgie nazionali o

¹ COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, Document *Unité et diversité dans l'Église*, 11-15 avril 1988: testo ufficiale e traduzione italiana in: *Enchiridion Biblicum*, Bologna 1993, nn. 1093-1201 (nel corso di questo lavoro citeremo il Documento secondo questa numerazione, senza ulteriori indicazioni).

continentali, p. es. in Africa²);

- lo sviluppo dei "movimenti", visto talvolta come modello ecclesiologico alternativo con quello tradizionale³, da guardare quindi con un certo sospetto;

- le difficoltà del dialogo ecumenico, accresciute dalle recenti risoluzioni

² Si vedano p. es. due recenti documenti pubblicati in preparazione all'Assemblea speciale per l'Africa: il Rapporto finale della Conferenza inter-regionale dei vescovi dell'Africa Meridionale (IMBISA), novembre-dicembre 1993, e il Seminario sull'*Instrumentum laboris* dell'Associazione teologica cattolica nigeriana (CATHAN), 15 luglio 1993 (trad. italiana in *Il Regno-documenti*, n. 5 (1994), pp. 181-185). Vi troviamo alcune espressioni significative, che vale la pena di riportare.

Il primo documento dice fra l'altro: «La Chiesa della regione dell'IMBISA è vivamente consapevole del contesto specifico nel quale deve portare avanti il proprio compito di evangelizzazione. (...) I metodi di evangelizzazione dovrebbero essere una sana miscela di forme vecchie e nuove, di sodalizi e piccole comunità cristiane. (...) L'inculturazione deve essere considerata come parte necessaria della giustizia, una riappropriazione della cultura e dell'identità della gente. Reimpossessarsi della propria cultura è parte del processo di liberazione. (...) L'inculturazione non è semplicemente un movimento nella Chiesa, ma un processo intrinseco alla vita della Chiesa».

Nel secondo documento si trovano espressioni più polemiche: «L'attività missionaria nel passato non ha dedicato un'attenzione adeguata all'importante ruolo della cultura africana nell'evangelizzazione. Di conseguenza il linguaggio, i concetti e la visione del mondo attraverso i quali il messaggio cristiano veniva presentato erano estranei. L'attività di evangelizzazione è stata troppo controllata dalla gerarchia ecclesiastica e questo le ha causato difficoltà a rispondere adeguatamente alle esigenze autentiche della gente. (...) La pratica dell'evangelizzazione dovrà essere resa democratica; vale a dire permettere iniziativa e creatività a tutti i livelli tra i promotori dell'evangelizzazione, e rispettare così i principi di sussidiarietà e corresponsabilità. (...) La Chiesa in Africa rifiuta la teologia dell'adattamento, che non è altro che "indigenizzare la Chiesa romana".. Essa opta piuttosto per una teologia dell'inculturazione e dell'incarnazione. (...) Notiamo con rammarico l'assenza di una cristologia africana nell'*Instrumentum laboris*, poiché Cristo è il soggetto dell'evangelizzazione, inculturazione, dialogo e comunicazione. (...) La conoscenza di Cristo dei cristiani africani non è limitata a ciò che troviamo nelle formulazioni della teologia dogmatica. Perciò raccomandiamo che Cristo sia presentato agli africani in concetti che siano loro familiari, come "Gesù il guaritore", "Gesù il progenitore", "Gesù il maestro d'iniziazione", "Gesù il re", "Gesù stregone", "Gesù autore dei destini", "Gesù il grande spirito di mediazione", "Gesù il conquistatore", "Gesù l'intrepido", e così via. C'è pertanto necessità di affermare l'intelligenza di Cristo da parte del popolo all'interno del suo proprio contesto culturale».

³ Una riflessione su questo tema dovrà necessariamente affrontare anche la dialettica tra carisma e istituzione: «Doni carismatici e doni gerarchici sono distinti ma anche reciprocamente complementari.. (...) Nella Chiesa, tanto l'aspetto istituzionale, quanto quello carismatico, tanto la gerarchia quanto le associazioni e movimenti di fedeli, sono coesenziali e concorrono alla vita, al rinnovamento, alla santificazione, sia pure in modo diverso e tale che vi sia uno scambio, una comunione reciproci. (...) Sforzatevi di fare in modo che queste convinzioni siano, nel popolo di Dio, un patrimonio sempre più saldamente stabilito, onde evitare quella deprecabile contrapposizione tra carismi e istituzione, che è quanto mai deleteria sia per l'unità della Chiesa come per la credibilità della sua missione nel mondo, e per la stessa salvezza delle anime» (Discorso di GIOVANNI PAOLO II ai Partecipanti al II Colloquio Internazionale dei Movimenti, Città del Vaticano, 2 marzo 1987).

della Chiesa d'Inghilterra sull'ordinazione presbiterale alle donne⁴;

- l'insofferenza e l'astio nei confronti della Santa Sede e in particolare del Papa, accusato di ingerenze e limitazioni alla libertà dei singoli credenti e delle Chiese locali, a motivo di un inconfessato «complesso antiromano» che assale anche numerosi cattolici⁵;

- l'inderogabile urgenza di rilanciare la missione della Chiesa cattolica «sempre oltre, non solo in senso geografico, ma anche al di là delle barriere etniche e religiose, per una missione veramente universale»⁶.

E allora sorge una domanda: come vivere un'«autentica diversità tra le comunità ecclesiali all'interno della stessa comunione» (1094), sciogliendo in modo soddisfacente la dialettica tra «particolarità» e «universalità», tra una professione di fede legittimamente e doverosamente «personale» (o «particolare», se riferita a una specifica comunità ecclesiale), che tuttavia non rinunci a radicarsi profondamente nell'adesione sincera e senza riserve alla fede «cattolica»?⁷

Che questo problema non sia periferico, ma si collochi al centro delle riflessioni del Magistero, è un dato confermato dalla pubblicazione dell'Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles Laici*, promulgata da Giovanni Paolo II il 30 novembre dello stesso anno 1988. A proposito del nostro argomento in essa sono particolarmente importanti i nn. 19-20, nei quali si ricorda che «l'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del concilio»⁸.

Dopo aver ricordato le parole di Paolo VI sulla Chiesa come «comunio-

⁴ «Come essere sicuri che, mentre si riconosce alle Chiese locali la loro originalità, non si nuoce all'unità, ma, al contrario, la si feconda e si rende più ricca la sua universalità? Come evitare che la necessaria ricerca dell'unità soffochi la vitalità di ogni Chiesa? Le risposte a queste domande hanno una portata che supera le frontiere di una sola confessione cristiana. Esse dovrebbero poter arricchire il dialogo ecumenico tra tutti i battezzati, che perseguono un difficile cammino verso l'unità completa voluta da Cristo» (*Unità e diversità nella Chiesa*, nn. 1094-1095).

⁵ Non dobbiamo sottovalutare il livore anticattolico che sta invadendo larghi settori - soprattutto della gerarchia, ma anche popolari - dell'Ortodossia greca e russa in particolare, in accordo con tendenze nazionalistiche e razziste; ciò mette in serio pericolo non solo il dialogo ecumenico a livello teologico-ufficiale, ma anche la prospettiva di una pacifica convivenza e la stessa possibilità della presenza fisica dei cattolici in quelle regioni.

⁶ Lettera Enciclica di GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio* (7/12/1990), n. 25.

⁷ Cfr. CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, nn. 166-169.173-175.181.875. «E' innanzitutto la Chiesa che crede, e che così regge, nutre e sostiene la mia fede» (*Ibid.*, n. 168). Il Documento della P.C.B. ha costituito una sorta di lavoro preparatorio alla stesura del CATECHISMO, che espone la dottrina sull'unità e diversità della Chiesa ai nn. 813-815 riprendendone quasi letteralmente varie espressioni.

⁸ Citazione dalla *Relatio finalis*, II, C, 1, del SINODO STRAORDINARIO DEI VESCOVI, 1985, in occasione del ventesimo anniversario della chiusura del Concilio Ecumenico Vaticano II..

ne», che realizza la «*communio sanctorum*» a due livelli: con una «unione a Cristo ed in Cristo; e unione fra i cristiani, nella Chiesa» (n. 19)⁹, l'Esortazione definisce così la fisionomia della comunione ecclesiale: essa «si configura, più precisamente, come una comunione "organica", analoga a quella di un corpo vivo e operante: essa, infatti, è caratterizzata dalla compresenza della *diversità* e della *complementarietà* delle vocazioni e condizioni di vita, dei ministeri, dei carismi e delle responsabilità. Grazie a questa diversità e complementarietà ogni fedele laico si trova *in relazione con tutto il corpo* e ad esso offre il suo proprio contributo» (n. 20 - corsivi originali).

E ancora: il 25 gennaio 1988 Giovanni Paolo II pubblica la Lettera apostolica «*Euntes in mundum*», nel Millennio del Battesimo della Rus' di Kiev; al n. 10 il Papa afferma: «La dimensione universale e quella particolare costituiscono due sorgenti coesenziali nella vita della Chiesa: la comunione e la diversità, la tradizione e i tempi nuovi, le antiche terre cristiane e i nuovi popoli che approdano alla fede. La Chiesa è riuscita ad essere una e insieme differenziata. Accettando l'unità come primo principio (cfr. *Gv* 17,21s), essa è stata pluriforme nelle singole parti del mondo. (...) L'universalità e la pluriformità non hanno cessato, malgrado la tensione esistente [tra la Chiesa Occidentale e quella Orientale], di scambiarsi a vicenda doni inestimabili».

Il Documento della P.C.B. si inserisce quindi in una riflessione più vasta sul tema della Chiesa-comunione, proponendosi il fine specifico di «chiarire la situazione attuale e precisare le domande che essa pone», interrogando la Scrittura «per quanto concerne i rapporti tra le Chiese locali o i gruppi particolari e l'universalità dell'unico popolo di Dio» (1096).

Il nostro breve studio su *Unità e diversità nella Chiesa* si articolerà in due parti: a) presentazione sintetica dei contenuti e risultati del Documento; b) approfondimento dei dati emergenti dall'opera lucana e in modo particolare dagli *Atti degli Apostoli* (At).

La scelta di questo Libro è dovuta al suo peculiare carattere *storiografico*: At è senz'altro una narrazione dei primi passi della Chiesa, modellata sulla missione affidata dal Risorto agli apostoli¹⁰, nonché sulle vicende dei suoi maggiori rappresentanti (Pietro e Paolo)¹¹; ma tutto ciò supera la pura

⁹ PAOLO VI, *Allocuzione del mercoledì*, 8.6.1966.

¹⁰ «Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra» (At 1,8). Molti esegeti propongono infatti l'ipotesi di una strutturazione di At secondo lo sviluppo geografico della missione in zone sempre più estese e lontane dalla Città Santa.

¹¹ Per altri studiosi il criterio basilare della «*dispositio*» di At è la prevalenza della figura di Pietro nella prima parte del Libro (capp. 1-12) e di quella di Paolo nella seconda (capp. 13-28). Una variante di questa soluzione attribuisce un ruolo decisivo al concilio di Gerusalemme (At 15), ritenuto il culmine della prima fase missionaria (verso i Giudei), dopo il quale esplode l'opera missionaria verso i Pagani (già anticipata nell'episodio del centurione Cornelio, cap. 10). A chi desiderasse approfondire l'argomento, consigliamo l'articolo di G. BETORI, *Alla ricerca di un'articolazione per il libro degli Atti*, «*Rivista Biblica*» 35(1987), pp. 185-205.

cronaca. Un esegeta ha scritto: «[Agli evangelisti] premeva di trattare, con il resoconto delle opere e della passione di Gesù di Nazareth, niente meno che la storia della partecipazione di Dio all'evento escatologico, la storia della sua venuta tra gli uomini (...) entro un periodo ben concreto e preciso della storia, in un luogo definito e attraverso uomini reali. (...) L'avvenimento appena accaduto conteneva anche un'offerta di salvezza da parte di Dio ad ogni uomo, che poteva essere accolta da credente fiducia o respinta da incredulità»¹².

Tale *unità di annuncio e narrazione* traspare dall'insieme e dai particolari dell'intera opera lucana, particolarmente in At. Da questo punto di vista è possibile individuare alcuni obiettivi teologici di Luca a riguardo della Chiesa:

- mostrare la *continuità storica e teologica* tra la Chiesa apostolica, che fa da tramite con la storia d'Israele, e le nuove Chiese sorte al di fuori della Palestina in un'area culturale priva di una tradizione e un passato storico 'biblici';

- far emergere le *radici storiche e spirituali* della Chiesa, che prolunga l'eredità spirituale d'Israele e le promesse fatte anticamente, e si apre nello stesso tempo all'intera "ecumene" dei popoli;

- sottolineare l'*unità del disegno salvifico di Dio*, cioè di quella salvezza che si attua nella storia: essa, promessa nell'Antico Testamento, si è realizzata in Gesù e si prolunga nel corpo ecclesiale.

At è dunque un osservatorio privilegiato per "imparare" che cos'è la Chiesa, quali sono le sue radici, come Gesù l'ha pensata, formata e inviata nel mondo.

I - ANALISI DEL DOCUMENTO

È lo stesso Documento da noi scelto a dichiarare (1907) la propria struttura e il proprio contenuto: abbiamo così due grandi parti, dedicate rispettivamente alle «Diverse testimonianze degli scritti biblici» (1098-1175) e a una «Breve sintesi della testimonianza biblica» (1176-1192)¹³.

¹² M. HENGEL, *La storiografia protocristiana*, Brescia 1985, pp. 66.67.70.

¹³ Per comprendere meglio il tipo di lavoro intrapreso dalla P.C.B., vale la pena ricordare le parole del suo Segretario, Henri CAZELLES, nella *Prefazione* del Documento: i membri della Commissione «hanno dovuto procedere a una ricerca storica e letteraria sulle strutture successive del popolo di Dio, così come le presentano i libri biblici, e sulla loro composizione nella storia. I loro rapporti sono personali. Comunque, sono serviti da base per la redazione del documento "Unità e diversità nella Chiesa" che, esso solo, esprime l'opinione dell'insieme della commissione» (1093, corsivi originali).

La prima parte è analitica e passa in rassegna successivamente l'Antico Testamento (1098-1110), il giudaismo (1111-1114) e il Nuovo Testamento. Quest'ultimo è evidentemente studiato con maggiore ampiezza, comprendendo diversi capitoli: Gesù di Nazareth (1115-1119), le lettere paoline (1120-1135), i Vangeli sinottici e gli Atti (1136-1157), altri scritti (Eb e 1 Pt: 1158-1162), il "corpus" giovanneo (1163-1175). La seconda parte è piuttosto un sobrio riassunto di ecclesiologia biblica, prendendo spunto dai «nomi» che la Scrittura applica alla Chiesa (cfr. *Lumen gentium*, n. 6).

Per non tradire il carattere sintetico di questo capitolo, presenteremo schematicamente i punti più importanti della ricerca, che potranno essere utilmente ripresi e documentati nell'ambito di un lavoro personale sul Documento.

a) La natura particolare dell'*oggetto* di studio (la Chiesa) e della *fonte* utilizzata (la Scrittura ispirata) deve determinare anche il *metodo teologico* della ricerca. Significativamente, il titolo del primo capitolo dedicato all'Antico Testamento accenna a una distinzione terminologica essenziale: «Diversità nell'unità al di là della differenza e dell'uniformità» (1098). Mentre «la diversità esprime un'unità che non trascura le particolarità ma le assume in una comunione che le trascende» (1156), i vocaboli *differenza* e *uniformità* hanno un sapore sociologico e ideologico riduttivo, non adeguato alla divino-umanità del Corpo ecclesiale¹⁴.

b) «In principio» c'è la creazione, nella quale il Creatore fa risplendere la «bella diversità»¹⁵ fra gli esseri dell'universo e le loro specie (cfr. *Gn* 1,11-31), fra gli uomini, fra i sessi, le famiglie e le nazioni (cfr. *Gn* 2,10); essa si è tuttavia pervertita ed è diventata fonte di divisioni e opposizioni (*Gn* 3,4.6.11).

c) Per riconciliare ogni cosa nella primitiva bontà, Dio ha donato all'uomo alcune «istituzioni paradigmatiche», dei «principi di unità» che risanano dall'interno le opposizioni di questa storia lacerata dal peccato, anticipando profeticamente la «ricapitolazione» di ogni cosa nella divino-umanità del Figlio incarnato (cfr. *Ef* 1,10). In esse Dio dà inizio alla Chiesa¹⁶. Sono

¹⁴ Avverte GIOVANNI PAOLO II, nella *Christifideles Laici*: «La realtà della Chiesa-comunione è, allora, parte integrante, anzi rappresenta il contenuto centrale del "mistero", ossia del disegno divino della salvezza dell'umanità. Per questo la comunione ecclesiale non può essere interpretata in modo adeguato se viene intesa come una realtà semplicemente sociologica e psicologica» (n. 19). Cfr. *Lumen Gentium*, n. 8: «La società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, l'assemblea visibile e la comunità spirituale, la Chiesa della terra e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti non si devono considerare come due realtà, ma formano una sola complessa realtà risultante di un elemento umano e di un elemento divino. Per una non debole analogia, quindi, è paragonata al mistero del Verbo incarnato».

¹⁵ Come il corrispondente greco *kalós*, anche il vocabolo ebraico *tōb* ha una connotazione sia etica ("buono") che estetica ("bello").

¹⁶ «Piacque a Dio di santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo, che lo riconoscesse nella verità e santamente lo servisse. Si scelse quindi per sé il popolo israelita, stabili con lui un'alleanza, e lo

atti umani, assunti e trasformati dall'iniziativa esclusiva Dio in canali di grazia e di benedizione, secondo una struttura sacramentale: l'elezione di un patriarca; l'alleanza e la Legge; l'istituzione della regalità; l'istituzione sacerdotale; la missione profetica.

d) La chiamata dei Dodici è un gesto profetico, con cui Gesù manifesta la volontà messianico-escatologica di «riunire di nuovo e ricostituire il popolo d'Israele con le sue dodici tribù» (1116). Gesù è un «segno di contraddizione» che svela le segrete divisioni dei cuori (Lc 2,34) e ne provoca ancora, poiché le Sue parole e azioni esigono dagli uomini la disponibilità radicale a iniziare con Lui «un'unità nuova che supera la prima» (1117).

e) L'unità degli uomini con Dio e fra di loro è lo scopo¹⁷ di tutta la vita di Gesù (cfr. Gv 17); Egli muore per «riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (Gv 11,52). Molti grandi della storia hanno cercato di compiere la medesima impresa con la politica o le armi; invece Gesù propone un'altra via, l'unica per *imparare* l'unità: «Il modello e la fonte dell'unità dei discepoli è la perfetta unità che intercorre tra il Padre e il Figlio, la loro interiorità reciproca» (1165). Un'ecclesiologia autentica (come anche una sana antropologia) non può assolutamente prescindere dal Mistero Trinitario, o darlo per scontato¹⁸.

f) La *communio* ecclesiale è un'icona della comunione dinamica nell'amore fra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo. Da essa la Chiesa trae la «forza dell'unità universale» e i criteri per riconoscerla, custodirla e incrementarla. L'unica Chiesa di Dio si realizza, «sussiste» realmente in ognuna delle comunità, secondo modalità storiche, sensibilità e carismi diversi.

g) L'unità organica fra le Chiese è radicata e fondata su alcuni «articoli» fondamentali (cfr. At 2,42; Ef 4,4-6), ai quali è dovuta l'«obbedienza alla

formò progressivamente manifestando nella sua storia se stesso e i suoi disegni e santificandolo per sé. Tutto questo però avvenne in preparazione e in figura di quella nuova e perfetta alleanza che doveva concludersi in Cristo, e di quella più piena rivelazione che doveva essere trasmessa dal Verbo stesso di Dio fattosi uomo (cfr. Ger 31,31-34). Cristo istituì questo nuovo patto, cioè la nuova alleanza nel suo sangue (cfr. 1 Cor 11,25), chiamando gente dai giudici e dalle nazioni, perché si fondesse in unità non secondo la carne, ma nello Spirito, e costituisse il nuovo popolo di Dio» (*Lumen gentium*, n. 9). Cfr. *Redemptor hominis*: «il Dio della creazione si rivela come Dio della redenzione, come Dio "fedele a se stesso", fedele al suo amore verso l'uomo e verso il mondo, già rivelato nel giorno della creazione».

¹⁷ In greco *télos* è simultaneamente 'il fine' e 'la fine' (cfr. Rom 10,4); l'amore di Cristo per gli uomini non poteva quindi essere che *eis télos*, «sino alla fine» (Gv 13,1): *méchri thanátou*, «fino alla morte» (Fil 2,8).

¹⁸ «Il Signore Gesù quando prega il Padre, perché "tutti siano uno, come anche noi siamo uno" (Gv 17,21-22) mettendoci davanti orizzonti impervi alla ragione umana, ci ha suggerito una certa similitudine tra l'unione delle Persone divine e l'unione dei figli di Dio nella verità e nella carità. Questa similitudine manifesta che l'uomo il quale in terra è la sola creatura che Dio abbia voluto per se stessa, non possa trovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé» (*Gaudium et spes*, n. 24).

fedele». Grazie ad essa, nella sequela amorosa a Cristo obbediente, «l'unità della Chiesa può superare divisioni apparentemente insuperabili. In essa, le legittime diversità trovano una meravigliosa fecondità».

h) La Chiesa è un essere vivente, che non si lascia rinchiudere in una sola definizione. Le varie denominazioni e immagini bibliche che le si riferiscono sono complementari e corrispondono a sensibilità ed esperienze differenti; nella loro varietà, rimandano a un'unica realtà che le eccede tutte. Alcuni nomi (Chiesa, corpo, gregge) «definiscono delle precise relazioni tra Cristo e il popolo di Dio» (1183), altri (edificio, campo, sposa) declinano le medesime relazioni dal lato «affettivo». In tutto ciò la Chiesa sa esattamente e con chiarezza che non appartiene a se stessa, bensì a Colui «che ha dato se stesso per lei» (Ef 5,25).

II - ATTI DEGLI APOSTOLI

Abbiamo già esposto i buoni motivi che ci inducono a rileggere gli *Atti degli Apostoli* quale testimonianza privilegiata ed essenziale sulla vita della Chiesa primitiva «come la vita di un popolo di Dio nella diversità e nell'unità» (1149). In At constatiamo l'applicazione esemplare dei punti sopra elencati, in particolare del metodo teologico definito al punto a).

La Chiesa è valutata con realismo: non si nascondono le diverse opinioni e i molteplici conflitti che sorgono man mano: dal malcontento degli ellenisti verso i giudeo-cristiani (6,1-6), alla grave controversia che prepara il concilio apostolico di Gerusalemme (15,135), ai dissensi tra lo stesso Paolo e i suoi collaboratori (15,37-40 e 21,21). D'altra parte Luca evita accuratamente di esprimere sulla comunità un giudizio *profano*, poiché sa che la Chiesa non potrebbe né esistere né sussistere nel tempo senza «la presenza dello Spirito Santo, che non solo ha radunato la Chiesa, ma la dirige e la guida» (1156). È lo Spirito donato da Gesù Risorto che può radunare «nella fede» uomini di diverse lingue e culture (cfr. 2,7-10), suscitare in loro la concordia e persino l'unanimità (*homothymadón*: 1,14; 2,46; 4,24; 5,12...).

Contro ogni «uniformità», il termine «*ekklesia*» designa sia le varie Chiese locali, sia la «Chiesa di Dio, che egli si è acquistata col suo sangue» (20,28).

Ogni comunità conserva un'ampia libertà nel modo di organizzare la propria vita interna, di esercitare i vari carismi, di rapportarsi alle peculiarità culturali o religiose a seconda dei luoghi e dei gruppi etnici che la compongono. D'altra parte - rileva il Documento della P.C.B. - questa diversità «esprime un'unità che non trascura le particolarità ma le assume in una comunione che le trascende» (1156).

Cosa significa quest'affermazione? In che modo il principio enunciato diventa «*lex Ecclesiae*»? A tale proposito abbiamo a disposizione alcuni testi significativi; il Documento li cita sommariamente, ma pensiamo che valga la pena di riprenderli singolarmente con una certa profondità. Si tratta di

At 2,1-41; 15,1-35; 2,42-47 (+ 4,32-35 e 5,12-16). Iniziamo dal racconto della Pentecoste, particolarmente centrato sulla dimensione universale, cattolica, della Chiesa.

1. La Pentecoste (At 2,1-41)

A) Il dono dello Spirito (vv. 1-13)

Questa pagina di At si presenta come il programma o il manifesto dell'intera opera. Luca infatti definisce qui i due centri propulsori del dinamismo cristiano: lo *Spirito* e la *Parola*. Lo Spirito effuso a Pentecoste come forza di Dio rinnovatrice e unificante, convoca attorno agli Apostoli i rappresentanti di tutte le nazioni alle quali l'annuncio missionario è destinato (2,1-13); la parola franca di Pietro che dà un senso pieno e salvifico ai fenomeni suscitati dallo Spirito, dono di Gesù risorto, opera la trasformazione delle coscienze e provoca l'aggregazione alla comunità di coloro che erano stati gli assassini di Gesù (2,14-41).

Luca colloca l'ascensione di Gesù quaranta giorni dopo la Pasqua (At 1,3). Il dono dello Spirito ai discepoli viene fissato dieci giorni dopo, «al compiersi del giorno della Pentecoste»¹⁹. La coincidenza della 'Pentecoste cristiana' con la celebrazione della festa ebraica ha offerto a Luca lo spunto per dare una collocazione cronologica e liturgica a questo nuovo evento in rapporto al significato teologico dell'antica festa.

Tenendo conto delle varie interpretazioni dei dati storici, letterari e teologici fornite dagli esegeti²⁰, si può affermare prudentemente che ai tempi

¹⁹ "Pentekostès" è il nome greco della festa agricola che gli Ebrei celebravano nel «cinquantesimo» giorno dopo la Pasqua. Il nome tradizionale, in ebraico, era «Festa delle Settimane» (*shābuôt*), poiché era prescritto di «contare sette settimane complete dal giorno dopo il sabato, cioè dal giorno che avrete portato il covone da offrire con il rito di agitazione» (Lv 23,15).

²⁰ Descrivendo il significato della festa ebraica delle Settimane, R. DE VAUX rileva: «Utilizzando l'indicazione di Es 19,1 - secondo la quale gl'Israeliti arrivarono al Sinai il terzo mese dopo l'uscita dall'Egitto, avvenuta a sua volta a metà del primo -, si fece della festa delle Settimane la commemorazione dell'Alleanza. (...) Il legame diviene esplicito nel libro dei Giubilei, il quale pone nel giorno delle festa delle Settimane tutte le alleanze che rileva nell'Antico Testamento, da quella di Noè fino a quella del Sinai; ed è nella stessa festa che la setta di Qumran, la quale si denominava comunità della Nuova Alleanza, celebrava il rinnovamento dell'Alleanza, la più importante delle sue festività. (...) Solo a partire dal II secolo d.C. i Rabbini accettarono che la Pentecoste commemorasse il giorno in cui la legge era stata data sul Sinai. La festa cristiana della Pentecoste ebbe, dal suo inizio, un altro significato: secondo Atti 2, essa fu segnata dall'effusione dello Spirito e dalla vocazione della nuova Chiesa all'universalismo; la sua coincidenza di data con una festa giudaica manifestava che l'antico

di Gesù l'antica festa agricola cominciava ad assumere il significato di commemorazione dell'Alleanza sul Sinai. Già nel I sec. d.C., sotto l'influsso della teologia farisaica, l'avvenimento del Sinai viene riletto sotto la prospettiva del «dono della Legge»: ai piedi del Sinai viene convocato Israele, il popolo di Dio, assieme a tutti i popoli per ricevere la legge, la cui accoglienza è la condizione di vita per la comunità rinnovata e santa.

È probabile che la prima tradizione cristiana abbia ripreso alcuni motivi di questa narrazione per presentare analogicamente la nascita e la fondazione della nuova comunità messianica:

- l'unanimità della comunità («tutti insieme»: *“pantes ‘omoû epi to autó”*) al momento della discesa dello Spirito corrisponde a quella dell'assemblea d'Israele ai piedi del Sinai (*“yahdaw”*: Es 19,8);

- il «compiersi» non riguarda il giorno 'astronomico' di Pentecoste (significato escluso dal v. 15), bensì il *tempo* che dalla Pasqua porta alla festa di

sistema cultuale era scaduto e che le promesse, di cui esso era la figura, erano realizzate. Ma non vi è una relazione fra Pentecoste cristiana e la festa delle Settimane, quale fu intesa dalla comunità di Qumran o, più tardi, dal Giudaismo ortodosso: non vi è infatti, nel racconto degli Atti, alcun accenno all'Alleanza del Sinai né alla Nuova Alleanza di cui Cristo è il mediatore». (*Istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino ³1977, pp. 474).

Della stessa opinione è G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli*, Parte prima, Brescia 1985, pp. 341-342) invece J. DUPONT è di tesi differente: «La festa giudaica sfocia in quella cristiana in quanto oltrepassa se stessa, ma le porta i suoi tesori di risonanze bibliche e di riflessione religiosa, senza le quali la nostra Pentecoste non avrebbe tutta la sua profondità dottrinale. La storia dell'evento della Pentecoste negli Atti testimonia la preoccupazione di illuminare il mistero mediante le Scritture. L'utilizzazione di Gioele 3,1-5 in At 2,17-21.33.39 è particolarmente rivelatrice a questo riguardo; in 2,33 l'allusione al Sal 68,19 non è meno significativa: questo salmo, applicato dal giudaismo al dono della Legge, diventa nella Chiesa primitiva il salmo del dono dello Spirito (cfr. Ef 4,8-11). Sebbene redatto in maniera molto personale da Luca, il racconto della Pentecoste lascia tuttavia affiorare il ricordo della teofania del Sinai e delle tradizioni giudaiche che ad essa si collegavano» (*Studi sugli Atti degli apostoli*, Roma 1975, pp. 824-825).

Dello stesso avviso è anche J. KREMER: «La lettera agli Efesini [4,7-11] non parte qui dal testo ebraico del Sal 68(69),19, ma dalla sua parafrasi nel *Targum*. Il versetto del salmo che in origine si riferiva all'ascesa di Jahwe o dell'arca dell'Alleanza verso il luogo del culto vien qui riferito all'ascesa di Mosè sul Sinai e al ricevimento della *Torà*. La relazione tra la *Torà* come dono di Dio nel VT e come dono dello Spirito Santo nel NT è espressa pure in 2 Cor 3 dove Paolo pone a confronto la lettera (legge) e lo Spirito come pure il servizio di Mosè sul Sinai e il servizio dell'apostolo come servizio della comunicazione dello Spirito (*diakonta pneūmatos*). (...) La tradizione giudaica del Sinai e i dati del racconto della Pentecoste hanno infine ancora una cosa in comune: la data 'Pentecoste'. In verità le notizie di una celebrazione del dono della legge sul Sinai in relazione alla festa di Pentecoste che ordinariamente era una festa di ringraziamento per il raccolto, risalgono al periodo dopo Cristo. Tuttavia proprio negli ultimi anni a motivo delle ricerche del libro dei giubilei e delle scoperte di Qumran si poté dimostrare che per lo meno nei circoli sadducei-esseni la Pentecoste veniva celebrata come festa della conclusione del patto sul Sinai. Se dopo la distruzione di Gerusalemme e la fine di questi circoli nel rabbinato costituito dai farisei la Pentecoste era celebrata come il giorno del dono della Legge, ci si riallaccia chiaramente ad una tradizione precedente nei gruppi farisei, in cui ci si interessava di più della concessione della *Torà* che della conclusione dell'Alleanza» (*Pentecoste esperienza dello Spirito*, Brescia 1977, 72-73).

Pentecoste (di cui fan parte i «quaranta giorni» durante i quali Gesù appare ai discepoli), così come Israele giunge al Sinai al termine di un certo periodo trascorso nel deserto dopo l'uscita dall'Egitto (Es 19,1).

La venuta dello Spirito è accompagnata da due fenomeni: dapprima un fragore (v. 2) e poi l'apparizione di lingue «come di fuoco» (v. 3). Questi due elementi - il vento e il fuoco - fanno parte del linguaggio delle teofanie veterotestamentarie e delle descrizioni apocalittiche (cfr. Es 3,2; 19,18; 20,18; Dt 4,11-12; 1 Re 19,11-12; Sal 29; 18,8-16; Is 66,15; Ez 1,4.24.27; Dan 7,10; 2 Pt 3,10; Ap 11,19). Probabilmente Luca riprende il confronto con la teofania del monte Sinai (cfr. Es 19,6.16.18) e stabilisce, sia pure discretamente, un parallelo che vede nella prima Pentecoste cristiana il rinnovarsi della teofania con cui Dio «viene» presso il Suo popolo (cfr. Es 20,20). Anche la nota «riempi tutta la casa» può essere vista in relazione a Es 19,18: «Il monte Sinai era tutto fumante, perché su di esso era sceso il Signore nel fuoco»²¹.

Luca dice che «tutti» i presenti furono «colmati di Spirito Santo» (v. 4), come lo erano stati Gesù (Lc 4,1), Giovanni il Battista (Lc 1,15), Elisabetta e Zaccaria (Lc 1,41.67). Ancora in At incontreremo Pietro (4,8), Paolo (9,17; 13,9), Stefano (6,5; 7,55), Barnaba (11,24), gli Apostoli (4,31) e i discepoli di Antiochia di Pisidia (13,52), ripieni del medesimo Spirito. Alle origini della Chiesa, come già nella vita di Gesù, è lo Spirito di Dio che prende l'iniziativa, e la sua presenza attiva è così intensa che si manifesta in maniera da far pensare a quella dell'acqua, che scorre e impregna tutto, fino a traboccare²².

Si compie così la promessa fatta da Gesù in Lc 24,48 e At 1,8: «Avrete forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi e mi sarete testimoni...». Lo Spirito Santo rimarrà d'ora innanzi presente nella Chiesa; anzi la sua presenza costituirà un elemento qualificante dell'economia cristiana. Israele aveva ricevuto la Legge che gli indicava il modo di rendersi gradito a Dio, ma questa Legge, impotente a cambiare il cuore dell'uomo, invece di recargli la giustizia e la vita, diveniva lo strumento della sua condanna e della sua morte. La Nuova Alleanza sostituisce alle prescrizioni della Legge il dono dello Spirito, che trasforma i cuori e ispira loro dall'interno la condotta che Dio attende da essi (cfr. Ger 31,31-34; Ez 36,24-27).

Quest'antitesi acquista tutto il suo rilievo nel contesto della Pentecoste: al dono della Legge, che i Giudei commemoravano (o iniziavano a commemorare) in quel giorno, la festa cristiana sostituisce il ricordo riconoscente

²¹ Cfr. J. DUPONT, *op.cit.*, p. 830.

²² Quest'immagine non è casuale: il discorso di Pietro parlerà precisamente di un'«effusione» dello Spirito: Gesù salito al cielo, lo ha ricevuto dal Padre per «riversarlo sui suoi discepoli» (At 2,17.33), così che si può chiamare la Pentecoste un «battesimo» nel senso etimologico (= lavaggio); gli Apostoli sono stati infatti «immersi» nello Spirito Santo e lo stesso accade ad ogni credente nel rito simbolico del battesimo: «Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte» (Rom 6,4).

dell'effusione dello Spirito.

Il v. 4 aggiunge che, sotto l'influsso dello Spirito, gli apostoli «*cominciarono a parlare in altre lingue*». L'interpretazione del prodigio è fortemente discussa, e tuttavia è essenziale alla comprensione dell'episodio. Il fenomeno qui descritto ha una certa analogia con il «parlare in lingue» («*glossolalia*») (cfr. At 10,46 e 19,6), che ci è noto soprattutto dalla lunga trattazione che Paolo riserva ai carismi in 1 Cor 12-14. Colui che aveva ricevuto questo dono proferiva suoni inintelligibili per le persone circostanti e per lui stesso. Ci si rendeva soltanto conto che egli celebrava Dio, ma per capire quel che diceva bisognava che un altro ricevesse il dono della «profezia» che ne permetteva l'interpretazione (cfr. 1 Cor 12,10.30; tutto il cap. 14)²³.

Ma nonostante le somiglianze, il miracolo della Pentecoste sembra essere di natura diversa. Già Tommaso d'Aquino rifiutava l'ipotesi diffusa secondo la quale gli Apostoli avrebbero parlato solo in ebraico e tuttavia gli astanti avrebbero compreso ciascuno nella propria lingua materna, in una sorta di miracolo auditivo (*Summa Theol.* II-II, q. 176, a. 1). Una variante estrema di questa opinione ritiene addirittura che gli Apostoli pronunciasero suoni inintelligibili (come nella «*glossolalia*»), ma che ogni uditore li comprendesse nella propria lingua (= dono collettivo della «profezia interpretativa»).

In realtà, Luca vuol significare che lo Spirito non permette alla gente di capire quel che gli Apostoli dicono secondo una specie di traduzione simultanea, bensì dà agli Apostoli la capacità di parlare agli astanti nella loro propria lingua (nel linguaggio dei LXX «*altra lingua*» normalmente indica una lingua straniera: cfr. *Sir*, prol., 22; *Is* 28,11, citato in 1 Cor 14,21). Quest'interpretazione, che consente a Luca di porre in rilievo la dimensione universale dell'azione dello Spirito e della conseguente missione della Chiesa, trova delle conferme nella tradizione giudaica circa il dono della Legge sul Sinai²⁴.

Dopo aver presentato gli Apostoli, abilitati dallo Spirito a rendere una

²³ Cfr. A. BITTLINGER, *Il rinnovamento carismatico delle Chiese: ripresa dell'esperienza protocristiana dello Spirito*, in AA.VV., *La riscoperta dello Spirito. Esperienza e teologia dello Spirito Santo* Milano 1977, pp. 27-45.

²⁴ E' un testo fissato relativamente tardi, ma che senza dubbio risale a strati più antichi della tradizione; anche qui la proclamazione della Legge viene rappresentata più volte come realizzantesi in lingue varie, per sottolineare il valore universale della Parola di YHWH: «Allorché Dio diede la legge sul Sinai, mostrò agli Israeliti con la sua voce prodigi su prodigi. E come? Allorché Dio parlò, risuonò una voce: si diffuse in tutto il mondo. Gli Israeliti la udirono. Giunse loro dalle regioni del mezzogiorno, ed essi corsero là per accoglierla; di là si rivolse a mattino, ed essi la inseguirono; di là ancora si volse verso il cielo ed essi elevarono gli occhi in quella direzione; indi si rivolse sulla terra ed essi guardarono pure là, come riferisce *Deut* 4,36: "Dal cielo fece ascoltare la sua voce, per ammonirti...". Ed *Es* 20,18: "Tutto il popolo vide le voci". Non dice la voce, ma le voci. R. Johanan diceva: "La voce si dipartì e si suddivise in settanta voci, secondo settanta lingue, cosicché tutte le nazioni le potessero percepire. Ogni nazione udiva la voce nell'idioma proprio..." (*Midr. Ex. Rabba* 5; cfr. *Mekilta* su *Hab* 3).

testimonianza autorevole e coraggiosa, Luca presenta i destinatari dell'annuncio: i rappresentanti del popolo ebraico dispersi fra tutti i popoli. La presenza in Gerusalemme di «uomini devoti, da ogni nazione di quelle che sono sotto il cielo» non è casuale, bensì segnala l'adempimento delle antiche profezie: «Uomini di Giudea, e voi tutti che vi trovate a Gerusalemme... (...) Accade quello che predisse il profeta Gioele: *Negli ultimi giorni* [aggiunta di Luca] io effonderò il mio Spirito su ogni persona... (...). Sappia dunque con certezza *tutta la casa di Israele* che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso» (2,14.16-17.36).

Si possono citare anche altri testi veterotestamentari simili, che sembrano rivestire una certa importanza per l'interpretazione di At 2,5-11: «*Tutte le nazioni sono state radunate insieme, e saranno radunati i loro capi (...) Voi diverrete i miei testimoni* [cfr. At 1,8] e anch'io sarò testimone - dice il Signore Dio - insieme al servo che io mi sono scelto, affinché conosciate e crediate e comprendiate che Io sono» (Is 43,9-10 - LXX; cfr. Is 60).

In questo contesto anche la prescrizione deuteronomica del triplice pellegrinaggio annuale di tutto Israele a Sion (Dt 16,16) acquista un nuovo sapore escatologico (cfr. il Salmo «graduale» 121,3-5(LXX): «Gerusalemme è costruita come una città ben compatta. Là infatti sono salite le tribù, le tribù del Signore come testimonianza d'Israele, per lodare il nome del Signore; poiché là sono posti i seggi per il giudizio, i seggi dinanzi alla casa di Davide».

«Ogni nazione», dice Luca, è convocata a Gerusalemme per essere testimone della nuova e definitiva epoca storica che si apre con l'effusione dello Spirito. Il lettore trova una conferma dell'universalità geografica ed etnica nella lista di popoli che Luca fa seguire all'affermazione generale del v. 5.

È curioso constatare che, a parte i Romani, la lista cita soltanto popoli dell'Oriente mediterraneo e non giunge neppure fino alla Grecia. «L'enumerazione non ha ancora finito di sconcertare i commentatori per le scelte su cui si è posata, e più ancora per le sue omissioni. (...) Una cosa almeno sembra molto chiara: non fu certo Luca a redigere questa lista (...). Il motivo per cui Luca ha operato questa inserzione non crea difficoltà: presentato nella forma, cara al nostro autore, di un dialogo evidentemente fittizio tra i presenti, l'elenco deve far comprendere al lettore che 'tutte le nazioni che sono sotto il cielo' erano veramente rappresentate dai Giudei che formavano l'uditorio della Pentecoste. (...) In certo senso, tutto l'universo è presente simbolicamente, per essere testimone della venuta dello Spirito e udire la parola di Dio»²⁵.

Il Documento della P.C.B. vede in questo elenco simbolico di 'tutti' i popoli, un riferimento alla dispersione dei popoli e alla confusione delle lingue dopo Babele (Gen 11,1-9): «Il racconto della Pentecoste mostra la discesa

²⁵ J. DUPONT, *op. cit.*, p. 856.

dello Spirito di Dio che si fa capire da uomini di diverse lingue (e culture): così è abolita la confusione della lingua provocata dall'orgoglio dei costruttori della torre di Babele. Nata dallo Spirito, la Chiesa è, fin dall'inizio, formata da uomini di diverse lingue e culture, radunati ora dallo Spirito nella fede» (1149).

Accanto a questo tema, è da rilevare la positiva preoccupazione universalista, sottolineata dai punti cruciali dell'opera lucana:

- Lc 3,6 e At 28,28 (citazione di Is 40,5: «Ogni uomo vedrà la salvezza di Dio»);

- Lc 24,47 e At 1,8 (annuncio e testimonianza destinata «a tutte le genti»);

- At 13,47 (citazione di Is 49,6: «Io ti ho posto come luce delle genti, perché tu porti la salvezza sino all'estremità della terra»).

A questo punto, possiamo delineare alcune note riassuntive sulla prima parte del cap. 2 di At.

1) La Pentecoste cristiana si presenta come un *nuovo Sinai*, in cui l'invio dello Spirito si sostituisce alla promulgazione dell'antica Legge; l'Alleanza che era fondata sulla Legge mosaica è sostituita da un'Alleanza nuova, qualificata dalla presenza e dall'azione dello Spirito nei cuori, trasformati intimamente e ispirati da un atteggiamento filiale nei confronti di Dio (cfr. Ger 31,31-34; Ez 36,24-27).

2) L'evento della Pentecoste riguarda «ogni nazione di quelle che sono sotto il cielo». In linea di principio, la Legge era destinata a tutti i popoli. In pratica, però, solo Israele l'aveva ricevuta ed era necessario aggregarsi ad esso per far parte del «popolo di Dio». È tipico dell'economia dello Spirito (che è lo Spirito di Gesù Cristo Risorto) l'essere effettivamente universale: così appare fin dal mattino di Pentecoste. Alla nota di *universalità*, che è essenziale alla Chiesa nata dallo Spirito, corrisponde la sua *vocazione missionaria*, che appartiene anch'essa alla sua natura: la promessa di Gesù fatta in At 1,8 è compiuta e la missione incomincia. Incomincia da Gerusalemme e per gli abitanti di Gerusalemme, ma porta già in sé l'orizzonte del mondo intero²⁶.

3) L'universalità della Chiesa trova la sua espressione simbolica nel dono

²⁶ «Sia pure su scala ridotta, gli apostoli cominciano la loro missione universale: la storia dell'espansione del cristianesimo non sarà altro che il 'naturale' sviluppo di un orizzonte «ecumenico» aperto alla Chiesa dallo Spirito Santo fin dal primo giorno. La Chiesa è nata universale. Essa non ha altri limiti che quelli del mondo: «*usque ad fines terrae*». La luce di cui essa è detentrica deve rischiare i popoli; depositaria della salvezza, incombe su di essa il dovere di farla giungere a tutte le nazioni. Ecco il significato essenziale del miracolo della Pentecoste: lo Spirito dona alla Chiesa il mondo intero, obbligandola per ciò stesso all'immenso sforzo missionario, attraverso il quale essa raggiungerà la sua pienezza e la sua statura escatologica» (J. DUPONT, *ibid.*, pp. 857-858).

concesso agli Apostoli di «*parlare in altre lingue*», nel «linguaggio» particolare di ciascuno dei popoli ai quali dovranno portare la loro testimonianza. Lo Spirito affida agli Apostoli (e per loro mezzo alla Chiesa intera) la lingua e la cultura di tutti i popoli. Allo stesso modo, la missione universale obbliga la Chiesa a «ridire» incessantemente l'Annuncio (*kerygma*) per renderlo intelligibile attraverso tutti i tempi a tutti i popoli, secondo la loro lingua, la loro cultura e le loro mentalità.

B) Il discorso di Pietro (vv. 14-41)

In corrispondenza coll'evento fondante dell'effusione dello Spirito, il discorso di Pietro costituisce una specie di introduzione teologica a tutto il Libro; le ampie citazioni della Scrittura secondo il testo greco dei LXX, fanno da supporto allo sviluppo teologico dei temi che hanno il loro centro nell'annuncio cristiano: Gesù è il Messia glorificato da Dio. Se l'effusione dello Spirito ha un senso, questo è proprio «cristologico»: «Quando verrà lo Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future. Egli mi glorificherà, perché prenderà del mio e ve l'annunzierà» (Gv 16,13-14).

Lo schema della composizione, per molti aspetti identico a quelli dei discorsi missionari ai Giudei (cfr. At 3,12-26; 5,29-32; 10,34-43; 13,16-41), fa pensare che Luca segua un modello omiletico-missionario già adottato altrove²⁷. Il discorso di At 2,14-41 è una mirabile sintesi centrata tematicamente, strutturalmente e teologicamente attorno alla «storia di Gesù», che la «storia d'Israele» ha avuto la funzione di preparare e «annunciare» profeticamente.

a) *La prima parte* del discorso (vv. 14b-21)²⁸ è un'ampia citazione del profeta Gioele, preceduta da una piccola introduzione che stabilisce

²⁷ «Questo discorso, così come gli altri, si presenta come un riassunto delle idee principali proposte dall'oratore. Abbiamo a che fare con dei veri discorsi in miniatura, che sono stati anche paragonati a fotografie di piccolo formato (M. DIBELIUS). Essi sono stati composti con molta abilità, onde dare al lettore l'impressione d'un discorso reale, che fa uso dei procedimenti oratori abituali senza trascurarne alcuno. (...) Abbiamo constatato ovunque la presenza d'un medesimo schema fondamentale. (...) Luca non ha necessariamente inventato tale schema e può averlo desunto da una tradizione anteriore. Tuttavia bisogna convenire che vari punti di questo schema caratterizzano un modo di vedere tipicamente lucano (...). Anche se egli si è ispirato a uno schema tradizionale come quello che ci è conservato in 1Cor 15,3-15, a lui dobbiamo attribuire il modo personale in cui tale schema è stato precisato e applicato sistematicamente ai discorsi missionari» (J. DUPONT, *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Cinisello Balsamo 1985, pp. 76-80).

²⁸ E' una nota distintiva di At che gli interventi di Pietro non siano mai a titolo personale, ma si collochino sempre sullo sfondo della comunità o del gruppo apostolico: «Pietro... con gli altri Undici». La testimonianza è sempre resa dai Dodici insieme (cfr. 1,22).

l'aggancio con la situazione di Pentecoste. Pietro corregge sbrigativamente l'errata interpretazione che alcuni dei presenti davano al «parlare in altre lingue» da parte degli Apostoli: essi non sono ubriachi; la vera interpretazione di quello che sta succedendo può essere solo di carattere religioso: l'esaltazione carismatica è un segno del realizzarsi dei tempi messianici per i quali i profeti hanno promesso un dono rinnovato dello Spirito. A questo punto il discorso si trasforma nella citazione di Gioele 3,1-5, sulla base del testo greco dei LXX. Ma Luca vi introduce alcune modifiche e aggiunte, che svolgono un ruolo interpretativo notevole. Esse emergono immediatamente dal confronto sinottico dei due testi:

Gl 3,1-5 (LXX)

1. E accadrà dopo queste cose,
e effonderò del mio Spirito su ogni carne
e profetizzeranno i vostri figli e le vostre figlie
e i vostri *anziani* faranno dei sogni,
e i vostri *giovani* avranno visioni;
2. e sui servi e sulle serve
in quei giorni effonderò del mio Spirito.
3. E darò prodigi nel cielo e sulla terra
sangue e fuoco e vapori di fumo;
4. il sole sarà mutato in tenebra
e la luna in sangue
prima che venga il giorno del Signore
grande e splendente.
5. E accadrà: chiunque - se invocherà il nome
del Signore - sarà salvato;

poiché sul monte Sion e in Gerusalemme
ci sarà [chi è] salvato, come disse il Signore,
e [coloro che] avranno ricevuto la buona notizia,
che il Signore ha chiamato.

At 2,17-21

17. E accadrà *negli ultimi giorni* - dice Dio -
effonderò del mio Spirito su ogni carne,
e profetizzeranno i vostri figli e le vostre figlie,
e i vostri *giovani* avranno visioni,
e i vostri *anziani* faranno dei sogni;
18. e *sia* sui miei servi, *sia* sulle mie serve
in quei giorni effonderò del mio Spirito,
e *profetizzeranno*.
19. E darò prodigi su nel cielo e *segna* giù sulla terra,
sangue e fuoco e vapori di fumo;
20. il sole sarà mutato in tenebra
e la luna in sangue
prima che venga il giorno del Signore
grande e splendente.
21. E accadrà: chiunque - se invocherà il nome
del Signore - sarà salvato.

- All'inizio (v. 17) l'espressione «negli ultimi giorni» (al posto di «dopo queste cose» di Gl) conferisce un tono chiaramente escatologico a tutto l'oracolo profetico.

- Al v. 18 Luca aggiunge il pronome possessivo «miei, mie» ai termini «servi» e «serve», cosicché non sono più i rappresentanti delle classi sociali inferiori, ma i nuovi membri del popolo di Dio i «suoi servi», cioè i fedeli.

- L'universalità dell'effusione dello Spirito trova un'espressione ancor più esplicita nella omissione che Luca fa della citazione del v. 5b di Gioele,

che circoscriveva il fenomeno al «monte Sion» e a «Gerusalemme» (tuttavia recupererà questo versetto in At 2,39, conferendogli un altro significato: vedi sotto).

- Alla fine dello stesso v. 18 vi è l'aggiunta «profetizzeranno»: la prima parte della profezia di Gioele sul dono dello Spirito viene così interpretata come esperienza profetica, che per Luca si identifica con l'annuncio ispirato e autorevole dei missionari (cfr. At 19,6; 21,9; 1 Cor 14,1). Del resto l'esperienza profetica classica come rivelazione divina da comunicare attraverso la parola avveniva per mezzo di visioni e sogni di cui parla appunto il testo di Gioele (cfr. Nm 12,6; Is 6,1; Ger 1,11; Ez 1,1; Dn 7,1; Am 1,1; Ab 1,1; Zc 1,7-8). La novità attesa per i tempi ultimi e che Luca vede realizzata nella Chiesa è questa: il dono dello Spirito non è più riservato ai profeti, ma è per tutto il popolo. Questo era il sogno di Mosè: «Fossero tutti profeti nel popolo del Signore e volesse il Signore dare loro il suo Spirito!» (Nm 11,29). Ora questo sogno è diventato una realtà con la Pentecoste cristiana: lo Spirito e la capacità «profetica» di intendere e comunicare la parola di Dio sono dati a tutti. Questo è un segno dei tempi nuovi e «ultimi».

- La seconda parte della citazione (vv. 19-20) è un brano di tenore apocalittico. Luca vi aggiunge la parola «segni» che, assieme al vocabolo «prodigi», ricorre come una formula fissa per ben 9 volte nella prima parte di At (cfr. 2,43; 5,12). Si tratta generalmente dei «prodigi e segni» operati dagli Apostoli nella testimonianza pubblica resa alla risurrezione di Gesù. Anche questo è un indizio per capire il «tempo ultimo» nel quale si è entrati, senza tuttavia che debbano verificarsi anche quegli sconvolgimenti catastrofici che le attese apocalittiche si immaginavano come imminenti. L'azione definitiva di Dio non assorbe la storia, anzi apre una nuova epoca dove c'è spazio per la missione profetica della Chiesa.

- Il v. 21 contiene l'espressione che fa progredire il discorso verso la parte «cristologica» seguente: «Chiunque - se invocherà il nome del Signore - sarà salvato». L'appellativo «*Kyrios*» richiama ai lettori cristiani la professione di fede battesimale espressa dalla formula paolina: «Se confesserai con la tua bocca [che] Gesù [è] Signore, e crederai nel tuo cuore che Dio lo ha risuscitato dai morti, sarai salvato» (Rom 10,9). La salvezza preannunciata da Gioele per i fedeli di YHWH nel contesto del giudizio finale, ora è una realtà per i credenti nel «Signore», che è Gesù risorto dai morti nel «suo» giorno. La seconda parte del discorso di Pietro darà una base concreta e storica a quest'interpretazione cristiana del testo profetico.

b) La seconda parte del discorso fa perno attorno a quello che è il nucleo essenziale del primo annuncio cristiano («*kerygma*»), la «buona notizia» o «vangelo» di Pentecoste (vv. 22-24). Nelle tre fasi della vicenda di Gesù - attività pubblica, morte e risurrezione - domina sovrana l'iniziativa di Dio: Dio stesso opera i miracoli, prodigi e segni, per mezzo di Gesù; la morte non è un incidente casuale, ma corrisponde a un «prestabilito disegno» e alla «pre-scienza di Dio» (v. 23); la risurrezione poi è l'ultimo e decisivo intervento dall'Alto.

Questo progetto divino che Gesù per primo ha cercato di decifrare (cfr.

Lc 22,42-44), la comunità cristiana lo rilegge mediante i testi biblici che parlano delle persecuzione e speranza del Giusto (vv. 25-32). La finale del "kerygma" (v. 24) viene abilmente collegata con l'introduzione del Sal 16(15),8-11(LXX), che ne illustra in chiave messianica l'ultima frase: «Dio lo risuscitò sciogliendolo dai dolori della morte».

Il brano del salmo citato non serve a provare la *realtà* della risurrezione di Gesù, perché questa si fonda sulla testimonianza autorevole degli Apostoli (v. 32: «Noi tutti ne siamo testimoni»), bensì vuole esserne un'*interpretazione*. Con la sua serrata argomentazione, Pietro ottiene due risultati: 1) dare un senso alla risurrezione di Gesù nell'ambito della speranza biblica; 2) collocarla nel contesto messianico. Sotto questo profilo la risurrezione non è una semplice liberazione dalla morte, ma l'intronizzazione regale e messianica di Gesù. In altre parole, è il punto di arrivo e l'attuazione di tutte le promesse salvifiche di Dio.

Questo tema viene sviluppato nella parte finale della sezione (vv. 33-36): esaltato e glorificato, Gesù è costituito «Signore» e «Cristo». Proclamando solennemente la «signoria» di Gesù risuscitato da Dio, Pietro tira la conclusione della premessa contenuta in Sal 110(109),1(LXX) che egli cita nei vv. 34-35: l'effusione dello Spirito, alla quale gli uditori hanno appena assistito in modo sensibile («come voi stessi potete vedere e udire»), prova che Gesù è stato innalzato alla destra di Dio, in un rapporto unico con Dio, il «Padre», dal Quale ha ricevuto il medesimo Spirito Santo: da là può perciò comunicare ai suoi discepoli quello Spirito che ora possiede in pienezza (cfr. Rom 1,3-4).

Il discorso di Pietro non è solo una testimonianza sincera e coraggiosa della sua convinzione di fede, ma è anche un'affermazione pubblica di una realtà che interessa e coinvolge *tutti* gli uomini e il loro progetto di vita sociale. D'ora innanzi nessun uomo può restare neutrale di fronte alla proclamazione che Gesù è il Signore e il Cristo; il destino di ogni uomo viene deciso dall'accoglienza o rifiuto del nuovo orizzonte aperto da Gesù risorto.

c) *L'ultima parte* del discorso di Pietro (vv. 37-41) segue lo schema dei discorsi missionari di At. Il predicatore rivolge un invito agli ascoltatori perché traggano le conseguenze pratiche dal "kerygma" proposto. Luca in questo primo esempio di predica missionaria drammatizza l'appello finale mediante un dialogo. Gli ascoltatori sono presi dal rimorso e chiedono: «Cosa dobbiamo fare, fratelli?». Questa domanda presuppone già le buone disposizioni di chi si appresta a entrare nella comunità messianica mediante il battesimo (cfr. At 16,30). La risposta di Pietro sintetizza i quattro elementi che costituiscono il cammino salvifico cristiano: 1. la *conversione*; 2. il *battesimo*; 3. il *perdono dei peccati*; 4. il *dono dello Spirito Santo*.

1. All'inizio, come punto di partenza, vi è l'accoglienza della «parola» ("logos") che coincide con l'annuncio della Risurrezione e possiede la concretezza dello stesso «uomo Gesù» (cfr. At 2,22ss.). Essa diventa operativa grazie alla *conversione*, che è cambiamento di mentalità, di concezione di vita, di «strada». Ai Giudei si chiede di riconoscere il loro errore e infedeltà nei confronti del progetto salvifico di Dio come è stato rivelato da Gesù, il

Cristo. Essi devono abbandonare la loro ostinata incredulità e ritornare a Dio (cfr. At 3,19; 26,18-20); ai pagani si chiede di abbandonare l'assurdità dell'idolatria e riconoscere l'unico vero Dio come si è rivelato in Gesù, il Signore di tutti (cfr. At 14,15; 17,30)²⁹.

2. Il segno visibile ed esteriore della rottura con il passato è il rito del *battesimo* «nel nome di Gesù Cristo». L'espressione «Nel nome di...» (ebraico/aramaico: *l^eshem* - *l^eshum*; greco: *epi tô onómati*)³⁰ indica l'innesto vivente in Cristo Gesù, la consacrazione misteriosa a Lui, la nuova appartenenza che d'ora in avanti contrassegnerà il battezzato, l'incorporazione nella Chiesa, comunità dei «chiamati» (At 2,39). Invitando al battesimo, Pietro obbedisce al mandato di Gesù (Lc 24,47: «E nel suo nome saranno predicati a tutte le genti la conversione e il perdono dei peccati, cominciando da Gerusalemme»).

3. L'effetto immediato del battesimo è il *perdono dei peccati* promesso dai profeti per il tempo finale (cfr. Ger 31,34). La rottura con il peccato non è un processo psicologico messo in atto dalla decisione umana di cambiare, ma è un dono di Dio che trae fuori l'uomo dalla sua schiavitù e alienazione sotto il dominio del peccato, «perché abbia la vita» (cfr. At 11,18).

4. Il nuovo dinamismo, l'apertura di una nuova possibilità vitale, la contrizione del cuore, hanno la loro forza propulsiva nel *dono dello Spirito Santo*, il «vento» (*“rûah/pneuma”*) che muove, rinfresca, risuscita... La novità del battesimo «nel nome di Gesù» è proprio questo suo intimo legame con il dono dello Spirito che rinnova interiormente i credenti per fare di essi i membri della comunità messianica «negli ultimi giorni» (v. 17; cfr. Ez 36,25-28). La «pentecoste» dei battezzati si esprime nella vitalità di una esperienza comunitaria, la cui sorgente di unità e fraternità (At 2,42-47) è lo Spirito.

Pietro commenta e giustifica il suo invito con una citazione della Scrittura. Quello che egli ha proposto non è una pedante esortazione moralistica, ma la salvezza promessa e attesa dai profeti. Una salvezza definitiva per tutti, anche per quelli che sono «lontani», estranei alla razza e cultura ebraica (cfr. Is 57,19 e Zc 6,15).

A questo punto del discorso, Pietro inserisce un frammento del profeta Gioele: «Quanti il Signore Dio nostro chiamerà». Si tratta di Gl 3,5b, quel mezzo versetto escluso dalla lunga citazione dei vv. 17-21 forse per il riferimento - geograficamente e teologicamente limitante - a Sion e Gerusalemme (*vedi sopra*). Una volta collegato all'orizzonte universale di Isaia e

²⁹ Cfr. J. DUPONT, *Pentimento e conversione negli Atti degli Apostoli e La conversione negli Atti degli Apostoli*, in: *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Roma 1971, pp. 717-781 e 783-814.

³⁰ Quest'espressione piuttosto generica (altrove la troviamo specificata in senso trinitario: «Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo»: Mt 28,19; Tt 3,4-7) viene mutuata probabilmente dall'ambiente giudaico-palestinese e ricorre in alcuni contesti di carattere religioso e rituale per qualificare una determinata pratica o rito sulla base della loro «relazione a...».

Zaccaria, esso viene rivalutato proprio per esaltare l'iniziativa mirabile di Dio che offre la sua amicizia sia ai Giudei («per voi e per i vostri figli...») sia ai non Ebrei («per tutti quelli che sono lontani...»).

Un'unica vocazione accomuna tutti gli uomini appartenenti a tutti i popoli e li rigenera una comunione nuova: «Tutti coloro che erano diventati credenti stavano insieme e tenevano ogni cosa in comune» (At 2,44).

È da rilevare la novità della concezione cristiana della vita nuova in Cristo, il «salvarsi» (qui in At 2,40 c'è la forma passiva "*Sôthête*", letteralmente: «Siate salvati» - si potrebbe addirittura tradurre in modo forte: «Lasciatevi salvare!», nel senso di lasciare spazio all'iniziativa di Dio che «vuole» salvare i peccatori) non è un fatto che riguardi solo il momento finale o escatologico, come nel linguaggio dei profeti o degli apocalittici. La salvezza è già avviata qui nel presente, nel tessuto storico ove si decide la conversione, cioè il cambiamento rispetto al passato, e ci si apre al futuro divino di Dio di cui lo Spirito è pegno ed anticipo. Inoltre, l'esperienza salvifica cristiana per sé è un fatto comunitario e di popolo.

Certamente non si può misurare l'efficacia della «parola» predicata e dello Spirito dal numero delle adesioni. Però l'esperienza della salvezza cristiana non può ridursi a un fenomeno intimo, privato o d'élite. Lo Spirito della Pentecoste e la parola autorevole degli Apostoli danno inizio a una comunità che tendenzialmente è il popolo di Dio destinato ad abbracciare l'umanità intera senza distinzioni di razze e di culture.

Ed ecco, per concludere, *alcune note riassuntive*.

1. La prima nota riguarda la *metodologia* della prima Chiesa nel rileggere i testi della Scrittura. Le molteplici citazioni dell'Antico Testamento sono proposte partendo dalla nuova prospettiva ermeneutica data dall'esperienza cristiana, e ricercando nella tradizione biblica quei passi che consentono di dare un senso a quello che si sta vivendo. Non è una curiosità culturale o storiografica quella che determina la rilettura dei testi biblici, ma è l'impulso della fede che non può trascurare la comprensione dell'esperienza attuale in un costante raffronto con la Promessa di Dio, tramandata nella Parola biblica. Ma l'impatto con la realtà nuova, la rivelazione del Dio d'Israele in Gesù il Nazareno morto, risorto e glorificato, fa esplodere il senso dei testi antichi, li rende contemporanei («per voi...») in quanto se ne percepisce l'adempimento (cfr Lc 4,21: «Oggi si è adempiuta questa scrittura che voi avete udito con i vostri orecchi»). In questa nuova ermeneutica sollecitata dalla fede in Gesù è veramente all'opera quello Spirito che rende «profetico» tutto il popolo di Dio.

2. Luca, che del discorso pronunciato da Pietro è il responsabile immediato, nella meravigliosa effusione dello Spirito riconosce:

a) un segno della *realizzazione dei tempi messianici* e perciò stabilisce un nesso tra questo fatto e l'annuncio profetico di Gioele (vv. 14b-21);

b) un segno dell'*esaltazione di Gesù Cristo* alla destra di Dio, della quale è conseguenza il dono dello Spirito (vv. 22-36);

c) un segno della *costituzione del nuovo popolo di Dio*, sottolineando il nesso tra il dono dello Spirito e il battesimo, come iniziazione alla vita in Cristo (vv. 37-41).

3. Triplice dunque è l'*interpretazione* che il nostro discorso ci offre del fatto pentecostale:

a) un'*interpretazione escatologica*: il dono dello Spirito, effuso il giorno di Pentecoste, non è altro che un segno della realizzazione dei tempi messianici, costituisce anzi il segno, certo e inequivocabile, dell'inizio della pienezza dei tempi;

b) un'*interpretazione cristologica*: al centro di questi «ultimi giorni» campeggia la figura di Gesù di Nazareth, morto e risorto, «Signore e Cristo», esaltato in cielo e donatore dello Spirito;

c) un'*interpretazione ecclesiologica*: chiunque accetta l'invito alla penitenza e al battesimo dimostra di aver colto la provvidenzialità dei tempi nei quali è chiamato a vivere e di aver compreso l'indispensabilità di Cristo Gesù per la salvezza. Quest'esperienza «personale» è insieme «comunitaria» e «comunione» in quanto lo Spirito apre il cuore ad una nuova solidarietà tra gli uomini, fondata sulla comune «chiamata» di Dio all'unità per appartenere a Cristo mediante il battesimo.

2. Il Concilio Apostolico di Gerusalemme

A) Controversia su un punto vitale

Se il cap. 2 ha esaltato l'*unità* del nuovo popolo che nasce «dall'acqua e dallo Spirito», il cap. 15 di *At* documenta invece lo sforzo della Chiesa apostolica per adeguarsi al nuovo orizzonte «cattolico» inaugurato nel giorno di Pentecoste, ossia per discernere i criteri di un'autentica unità fra le Chiese senza cedere alla voglia di incanalare le legittime diversità in una rassicurante «uniformità» etnico-religiosa, non più corrispondente alla nuova economia salvifica.

Questo brano costituisce un'unità narrativa compatta, costruita a regola d'arte nonostante alcune sconnessioni e incongruenze. Il racconto del convegno di Gerusalemme rappresenta la *versione lucana* del tema della Legge in rapporto con Cristo, così ampiamente presente in S. Paolo. Senza dubbio esso segna una svolta nella coscienza missionaria della Chiesa, in quanto l'apertura della salvezza cristiana ai Pagani, senza l'obbligo di passare attraverso la mediazione della Legge, riceve la sua «legittimazione» dagli Apostoli radunati nella Città Santa; d'ora innanzi la missione di Paolo verso i Gentili si svolgerà senza incarico previo da parte di Antiochia

(15,36-41). È l'ultima volta che gli Apostoli si trovano tutti insieme; se ne parla l'ultima volta in 16,4. Al posto del Collegio dei Dodici in Gerusalemme subentrano Giacomo e gli Anziani (cfr. 21,18).

Nella vicenda sono interessati i due centri cristiani di maggior rilievo, Gerusalemme e Antiochia, che svolgono una funzione bipolare rispetto agli eventi. La controversia inizia ad Antiochia, ma è suscitata dall'intervento di alcuni giudeo-cristiani venuti da Gerusalemme. Si decide perciò di sottoporre la questione al parere «della Chiesa, degli apostoli e degli anziani» (vv. 1-4). A Gerusalemme dunque ha luogo la parte centrale e decisiva di tutto il dibattito con le conclusioni operative (vv. 5-21). Alla fine, con l'invio dei delegati e la lettera del Concilio, si ha il movimento inverso da Gerusalemme ad Antiochia dove si ristabilisce la pace e la concordia ascoltando quanto è stato deciso a Gerusalemme (vv. 22-35).

Anche i protagonisti del dramma si collocano simmetricamente in un dittico: da una parte Paolo e Barnaba che difendono la loro metodologia missionaria convalidata dal successo del primo viaggio, dall'altra Pietro e Giacomo che, nella cornice solenne della riunione apostolica, ratificano con argomenti differenti l'azione dei due missionari. In mezzo, come elemento di rottura, si trovano i rappresentanti del gruppo giudeo-cristiano oltranzista di Gerusalemme (vv. 1.5) che vengono contestati da Paolo e Barnaba (v. 2) e sconfessati da Pietro e Giacomo (v. 24). Nella fase risolutiva della vicenda il «peso» di Paolo e Barnaba viene duplicato con l'invio dei due delegati della Chiesa di Gerusalemme - Giuda e Sila -, latori accreditati della lettera alle Chiese (v. 27).

Attraverso questa composizione equilibrata l'autore riesce a dare un'immagine ideale (ma anche vividamente realistica) della Chiesa cristiana che interroga se stessa sulla propria natura e missione, componendo le difficoltà nel segno della comunione che precede e accompagna ogni decisione. Non a caso in questo capitolo troviamo riunite tutte le «colonne» della Chiesa: Pietro, Paolo, Giacomo e gli altri Apostoli, e tutti si trovano d'accordo nel riconoscere autorevolmente («lo Spirito Santo e noi»: v. 28) che «fin dal principio Dio ha voluto scegliere tra i pagani un popolo» (v. 14).

L'oggetto della controversia non è un aspetto marginale della vita cristiana, ma un principio che riguarda il suo contenuto essenziale sul piano teorico e operativo. L'imposizione del rito ebraico della circoncisione ai pagani convertiti, con la conseguente osservanza di tutte le prescrizioni giudaiche, mette in discussione la possibilità che la salvezza in Cristo Gesù raggiunga tutti gli uomini senza dover prima passare attraverso l'incorporazione al popolo dell'Alleanza. La circoncisione come contrassegno del giudaismo si contrappone alla fede in Gesù come «sistema salvifico» alternativo.

Il conflitto è suscitato da una minoranza, cioè da «alcuni della setta dei Farisei, che erano diventati credenti» venuti dalla Giudea. Non si tratta di delegati o rappresentanti autorizzati della Chiesa madre di Gerusalemme. A Gerusalemme doveva essersi formato un gruppo cristiano radicalmente fedele alla Legge e accanitamente contrario ad ammettere senza circonci-

sione nella comunità - come talvolta aveva già fatto Pietro (cfr. At 10-11) - perfino i Gentili «timorati di Dio» (pagani che professavano il monoteismo e aderivano ai precetti etici del giudaismo).

Tale gruppo considerava l'osservanza della Legge mosaica una condizione essenziale per la salvezza. In Gal 2,4 Paolo parla duramente di «falsi fratelli che si erano intromessi a spiare la libertà che noi abbiamo in Cristo Gesù, allo scopo di ricondurci alla schiavitù». Questo accenno mostra che tale libertà non era ancora un patrimonio comune neanche al di fuori della Palestina, ma che fu praticata in modo coerente soltanto da alcune comunità; evidentemente in questo campo Antiochia aveva un ruolo di guida, mentre taluni ambienti della Chiesa gerosolimitana vedevano in ciò una pericolosa tendenza all'apostasia.

Gli antiocheni ritengono quindi opportuno inviare una delegazione a Gerusalemme perché si sa che gli oltranzisti giudaizzanti sono sostenuti finora solo da una parte di quella Comunità e si conta di conseguire un'intesa positiva. Una rottura totale con Gerusalemme (o anche un disaccordo protratto nel tempo senza mai giungere a un chiarimento) priverebbe di ogni valore l'opera missionaria svolta finora tra i non-giudei (cfr. Gal 2,2). Si capisce subito il punto di vista di Luca. Anche la descrizione del viaggio di Barnaba e Paolo e degli altri amici che ingrossano la delegazione antiochena, la loro accoglienza a Gerusalemme, il primo resoconto fatto in un incontro preliminare non lasciano dubbi circa la soluzione finale. Se Dio è all'opera nell'azione missionaria di Barnaba e Paolo, la Chiesa Madre di Gerusalemme non può far altro che riconoscere e dare la piena approvazione a questa iniziativa.

Secondo Luca, l'*assemblea di Gerusalemme* costituisce uno spartiacque, un cardine attorno al quale ruota la storia dell'espansione del cristianesimo. Egli crea una composizione letteraria perfettamente equilibrata e organica, che suggerisce in tal modo l'immagine di una Chiesa unita e docile all'azione di Dio, sotto la guida dei suoi capi.

Una breve introduzione (v. 6) crea lo sfondo e l'ambiente per il primo solenne discorso tenuto da Pietro (vv. 7-11). Questo incontra il pieno consenso dell'assemblea che può ascoltare in pace la relazione dei due missionari Barnaba e Paolo (v. 12). Il successo della loro azione tra i pagani è una conferma del principio dottrinale enunciato da Pietro.

Ora il lettore è preparato ad ascoltare una conferma ulteriore, quella che viene dalla Scrittura interpretata in modo autorevole da Giacomo (vv. 13-21). Giacomo, come rappresentante della Chiesa di Gerusalemme, arriva alla stessa conclusione di Pietro, ma con un correttivo pratico - le quattro «clausole» - che però secondo la visuale di Luca non intacca il principio teorico appena enunciato: i pagani convertiti a Cristo si salvano e fanno parte integralmente del popolo di Dio senza passare attraverso la mediazione della Legge mosaica.

B) Il Concilio di Gerusalemme: la libertà cristiana di fronte alla legge mosaica

a) *Il discorso di Pietro.* Egli innanzitutto richiama l'esperienza esemplare di Cesarea, la conversione dell'ufficiale pagano Cornelio grazie alla quale Dio gli ha fatto capire quale doveva essere la via salvifica per i pagani. In questa sintesi è rimarcato ancora quel tratto caratteristico che aveva contraddistinto l'ampio racconto di At 10,1-11,18: l'iniziativa radicale di Dio alla quale risponde la fede dell'uomo. Il soggetto e protagonista dei vv. 7-8 è Dio: Dio ha scelto Pietro per annunciare il Vangelo ai pagani «già dai primi giorni»; Dio ha reso testimonianza a loro favore con il dono dello Spirito, risanando «per mezzo della fede» l'«impurità» legale dei pagani, che li rendeva «immondi» (10,15; 11,9) e «separati» dagli Ebrei. L'iniziativa divina ha fatto di questo primo episodio missionario l'«arché», il modello, il «tipo» storico per la futura missione fra i non-giudei.

In effetti secondo la ricostruzione teologica lucana è Pietro che per primo rivolge l'annuncio ai Gentili (At 10-11, in particolare 10,34-36.43.47; 11,17-18), anche se Paolo aveva già ricevuto questa missione specifica in precedenza (9,15), mediante la voce di Anania (cfr. anche 22,21 e 26,17)³¹.

Le conseguenze sul piano operativo sono evidenti: avendo Dio purificato i cuori dei pagani, non si può imporre loro il peso della Legge, perché l'unica condizione e via di salvezza è la *fede* (v. 9). Il giudizio pesantissimo sulla Legge come «giogo» insopportabile anche per i Giudei risente della polemica antilegalista cristiana (cfr. At 7,51-53; Mt 23,4; Gal 5,1), radicata a sua volta in una terminologia veterotestamentaria (Sof 3,9; Lam 3,27; Ger 2,20; 5,5), che però è di orientamento positivo (il «giogo della Legge» è il «servizio del Signore» cui non bisogna sottrarsi: cfr. Mt 11,28-30). Ma il giudizio che la Legge è un peso «che né i nostri padri né noi siamo stati in

³¹ F. REFOULÉ ha pubblicato recentemente un articolo (*Le discours de Pierre à l'assemblée de Jérusalem*, «Révue Biblique» 100 (1993) - n. 2, pp. 239-251) in cui si chiede la ragione per cui né Paolo, né Barnaba prendono la parola nel corso del Concilio, mentre Pietro tiene un discorso tipicamente «paolino». Questa domanda travaglia l'esegesi da quasi due secoli: J. DUPONT ammette che «c'è qualcosa di artificioso nel modo in cui At 15 incentra il dibattito di Gerusalemme sul caso di Cornelio. Possiamo quindi pensare che l'interpretazione, che dà tanto rilievo all'episodio di Cornelio e che si traduce nei due discorsi di Pietro, è attribuibile allo stesso Luca piuttosto che a una fonte da lui eventualmente utilizzata» (*I discorsi di Pietro*, in *Nuovi studi sugli Atti degli Apostoli*, Cinisello Balsamo 1985, p. 98). M.-E. BOISMARD, rivoluzionando la persuasione comune che, Luca non ha mai conosciuto le lettere di Paolo, esprime la convinzione che, per redigere il discorso di Pietro, Luca si sarebbe ispirato alle lettere ai Galati (2,15-5,18) e agli Efesini (2,8). Tuttavia, ci si domanda, come mai la versione lucana dell'Assemblea di Gerusalemme rimane così divergente da quella di Paolo? A questo punto REFOULÉ propone la sua ipotesi: probabilmente Luca intendeva difendere Paolo dagli attacchi dei giudeo-cristiani, richiamandosi all'indiscussa autorità goduta da Pietro e Giacomo, che appaiono come i veri promotori dell'iniziativa missionaria verso i Pagani. Lo scopo del discorso di «Pietro» sarebbe dunque prettamente apologetico.

grado di portare» si spinge ancora più in là, fino a richiedere che anche i giudeo-cristiani abbandonino ora il regime della Legge ormai resa obsoleta dalla «Grazia» di Gesù Cristo; essa è ormai un peso inutile, nonché dannoso.

b) *L'intervento di Barnaba e Paolo.* Il breve intervento dei due missionari Barnaba e Paolo non è affatto meno significativo dei due discorsi teologici di Pietro e Giacomo. Ancora una volta è in primo piano l'azione di Dio che «per mezzo loro» ha compiuto, come già per mezzo dei Dodici, «prodigi e segni» (cfr. At 2,43; 5,12). Per capire questa breve sintesi del v. 12 si suppone che il lettore abbia presente i capp. 13-14, dove è ampiamente illustrato quanto qui viene riprodotto con un frasario stereotipo.

c) *Il discorso di Giacomo.* Ha un ruolo autonomo e decisivo nella costruzione teologica elaborata da Luca. Dopo aver esaminato l'esperienza o raccontato ciò che è accaduto per scoprire il progetto di Dio, è necessario verificare i fatti e le conclusioni che se ne ricavano per mezzo della Scrittura. Sia il v. 14 sia i vv. seguenti sono intrisi di espressioni bibliche secondo la versione dei LXX (cosa che può stupire in bocca a Giacomo, e che tuttavia non si può semplicemente attribuire alla redazione lucana del discorso).

Nel v. 14 Giacomo riprende sostanzialmente le espressioni di Pietro, dicendo però che «Dio si è degnato di prendere tra le nazioni (*ex ethnôn*) un popolo (*laos*) per il suo nome»³². Sullo sfondo di quest'espressione stanno le citazioni di Dt 7,6; 14,2; Es 19,5 e 23,22.

La citazione (vv. 15-16) di Am 9,11-12, che nel testo originale ebraico ha un altro significato (annuncia la restaurazione del regno davidico inteso come dominio sui popoli già sottomessi all'epoca del massimo splendore e del successo politico e militare di Davide) viene letta secondo i LXX, in cui la ricostruzione della «tenda di Davide» comporta l'allargamento dell'orizzonte salvifico fino ad abbracciare tutti gli uomini e popoli (cfr. anche Zc 2,14-17). Si apre la prospettiva sugli «ultimi tempi», mentre il riferimento velato a un discendente di Davide avvia a un'interpretazione cristologica della profezia³³. La conclusione sul piano teologico è la stessa che già aveva tirato Pietro: i pagani convertiti fanno parte del popolo di Dio a pieno diritto «fin da principio», senza la mediazione del sistema legale giudaico.

A questo punto Giacomo riprende a sorpresa, dai capp. 17-18 del

³² La diversità dei due vocaboli greci riflette l'analoga distinzione tra *ἡ ἀμα* (= popolo, applicato generalmente a Israele) e *οἱ ἔθνη* (= nazioni pagane). Poiché *ethnê* nella teologia di Luca indica sempre i pagani, ecco che i testi veterotestamentari diventano la profezia di un *ἡ ἀμα/laos* che Dio si elegge addirittura tra le nazioni pagane (*οἱ ἔθνη/ethnê*).

³³ Com'è stato possibile questo slittamento esegetico di non poco conto? Dobbiamo ricordare che solo nel VI sec. d.C. i «masoreti» hanno corredato il testo *consonantico* ebraico con segni *vocalici* per garantirne una lettura «canonica» da parte di tutte le comunità ebraiche della diaspora; fino ad allora i malintesi e gli errori di lettura erano dunque molto frequenti. Anche i traduttori greci della Scrittura (i LXX) sono incorsi in questa «trappola linguistica»: talvolta constatiamo che le consonanti ebraiche sono state vocalizzate in modo sbagliato oppure che

Levitico, quattro clausole o osservanze da prescrivere ai pagani convertiti. I pagani devono astenersi da quelle cose che suscitano ripugnanza istintiva nei giudeo-cristiani, e tutte appartengono all'ambito rituale e culturale:

1) *comprare e mangiare le carni offerte agli idoli* (cfr. Lv 17,8-9). Letteralmente significa «contaminazione con gli idoli»; sono i famosi «idolotiti» di cui parla Paolo in 1 Cor 8;

2) *impudicizia (unioni matrimoniali tra consanguinei considerate incesto: cfr. Lv 18,6-18)*. Nel presente contesto, in cui le altre clausole riguardano chiaramente aspetti rituali, non è pensabile che «*porneia*» indichi una deviazione morale generica (immoralità, fornicazione, prostituzione, ecc.), ma tutto suggerisce di dare al termine lo stesso senso che ha in 1 Cor 5,1: «immoralità (*porneia*)... al punto che uno convive con la moglie di suo padre»³⁴;

3) *mangiare la carne di animali soffocati* (cfr. Lv 17,15);

4) *mangiare il sangue*, che nell'antropologia ebraica indica la sede della vita, appartenente esclusivamente a Dio (cfr. Lv 17,10-14).

Sembrerebbe che le condizioni poste da Giacomo segnino un passo indietro rispetto alle dichiarazioni di principio fatte sin qui. Questa restrizione si potrebbe giustificare forse come compromesso per favorire la convivenza o meglio la commensalità tra i due gruppi cristiani nelle comunità miste, tenendo conto del fatto che le prescrizioni menzionate da Giacomo erano le stesse che gli Ebrei facevano valere anche per gli stranieri dimoranti fra di loro. È probabile che Luca abbia collegato all'assemblea di Gerusalemme il ricordo delle norme di carattere rituale-alimentare riguardanti i rapporti tra i due gruppi di cristiani, quelli di origine ebraica e quelli di origine pagana. Il «Decreto» per i cristiani di origine pagana sarebbe stato unito artificialmente alla narrazione del Concilio, mentre in realtà la sua origine sarebbe autonoma e diversa, cioè risalirebbe all'iniziativa della Chiesa di Gerusalemme sotto la guida di Giacomo e riguarderebbe alcune comunità che facevano capo ad Antiochia. Questo potrebbe motivare il silenzio di Paolo quando tratta nelle sue lettere problemi analoghi circa i rapporti tra i cristiani (1 Cor 8-10 e soprattutto l'affermazione di Gal 2,6: «A me, da quelle persone ragguardevoli, non fu imposto nulla di più»). Su questa soluzione c'è un ampio accordo tra gli esegeti³⁵; le divergenze incominciano (e rimangono...) quando si tratta di

lettere simili dell'alfabeto ebraico sono state interpretate male, dando origine - nella traduzione - a vocaboli del tutto nuovi che stravolgono il contesto originale. Così, venendo al nostro caso, vediamo che il «*conquisteranno*» di Am 9,12 (radice YRS) è stato interpretato dai LXX come «*così che cerchino*» (radice: DRS), probabilmente per la confusione tra le lettere manoscritte yod (y) e dalet (d). E «il resto di Edom» (radice: 'DM o 'DWM) è diventato «il resto di Adam» (= «degli uomini») (radice 'DM) a causa del cambiamento di vocali (e-o -> a-a).

³⁴ È interessante notare che i LXX traducono molte volte con *porneia* l'ebraico *zēnūt* (= prostituzione), che presso i profeti è legata all'idolatria e all'abbandono del Dio d'Israele per correr dietro ad altri dèi.

precisare se il «Decreto» è un documento che precede il Concilio di Gerusalemme, oppure appartiene a un tempo e ad una situazione posteriori.

Riassumendo: la discussione al Concilio ha come grande tema di fondo la libertà cristiana nei confronti della Legge di Mosè (non viene invece affrontato il problema del «sistema giudaico» in quanto tale, cioè la circoncisione e la Legge intese come via salvifica alternativa a Cristo: cfr. Rom 9-11). A quest'argomento principale l'autore per ragioni di completezza e associazione tematica ha collegato quelle disposizioni di carattere rituale che erano ancora vive nella tradizione e osservate nella Chiesa. Mettendole sotto l'autorità di Giacomo e nel contesto del Concilio, non solo ha dato ad esse la cornice più adatta, ma ha conferito a queste prescrizioni il peso che giustificava in qualche modo la loro perseveranza e continuità storica nella Chiesa anche dopo l'esaurimento degli eventuali conflitti che stavano alla loro origine. Di fatto la persistenza delle prescrizioni di Giacomo è testimoniata ancora nel II e III secolo in comunità cristiane ormai estranee all'ambiente giudaico³⁵.

Resta comunque fondamentale un fatto, posto giustamente in rilievo da Luca mediante la solennità dei due discorsi programmatici di Pietro e di Giacomo: il cristianesimo con il Concilio apostolico di Gerusalemme ha imboccato la strada della libertà e dell'autonomia nei confronti del sistema religioso giudaico. La missione tra i pagani ha fatto maturare non solo una decisione pratica e «strategica», ma anche una presa di coscienza storica. Il principio della fede in Gesù, come condizione unica e sufficiente per la salvezza di ogni uomo, formulato espressamente, diventa qualificante dell'esperienza cristiana aprendola così all'universalismo storico. Sotto questo profilo ideale si può affermare che la libertà e universalità del cristianesimo hanno le loro motivazioni programmatiche nel primo Concilio di Gerusalemme.

Ricordiamo che cosa dice in proposito il Documento della P.C.B. (alcune espressioni sono già state citate altrove): «Tramite la testimonianza degli Atti degli Apostoli e quella delle lettere di Paolo, di Pietro, Giacomo, Giovanni e Giuda, indirizzate alle Chiese locali, il Nuovo Testamento è testimone dell'azione attraverso cui lo Spirito Santo realizza la comunione delle Chiese locali nell'unica Chiesa di Cristo. (1093)(...) Gli Atti presentano con insistenza la vita della Chiesa primitiva come la vita di un popolo di Dio nella diversità e nell'unità. (1149)(...) Vi scorgiamo anche le diverse opinioni e i conflitti della Chiesa primitiva. Queste differenze sono, nella maggior parte dei casi, condizionate dall'origine diversa dei fedeli. (...) Le soluzioni scelte, e che gli Atti propongono, non sono tali da ignorare completamente le peculiarità culturali o religiose di coloro che sono entrati nella Chiesa. Gli accordi trovati nell'assemblea apostolica, e che mostrano in Atti 15 come non si dovesse imporre la circoncisione e le «clausole di

³⁵ Cfr. G. SCHNEIDER, *Gli Atti degli Apostoli* Brescia 1986, pp.249-254 (*Excursus n. 12*).

³⁶ Cfr. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 34,8; MINUCIO FELICE, *Octau.* 30,6; IRENEO, *Adv. Haer.* I,24,5; I,28,2; TERTULLIANO, *Apol.* 9,13; *De Pudicitia* 12,3-5; EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. Eccl.* V,1,26; ORIGENE, *Contra Celsum* VIII,30; CLEMENTE D'ALESSANDRIA, *Paedag.* I,251

Giacomo», accettano al contrario e, entro certi limiti, invitano a rispettare il bene di ciascuno. (...) Nel caso sorgessero dei conflitti, gli Atti indicano i mezzi per salvaguardare l'unità: le direttive date dagli apostoli (6,2; 15,7-11), la fede che tutti professano in modo identico (15,7-9), l'amore che si deve avere gli uni per gli altri, il rispetto reciproco e il dono di sé, infine e soprattutto la presenza dello Spirito Santo, che non solo ha radunato la Chiesa, ma la dirige e la guida. Secondo la fede della comunità, lo stesso Spirito Santo si è espresso attraverso la decisione dell'assemblea apostolica (15,28). Tuttavia, quando c'è una decisione, viene coinvolta la comunità nel suo insieme. In 6,5 essa approva la proposta degli apostoli; in 15,22 essa dà il suo consenso agli apostoli e agli anziani. Con questa descrizione della vita della Chiesa primitiva, in un certo senso un po' idealizzata, gli Atti hanno voluto trasmettere alla generazione futura l'esempio di una vita guidata dall'amore sotto la direzione dello Spirito (1153-1157).

Concludiamo questo paragrafo con due sottolineature.

1) La parte decisionale della lettera, dopo il richiamo delle circostanze che l'hanno occasionata e la presentazione dei delegati, è introdotta da una formula solenne: «È parso bene allo Spirito Santo e a noi di non imporre...». Questo riconoscimento del ruolo decisivo dello Spirito nella guida della Chiesa per le sue scelte storiche nell'ambito dell'attuazione del piano salvifico, corrisponde alla concezione lucana (cfr. At 5,32: «E noi siamo testimoni di queste cose insieme allo Spirito Santo...»). La vicenda di Cornelio ricordata da Pietro nel suo discorso al Concilio sta sotto il segno dello Spirito che con la Sua iniziativa ha fatto maturare nella Chiesa il seme gettato nel giorno della Pentecoste (15,8). La libertà dall'imposizione del giudaismo ai pagani convertiti è frutto dell'azione innovatrice dello Spirito Santo; anche se si può ammettere la redazione letteraria e teologica di Luca in questa composizione, non si deve negare la sua lucida intuizione di fede che sa cogliere il dinamismo interiore, lo Spirito che ha condotto l'esperienza cristiana fuori dai confini del giudaismo e gli ha dato l'impulso per svilupparsi con una sua propria identità storica.

2) Il commento del v. 31 è l'approvazione lucana alla linea della libertà. La lettura del «decreto» riempie gli Antiocheni di gioia «per l'incoraggiamento che infondeva». Luca minimizza le restrizioni di Giacomo: quello che gli sta a cuore è l'identità cristiana pienamente e autorevolmente riconosciuta per i credenti di estrazione non-giudaica.

3. «Perseveranza nella vita nuova» (At 2,42-47)³⁷

La Chiesa, questa realtà nata a Pentecoste, ambito in cui «rinascano»

³⁷ Per questa parte abbiamo attinto abbondantemente dal libretto di Ph. H. Menoud, *La vita della Chiesa primitiva: perseveranza nel fatto cristiano*, Milano 1971.

man mano tutti coloro che vengono alla fede in Gesù e sono battezzati nel suo nome, è il soggetto-oggetto-destinataria del libro stesso di At, nel quale essa può rispecchiarsi e attingere continuamente alla verità di se stessa. Dalla prima pagina di At all'ultima, ne percepiamo la presenza viva, che si esplica nella vivace missione che porterà Paolo fino a Roma, dove troverà una comunità già numerosa.

Ne abbiamo vista l'«unità cattolica» (At 2), e poi la sua mirabile «unità nella diversità» (At 15). Ma quali sono le «coordinate interne» della vita della Chiesa, «i mezzi per salvaguardare l'unità» (Documento P.C.B., 1156) e per incrementarla? Nei primi capitoli di At abbiamo tre brevi passi riassuntivi (chiamati «sommari» o «ritornelli») in cui troviamo come un «programma di vita» della prima generazione cristiana nonché, in prospettiva, l'ideale per tutte le generazioni a seguire³⁸. Sostanzialmente offrono le medesime indicazioni, anche se il contesto suggerisce un'accentuazione piuttosto che l'altra:

1) At 2,42-47: siamo al termine del cap. 2, laddove dopo aver descritto l'effusione dello Spirito (vv. 1-13) e la sua spiegazione da parte di Pietro (vv. 14-41), Luca abbozza efficacemente lo stile di vita che quei 3000 convertiti iniziano a condurre tra la meraviglia e l'apprezzamento del popolo. Il pentimento, il battesimo, il perdono dei peccati e il dono dello Spirito hanno modificato clamorosamente la vita di coloro che avevano crocifisso Gesù. Di loro si dice ora che sono perseveranti

- nell'insegnamento degli Apostoli
- nella comunione fraterna
- nella frazione del pane
- nelle preghiere.

L'enunciazione di queste quattro «perseveranze» vien fatta nel v. 42; nei vv. 43-46 vengono riprese una per una, e alla fine c'è una nota sulla gioia e sull'azione efficace del *Kyrios*-Gesù risorto nella comunità.

³⁸ È comunemente accettato che qui Luca non mostri una 'fotografia' realistica della comunità primitiva, di cui, peraltro, non ignoriamo i problemi e le difficoltà (cfr. la prima lettera ai Corinzi), bensì presenti un quadro ideale della stessa, per ribadire le dimensioni essenziali della vita nuova in Cristo. Naturalmente bisogna evitare il rischio di a-storicizzare il cristianesimo, quasi ci fosse una frattura - sottile ma insanabile - tra «ciò che dovrebbe essere» (l'ideale) e «ciò che è» (la realtà storica); in tal caso cadremmo nell'errore bultmanniano di ritenere impossibile il rinvenimento dello spessore storico degli eventi narrati (il «Gesù storico»), mentre ciò che conta veramente sarebbe l'appello di fede che il racconto deve provocare nel lettore/ascoltatore (il «Cristo della fede»). Contro questa prospettiva vogliamo perciò ribadire la sostanziale credibilità storica dei tre sommari nel descrivere la vita dei primi cristiani, nonostante l'idealizzazione a scopo istruttivo e paradigmatico per le altre comunità, soprattutto per quelle etnico-cristiane cui era indirizzata l'opera lucana. Intendiamo cioè affermare che *effettivamente* i primi cristiani avevano impostato la loro esistenza su alcuni punti-chiave, sinteticamente esposti soprattutto dal primo sommario (2,42-47).

2) At 4,32-35: anche qui siamo dopo l'annotazione di una nuova effusione dello Spirito Santo (v. 31), al termine della preghiera che i cristiani fanno dopo la liberazione di Pietro e Giovanni. In questi versetti di sommario viene perciò attribuito un ruolo importante agli Apostoli che annunciano con forza la risurrezione di Gesù (v. 33) e sono pure il punto di riferimento della comunione, esplicitata nel fatto di «avere un cuore solo e un'anima sola» (v. 32a) e «avere tutte le cose in comune» (vv. 32b.34-35). Questo secondo aspetto è molto più sviluppato che nel sommario precedente anche perché serve a introdurre l'episodio ammonitore di 5,1-11.

3) At 5,12-16: alla fine del medesimo episodio troviamo quest'altro quadro d'insieme, in cui prende particolare rilievo l'aspetto miracoloso dell'attività degli Apostoli, destinato a confermare il prodigio operato su Anania e Saffira e a preparare il racconto successivo dell'arresto e processo degli Apostoli davanti al Sinedrio.

Ci si domanda talvolta chi fossero coloro che erano «perseveranti nell'insegnamento degli Apostoli e nella comunione, nella frazione del pane e nelle preghiere» (2,42): si tratta solo delle 3000 persone che, dopo aver ascoltato Pietro, «si unirono» alla Chiesa nel giorno di Pentecoste (2,42), oppure di «tutti i credenti» di cui si parla nel seguito del brano (v. 44)? La questione è abbastanza sterile, ma dà l'occasione per notare che entrambe le «categorie» di cristiani vivono e possiedono come esperienza già in atto quella rivoluzione nel modo di concepire e orientare la propria vita, che è determinata dall'incontro con Cristo.

Tutti i credenti si trovano dunque uniti in egual misura a Lui, sia che lo abbiano incontrato di persona, sia attraverso la testimonianza resa dagli Apostoli. Per tutti la vita cristiana è cominciata con la stessa confessione: riconoscere «il Signore e il Cristo» (cfr. 2,36) in Gesù di Nazareth. La vita cristiana esiste solo a partire da questo atto di fede.

Ma questo primo passo non è che l'inizio di un lungo cammino che deve durare quanto la vita stessa dei fedeli, «perseverando» nella decisione presa quando hanno incontrato Cristo. Il Nuovo Testamento richiama continuamente, usando espressioni ed immagini molto diverse, il fatto che la vita cristiana è una *perseveranza* (cfr. Gv 8,31). Occorre cioè che l'atto di fede con il quale l'uomo riconosce in Gesù il Salvatore sia accompagnato dal «rimanere» nella Sua parola, nel Suo insegnamento, per essere nutriti e fare di esso la propria vita. Al contrario, non perseverare nella fede, quando si è ricevuta questa grazia che è il battesimo, sarebbe non solo non progredire verso la salvezza, ma porre in pericolo anche i primi frutti già ricevuti dalla redenzione (cfr. Eb 6,4-6). La vita cristiana inizia dunque con la fede ed il battesimo, continua e si approfondisce a condizione di una perseveranza: è un'obbedienza continua.

Il tema della «perseveranza»³⁹ è una sottolineatura tipica di Luca. Il sog-

³⁹ Il verbo greco «*proskarterein*», perseverare, suggerisce l'idea di «fedeltà» e «assiduità»

getto di questa perseveranza è sempre la comunità, non il singolo. In ciò si rivela la preoccupazione della *parenese* lucana che ha sempre una dimensione ecclesiale. Per At 2,42-47, questo cammino d'obbedienza fondato sulla fede che lo dirige, consiste nel perseverare in quattro indicazioni che non hanno solo una valenza liturgica, ma coinvolgono *tutta* la vita della Chiesa. È nella misura in cui la Chiesa rimane fedele a queste norme, che essa persevererà nel mondo, e vi persevererà fino al tempo in cui la venuta del suo Signore porrà fine alla sua vigilanza e la ricompenserà della sua fedeltà. La sua perseveranza è necessaria affinché il Figlio dell'Uomo, al suo ritorno, trovi la fede sopra la terra (cfr. Lc 18,8).

A) La perseveranza nell'insegnamento apostolico

La *missione* è il primo compito della Chiesa: l'opera di salvezza compiuta da Dio attraverso Gesù Cristo deve essere annunciata per essere conosciuta e per poter manifestare la sua efficacia (cfr. Rom 10,13-14). Pietro e gli altri Apostoli predicano quando fanno del Vangelo una proclamazione pubblica davanti al mondo che lo ignora. Attraverso la loro parola gli uomini conoscono che la condizione divina della salvezza, la redenzione in Gesù Cristo, è già realizzata. Ad essi non resta che accoglierla con la fede, affinché diventi salvezza della *loro* persona (cfr. 2,39: «Per voi...»). Ma la missione degli Apostoli non si esaurisce nel momento in cui annunciano il loro messaggio (*kerygma*) e vedono i credenti venir loro incontro per farsi battezzare ed essere così aggregati alla Chiesa. Gli Apostoli svolgono anche una funzione di insegnamento verso coloro che sono già stati toccati dalla predicazione. Se la predicazione è rivolta al «mondo», l'insegnamento («*didachê*») è destinato ai credenti: ne riprende il contenuto per spiegarlo e svilupparlo, mostrandone le applicazioni e tracciandone le conseguenze allo scopo di chiarire gli equivoci, i problemi, le obiezioni o le domande che essa suscita.

Di Paolo si racconta che si fermò a Corinto per un anno e mezzo «insegnando la parola di Dio» (At 18,1); a Efeso rimase più di due anni annunciando la parola del Signore (At 19,10) «senza cessare mai notte e giorno di ammonire fra le lacrime ciascuno» (At 20,31). Lo stesso metodo è seguito anche nelle altre missioni: dopo il primo annuncio i missionari si dedicano alla formazione delle comunità, preoccupandosi della loro perseveranza (At 14,22; 16,40; 18,23; 20,1.2). Questo compito è definito dai verbi «*esortare, consolare, fortificare e confermare*», che suggeriscono chiaramente l'obiettivo di fondo: rendere stabile l'insegnamento iniziale in un cammino comunitario di educazione alla fede.

Il compito proprio dei fedeli è seguire con perseveranza l'insegnamento sviluppato dagli Apostoli: perseveranza nell'ascoltare e perseveranza nel vivere le cose imparate. Essendo gli Apostoli gli unici testimoni autorizzati

come l'essere addetti a un compito preciso o a un impegno di servizio (cfr. At 10,7). Più avanti, nel seguito del racconto, lo stesso motivo ritorna con altri verbi, composti di *menein*: «restare saldi, aderire» (11,23; 13,43; 14,22).

e credibili della risurrezione di Gesù (cfr. At 1,22), è solo attraverso la loro voce che il Fatto cristiano può essere conosciuto nella sua verità e completezza. Se i credenti si volgessero verso altre dottrine, interromperebbero la comunione che li unisce agli Apostoli e così perderebbero Cristo stesso. La perseveranza nell'insegnamento apostolico preserva la Chiesa dall'eresia e dagli scismi (cfr. 1 Cor 1,10) e garantisce l'unità e la comunione.

B) La perseveranza nella comunione

Il vocabolo greco "*koinonia*" ricorre solo in At 2,42; altrove nel Nuovo Testamento si trova 3 volte in 1 Gv e 13 volte nelle lettere di Paolo. Negli scrittori greci classici e nei papiri, "*koinonia*" indica sia la partecipazione dei beni - il possesso comune - sia la comunanza di vita che trova l'espressione più perfetta nell'amicizia⁴⁰.

V'è un elemento qualificante che contraddistingue la "*koinonia*" cristiana: la fede in Gesù Signore. Su questa base si possono distinguere quattro sensi neotestamentari del termine, molto simili gli uni agli altri e in parte identici. Ricordiamoli brevemente.

1) L'unione o comunione che si afferma nella sfera della salvezza e che unisce i credenti tra loro, con gli Apostoli e con le tre Persone divine. I fedeli sono uniti gli uni agli altri (1 Gv 1,3.7) perché partecipano dello stesso Vangelo (Fil 1,5) e della stessa fede (Flm 6). A Gerusalemme Pietro, Giacomo e Giovanni, le «colonne della Chiesa», porgono a Paolo «la destra in segno di comunione» (Gal 2,9) quale approvazione ufficiale del suo apostolato. I fedeli sono uniti a Dio (1 Gv 1,6), a Cristo (1 Cor 1,9), allo Spirito Santo (2 Cor 13,13). Questo è il significato *spirituale* della parola «comunione».

2) La comunione dei beni necessari alla vita terrena, comunione cui i credenti sono tenuti ancor più degli altri uomini. È il senso *materiale* ribadito da At 2,44; 4,32. Cfr. anche Eb 13,16.

3) L'unione dei fedeli con Cristo che si realizza concretamente quando si celebra la Cena, poiché il calice «è comunione al sangue di Cristo» e il pane «comunione al corpo di Cristo». Questo è il senso *eucaristico*.

4) La colletta organizzata dall'apostolo Paolo tra le Chiese dei Gentili in

⁴⁰ I vari tentativi di comunanza di vita o partecipazione dei beni presenti sia nell'ambiente greco (comunità di Pitagorici) come in quello giudaico (Esseni) si fondavano su una critica della proprietà privata come frutto della cupidigia e dell'usurpazione dei beni destinati originariamente a tutti. L'ideale utopistico che stimolava questi movimenti collettivistici è quello dell'uguaglianza o «comunismo» originari: «Ogni cosa era per tutti comune, e nessuno possedeva qualche cosa come proprio» (GIAMBILICO, *Vita di Pitagora*, 168; è impressionante la somiglianza con At 4,32). Questi modelli greci, ispirati da preoccupazioni etniche o socio-economiche, non servono a capire il motivo che sta alla base del progetto cristiano abbozzato da Luca, anche se possono darci un'idea dell'ambiente culturale greco al quale l'autore di At è molto attento.

favore dei fedeli di Gerusalemme, che dimostra con i fatti l'adesione al comandamento dell'amore vicendevole e l'unione di tutti i credenti in Cristo : «Essi ringrazieranno Dio per la vostra obbedienza e accettazione del vangelo di Cristo, e per la generosità della vostra comunione con loro e con tutti» (2 Cor 9,13). È il senso *ecclesiale*.

Sembra che in At 2,42 la «comunione» nella quale perseverano i primi fedeli sia da intendere nel senso più vasto. La vita cristiana pone l'uomo nella sua totalità, corpo, anima e beni, in un nuovo rapporto con quelli che condividono con lui il bene della salvezza. L'alternativa tra comunione "spirituale" e comunione "materiale" cade, come cade l'alternativa tra comunione "gerarchica" con gli Apostoli e comunione "orizzontale" tra i fedeli.

Una comunione che si estendesse soltanto al piano spirituale avallerebbe un divorzio che il cristianesimo rifiuta: non sarebbe più in armonia con la volontà divina per la quale "dire" e "fare" sono la stessa cosa ("dābār"!)). Allo stesso modo, una comunione limitata al piano materiale non sarebbe altro che una serie di atti di generosità filantropica, realizzerebbe soltanto un idale di umanitarismo e sarebbe perciò vuota di ogni specifico fondamento cristiano.

Il cristianesimo conosce una sola comunione, che è al tempo stesso spirituale e materiale. In At 2,42 possiamo dunque discernere tre aspetti della *koinonia* cristiana.

1 - La comunione è innanzitutto l'*attaccamento dei fedeli agli Apostoli*, che si esprime sia con una perseveranza nell'insegnamento da loro ricevuto sia nell'attaccamento alle loro persone. Gli Apostoli sono il punto d'incontro privilegiato e autorevole tra il Cristo redentore e la Chiesa che è il luogo in cui tale redenzione, annunciata e creduta, dispiega i suoi effetti di rigenerazione e di vita. Obbedendo ai Dodici, i fedeli sono certi di essere in comunione con Gesù Cristo. Il cristianesimo è una storia: aderire alla fede cristiana significa entrare in questa storia e legarsi a coloro che ne sono testimoni.

2 - La comunione in cui perseverano i fedeli è, in secondo luogo, la *comunione fraterna* che li riunisce in *un solo popolo*, che crea fra di loro unità di pensieri e di sentimenti e ne fa «un cuor solo e un'anima sola» (At 4,32). A loro è dato infatti il medesimo Salvatore; sono stati battezzati in uno stesso Spirito; sono gli stessi Apostoli che hanno fatto conoscere loro questo Salvatore e che li hanno iniziati a questa vita spirituale. La comunione che li fa essere Chiesa e non un insieme generico di credenti, ha la sua origine nell'unità del Cristo: Cristo fa dei suoi «un solo corpo». La parola comparirà nelle lettere di Paolo: la realtà che essa esprime è tuttavia già presente nei primi giorni di vita della Chiesa.

3 - Infine, la comunione che unisce i primi fedeli riguarda *anche il piano materiale*. È la «comunione dei beni» sviluppata in At 2,44; 4,32.34-35. È un gesto volontario, ispirato dalla comunione che regna nella Chiesa. Si vende liberamente per alimentare una cassa comune e sovvenire alle necessità dei credenti. Non si tratta quindi di una comunione di beni fondata su una rinuncia giuridica della proprietà personale considerata come

un male in sé. La rinuncia dei beni resta una libera scelta: è l'espressione della serietà - che ha gradi diversi di espressione - con cui i cristiani vivono la comunione che li unisce. È ciò che dimostrano gli esempi di Barnaba (At 4,36-37) da una parte, di Anania e Saffira dall'altra (At 5,1-11). A parte la riuscita o il fallimento di un modello pratico di gestione dei beni, rimane intatto il valore dell'onnicomprendività della comunione cristiana. Con il suo esempio, la Chiesa dei primi tempi insegna che laddove si vive il cristianesimo, anche l'uso e la condivisione dei beni terreni vengono determinati dall'unità di tutti attorno a Gesù Cristo.

C) La perseveranza nella frazione del pane

La «frazione del pane» è uno dei momenti che caratterizzano la perseveranza della prima comunità di Gerusalemme, ed è associata all'insegnamento degli Apostoli, alla comunione fraterna e alle preghiere. Luca adopera le espressioni «rompere il pane» (*"klân ton arton"*: At 2,46; 20,7.11), «frazione del pane» (*"klasis tou artou"*: Lc 24,35; At 2,42) già in senso tecnico. Questo fatto suggerisce una valenza religiosa e spirituale non riconducibile perciò a un semplice pasto comune di fraternità o amicizia (cfr. At 2,46).

Ma il suo carattere religioso ben evidenziato deve ricollegarsi in particolare alla tradizione che ricordava i pasti di Gesù con i discepoli (cfr. At 1,4; Lc 24,35), in cui la «frazione del pane» è un gesto caratteristico di Gesù, il quale riprende a sua volta la normale usanza ebraica di spezzare il pane all'inizio di ogni pasto, al termine della benedizione (*"b'râkâh"*), cioè la preghiera di ringraziamento a Dio.

Gesù compie questo gesto davanti agli Apostoli in due momenti diversi della sua presenza in mezzo a loro: durante il suo ministero terreno e dopo la sua risurrezione. I cristiani vedono questi due momenti in una stessa prospettiva, ora che il Crocifisso è risuscitato, ora che egli vive e che è attesa la sua venuta nella potenza e nella gloria.

Gesù ha spezzato il pane con i suoi discepoli certamente diverse volte, ma in modo particolarmente solenne e significativo alla vigilia della sua Passione. Egli ha fatto di questo pane il segno sacramentale della sua stessa Persona, del suo Corpo immolato per la salvezza del mondo. Così i fedeli non possono spezzare il pane senza rinnovare la comunione che li unisce a Colui che è morto per loro.

Fin dai primi giorni la Chiesa è fedele al comando di Gesù: «Fate questo in memoria di me». L'Eucaristia assicura ai fedeli, durante il tempo della Chiesa, la partecipazione alla vita del Cristo e la comunione con la sua Persona: la vita che Egli ha donato ai suoi discepoli con la sua presenza in mezzo a loro, continua a donarla ai credenti di tutte le generazioni attraverso l'Eucaristia, che è la sua «carne», manifesta cioè la sua presenza e la sua azione in modo altrettanto reale ed efficace dell'Incarnazione.

In At 20,7-12 viene evocato con chiarezza questo carattere memoriale

della cena cristiana, nella descrizione dell'incontro di Paolo con la comunità di Troade. Qui tutti gli elementi convergono nel porre in risalto l'aspetto liturgico della riunione conviviale: lo scopo («per spezzare il pane»), l'indicazione temporale («il primo giorno della settimana»), il luogo (la sala «al piano superiore», cfr. Lc 22,12), la preparazione con «un buon numero di lampade», il discorso prolungato di Paolo che fa da cornice al momento centrale, definito dal «rompere il pane». L'intermezzo del ragazzo Eutico, che cade dal terzo piano e viene risuscitato da Paolo, nella composizione lucana fa da commento al gesto rituale della frazione del pane: la stessa presenza e azione di Gesù risorto e del suo Spirito si rivela nei due momenti della Cena e del gesto taumaturgico di Paolo.

Tuttavia bisognerà attendere la metà del II secolo per trovare una descrizione precisa del culto eucaristico⁴¹.

D) La perseveranza nelle preghiere

Il testo dice che «erano perseveranti... *nelle preghiere*», un plurale che abbraccia la totalità dell'esperienza di preghiera, con quell'estensione di significato che abbiamo già attribuito al termine «comunione». Quando questo motivo viene ripreso e ampliato nei versi successivi, si dice: «Ogni giorno tutti insieme *andavano assiduamente al Tempio*, e spezzando il pane in ogni casa... lodavano Dio» (2,46-47)⁴². I momenti di preghiera ritmano il cammino della Chiesa e ne segnano le svolte più importanti. Si possono riassumere sotto alcuni titoli le situazioni in cui la comunità prega.

1) Nelle *scelte più importanti* per la vita della comunità e della missione: quasi obbedendo a un modello fisso tradizionale, l'affidamento di un incarico ecclesiale (1,24; 6,6; 13,3; 14,23) avviene in un contesto di preghiera. Resta normativo al riguardo quanto si racconta di Gesù nel Vangelo di Luca al momento di scegliere i Dodici (Lc 6,12).

2) Nei *momenti di persecuzione*, di distacco e di crisi: la comunità si mette a pregare di fronte alla minaccia della persecuzione giudaica che infigge sugli Apostoli (4,23-30); si raccoglie in una preghiera incessante

⁴¹ Cfr. la celebre descrizione che ne dà GIUSTINO in *Apologia*, 67. Si ritrovano in questo brano le quattro caratteristiche della Chiesa primitiva: la perseveranza nell'insegnamento apostolico, in quanto si leggono le «Memorie degli apostoli», cioè i Vangeli; la perseveranza nella comunione, espressa particolarmente dalla preoccupazione per gli assenti e per i deboli; la perseveranza nella partecipazione alla Liturgia Eucaristica settimanale; la perseveranza nelle preghiere che accompagnano tutto il culto.

⁴² La prima comunità di Gerusalemme è ancora legata al Tempio, dove partecipa alla liturgia e preghiere giudaiche (At 3,1). Nei pressi del Tempio, precisamente sotto il Portico di Salomone, si danno convegno i cristiani (5,12) e gli Apostoli rivolgono il loro insegnamento al popolo (3,11; 5,20.25.42). Ma questo legame assiduo col Tempio cessa dopo lo scontro di Stefano con i Giudei (7,44-50). Solo occasionalmente si menziona la preghiera di Paolo nel Tempio (22,17) e la sua partecipazione ai sacrifici offerti da quattro giudeo-cristiani (21,26-27).

dopo l'uccisione di Giacomo e mentre Pietro è rinchiuso in carcere in attesa del processo giudaico (12,5.12); Paolo e Sila a Filippi in carcere, pregano cantando inni a Dio (16,25) (Cfr. anche 7,59.60; 20,36; 21,5).

3) Nei *momenti di accoglienza dei dono di Dio*, di rivelazione della sua volontà: la prima comunità, dopo l'ascensione in attesa dello Spirito, è raccolta in preghiera (1,14); Pietro e Giovanni pregano per ottenere lo Spirito ai cristiani di Samaria (8,15); l'ufficiale Cornelio e Pietro ricevono la rivelazione della volontà di Dio durante la preghiera (10,9.30; 11,5); Paolo riceve la rivelazione del suo nuovo impegno missionario tra i pagani mentre prega nel Tempio (22,17); Pietro a Giaffa richiama in vita Tabità dopo aver pregato (9,40); Paolo guarisce il padre di Publio a Malta dopo aver pregato, imponendogli le mani (28,8).

Da questa rapida rassegna si può avere un'idea del ruolo della preghiera nella vita della prima comunità cristiana. La preghiera è il luogo privilegiato in cui si rivela e manifesta la presenza e l'azione di Dio per attuare la salvezza nella storia. La comunità e i singoli che stanno davanti a Dio nella preghiera si mettono nella condizione di accogliere e rendere efficace la Sua azione salvifica. Tale constatazione è confermata sia dal clima che caratterizza la preghiera in At, come dalle formule o modalità delle preghiere riportate sopra.

La caratteristica fondamentale della preghiera della comunità di Gerusalemme è la *concordia*, l'unità degli spiriti. È una preghiera corale, il cui primo effetto è quello di far convergere i cuori nell'unico obiettivo della volontà di Dio (1,14; 2,46-47; 4,24). La seconda caratteristica del pregare cristiano è la *ricerca sincera della volontà di Dio* (1,24-25). L'unico *dono* che la preghiera ottiene, conforme alla promessa di Gesù (Lc 11,13), è lo *Spirito*. Per cui si può definire la perseveranza nella preghiera come uno «stare con fiducia e libertà davanti a Dio per accogliere la forza dello Spirito». Questo Spirito plasma la vita della comunità, irrobustisce la sua libertà e sapienza per l'annuncio e la testimonianza della Parola, guida profeticamente le sue scelte storiche.

CONCLUSIONE

Al termine del nostro studio alle fonti dell'«unità e diversità nella Chiesa», che ha preso le mosse dal Documento della P.C.B. avente il medesimo titolo e si è dilungato nell'analisi di alcuni testi degli Atti degli Apostoli, è necessario volgere lo sguardo a Colui che attira tutti a Sé (cfr. Gv 12,32).

Cristo è presente in mezzo ai suoi fino alla fine del mondo (Mt 28,20). La sua fedeltà precede la fedeltà della Chiesa. La perseveranza di Gesù Cristo nel restare tra i «suoi» ispira la perseveranza dei credenti.

A loro non è chiesto di salvare il mondo, poiché Lui ha già fatto propria quest'opera di salvezza. A loro è chiesto di riconoscere e annunciare, con la testimonianza della loro vita, ciò che accade agli uomini raggiunti dalla chiamata di Cristo, uniti a Lui dal battesimo, ed il cui pensiero e la cui volontà sono governati dallo Spirito, poiché camminano secondo il Vangelo (cfr. *Rom 8,5*). «Vi siete spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza, ad immagine del suo Creatore. Qui non c'è più Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro o Scita, schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti» (*Col 3,11*). «Voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte» (*1 Cor 12,27*). «Stringendovi a lui, pietra viva... anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale» (*2 Pt 2,4*).

Tutta l'esistenza dei fedeli non è altro che un «rimanere» in questa novità, che è allo stesso tempo personale e comunitaria. È perseverare nell'insegnamento apostolico, perché la testimonianza degli Apostoli contiene tutta la verità della vita; è perseverare nella comunione, perché il Vangelo li unisce e fa di loro un popolo nuovo, un cuor solo e un'anima sola; è perseverare nell'Eucarestia, attraverso la quale si realizza visibilmente la presenza in mezzo a loro del Cristo per cui vivono; è perseverare nelle preghiere che rivolgono al Signore per ringraziare della salvezza che li ha raggiunti, perché con obbedienza accettino il loro posto nel piano della salvezza e perché siano veri e fedeli testimoni.

Se la Chiesa persevera nella sua fedeltà a Cristo in ogni tempo, alle domande che il mondo formula a riguardo del mistero della Chiesa e della sua potenza celata sotto un'apparente debolezza, i cristiani potranno offrire la risposta che Minucio Felice dava ai pagani del suo tempo: «Ciò che vi è di più grande in noi, è la vita».

«E la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza... perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (*1 Gv 1,2.3*).

P. Angelo Lanfranchi

BEATITUDINI (Mt, 5,3-10)

«Beati i poveri in spirito,
perché di essi è il regno dei cieli.
Beati gli afflitti,
perché saranno consolati.
Beati i miti,
perché erediteranno la terra.
Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia,
perché saranno saziati.
Beati i misericordiosi,
perché troveranno misericordia.
Beati i puri di cuore,
perché vedranno Dio.
Beati gli operatori di pace,
perché saranno chiamati figli di Dio.
Beati i perseguitati per causa della giustizia,
perché di essi è il regno dei cieli» .

CHIESA «COMUNIONE»: SVILUPPO STORICO DI UNA CATEGORIA ECCLESIOLOGICA

“L’ultima parola della teologia della Chiesa”, così R. Marlé ha definito la categoria di «comunione».¹ Raccomandata dal secondo Sinodo straordinario, convocato nel 1985, in occasione del XX anniversario della chiusura del Concilio Vaticano II, e utilizzata nella successiva riflessione sinodale sulla missione dei laici, sulla formazione dei presbiteri e sulla vita consacrata, la nozione di «comunione» sembra così aprirsi ad un fortunato destino.

Per questo è utile la rivisitazione di tale categoria ecclesiologica: non solo per il desiderio di un necessario aggiornamento, ma anche per la volontà di comprendere le variazioni di significato e di accento acquisite dalla riflessione ecclesiologica di questi ultimi anni. La nostra indagine prende in considerazione il periodo compreso fra il Concilio e la promulgazione della *Lettera della Congregazione della Dottrina della Fede su alcuni aspetti della Chiesa intesa come Comunione* (“*Communio Notio*”), del 28 maggio 1992.

Il Concilio viene infatti considerato un caposaldo per il rinnovamento della ecclesiologia e in esso la nozione di «comunione» non sembra certo esercitare un ruolo secondario se è vero che il passaggio dalla ecclesiologia preconciliare alla *Lumen Gentium* si è potuta definire “da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione”.²

La Lettera della Congregazione è l’altro polo; non perché la ricerca possa dirsi conclusa, ma perché il documento mostra autorevolmente anche gli aspetti problematici di una categoria talvolta usata con una certa leggerezza e suscettibile perciò di gravi ambiguità.

¹ R. MARLÉ, *L'Eglise, quel type de communion?*, «Etudes» 379 (1992) 371.

² A. ACERBI, *Da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione*, Milano 1974; inoltre P.C. BORI, *KOINONIA. La idea di comunione nella ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972, 55-56; S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975.

1. L'ATTUALE «STATUS» DELL'ECCLESIOLOGIA

Per una migliore comprensione delle problematiche emergenti occorre premettere alcune considerazioni di carattere generale sulla teologia del post-Concilio, che con altri aspetti della vita ecclesiale non è stata immune da una seria crisi. Tale crisi ha portato la teologia in generale ad estraniarsi spesso dal suo compito storico, tradizionale, ma insieme essenziale: quello di esibire in sede critica le ragioni della fede, anche di fronte alla cultura attuale.³ Tale rinuncia sarebbe tra l'altro la causa della endemica conflittualità – fino a diventare “un tema letterario, una specie di luogo comune, facile e risolutivo”⁴ – che ha caratterizzato il rapporto fra teologia e magistero.

Questa difficoltà di carattere generale si è riflettuta anche nel tema specifico della ecclesiologia, tanto da far parlare di «confusione» ecclesiologica⁵ o di «atrofia dottrinale»,⁶ proprio nel momento in cui invece l'ecclesiologia avrebbe dovuto essere il tema dominante della teologia postconciliare, dopo esserlo stata al Concilio.

In particolare ci si doveva aspettare l'approfondimento della nozione di «popolo di Dio». La *Lumen Gentium* infatti l'aveva scelta tra le varie categorie possibili e l'aveva motivata “precisando che con essa, sul «presupposto» (LG, cap. I) del carattere «sovratemporale» – propriamente «misterico» della Chiesa – intendeva mettere in risalto il suo carattere «storico», e coerentemente la sua missione storica”.⁷

In verità sembra difficile contestare che l'effettiva intenzione del Concilio si sia concretizzata nella connotazione, non esclusiva, ma preferenziale della Chiesa secondo la categoria di «popolo di Dio» per descrivere la sua presenza nella storia.⁸

Tuttavia ben presto altre categorie hanno assunto un ruolo-guida, in particolare quelle di «comunione» e di «sacramento»,⁹ ma anch'esse non

³ G. COLOMBO, *Verso il Sinodo. Sguardo sulla teologia postconciliare*, «Rivista del Clero Italiano» 66 (1985) 741-749.

⁴ *Ivi*, 743. E' questa, tra l'altro, una delle ragioni della *Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla vocazione ecclesiale del teologo* (“*Donum veritatis*”), del 24 maggio 1990.

⁵ A. ANTON, *L'ecclesiologia del dopo-Concilio. Acquisizioni e problemi*, in *La teologia. Aspetti innovatori e la loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia*, a cura di D. Valentini, Roma 1989, 179.

⁶ J. GROOTAERS, *Dynamisme et prospective de l'ecclésiologie de Vatican II*, «*Irénikon*» 53 (1980) 200.

⁷ G. COLOMBO, *Verso il Sinodo*, 747. Così si era espresso Paolo VI: “Questa trattazione che voi chiamate propria di una teologia «concreta e storica», centrata sulla storia della salvezza, noi volentieri accettiamo da parte nostra come una idea in ogni modo degna di essere studiata e approfondita” (*Allocuzione agli osservatori*, 17.10.1963, «*Acta Apostolicae Sedis*» 55 (1963) 880).

⁸ Y. CONGAR, *La Chiesa come Popolo di Dio*, «*Concilium*» 1 (1965/1) 19-43.

sono rimaste immuni da fraintendimenti e logoramenti che le hanno condotte ben al di là delle intenzioni conciliari.

Di fatto sembra essere prevalsa l'idea di Dulles per la quale "il Concilio, usando una varietà di metafore e di paradigmi, ha preparato il terreno per quella discussione di modelli che è stata preminente nella ecclesiologia di questi ultimi vent'anni".¹⁰ Forse non era questa l'"*intentio profundior*" del Concilio. In ogni caso la pluralità di immagini deve collocarsi non sul versante dell'alternatività, ma su quello della complementarietà. Inoltre, la stessa complementarietà non può semplicemente fondarsi sul "presupposto della inesauribilità della Chiesa e correlativamente della sua in-definibilità" e accostare "in superficie le diverse «determinazioni» come dovessero giustapporsi sincronicamente fino a comporre il tutto; o come dovessero succedersi diacronicamente in funzione e a rendere ragione dell'evoluzione culturale".¹¹ Accettare questo significherebbe esporsi al rischio richiamato nella "*Communio Notio*", là dove afferma che "alcune visioni ecclesiologiche palesano un'insufficiente comprensione della Chiesa in quanto *mistero di comunione*, specialmente per la mancanza di un'adeguata integrazione del concetto di *comunione* con quelli di *Popolo di Dio* e di *corpo di Cristo*, e anche per un insufficiente rilievo accordato al rapporto tra la Chiesa come *comunione* e la Chiesa come *sacramento*" (n. 1).¹² Alla radice di questa crisi riteniamo si possa collocare la dimenticanza nella Chiesa della corretta nozione di «mistero».

2. IL «MISTERO» DELLA CHIESA

L'ecclesiologia del Vaticano II ha sentito l'esigenza di mettere in risalto il

⁹ Non si contesta evidentemente la legittimità di strutturare l'ecclesiologia su altre categorie, ma la pretesa di fondarla su una precisa indicazione del Concilio. In ogni caso sarebbe necessaria una verifica storica al fine di evitare un «conflitto di interpretazioni». G. Colombo, proprio alla vigilia del Sinodo '85, segnalava "la fondamentale incoerenza o impertinenza, o almeno inadeguatezza, della interpretazione della *Lumen Gentium* in termini di «ecclesiologia di comunione»" (*Il «Popolo di Dio» e il «mistero» della Chiesa nella ecclesiologia postconciliare*, «Teologia» 10 (1985) 110; cf. ID. *Verso il Sinodo*, 747); quasi contemporaneamente W. Kasper scrive che "una delle idee-guida della ecclesiologia del Vaticano II, forse addirittura la idea-guida dell'ultimo Concilio, è quella di *communio*" (*Chiesa come comunio. Riflessioni sulla ecclesiologia del Vaticano II*, «Strumento internazionale per un lavoro teologico. Communio» 13 (1985/83-84) 62-63). Lo stesso dicasi per la categoria di «sacramento». Così ad esempio J.-M. Le Guillou "Se mi si domandasse qual è la nozione-chiave del Vaticano II, io risponderei senza esitare che è la nozione della *Chiesa come sacramento*" (*La sacramentalité de l'Église*, «La Maison-Dieu» (1968/93) 18).

¹⁰ A. DULLES, *Ecclesiologia dopo il Vaticano II*, «Concilium» 22 (1986/6) 16-17.

¹¹ G. COLOMBO, *Il «Popolo di Dio»*, 107.

¹² Di fatto – commenta G. Colombo – "sia la nozione di «comunione», sia quella di «sacramento», nella riflessione teologica postconciliare, risultano sviluppate in correlazione troppo debole con la nozione di «popolo di Dio» (*Verso il Sinodo*, 748).

carattere di «mistero» proprio della Chiesa. Intendeva così superare il «giuridicismo» nella concezione della Chiesa e in tal modo esprimere una intenzione manifestata non solo dai Padri conciliari, ma anche da tutta la Chiesa degli anni '60.¹³

Vale a dire: la Chiesa come realtà tutta relativa al mistero di salvezza realizzato da Dio in Gesù Cristo nello Spirito Santo. È infatti noto che la *Lumen Gentium*, n. 5 applica la connotazione di «mistero» alla Chiesa (*“Ecclesiae sanctae mysterium”*) nella prospettiva della derivazione dalla Trinità: “il mistero della Santa Chiesa si manifesta nella sua fondazione...”. Come dire: la Chiesa è mistero, in quanto deriva dalla Trinità. Se è chiaro che la Chiesa è «opera» della Trinità, meno sembrò esserlo il termine «mistero», che richiese una precisazione di senso. Il relatore della Commissione proponente dichiarò che la voce «mistero» andava compresa non in senso razionalistico, come cioè qualcosa di sconosciuto o irrazionale, ma nel suo significato biblico di realtà divina e trascendente che si rivela e si manifesta in modo visibile.¹⁴

Su questo tema sono importanti gli studi di Montcheuil e di De Lubac. Quest'ultimo - registrando il superamento della concezione razionalista del mistero, come ciò che è *“incognoscibile aut absurdum”*, - ne mette in risalto la dimensione cristologica. Il mistero si comprende alla luce di Cristo. Solo in funzione e in dipendenza da esso compete alla Chiesa la nozione di mistero.

“Il mistero è in primo luogo qualcosa che si ricollega al disegno di Dio circa l'umanità, sia che ne designi lo scopo finale, sia che ne prenda in considerazione i mezzi di realizzazione”. Coerentemente “la sede per eccellenza del mistero è la vita del Cristo. E S. Agostino testualmente dice: *“Non aliud est Dei mysterium, nisi Christus”*. In ogni caso infatti Gesù Cristo “non è solamente un mistero: egli è il mistero, e non ne esiste un altro”. Conseguentemente “la Chiesa è mistero, ma mistero per derivazione. Essa è mistero, perché, venendo da Dio, è tutta al servizio del suo disegno, è organismo di salvezza. Essa è tale, precisamente, perché si riferisce tutta intera al Cristo, non avendo esistenza, valore ed efficacia che da lui”.¹⁵

Di conseguenza le varie immagini utilizzate per dire il mistero della Chiesa, in particolare quella di «corpo di Cristo», propriamente intendono dire la relazione della Chiesa a Gesù Cristo, perché la Chiesa non è un mistero in sé, ma è un mistero solo in Gesù Cristo. Perciò l'identità della

¹³ Cf. G. DEJAIVFE, *L'ecclesiologia del Vaticano II*, in FACOLTA' TEOLOGICA INTERREGIONALE - MILANO, *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 87.

¹⁴ “...Vox ‘mysterium’ non simpliciter indicat aliquid incognoscibile aut absurdum sed, uti hodie iam apud plurimos adgnoscur, designat realitatem divinam transcendentem et salvificam, quae aliquo modo visibili revelatur et manifestatur. Unde vocabulum quod omnino biblicum est, ut valde aptum apparet ad designandam Ecclesiam” (AS III/I, 170 (18), cit. in G. GHIRLANDA, *Hierarchica Communio*, Roma 1980, 202).

¹⁵ H. DE LUBAC, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Milano 1979, 14-15.

Chiesa si risolve, da un lato nel suo riferimento intrinseco a Gesù Cristo, e conseguentemente nella rilevazione del «soggetto storico» che lo realizza. Propriamente la nozione di «mistero» intende esprimere i due aspetti, entrambi costitutivi dell'identità della Chiesa, cioè il fondamentale e costante riferimento a Gesù Cristo e il soggetto storico «derivato». In conclusione è dalla perdita o dal mantenimento non della nozione di mistero in generale, ma della nozione «cristologica» del mistero che è possibile una incomprensione o un approfondimento della realtà della Chiesa.

È alla luce di queste premesse che accostiamo la nozione di «comunione».

3. CHIESA «COMUNIONE» NEL CONCILIO VATICANO II

L'idea di Chiesa «comunione» non è oggetto di un capitolo particolare della *Lumen Gentium*, ma è «presente in maniera diffusa, ma ripetuta, all'interno di diversi testi».¹⁶ Così viene evocata la «nuova comunione fraterna» istituita da Cristo «fra tutti coloro che lo accolgono con la fede e con la carità»; questa comunione si realizza «nel suo proprio corpo che è la Chiesa» (GS 32). Essa è opera dello Spirito Santo. Egli introduce la Chiesa «nella verità tutta intera» e la unifica ugualmente «nella comunione e nel ministero» (LG 4). È il medesimo Spirito che «produce quella meravigliosa comunione dei fedeli e tanto intimamente tutti congiunge in Cristo, principio dell'unità della Chiesa» (UR 2).

Per il Concilio questo principio spirituale, mistico si può dire, della comunione ecclesiale, non deve opporsi a quello che è iscritto nella istituzione. Cristo infatti ha stabilito nella persona di Pietro «il principio e fondamento perpetuo e visibile dell'unità della fede e della comunione» (LG 18). Da un altro punto di vista, il Concilio evoca l'ammirabile comunione che esiste fra le Chiese particolari all'interno dell'unica Chiesa (OE 2).

Dunque nel Concilio non è assente l'idea di comunione, nel senso che all'interno della Chiesa i rapporti tra membri del «popolo di Dio» devono «superare» una impostazione prevalentemente «giuridica» per una impostazione più profonda, non alternativa in ogni caso, «di comunione», appunto.

Tale interpretazione della Chiesa come «comunione» è debitrice della teologia preconciliare, impegnata contro il giuridismo fin dalla *Mystici Corporis* (1943).¹⁷ «All'enciclica infatti si deve riconoscere il merito di aver

¹⁶ R. MARLE', *L'Eglise*, 374; La «*Communio Notio*» segnala in particolare LG 4; 8; 13-15; 18; 21; 24-25; DV 10; GS 32; UR 2-4; 14-15; 17-19; 22.

¹⁷ Secondo A. Antón, già presente come «ecclesiologia di minoranza» al Vaticano I (*L'ecclesiologia*, 190).

ridimensionato la nozione giuridico-societaria della Chiesa, integrandola nella nozione più comprensiva di «comunione»; e quindi di avere richiamato la Chiesa alla sua natura propria, che fundamentalmente è il «mistero», nel senso paolino e non illuministico del termine, espresso figurativamente con l'immagine del «corpo»¹⁸.

Il consenso manifestatosi attorno a questa prospettiva¹⁹ ha permesso alla riflessione conciliare di assumerne l'eredità, integrandola nella propria prospettiva, ma contemporaneamente ha favorito l'idea che quella di «*communio*» fosse la nozione-guida del Concilio. A conferma di questa perplessità lo stesso Kasper, sostenitore della nozione di «comunione» quale idea fondamentale del Vaticano II, osserva anzitutto che se il concetto di «*communio*» è centrale, «la sua espressione linguistica non è rigorosamente fissata. Accanto alla parola *communio* incontriamo una serie di concetti analoghi, come *communitas*, *societas* e simili». Inoltre lo stesso concetto di *communio* «presenta a sua volta nei testi conciliari diversi livelli di significato». E conclude affermando che abbiamo a che fare «con un ordine di concetti che si trovano solo ad uno stadio di autoformazione». Il Concilio cioè «si è imbattuto in una problematica oggettiva che non ha potuto esso stesso portare a termine, e che ha invece trasmesso a noi». In secondo luogo, osserva ancora Kasper, con il concetto di *communio* non si è voluto trattare dei problemi di struttura della Chiesa, ma piuttosto di «quella «cosa» («res»), da cui propriamente nasce la Chiesa e per la quale la Chiesa vive». Dunque non di struttura, ma di essenza, anzi del suo mistero.²⁰ Veniamo in tal modo ricondotti alle osservazioni fatte nel paragrafo precedente sul mistero della Chiesa nel duplice significato di riferimento cristologico e di soggetto storico.

4. IL PRIMO POST-CONCILIO

Nel post-Concilio la nozione di «comunione» ha dato origine a sviluppi difficilmente prevedibili.

Subito dopo il Concilio l'affermazione della Chiesa «comunione» è stata interpretata in termini di contestazione radicale dell'aspetto giuri-

¹⁸ G. COLOMBO, *Il «Popolo di Dio»*, 109.

¹⁹ È emblematico da questo punto di vista il successo dell'opera di J. HAMER, *L'Eglise est une communion*, 1962, più volte rieditata; tr. it. *La Chiesa è una comunione*, Brescia 1964. Precedenti a questo testo la storiografia suggerisce i contributi teologici di Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, Paris 1937 e H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, 1938, tr. it. *Cattolicesimo. Aspetti sociali del dogma*, Milano 1978; e *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1953, tr. it. *Meditazioni sulla Chiesa*, Milano 1979.

²⁰ W. KASPER, *Chiesa come *communio**, 64.

dico-istituzionale della Chiesa. Esplode, un po' in tutto il mondo, il fenomeno delle «piccole comunità ecclesiali», animate da carica contestativa verso la Chiesa ufficiale, presentandosi ora come «Chiesa alternativa», ora come «Chiesa libera», ora come «Chiesa sotterranea».²¹ Sotto l'ispirazione della cultura secolarista le comunità informali dell'immediato post-Concilio ripropongono la contrapposizione tra «Chiesa visibile» e «Chiesa invisibile», che va oltre la tradizionale posizione protestante, malgrado il riferimento solo approssimativo e spesso pretestuoso a D. Bonhöffer.²²

In questa prospettiva sono superate le questioni «interne» alla Chiesa: la salvezza dell'uomo si gioca non nella Chiesa, ma nel mondo. L'antica coscienza espressa dall'assioma "*extra Ecclesiam nulla salus*" deve essere sostituita con la coscienza «rivoluzionaria» che "fuori del mondo non c'è salvezza".²³ La stessa nozione di Chiesa che in termini «religiosi» necessariamente contraddice, e non già, esprime la «comunione», può essere tenuta solo nella misura in cui favorisce la secolarità. Nella misura così estrema tale esperienza si può forse considerare conclusa, mentre non si è conclusa la riflessione sulla *communio*.²⁴

5. IL SECONDO POST-CONCILIO

Possiamo riconoscere schematicamente due orientamenti che si sviluppano in maniera quasi parallela, naturalmente senza escludere reciproche influenze: la prospettiva della *communio* sviluppata in modo pacifico come momento esplicitante la costituzione del «popolo di Dio»; e la tematica, della Chiesa «dal basso». Il primo orientamento è già presente nell'immediato post-Concilio, ma è soprattutto negli anni '70 che prende quota. Quanto alla seconda tematica che trova terreno fertile in America Latina e in Germania, e che per alcuni versi sembra assumersi in tono più moderato alcune esigenze della *communio* «selvaggia» dell'immediato post-Concilio, sono gli anni '80 il momento più fecondo.

²¹ Letteratura in Y. CONGAR, *Bulletin d'Écclésiologie, «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques»* 61 (1977) 469-478. Un saggio si ha in *Le due Chiese*, «IDOC Documenti Nuovi» 13, Milano 1969.

²² Cf. *Le due Chiese*, 37-38

²³ *Ivi*, 25-26.

²⁴ Analoga parabola avviene per la nozione di «popolo di Dio». Disatteso dalla riflessione teologica (cf. G. COLOMBO, *Il «Popolo di Dio»*, 107), dapprima è stato malamente inteso nel senso di una unione politica del popolo e conseguentemente si è auspicata una democratizzazione della Chiesa (da *laòs tou theou* si è passati al concetto di *demos*). Poi si è interpretato il popolo nel senso della semplice gente comune, in contrapposizione all'*establishment*: il concetto di «Chiesa popolare» (cf. W. KASPER, *Chiesa come comunione*, 76)

È la prospettiva che oggi sembra avere maggiore successo.²⁵ Essa si sviluppa attorno ad una serie di problemi particolari:

- la collegialità (e della sua espressione particolare nei Sinodi);
- la "*communio hierarchica*";
- i ministeri (sacerdozio/laicato).

La *communio* infatti, se ha un fondamento «misterico» (anzi: proprio perché ha un fondamento misterico), ha però anche un aspetto visibile. Da questo punto di vista i problemi accennati concernono la «costituzione» interna del «popolo di Dio».

In questa problematica, complessa e articolata, affonda le sue radici la questione della Chiesa «particolare» (o «locale»). La sovrapposizione/confusione è favorita dal Vaticano II, che usa indifferentemente le due espressioni "*Ecclesia particularis*" e "*Ecclesia localis*".²⁶ D'altra parte la prospettiva ecclesiologicala del Vaticano II è fondamentalmente quella della Chiesa universale, tuttavia i cenni sporadici affiorati attorno al tema della Chiesa locale sono stati richiamati e fatti valere dal dibattito postconciliare. La storiografia mostra come il tema della «Chiesa locale» emerga tra la prima e la seconda sessione del Concilio nel riferimento alla tematica della collegialità episcopale che deve riequilibrare il vertice della Chiesa; e poi si sviluppa in riferimento all'istanza ecumenica (che rimanda al rapporto con le Chiese orientali particolari) e nel riferimento all'istanza missionaria che postula il superamento del modello univoco di Chiesa, per consentire l'assunzione di tutti i valori umani, propri di ciascuna cultura.

La questione della Chiesa "particolare", riaffiorata silenziosamente è stata poi sviluppata. Ora se da un lato mette a fuoco alcuni aspetti della *communio*, dall'altro pone in risalto che la categoria di «popolo di Dio» è immediatamente perspicua solo nella sua generalità, proprio per questo, si rivela bisognosa di essere precisata nei suoi contenuti/caratteristiche proprie. Queste precisazioni peraltro devono essere elaborate in prospettiva ecumenica.

D'altra parte, restituita al «popolo di Dio» la caratteristica della *communio* - contro la tendenza all'alternativa di fatto manifestata nell'immediato post-Concilio - questo «popolo di Dio» deve precisare i suoi compiti storici, cioè misurarsi con il mondo.

Su quest'ultima linea di ricerca il post-Concilio ha dovuto tenere conto

²⁵ A titolo di esempio - a prescindere da un giudizio analitico - ricordiamo le opere di S. DIANICH, *La Chiesa mistero di comunione*, Torino 1975; J.M.R. TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclesiologie de communion*, Paris 1987, tr.it. *Chiesa di Chiese. L'ecclesiologia di comunione*, Brescia 1989 o *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclesiologie de communion*, Paris 1992.

²⁶ A questo proposito si vedano le successive precisazioni del nuovo *Codice di Diritto Canonico*, can. 368.

di due novità, rispetto al periodo precedente: il pluralismo delle culture, contro la supposta unità occidentale e il carattere conflittuale della società. Esse hanno inciso in modo particolare in riferimento alla questione della «evangelizzazione» (cf. Sinodo '74).

Il pluralismo ha dato slancio e consistenza all'idea della Chiesa come Chiesa particolare (o locale), già emersa come problema particolare della Chiesa *communio*. Il carattere conflittuale della società ha ispirato in particolare l'ecclesiologia nel contesto della teologia della liberazione in America Latina. A questo livello risulta evidente più l'interesse pratico - anche per la pressione della cultura generale - che quello teorico, anche se non nelle forme così radicali di certe espressioni dell'immediato post-Concilio.

Tale interesse sembra essere prevalente nell'attuale ricerca della teologia tedesca sulle piccole comunità ecclesiali, oggi definite «Chiese dal basso». Essa ripropone la tematica della *communio* come caratteristica del «popolo di Dio» e, pur non arrivando alla posizione di radicale contestazione della Chiesa istituzionale, tuttavia non rinuncia a mantenere la tensione critica contro la Chiesa istituzionale.

In questo ambito l'espressione «Chiesa dal basso» è utilizzata per enucleare esperienze ecclesiali e riflessioni teologiche provenienti da aree geografiche diverse, in particolare quella latinoamericana e quella europea. È perciò non semplice un giudizio complessivo e definitivo su queste realtà, peraltro in continua evoluzione.

In ogni caso sembra che il supporto teorico venga mutuato dalla distinzione elaborata dalla teoria sociologica di F. Tönnies che contrappone e, più originariamente, mette in antitesi, le nozioni di «comunità» (*Gemeinde*) e di «società» (*Gesellschaft*).²⁷ A prescindere dalla critica mossa dalla stessa sociologia generale contro la fiducia eccessiva nelle *chances* di rinnovamento riconosciute alla «Chiesa dal basso» e più in generale all'«piccole comunità», la questione è quella di verificare il carattere autenticamente ecclesiale delle Chiese «dal basso» con la Chiesa «dall'alto». Questo in particolare quando si prospetta la necessità di superare l'idea di *communio hierarchica* ancora legata alla «teoria discendente» della Chiesa, per giungere alla conclusione sulla rappresentatività dei ministri in rapporto alla sostanzialità della Chiesa con la conseguenza che le Chiese «dal basso» possano acquisire il diritto della piena ecclesialità anche se non dotate dei «ministeri».

6. IL SECONDO SINODO STRAORDINARIO (1985)

È questo sostanzialmente il contesto in cui si è svolto il Sinodo straor-

²⁷ *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1887. Si noti la costante fortuna dell'opera, rieditata ben otto volte tra il 1887 e 1935 (tr. it. *Comunità e società*, Milano 1963).

dinario, a vent'anni dalla conclusione del Concilio.²⁸ Un settimanale tedesco, sintentizzando i lavori del Sinodo straordinario, li ha definiti la «fuga nel mistero».²⁹ «Il concetto di *mysterium* sarebbe stato gettato nell'aula sinodale come una parola teologica in codice, causando un respiro di sollievo. Esso infatti avrebbe permesso ai vescovi di evitare i problemi reali, non da ultimo una necessità di riforma delle strutture, che alcune conferenze episcopali avevano auspicato».³⁰

A prescindere dalla critica, va colto il fatto che il tema del mistero, in continuità con il Vaticano II, messo al primo posto, è spostato nell'interesse della sua formulazione. Sembra che la particolare sottolineatura sia dovuta agli interventi di singoli vescovi tedeschi e alla relazione del gruppo linguistico tedesco.

Due in particolare le ragioni: la riduzione della Chiesa ai suoi aspetti istituzionali e strutturali e il pericolo del secolarismo. La cattiva interpretazione del Concilio - precisa la *Relatio Finalis* - ha condotto a una presentazione unilaterale della Chiesa come struttura puramente istituzionale, privata del suo Mistero: «Non possiamo sostituire una falsa visione unilaterale della Chiesa puramente gerarchica con una nuova concezione sociologica anch'essa unilaterale» (EV 1790).³¹ D'altra parte il Sinodo non ha fatto che imitare la *Lumen Gentium*, riproponendone l'insegnamento dopo che «si è ripetutamente constatato come proprio quei capitoli della *Lumen Gentium* sottolineati dalla *Relatio finalis* [I,V,VII e VIII] siano quelli che hanno trovato meno attenzione nel periodo postconciliare».³²

Più problematica l'accettazione del tema del secolarismo, nuovo rispetto al Concilio, compreso come una caratteristica confusamente, ma notoriamente intollerante del «sacro» e decisa a realizzare la completa autonomia, contro ogni eteronomia reale o «sospettata», in «una visione autonomistica dell'uomo e del mondo, la quale prescinde dalla dimensione del mistero, anzi la trascura e la nega» (EV 1787).³³

²⁸ Il testo della *Relatio Finalis*, *Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*, in *Enchiridion Vaticanum*, IX, 1779-1818. Immediatamente precedente al Sinodo va ricordato l'intervento della Commissione Teologica Internazionale, *Themata selecta de ecclesiology*. Testo pure in *Enchiridion Vaticanum* IX, 1668-1765; oppure in «La Civiltà Cattolica» 136 (1985) IV, 446-482.

²⁹ Cf. H. STEHLE, *Die Flucht in das Mysterium*, in «Die Zeit», nr. 50 (6.12.1985) 11.

³⁰ H. POTTMEYER, *La Chiesa come mistero e come istituzione*, «Concilium» 22 (1986/6) 133 (952).

³¹ In verità l'ecclesiologia unilaterale del post-Concilio notoriamente si è manifestata «non solo nella sopravvalutazione della struttura puramente istituzionale, ma anche nella contestazione di essa, fino alla sua tendenziale negazione» (G. COLOMBO, *Per una lettura del Sinodo*, «Rivista del Clero Italiano» 67 (1986) 407).

³² H. POTTMEYER, *La Chiesa*, 137.

³³ G. COLOMBO, *Per una lettura*, 408. È nota la reazione di H. Küng per il quale «i due documenti sinodali sono pieni della parola «mistero», proprio come se qualcuno fra i teologi

Contro il secolarismo sta il mistero della Chiesa, dato che "la missione primaria della Chiesa è di predicare e di testimoniare la buona novella della elezione, della misericordia e della carità di Dio che si è manifestato nella storia della salvezza" (EV 1789). "Poiché la Chiesa in Cristo è mistero", deve essere considerata "segno e strumento di santità" (EV 1791).

In conclusione è la *santità* l'alternativa al secolarismo. In tal modo la nota classica della santità viene riferita in modo diretto - seguendo *Lumen Gentium*, cap. VI - ai «soggetti» della Chiesa, "in una visione complessiva fortemente caratterizzata in senso storico-antropologico, nella quale la Chiesa non è una «cosa» o un'ipostasi in sé e per sé; ma è un insieme di «soggetti», un «popolo» non chiuso in se stesso, ma destinato a contrastare la caduta o regressione «secolarista» del mondo".³⁴

Il capitolo III della "*Relatio*" - *La Chiesa come comunione* - prolunga ulteriormente e specifica la prospettiva del «mistero» (cap. I). Il mistero che si autocomunica nella Parola e nei sacramenti (cap. II), si autocomunica nella «comunione». La comunione, che si esprime "nell'unità della fede e dei sacramenti", deriva dunque dal mistero che si è rivelato e comunicato nella Parola e nei sacramenti. La comunione perciò è "la comunione con Dio per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito Santo" (EV 1800). Tuttavia ciò che caratterizza il popolo messianico è anche "l'unità di gerarchia", riferendosi esplicitamente al ministero petrino. In questa prospettiva la comunione, che sgorga dalla Trinità come sua fonte, d'altro lato comporta di realizzarsi nella "collegialità" (cf. EV 1801-4).

Emerge qui la novità della ecclesiologia conciliare: "L'ecclesiologia di comunione è l'idea centrale e fondamentale nei documenti del Concilio. La koinonia-comunione, fondata sulla sacra Scrittura, è tenuta in grande onore nella Chiesa antica e nelle Chiese orientali fino ai nostri giorni. Perciò molto è stato fatto dal Concilio Vaticano II perché la Chiesa come comunione fosse più chiaramente compresa e concretamente tradotta nella vita" (EV 1800). Così, se nella letteratura postconciliare l'ecclesiologia di comunione è stata contrapposta alla ecclesiologia giuridica, tale contrapposizione non può essere radicale: infatti, se la comunione sgorga dalla

avesse qualcosa di contrario alla dimensione trascendente e inafferrabile della vita umana e della Chiesa" (H. KÜNG, *La situazione della Chiesa cattolica. Perché questo libro è necessario*, in H. KÜNG e N. GREINACHER (a cura di), *Contro il tradimento del Concilio. Dove va la Chiesa cattolica?*, Torino, 1987, 13). Ma il riferimento al mistero non vuole semplicemente salvaguardare la dimensione trascendente - in senso generale o illuministico - della Chiesa, ma il suo senso cristologico: "Tutta l'importanza della Chiesa deriva dalla sua connessione con Cristo. Il Concilio ha descritto in diversi modi la Chiesa come Popolo di Dio, corpo di Cristo, tempio dello Spirito Santo, famiglia di Dio. Queste descrizioni della Chiesa si completano a vicenda e devono essere comprese alla luce del mistero di Cristo e della Chiesa in Cristo" (EV 1790)

³⁴ G. COLOMBO, *Per una lettura*, 408-409. Il tema della santità è pure uno dei temi continuamente richiamati nella catechesi pontificia in vista del Sinodo (Cf. I. BIFFI, *Editoriale. Il Sinodo rinnova l'invito del Concilio alla santità*, «La Traccia» 5(1985/10) 1327-28).

Trinità, tuttavia non si esaurisce con essa, ma comporta la collegialità: sicché l'ecclesiologia di comunione non può essere alternativa alla ecclesiologia giuridica "perché riaffiora ineludibilmente sul piano giuridico e a questo livello esige di caratterizzarsi".³⁵

Viene qui sollevato il problema dell'«unità e pluriformità nella Chiesa». «Questa ecclesiologia è anche a fondamento dell'ordine nella Chiesa e soprattutto a corretta relazione fra unità e diversità nella Chiesa» (EV 1800). Il rapporto evoca qui «il centro dell'unità che il Cristo ci ha donato nel ministero di Pietro» (EV 1801). L'ecclesiologia preconciliare intendeva l'unità gerarchica nel riferimento tendenzialmente esclusivo al Papa; l'ecclesiologia conciliare intende l'unità gerarchica in termini di collegialità. Da qui l'esigenza di ricomprendere la Chiesa secondo tale principio, che esige da un lato di trovare una adeguata espressione sul piano giuridico e dall'altro comporta la «partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa» (EV 1806-7) e insieme la verifica della «comunione ecumenica» (EV 1808).

Indubbiamente il tema della collegialità al Concilio è stato assai dibattuto: basti ricordare la «*Nota praevia*» introdotta da Paolo VI. Ma se venivano suggeriti i principi teologici, non venivano formalizzate le conseguenti norme giuridiche. Il Sinodo si è ritrovato questi nodi da sciogliere.³⁶ Evidentemente «la Chiesa come comunione è sacramento di salvezza per il mondo». Di conseguenza «le autorità nella Chiesa sono state poste da Cristo per la salvezza del mondo» (EV 1810).

7. LA «COMMUNIONIS NOTIO» (1992)

Ma che l'idea di Chiesa «comunione» possa ricevere interpretazioni diverse lo testimonia la *Lettera ai vescovi della Chiesa Cattolica su certi aspetti della Chiesa compresa come Comunione*, pubblicata il 28.5.1992 dalla Congregazione per la Dottrina della Fede.³⁷

Se il Concilio ha dato attualità alla categoria di «comunione», lo ha fatto per mettere in evidenza l'aspetto fondamentale e sorgivo della Chiesa, in quanto la comunione è prioritariamente la comunione della Trinità - mediante Gesù Cristo e lo Spirito Santo - con gli uomini e solo conseguen-

³⁵ G. COLOMBO, *Per una lettura*, 412.

³⁶ In particolare quello delle Conferenze episcopali. Dopo essere state giustificate sul piano pratico («Nessuno può dubitare della loro utilità pastorale, anzi della loro necessità nella situazione attuale») cerca di giustificarla teoricamente precisando che le conferenze episcopali non espropriano i vescovi del loro proprio potere, ma lo mettono in atto «congiuntamente» invece che singolarmente (EV 1805; cf. 1809).

³⁷ Testo in «L'Osservatore Romano», n. 138 (1992) 15-16 giugno, Supplemento.

temente la comunione degli uomini tra di loro. In sintesi: la Chiesa viene «dall'alto» e non «dal basso». È la Trinità a fare la Chiesa, non sono gli uomini, pur nella comunione tra loro. Eppure l'errore può insinuarsi nel modo di intendere la comunione tra le Chiese.

In particolare - come ha detto il card. Ratzinger nella presentazione del documento - si è registrata la tendenza a ridurre il concetto di comunione a qualcosa di sociologico, orizzontale, psicologico, morale, usando questo stesso concetto in funzione antigerarchica.³⁸

Il Concilio invero - correggendo una visione di Chiesa «piramidale» con il Papa al vertice, aveva richiamato l'irriducibilità e l'originarietà delle singole Chiese - le diocesi - affidate ai singoli Vescovi. Con la conseguenza che l'unità delle Chiese non si può intendere in modo massiccio e indifferenziato, ma come una unità variopinta e in un certo modo «personalizzata» tra le Chiese, ciascuna nella propria identità storica.

Tuttavia l'unità non può essere semplicemente intesa come semplice risultato della somma delle Chiese, sul tipo della «federazione». Sarebbe una unità troppo debole, perché - ancora una volta - sarebbe dal basso, invece che dall'alto. Non si può affermare che la Chiesa viene dalla Trinità e ritenere contemporaneamente che l'unità e l'universalità, proprietà essenziali della Chiesa, sono il risultato della pura vicenda storica. È più corretto pensare che la Chiesa, una e universale, venendo dalla Trinità assume forma storica e quindi si differenzia nelle singole Chiese particolari.

Segue logicamente che il riferimento alla comunione pone in primo piano l'Eucarestia, incontestabilmente principio di comunione nella Chiesa. Tuttavia anche una «ecclesiologia eucaristica» può risultare fuorviante se, invece di condurre ad una più profonda comprensione della Chiesa-comunione, conduce a una sua riduzione. Riducendo unilateralmente alla celebrazione dell'eucarestia «la totalità del mistero della Chiesa in modo da ritenere non-essenziale qualsiasi altro principio di unità e universalità», resta escluso sia il riferimento al Vescovo, sia il riferimento del «corpo o collegio» episcopale al Papa (CN 11).

La struttura della Chiesa è invece più complessa e non consente semplificazioni, che in realtà si risolvono in amputazioni. Né per ricomporre il tutto basterebbe una semplice giustapposizione: il Vescovo e il Papa non si aggiungono all'Eucarestia dall'esterno come «altro» e diverso principio di unità; ma sono iscritti nell'Eucarestia, derivando da essa come indissolubile esigenza storica. «L'unità delle Chiese particolari deve riflettere quella che univa gli Apostoli tra di loro» (De Lubac). «Ed è a quei primi istanti di storia ecclesiale che occorre sempre tornare, quando la Chiesa universale era visibilmente espressa e formata in coloro e da coloro che stavano per diventare fondatori di Chiese».³⁹

³⁸ *Significato, importanza e linee essenziali del Documento*, ivi, 9.

³⁹ A. M. SICARI, *Chiesa universale e Chiese particolari*, ivi, n. 140 (1992) 18 giugno, 6.

Invero questo stretto rapporto non sembra certo facilitare il lavoro ecumenico. Ma non si può rinunciare al papato e occorre continuare nel lavoro ecumenico. La "*Communio Notio*" mette in evidenza che, iscritto nell'Eucarestia, il ministero petrino "è presente in tutte le Chiese dall'interno di esse" (CN 13), cosicché il non riconoscerlo implica "una ferita nel loro essere Chiesa particolare" (CN 17); pacifico d'altro lato "che, salva la sua sostanza d'istituzione divina", il ministero petrino "può esprimersi in modo diverso, a seconda dei luoghi e dei tempi" (CN 18).

Evidentemente l'opera non è conclusa. Infatti il Vaticano II ha completato con l'idea della Chiesa particolare, fondata sull'episcopato, quella della Chiesa universale, fondata sul papato, definita dal Vaticano I. Queste due idee evidentemente non possono semplicemente giustapporsi, né tanto meno entrare in concorrenza. Esigono una calibratura delicata da registrare progressivamente e pazientemente nello scorrere della vita stessa della Chiesa.

Per questo è sembrata opportuna la categoria di «comunione». Tuttavia essa va appunto usata senza dimenticare le altre. Quella di «sacramento», che ricorda che la «comunione» è invisibile e visibile, e quella di popolo di Dio che presenta la Chiesa visibile nella sua unità.

Il concetto di «comunione» deve essere compreso secondo le regole generali dell'ermeneutica: non può essere né univoco, né esaustivo, né incondizionatamente pertinente: esso può essere dunque impiegato in senso analogico (CN 3).⁴⁰ "Usare sempre lo stesso termine - pur sapendo che esso è applicato analogicamente - serve ad esprimere la «mutua interiorità» dei singoli aspetti. Alcuni teologi parlano giustamente di «reciproca immanenza di tutti gli elementi costitutivi» che non devono mai venir dissociati".

L'uso invece equivoco implica l'impossibilità di un impiego soddisfacente che conduce ad una comprensione insufficiente o una concezione indebolita della Chiesa o un suo impoverimento. "Si può tranquillamente ritenere che da qualche parte - lungo tutto il percorso analogico - si è insinuato l'errore quando non si vede più come un elemento o un aspetto di tale ricca «comunione» esiga l'altro e si avvantaggi della connessione".⁴¹

8. CONCLUSIONI

Al termine di questa rassegna prospettiamo in forma sintetiche alcune

⁴⁰ È questo che legittima l'uso dell'espressione «comunione di Chiese» (CN 8) e di "una certa comunione benché imperfetta" (CN 17) a proposito delle altre Chiese e comunità cristiane e della Chiesa cattolica.

⁴¹ A.M. SICARI, *Chiesa universale*, 6.

conclusioni.

1. La Chiesa è anzitutto «mistero»: con questa categoria si vuol definire il disegno della Trinità come storicamente si è manifestato, cioè nella missione di Gesù Cristo.

2. Dire perciò che la Chiesa è «mistero» significa parlare della realtà totalmente derivata da Gesù Cristo. Tale derivazione è stata espressa con molte categorie (cf. LG 5-7); la più significativa di tutte è quella di «corpo di Cristo».

3. Proprio perchè mistero e non «malgrado» questo, la Chiesa è anche «soggetto storico», proprio come Cristo è «uno della Trinità», ma è pure soggetto storico. Il Concilio ha scelto di esprimere questa realtà con la categoria di «popolo di Dio».

4. Se «mistero» e «popolo di Dio» sono categorie generali, si esige una precisazione delle loro caratteristiche proprie. Per questo viene introdotta la categoria di «comunione»: correlativamente, se essa ha un fondamento misterico, proprio per questo deve anche una manifestazione visibile.

4.1. Il fondamento misterico è quello della «comunione» trinitaria, partecipata agli uomini mediante la «missione» del Figlio e dello Spirito Santo.

4.2. In quanto manifestazione visibile essa si esprime nella *hierarchica communio*. Con ciò si vuole esprimere la rilevabilità sociologica della vita del popolo di Dio nella sua varietà e unità e perciò la sua specifica identità di fronte al mondo.

5. Storicamente la *“hierarchica communio”*:

5.1. Vuole sostituire la categoria di *“societas perfecta”*, che manifestava il tendenziale duplice limite di

- riduzione della Chiesa alla sua dimensione visibile;
- riduzione della Chiesa alla sua dimensione giuridica.

5.2. Vuole evitare la riduzione sociologica a cui può essere ricondotto il termine «comunione» quando viene letto tendenzialmente

- alternativo alla dimensione giuridica;
- alternativo alla dimensione visibile (almeno là dove la nozione di «comunione» viene vista come critica alla «società» *sic et simpliciter*).

6. Il rapporto con le altre categorie possiamo così esprimerlo:

- «mistero»: garantisce l'origine della comunione;
- «popolo di Dio»: identifica il luogo dove storicamente questa comunione si costituisce ed è riconoscibile;
- «sacramento»: richiama lo stretto legame fra la comunione visibile e quella invisibile.

7. I compiti che attendono tale categoria, sempre suscettibile di approfondimento, per la condizione di popolo pellegrinante in cammino verso l'“*eschaton*” nella tensione fra peccato e grazia, sono:

- sul versante trinitario: approfondire l'idea di comunione non solo come unità di diversi (un solo Dio in tre Persone uguali e distinte), ma precisare la specifica «distinzione» dei Tre (comunione di Padre e Figlio e Spirito Santo) e il collegamento con il disegno del Padre di inviare (“*missio*”) il Figlio e lo Spirito Santo.

- sul versante storico: mostrare la fondazione teologica della irriducibilità della “*communio*” alla concezione sociologica di «comunione»; mostrare cioè come sociologicamente non si possano considerare comunione e società come alternativi, ma la “*hierarchica communio*” prevede il principio giuridico dentro il principio comunionale in stretta connessione con la logica della incarnazione e della missione. È in questo ambito che vanno affrontati i problemi del valore delle conferenze episcopali, dei sinodi, dell'ecumenismo.

8. In questo processo, ecclesiologia e vita della Chiesa, teologia e prassi si richiamano continuamente: la prassi verifica la teologia e la teologia giudica la prassi. In particolare la verifica della libertà della Chiesa e delle Chiese e della libertà del cristiano (cf. CN 7) sono un punto di riferimento indispensabile per una prassi corretta.

In conclusione: se la nozione di “*communio*” è portatrice di grandi ricchezze, chiede ancora di essere oggetto di riflessione e di dibattito. Essa rimane ancora un luogo di ricerca ancora aperto.⁴²

P. Giuseppe Furioni

⁴² R. MARLÉ, *L'Église*, 379.

DUE OPERE SULLA CHIESA

Numerose sono le opere di ecclesiologia pubblicate in questi tempi. Ne presentiamo due che riteniamo particolarmente interessanti. La prima per il tentativo di legare il dato biblico a problematiche contemporanee. La seconda per la prospettiva sistematica nella quale si colloca.

* * *

G. LOHFINK, *Gesù come voleva la sua comunità?*, Edizioni Paoline, Milano 1990.

Questo libro è nato da una serie di conferenze tenute ai sacerdoti della diocesi di Limburg e di Rothenburg-Stoccarda. L'Autore, professore di esgesi neotestamentaria alla Facoltà cattolica di Teologia di Tubinga, è riuscito a unire alla competenza scientifica il marcato interesse perché la Chiesa sia fedele alla propria chiamata nel mondo d'oggi, realizzando così la propria vocazione a essere «luce delle nazioni».

Questa attenzione appassionata alla crisi di identità che le comunità cristiane stanno attraversando in questi decenni, nasce ed è alimentata dall'esperienza ecclesiale della *"Integrierte Gemeinde"*, una comunità di base sorta a Monaco di Baviera, che tenta di attuare comunitariamente l'esperienza delle prime comunità cristiane come «comunità alternative» rispetto al mondo circostante. Proprio il concetto di Chiesa come «comunità alternativa» è la chiave ermeneutica dell'intero volume.

L'A. individua l'origine della crisi di identità della Chiesa contemporanea nel grande influsso che «una corrente teologica fondamentale della fine dell'Ottocento» (p. 11), facente capo al teologo protestante Adolf von Harnack, ha esercitato sulla teologia cattolica e conseguentemente sulla prassi ecclesiale. Questa è la tesi di Harnack: Gesù ha predicato la venuta del Regno di Dio; ma il Regno di Dio non è una realtà storica visibile, bensì la signoria di Dio nei singoli cuori; esso concerne l'uomo interiore e si realizza nel singolo; conseguentemente la Chiesa è soltanto una comunità spirituale, una *"societas in cordibus"*.

Questa concezione ecclesiologica ha attecchito profondamente nelle nostre idee di Chiesa e nelle nostre concezioni pastorali al punto che spesso la Chiesa si riduce a essere un distributore di religiosità per l'uomo smarrito del XX secolo. Se questo è vero, allora è urgente recuperare la genuina e secolare coscienza di fede della Chiesa a partire dalla Scrittura, nella quale è depositata l'inesauribile ricchezza della rivelazione di Dio quale la Chiesa l'ha accolta, compresa e vissuta nel momento della sua fondazione normante e del suo primo sviluppo.

La domanda a cui l'A. cerca di rispondere, attraverso una brillante e avvincente analisi di parecchi passi dei vangeli sinottici e delle lettere paoline, è la seguente: come la Chiesa delle origini ha compreso se stessa alla luce della vicenda storica di Gesù di Nazareth? E quindi: quale è stata la predicazione di Gesù, la sua prassi e «come ha voluto la sua comunità» (p. 16)? La risposta è sviluppata nei quattro capitoli che strutturano il testo.

Nel primo capitolo, intitolato "Gesù e Israele", scopriamo che tutto l'operato di Gesù rivela l'intenzione di raccogliere il popolo di Dio, chiamandolo alla conversione. Una chiara indicazione in questo senso è l'istituzione di dodici discepoli come i Dodici, in riferimento alle dodici tribù di Israele, e il loro invio in missione. Così le guarigioni sono interpretate dallo stesso Gesù come un segno della ricostituzione del popolo di Dio in cui, nel tempo escatologico di salvezza, non potranno più esserci infermi.

Ora, poiché non esiste Regno di Dio senza un popolo di cui Dio sia re, la ricostituzione definitiva di Israele, popolo di Dio, sta a significare che il Regno di Dio è ormai giunto. Rifacendosi all'immagine veterotestamentaria del pellegrinaggio dei popoli, Gesù presenta la salvezza dei pagani come un pellegrinaggio verso Gerusalemme che, alla fine dei giorni, risplenderà elevata sulla cima dei monti. L'elemento decisivo è che i pagani non diventano credenti in forza di un lavoro missionario, ma vengono irresistibilmente attratti dalla salvezza che si fa visibile in Israele, segno irrinunciabile della salvezza universale.

La salvezza definitiva non può essere pensata senza il popolo di Dio nel quale si afferma e brilla, al punto che l'evangelista «Matteo può arrivare a dire che il Regno di Dio viene tolto a Israele e dato a un altro popolo» (p. 45). Gesù così non chiama a una sequela invisibile: egli non rinuncia all'idea di comunità nemmeno quando Israele rifiuta l'appello, ma lega allora il Regno di Dio alla comunità dei suoi discepoli. Questa è una prima risposta alle affermazioni di alcuni esponenti della moderna critica storica dei vangeli secondo i quali Gesù, a motivo della priorità concessa all'annuncio del Regno di Dio, non solo non avrebbe di fatto fondato la Chiesa, ma non avrebbe neppure voluto istituirla.

Nel secondo capitolo dal titolo "Gesù e i suoi discepoli" l'A. opera un ulteriore approfondimento facendo emergere dai sinottici il rapporto che Gesù istituì con i suoi discepoli e il suo significato per la storia di Israele e di tutte le genti.

Bisogna precisare che la cerchia dei discepoli è molto più ampia del

gruppo dei Dodici, chiamati da Gesù a seguirlo passo dopo passo staccandosi decisamente dalla famiglia per entrare in comunione di vita e di destino con lui; comprende anche i gruppi di tutti coloro che rimanevano nei loro villaggi per attendervi il Regno di Dio (Giuseppe di Arimatea, Zaccheo, Lazzaro ecc.), la cui funzione era quella di costituire il punto di appoggio per la missione dei discepoli in senso stretto, vivendo la loro vocazione di famiglie rinnovate nelle quali i legami erano creati dalla comune sequela-appartenenza a Gesù.

Quando Israele nel suo insieme rifiuta il suo messaggio, Gesù non fonda una sinagoga diversa, né crea una comunità separata nel senso di un santo "resto" o di una setta secessionista; al contrario, assegna alla cerchia dei discepoli il compito di rappresentare come segno ciò che dovrà avvenire nell'insieme di Israele.

Nel discorso della montagna Gesù proclama il nuovo ordinamento sociale del popolo di Dio, rivolgendosi innanzitutto alla cerchia dei discepoli, che rappresentano Israele e di conseguenza tutto il popolo di Dio. Dio infatti nella sua pedagogia sceglie sempre un particolare nel quale manifestare la sua azione potente, per giungere ad abbracciare tutto il mondo.

Le esigenze di Gesù sono radicali: come è possibile soddisfarle? Ciò che conferisce la libertà interiore di vivere l'*ethos* esigente di Gesù è il fascino di un Regno di Dio che è già presente e non lascia l'individuo isolato ma crea la realtà di una nuova famiglia, nella quale i discepoli già ora ricevono centuplicato tutto ciò che hanno abbandonato. In questa famiglia non ci sono più padri perché «uno solo è il Padre vostro che è nei cieli»; si rinuncia alla violenza; sono aboliti tutti i rapporti di dominio, perché il potere appartiene soltanto a Dio, mentre la corretta gestione della comunità consiste nel servire.

Queste caratteristiche tracciano il profilo di una «*società alternativa*»: Gesù vuole uno stile di rapporti diverso da quelli abituali nella società, vuole una comunità reale di fratelli e di sorelle che «formano uno spazio vitale di fede in cui tutti si corroborano reciprocamente» (p. 89). Là dove la comunità cristiana -primizia del Regno- è veramente tale, là dove essa ha coesione e tutti si aiutano a vicenda come fratelli e sorelle, la legge di Cristo può essere realizzata.

Nella cerchia dei discepoli la città escatologica ha già cominciato a irradiare e a crescere in maniera irresistibile (cfr. parabole della crescita). In Matteo i discepoli vanno in tutto il mondo per trasformare con la loro vita conforme alla volontà di Dio l'intera umanità in discepoli: la Chiesa qui descritta è luce per il mondo perché vive un ordinamento sociale plausibile per gli uomini. Essa è Chiesa vivendo come «comunità alternativa», che proprio in quanto tale trasforma il mondo; se perde questa sua caratteristica la Chiesa ha perso la sua ragione d'essere.

Come non essere d'accordo con queste osservazioni quando la Chiesa corre il rischio, soprattutto nelle zone più povere del mondo - e parallelamente in quelle più «progredite» - di ridurre la propria funzione salvifica

alla promozione dei valori morali e di dimenticarsi di annunciare Cristo come unico redentore? È un malinteso la preoccupazione di dover soccorrere prima il bisogno materiale dei poveri, trascurando l'annuncio. Dietro c'è l'idea che nella missione vi sia un prima e un poi legato a un programmazione, mentre invece si tratta di testimoniare la passione e la cura per la totalità dell'uomo, spirito incarnato, nella sua dignità di figlio di Dio.

Gesù non ha parlato della Chiesa, ma ha raccolto attorno a sé, in mezzo a Israele e per Israele, uomini che erano per lui la nuova famiglia di Dio nella quale già ora splende il Regno: visibile, percepibile, esperibile sebbene non ancora pienamente realizzato. La Chiesa infatti non si identifica col Regno; essa è «il Regno di Dio già presente in mistero e, mentre cresce, si protende verso il futuro» (LG 3), poiché «riceve la missione di iniziare e di instaurare in tutte le genti il Regno di Cristo e di Dio, e di questo regno costituisce in terra il germe e l'inizio» (LG 5).

Il passo successivo dell'opera in esame (cap. III: "La comunità del NT alla sequela di Gesù") consiste nel cogliere la prassi e l'autocomprensione della Chiesa primitiva, nella quale troviamo i testimoni oculari e i primi discepoli di Gesù. Tale prassi ci aiuta a comprendere la reale intenzione di Gesù.

In linea generale si deve affermare che gli aspetti che hanno caratterizzato il messaggio di Gesù di Nazareth e il suo operare vengono continuati fedelmente dalla Chiesa sotto il segno cristologico. Infatti il sacrificio di Gesù per il popolo di Dio ha introdotto nella storia della salvezza di Israele una nuova situazione che prende forma nel battesimo cristiano: da ora in avanti la salvezza viene offerta all'israelita mediante la partecipazione alla morte e risurrezione di Cristo. «Dopo Pasqua i discepoli hanno ripreso e fatto propria la convocazione di Israele con cui Gesù aveva iniziato il suo ministero. Hanno inteso se stessi come il vero Israele prendendo dunque sul serio l'idea di Gesù di istituire una cerchia di discepoli come prefigurazione dell'Israele escatologico. Quando la Chiesa corse il rischio di squalificare sul piano della storia della salvezza l'Israele incredulo, Paolo ha elaborato e presentato la relazione costante tra Chiesa e sinagoga, restando così fermamente fedele all'idea di Gesù di considerare la comunità dei discepoli nella prospettiva dell'intero Israele» (p. 113).

Quest'autocomprensione della Chiesa primitiva come vero Israele ha sullo sfondo la sconvolgente ricchezza dei doni dello Spirito. Ad esempio le guarigioni miracolose, legate alla predicazione, «mostrano la potenza irresistibile del vangelo... potenza liberatrice e salvatrice» (p. 116) e sono anche i segni della presenza dello Spirito, «poiché è la fede evangelica a donare lo Spirito» (p. 119). In tal modo la Chiesa primitiva prosegue fedelmente la predicazione di Gesù, nella quale l'annuncio della presenza del Regno è accompagnato da miracoli e da azioni potenti; mentre Gesù parla della presenza del Regno di Dio, la Chiesa primitiva parla della presenza dello Spirito, donata il giorno della Pentecoste.

Questa realtà sociale nuova ha la sua radice nell'unità di tutti i credenti del popolo di Dio in Gesù Cristo mediante l'inserimento nel suo corpo

attraverso la fede e il battesimo; non c'è più Giudeo né Greco, non c'è più schiavo né libero, non più uomo né donna. In tal modo si realizza l'intenzione di Gesù di trasformare il popolo di Dio lacerato e malato in una società riconciliata. Qui si manifesta l'estremo realismo del progetto salvifico di Dio, che crea in mezzo alla società dominante corrotta una società alternativa la quale «con la sua sola esistenza costituisce un attacco alle antiche strutture molto più efficace di tutti i programmi di trasformazione del mondo, programmi che sul piano personale non costano nulla» (p. 131).

La solidarietà dei cristiani tra loro è un fatto connesso con l'edificazione della comunità, la quale può costruirsi solo nel contesto della responsabilità che tutti hanno gli uni verso gli altri. La correzione reciproca allora è un momento importante per la vita della comunità: «tutti devono riportare il fratello o la sorella sulla retta via; e possono farlo perché tutti hanno lo Spirito» (p. 143). Il coraggio di correggere fraternamente e l'umiltà di lasciarsi a propria volta correggere è uno degli indizi più sicuri dell'esistenza di una comunità autentica e della presenza di una coscienza comunitaria. Riscontriamo la fedeltà della Chiesa primitiva a Gesù anche nella realtà di famiglie che mettono la loro casa a disposizione della comunità, vivendo in tal modo il messaggio dell'amore fraterno che ha il suo fondamento nell'esperienza dello Spirito, che è esperienza della figliolanza divina e dunque della reciproca fraternità.

Nel NT «l'amore interumano significa quasi senza eccezione l'amore per il fratello nella fede, dunque l'amore reciproco dei cristiani» (p. 150). Tale accento individua la radice dell'amore verso tutti nell'amore vicendevole: il prossimo designa unicamente il compagno nella fede. L'amore «presuppone (...) lo spazio della vicinanza e della reciprocità, lo spazio della comunità» (p. 155). Questa constatazione ci aiuta a non idealizzare l'universalismo dell'amore cristiano: l'amore del prossimo avviene sempre e solo come dilatazione progressiva e naturale dell'amore fraterno, concretamente sperimentato e vissuto nella comunità del popolo di Dio.

Nella Chiesa non v'è posto per il dominio e per il potere; l'autorità e la giurisdizione hanno senso e sono autentiche e fruttuose nella misura in cui rappresentano un servizio: «Nulla può essere ottenuto con la costrizione, neppure ciò che è legittimo e giusto. (L'autorità) può soltanto testimoniare e, se è necessario, morire per esso» (p. 158) a imitazione di Cristo.

Questa forma paradossale di autorità ribalta tutte le forme abituali di potere nella società. È la grande testimonianza di S. Paolo che nelle lettere non si limita a comandare e ordinare, ma cerca di convincere le sue comunità e di trovare il consenso di tutti, perché gli sta a cuore che esse crescano e maturino in un'obbedienza libera. «Era il rischio dell'autorità senza dominio alla sequela di Gesù. La Chiesa dovrà sempre scegliere tra la sicurezza dell'illibertà e il rischio della libertà» (p. 163), accettando la conseguenza che la rinuncia al dominio avvicina a rapidi passi alla croce di Cristo.

Tutti gli elementi che sono stati finora descritti delineano i tratti del

volto della Chiesa come società alternativa. Questo è un concetto il cui contenuto «riempie la Bibbia dall'inizio alla fine... Il popolo di Dio è quell'Israele che, in base alla volontà di Dio, sa di doversi distinguere da tutti gli altri popoli della terra... con tutta la sua esistenza, vale a dire anche in tutta la sua dimensione sociale» (p. 166).

Con Gesù è presente l'uomo nuovo; una nuova creazione spazza via l'uomo vecchio: in Cristo Dio ha ricreato il suo popolo rendendolo capace di vivere una vita pienamente umana nella quale i legami sono fraterni, non esistono rapporti di dominio e gli uni portano i pesi degli altri. Chi è in Cristo è una creatura nuova: ma essere in Cristo significa vivere nella sfera della sua signoria che è la Chiesa, nella quale si viene inseriti mediante il battesimo.

La novità sbocciata in mezzo al mondo con Cristo e con la Chiesa traccia tra quest'ultima e la società una linea di demarcazione nettissima che non ammette sconfinamenti: «Il principio biblico fondamentale, che potremmo chiamare la santità della comunità, (insegna che) la Chiesa non è solo santificata dall'atto redentore di Cristo, ma deve pure realizzare questa santificazione in una vita che ne sia all'altezza. Diversamente, essa si assimila al mondo» (p. 174).

In questo contesto l'A. si chiede se la Chiesa nella storia ha saputo essere fedele a se stessa e al suo mandato. Il giudizio che formula è molto duro: «Le Chiese cristiane hanno praticamente perso da secoli il senso della "antitesi" alla società circostante; (...) che la Chiesa nel suo insieme debba essere un modo alternativo di società è uscito dalla coscienza dei cristiani dell'Europa occidentale o vi sta tornando lentamente soltanto negli ultimi anni» (p. 169). La causa di questa perdita di coscienza risalirebbe a un nefasto errore di prospettiva: si è ristretto l'appello alla santità del nuovo testamento «al singolo cristiano e alla sua santità privata o a determinati gruppi, come sacerdoti e religiosi» (p. 178). Non può che essere una benedizione allora la caduta di ogni illusione di vivere in una società complessivamente cristiana; questa constatazione potrebbe costituire lo sprone per la Chiesa a percorrere la propria strada. Ma ancora più urgente questa esigenza emerge da un mondo, il quale non sa rinunciare a un modo proprio di costruire la società che lo sta portando verso l'autodistruzione in un processo di crescente disumanizzazione.

L'ultimo capitolo del libro ha per titolo «La Chiesa antica alla sequela di Gesù». In esso l'A. vuole documentare come anche la Chiesa antica si sia mantenuta fedele alla prassi di Gesù circa il Regno di Dio; lo fa con una rapida testimonianza dei Padri della Chiesa sulla vita e l'autocoscienza della Chiesa nei primi tre secoli.

I Padri non esitano a dire -rispondendo all'obiezione giudaica sulla messianicità di Gesù-, che la dimostrazione che il Messia è venuto nel mondo si trova nel suo popolo, il quale vive secondo la legge di Cristo; in esso non c'è più violenza e tutti sono diventati figli della pace e i rapporti sono regolati dall'*agape*, l'aiuto concretissimo nei bisogni. Questo aiuto è rivolto in primo luogo ai fratelli nella fede, ma diventa capace anche di

generare un sistema di lavoro e una rete di sicurezza sociale, che rappresentarono nell'antichità un caso unico di solidarietà, che dovette fare una profonda impressione su chi era fuori e «fu una delle ragioni della rapida diffusione del cristianesimo» (p. 216). Questa realtà carica di novità è testimoniata da importanti avversari del cristianesimo che, con l'intento di ironizzare sull'ingenuità dei cristiani o sulle loro «stranezze», danno un'indiretta e importante testimonianza della profonda fraternità che animava le comunità cristiane, la cui fonte era la celebrazione eucaristica.

Di fronte alla società pagana corrotta, questo è il servizio più importante e insostituibile che le comunità cristiane possono offrire alla società: essere davvero Chiesa, popolo santo di Dio, e diffondersi nel mondo, impegnandosi dove è necessario in maniera responsabile per la trasformazione della società, in un coinvolgimento che sappia intelligentemente tradursi anche sul piano politico.

Rispondere ai giudei che la Chiesa è la dimostrazione storica che le profezie si sono realizzate «era una risposta pericolosa, perché faceva correre il rischio a tutta la cristologia di essere un giorno smentita dalla realtà della Chiesa» (p. 232). Tale rischio si può formulare positivamente così: cosa permette alla Chiesa di corrispondere all'elezione di Dio e di adeguarsi alla santità che le è data in dono come tesoro da custodire e far fruttare? Il cuore che muove la testimonianza cristiana non è costituito da uno sforzo di coerenza all'ethos più perfetto di Gesù, ma è l'accoglienza del dono della salvezza e dell'amore di Gesù Cristo, da cui nasce la passione perché egli venga conosciuto e quindi amato e servito come il Redentore dell'uomo. Questo muove un cristiano a percorrere radicalmente la via di Gesù e a impegnarsi affinché la sua vita e quella della comunità affascinino e attirino gli uomini; infatti «la vera natura di Cristo può brillare soltanto quando la Chiesa rende visibile l'alternativa messianica e la nuova creazione antropologica, che a partire da Cristo si va facendo strada».

La Chiesa antica è già consapevole che questo è un mistero reso possibile soltanto in forza del miracolo che Dio continuamente opera nella storia; in forza del dono dello Spirito che santifica i credenti e li fa essere Chiesa. Là dove la Chiesa realizza se stessa come società alternativa tutto è grazia ed è grazia che sgorga dalla croce di Cristo. Quest'ultimo, dice l'A., è solo l'accenno a una tematica essenziale -la Chiesa come spazio della grazia e frutto della croce- che esula dal compito di questo libro e che per essere sviluppato avrebbe bisogno di un altro lavoro.

Già presentando il suo libro l'A. si chiede: la Chiesa lungo la storia è stata fedele al suo mandato di essere la divina controsocietà nel mondo? A noi nasce una controdomanda: a quale Chiesa si riferisce l'A. nella sua critica? Certamente il fatto di considerare la Chiesa alla luce dell'esperienza originante e dei suoi primi passi, segnati dalla straripante grazia dell'inizio fondativo -anche se non bisogna idealizzare troppo: basta leggere le lettere di S. Paolo- non può che mettere inevitabilmente in risalto, in maniera forse impietosa, i limiti e i peccati umani che accompagnano qualsiasi realizzazione storica della realtà ecclesiale.

Se inoltre la Chiesa - secondo il Vaticano II - è popolo di Dio, essa non si identifica con il suo aspetto istituzionale - la gerarchia -, ma è in primo luogo *congregatio fidelium*; i suoi membri sono accomunati dalla stessa vocazione alla santità e costituiti in pari dignità dalla grazia battesimale. Se è dunque doveroso non misconoscere gli errori e i tradimenti che si sono verificati nella storia della Chiesa - solitamente attribuiti a chi la governa -, è altrettanto importante riconoscere che sempre c'è stata abbondante testimonianza della santità e la presenza di movimenti spirituali di rinnovamento evangelico, che Dio ha donato alla Chiesa per ricordarle l'eminente dignità di sposa in cui era costituita, proprio nei periodi in cui la sua povertà umana rischiava maggiormente di farle dimenticare l'origine divina e l'altezza della vocazione.

Si può allora non essere d'accordo con la semplicistica divisione della vita ecclesiale tra epoca precostantiniana, in cui è ancora viva nella Chiesa la coscienza della santità inerente alla propria natura, ed epoca postcostantiniana, in cui la Chiesa progressivamente e inesorabilmente si immerge sempre di più nel mondo, «dimenticando di essere il segno di Dio tra i popoli» (p. 240). Questa svolta sarebbe testimoniata dall'opera di S. Agostino *De Civitate Dei*, nella quale è, sì, presente lo schema dell'alternativa tra le due città - terrena e celeste -, ma con un significativo spostamento d'accento in senso escatologico. Questo significa che le due città sulla terra formano un intreccio inestricabile «che non permette più una contrapposizione reale tra Chiesa pellegrinante e società non cristiana (...) *La Civitas Dei* e il Regno di Dio vengono pensati quasi sempre in termini puramente futuri e trascendenti; (...) senza distinzione percepibile vi sono mescolati buoni e cattivi» (p. 241-242).

Una Chiesa che presenta invece se stessa come alternativa plausibile all'organizzazione propria di questo mondo; una Chiesa che vive di fronte al mondo la coscienza chiara della propria elezione viene subito tacciata di elitarismo, settarismo, tradimento dell'universalismo cristiano. Ma questo è un fraintendimento e un ricatto che fa leva «sul diffuso complesso cristiano di inferiorità» (p. 213).

A questo punto ci pare doveroso fare una precisazione. L'uso della categoria sociologica di «società alternativa», applicata alla Chiesa, presenta dei rischi. Il pericolo maggiore è quello di non tenere presente la natura complessa della realtà ecclesiale, costituita da un elemento visibile e un elemento invisibile. È giusto infatti sottolineare che la Chiesa è se stessa nella misura in cui vive fino in fondo il suo aspetto sociale come visibilità del Regno di Dio instaurato da Gesù Cristo sulla terra. Questo la pone inevitabilmente in radicale antitesi con il mondo circostante. Tuttavia, analogamente al Verbo di Dio che ha assunto la natura umana con tutto il fardello di peccato, di miseria e di debolezza che la contraddistingue, la Chiesa santa di Dio è fatta di peccatori bisognosi di redenzione. Si potrebbe applicare alla Chiesa l'immagine dell'ospedale, dove c'è il medico e ci sono tutti i mezzi e le condizioni affinché il malato possa essere curato, e nello stesso tempo ci sono gli infermi, bisognosi di essere sanati nel corpo e nello spirito.

La Chiesa, per la sua origine divina e l'azione unificante dello Spirito, è ontologicamente santa. Essa è il luogo dove la salvezza viene offerta all'uomo; questo però non deve far dimenticare che, a livello esistenziale, è bisognosa di purificazione e deve tendere a esprimere in maniera sempre più adeguata il mistero di unità e di vita nuova che ha ricevuto in dono (*"ecclesia semper reformanda"*).

In merito alla critica a S. Agostino la domanda che ci poniamo è la seguente: il cambiamento di significato che subisce lo schema dell'alternativa dopo la svolta costantiniana, costituisce un effettivo tradimento della concezione di Chiesa come luogo in cui splende la realtà del mondo nuovo portato da Cristo? Per rispondere bisogna tener conto che S. Agostino scrive quando la religione cristiana è ormai entrata a far parte della struttura giuridica dell'Impero in maniera costitutiva. La Chiesa si è dilatata fino a coincidere con l'estensione dell'Impero romano ed emerge l'idea di una Chiesa radicata nel mondo e nella storia. Essa in un certo senso fa l'esperienza di comprendere in sé tutto il mondo, che non è più percepito come una realtà estranea e ostile.

La Chiesa porta avanti l'opera di cristianizzazione di un'intera civiltà con la quale ha vincoli strettissimi e ciò le fa comprendere meglio il suo stato di pellegrina sulla terra, sempre bisognosa di conversione. Essa deve tendere verso la piena realizzazione del Regno, trascinando con sé verso Cristo tutta la realtà con la quale entra in contatto. Ma nonostante questa condizione storico-esistenziale di imperfezione, essa è al tempo stesso ontologicamente tempio dello Spirito, luogo della salvezza per tutti gli uomini, inizio in terra del Regno. Il nostro A. nel giudizio sul *De Civitate Dei* sembra non avere presente la compresenza di questi due aspetti.

La Chiesa quindi ha una missione universale che corrisponde alla signoria universale di Cristo. Le comunità primitive vissero e realizzarono questa missione attraverso la dilatazione della vita delle singole comunità fondate dai discepoli. In tal modo abbracciarono un numero sempre maggiore di comunità in ragione dell'autenticità dell'esperienza umana che testimoniavano.

Dunque, come si realizza la missione? Mentre Gesù esclude per se stesso una missione tra i pagani e si limita all'unificazione di Israele, invece gli apostoli, i loro successori e i cristiani in genere devono impegnarsi affinché in ogni parte del mondo sorgano comunità di discepoli in cui venga vissuta, in fedeltà radicale a Gesù, la prassi del Regno di Dio. In tale progetto il concetto di elezione non contraddice quello di missione universale, perché Dio elegge il suo popolo per amore degli altri, affinché divenga segno di ciò che Dio desidera per tutti i popoli. Questo significa che «il mondo può essere cambiato soltanto se il popolo di Dio cambia se stesso» (p. 185).

Questa prospettiva è molto bella e significativa perché pone l'accento sul mistero di gloria che è racchiuso nella Chiesa e stimola a comprendere la Chiesa nella sua realtà di sacramento e mistero. Infatti la salvezza è Gesù Cristo, perché è in lui che si realizza l'unione dell'uomo con Dio; ma allo stesso tempo Cristo è legato così intimamente alla Chiesa come il Capo al corpo, che tale Chiesa è veramente abitata dalla presenza di Cristo al

punto che chi ha trovato lei, ha trovato Cristo. Ogni uomo è in attesa della redenzione operata per tutti in Gesù Cristo e pertanto attende la salvezza che la Chiesa, secondo la missione ricevuta, gli propone. Da questa consapevolezza ogni comunità cristiana viene richiamata alla propria responsabilità concreta; infatti attraverso la vita, la testimonianza e l'azione quotidiana dei discepoli di Cristo gli uomini vengono guidati verso il loro Salvatore.

Non dovrebbe mai spegnersi nei cuori dei credenti l'eco dolorosa del severo esame di coscienza che la Chiesa ha fatto in GS 19 dove, presentando l'ateismo come il clima spirituale e la mentalità di «molti nostri contemporanei», afferma che tra le diverse cause da cui deriva «va annoverata anche una reazione critica contro le religioni e, in alcune regioni, proprio anzitutto contro la religione cristiana. Per questo nella genesi dell'ateismo possono aver contribuito non poco i credenti in quanto, per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, o anche per i difetti della propria vita religiosa, morale o sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione».

A questo passo della costituzione GS si può accostare un testo tratto dalla seconda lettera di Clemente 13,2s - citato da Lohfink -, che presenta una straordinaria sintonia: «Il Signore dice: In ogni luogo il mio nome viene bestemmiato presso tutti i popoli; e ancora: Guai a colui a causa del quale il mio nome viene bestemmiato. Perché viene bestemmiato? Perché voi non fate la mia volontà. Infatti quando i pagani ascoltano dalla nostra bocca le espressioni di Dio, ne rimangono stupiti perché le trovano parole buone e nobili; ma quando poi osservano che le nostre opere non corrispondono alle parole che pronunciamo, la conseguenza è che bestemmiano Dio e dicono che è un mito o un errore» (p. 235).

Questa affermazione è possibile perché la comunità cristiana è il segno, la presenza di Dio nel mondo; c'è una relazione interiore tra la comunità e la gloria di Dio. S. Paolo nella lettera agli Efesini indica la radice di questa relazione e il compito decisivo della Chiesa: costruirsi come spazio della signoria di Cristo, in cui l'amore fraterno è legge di vita; in tal modo essa penetra spontaneamente nella società pagana e attraverso di essa Cristo può riempire tutto.

* * *

P. FIETTA, Chiesa "diakonia" di salvezza. Lineamenti di Ecclesiologia, Messaggero, Padova 1993.

Il titolo può essere preso come chiave per capire la concezione di fondo dell'opera, che si propone di essere un sussidio per la scuola, in particolare per gli istituti di scienze religiose: l'uomo è salvato soltanto da Cristo e la Chiesa è stata da Lui voluta come mezzo per comunicare la salvezza a tutti gli uomini di tutti i tempi. Questa è dunque la chiave di lettura del mistero della Chiesa attorno alla quale vengono organizzate tutte le riflessioni concernenti l'origine, la natura, la struttura e la missione della Chiesa.

Accostando quest'opera, il primo elemento che stupisce è l'anomalia riguardante la disposizione dei tre momenti tipici di ogni trattato: biblico, storico e sistematico. Qui infatti l'A. fa precedere il momento storico a quello biblico. Tale inversione teologica e cronologica viene spiegata con la necessità di partire dall'osservazione e dall'apparire storico della Chiesa, dal vissuto del popolo di Dio, per scorgervi la realtà profonda e quindi risalire alle sorgenti. È questa una preoccupazione costante dell'A., il quale ripete più volte nel corso dell'opera quanto sia importante percepire all'interno della Chiesa la dialettica tra visibile e invisibile, struttura e mistero, dimensione storica e dimensione trascendente.

È proprio questa dialettica che si vuole evidenziare, analizzando molto sinteticamente e per immagini, le concezioni di Chiesa che emergono nelle varie epoche storiche, per concludere che non solo la Chiesa ma anche l'ecclesiologia è condizionata dalla storia. Infatti una corretta metodologia d'approccio allo studio del fenomeno Chiesa non può essere, come in passato, quella apologetica, ma quella storico-ermeneutica, la quale risale dalle forme fenomeniche all'intelleggibilità del mistero senza mai dimenticare che "nel suo percepirsi e nel suo formularsi lungo la storia, la Chiesa non si muove spontaneamente secondo un dinamismo di autogenesi che trova in se stesso l'energia vitale (alla maniera del manifestarsi dello Spirito nel pensiero idealista), ma si svolge dentro un'economia di storia della salvezza, sotto l'azione dello Spirito del Cristo risorto"(pag.71).

Per questo è indispensabile che nell'accostarsi alla storia della Chiesa ci si guardi dal farne due letture ideologiche: "la lettura ottimistica, che interpreta la storia secondo uno schema evolutivo per cui essa si realizzerebbe secondo un movimento positivo e organico come da germe a pienezza; e la lettura pessimistica, che interpreta la storia della Chiesa secondo un processo di progressiva decadenza e tradimento"(pag.73).

Segue poi il momento biblico, che ha la funzione di fornire i criteri di discernimento per distinguere, nella condizione storica, ciò che è assoluto e ciò che è relativo, ciò che appartiene all'essenza e ciò che è contingente, precisando che la Bibbia a questo riguardo non ci offre modelli normativi, ma "appelli vincolanti" (cfr. Schlier) che vanno confrontati con tutta la Tradizione. Anche il momento biblico è molto sintetico e passa da un'analisi dell'A.T. polarizzata attorno alle due figure di "regno" e di "popolo" di Dio in cui Israele è presentato come preparazione e profezia della Chiesa, alla lettura del N.T. come "manifestazione" della Chiesa. Sono qui affrontate in maniera rapida ma puntuale le problematiche riguardanti il rapporto Israele/Chiesa e quelle concernenti il dibattito circa l'origine storica della Chiesa.

Il momento sistematico si focalizza, come già accennato, attorno all'idea di Salvezza e così viene subito posto il problema del rapporto esistente tra Salvezza e Chiesa: da una parte l'universale volontà salvifica di Dio, dall'altra la necessità della Chiesa per la Salvezza. Conseguentemente a questo secondo aspetto corrisponde l'interrogativo circa il rapporto che la Chiesa cattolica deve instaurare con le altre Chiese e le religioni.

In un primo momento si specifica solo il significato del termine "Sal-

vezza" per il cristiano, significato colto attraverso la categoria-guida di "comunione". La Salvezza, intesa in maniera integrale e globale, è in definitiva la comune partecipazione a Cristo di tutti gli uomini che si realizza nella storia per opera di Dio attraverso l'insieme dei segni e degli strumenti da Lui voluti.

Identificata la "*res*" (Salvezza) si passa dunque a parlare del "*signum*" che dalla "*res*" è originato e condizionato: la Chiesa. Si parte dall'*origine* della Chiesa: la "*missio*" che, se storicamente inizia da Cristo, ontologicamente è originata dalla Trinità. La Chiesa è voluta da Cristo per comunicare l'amore di Dio al mondo, da Lui è strutturata in maniera tale da poter compiere questo compito lungo la storia. Il tempo della Chiesa è il prolungamento del tempo di Cristo.

Segue l'analisi della *natura* della Chiesa attraverso una delle categorie-guida della riflessione teologica post-conciliare: quella di "*communio*" (cfr. Sinodo straordinario 1985). La Chiesa è essenzialmente mistero di comunione e il soggetto storico di tale comunione è il popolo di Dio. Di quest'ultima nozione l'A. evidenzia l'importanza assunta dal Vaticano II in poi.

Il capitolo più consistente di questa parte è quello concernente la *struttura* sacramentale della Chiesa. Approfondito il significato del termine "sacramento" come categoria ecclesiologica, si analizzano gli strumenti oggettivi e soggettivi attraverso i quali viene operata da Dio la Salvezza e si accenna alla perenne dialettica tra istituzione e spirito, tra oggettivo e soggettivo, tra santità e peccato. L'"Ecclesia" si costituisce come una comunità di fedeli chiamati da Dio a realizzare il piano della salvezza in quanto da Lui amati nella elargizione del triplice "*munus*" regale, sacerdotale e profetico che si esplica nella varietà dei ministeri ordinati e non. Trova infatti qui spazio anche l'analisi delle tre componenti del popolo di Dio (ministri-pastori, fedeli laici e religiosi) e delle note di cattolicità e apostolicità, intese come elementi costitutivi della struttura della Chiesa.

Il quarto grande capitolo del momento sistematico riguarda la *missio* della Chiesa, elemento non accidentale, ma facente parte dell'essenza della Chiesa stessa. Legate all'aspetto dinamico della vita ecclesiale vengono sviluppate le due note di santità e unità.

Seguono infine, due capitoli di sintesi del lavoro svolto: un breve "*excursus*" storico sull'assioma "*extra ecclesiam nulla salus*" e la soluzione delle problematiche poste all'inizio sul rapporto Chiesa/salvezza e sul loro intrecciarsi dinamico.

Anzitutto viene ripetutamente sottolineato che il principio da cui partire non può essere che l'affermazione dell'universale volontà salvifica di Dio per cui tutta l'umanità è immessa nella sua economia salvifica che previene l'uomo. "Ogni precisazione teologica circa le modalità della sua esecuzione storica, non dovrà mai contraddire la suprema libertà di Dio nella sua volontà misericordiosa universale" (pag. 320).

Tale salvezza raggiunge l'uomo, in forma storica, nella Chiesa, la quale è, in Cristo, "come sacramento cioè segno e strumento" (cfr. LG 1) della salvezza. "Questa è l'unica Chiesa di Cristo, che nel Simbolo professiamo

una, santa, cattolica e apostolica, e che il Salvatore nostro, dopo la Risurrezione diede da pascere a Pietro, e costituì per sempre colonna e sostegno della verità. Questa Chiesa in questo mondo costituita e organizzata come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui, ancorchè al di fuori del suo organismo si trovino parecchi elementi di santificazione e di verità, che, quali doni propri della Chiesa di Cristo, spingono verso l'unità cattolica" (LG 8).

L'altro principio, da non dimenticare, è dunque la necessità della Chiesa per la salvezza e così l'antico assioma - variamente interpretato lungo la storia - "*extra ecclesiam nulla salus*" può essere con De Lubac positivamente riformulato: "Sarete salvi per mezzo della Chiesa, soltanto per suo mezzo. Perchè è per mezzo della Chiesa che verrà la salvezza, che comincia a venire per l'umanità" (H. DE LUBAC, *Cattolismo. Aspetti sociali del dogma*, Milano 1978, pag.157). Così Fietta fa notare come il Concilio, con un movimento dal centro alla periferia, "si muove dalla comunione, nella sua pienezza quale si trova nella Chiesa cattolica, alle varie partecipazioni di comunione quali si trovano nelle chiese cristiane, fino ad abbracciare infine tutti gli uomini nella loro vocazione alla salvezza" (pag. 325).

Se la Chiesa è necessaria alla salvezza, l'appartenenza ad essa si realizza secondo gradi diversi, significati dalle espressioni "*pertinere e incorporari*" usate per indicare l'appartenenza alla Chiesa cattolica romana, forma storica piena della Chiesa; da "*coniugi*" per le chiese cristiane non cattoliche; "*ordinari*" per tutte le altre espressioni religiose. "In questa prospettiva, va sottolineato che prima di parlare di un desiderio o voto soggettivo dell'uomo, si deve parlare dell'azione misteriosa della Grazia nel cuore di ogni uomo e della Provvidenza di Dio per tutti" (pag.330).

Viene qui recuperata la concezione biblica e teologica della realtà mondana che non è vista come una realtà neutrale, ma finalizzata da Dio a Cristo fin dall'inizio. "Certo è anche un mondo segnato dal peccato e dall'azione del maligno. E per questo il passaggio dall'offerta oggettiva di salvezza all'esperienza di tale salvezza richiede una decisione dell'uomo. Qui si colloca il dinamismo storico della missione, con tutto il movimento di mediazione ecclesiale, di azione interiore dello Spirito e di reazione esistenziale dell'uomo" (pag.332).

A questo punto non si può dimenticare che la salvezza realizzata da Cristo, comunicata attraverso la Chiesa, espressa con categorie quali vita eterna, resurrezione e altre, comincia già ora e non è una cosa bensì il comunicarsi di Dio e il suo farci entrare in comunione piena con Lui, donandoci così di realizzare anche la piena unità tra di noi. In tutta questa dinamica Dio si serve delle sue due "mani": il Figlio e lo Spirito Santo per cui la "*diakonia*" di salvezza della Chiesa può essere riassunta nella formulazione patristica secondo la sua duplice versione: dal Padre per mezzo del Figlio nello Spirito Santo ("*exitus*") e per mezzo dello Spirito, nel Figlio, al Padre ("*reditus*").

Il rapporto dinamico esistente tra salvezza e Chiesa è riassunto dal nostro A. con una chiara citazione dell'enciclica "*Redemptoris missio*" (n. 10), di Giovanni Paolo II: "L'universalità della salvezza non significa che essa è accordata solo a coloro che, in modo esplicito, credono in Cristo e sono entrati nella Chiesa. Se è destinata a tutti, la salvezza deve essere messa in concreto a disposizione di tutti. Ma è evidente che, oggi come in passato, molti uomini non hanno la possibilità di conoscere o accettare la rivelazione del Vangelo, di entrare nella Chiesa... Per essi la salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale. Questa grazia proviene da Cristo... ed è comunicata dallo Spirito Santo" (pag. 334).

Conclude la trattazione un breve capitolo riguardante la figura di Maria nel mistero della Salvezza, quale Madre del Redentore e Madre e modello della Chiesa. Segue da ultimo un'appendice antologica con alcuni brani dei Padri, di S. Tommaso e del Catechismo Romano riguardanti il mistero della Chiesa.

La trattazione è complessivamente sintetica, ma completa. Bisogna tener presente l'intento dell'autore di scrivere un sussidio per l'uso scolastico e il sottotitolo dell'opera: «lineamenti di ecclesiologia». Non è infatti un trattato che sviluppi in maniera organica e completa tutte le problematiche, quanto piuttosto un compendio che presenta i punti principali attorno ai quali si deve svolgere una riflessione ecclesiologica, punti sviluppati brevemente, ma non superficialmente. Una ricca bibliografia è proposta per eventuali approfondimenti sia nelle note che al termine di ogni capitolo. La materia trattata ha sicuramente bisogno di un'ulteriore riflessione per la quale l'A. fornisce già una buona base e offre delle linee interpretative. La parte sistematica attinge a piene mani ai testi del Concilio e offre una buona sintesi della riflessione post-conciliare circa il nostro tema.

Concludendo, merita un grande apprezzamento il tentativo, a nostro avviso ben riuscito, di organizzare in maniera originale le riflessioni sistematiche attorno alla tematica della "*diakonia*" della Salvezza, partendo da una prospettiva trinitaria e avendo come orizzonte ultimo la "*communio*". Questa nuova strutturazione del manuale inevitabilmente porta, per il continuo intrecciarsi e richiamarsi dei temi, ad alcune ripetizioni, ma al tempo stesso offre una interessante prospettiva da cui rileggere l'evento Chiesa e la riflessione svolta su di esso nell'ultimo Concilio e in seguito sviluppata e approfondita.

Fr. Romano Gambalunga - Fr. Alberto Vela

SECONDA SEZIONE

SPIRITUALITÀ E STORIA

- ◆ *Aspetti della spiritualità di Sant'Ambrogio*
- ◆ *San Girolamo e la donna*
- ◆ *La vita come attesa di Cristo nell'esperienza monastica*

IL DONO DELLA CARITÀ (1 Cor 13,1-13)

Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sono come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna.

E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla.

E se anche distribuissi tutte le mie sostanze e dessi il mio corpo per esser bruciato, ma non avessi la carità, niente mi giova.

La carità è paziente, è benigna la carità; non è invidiosa la carità, non si vanta, non si gonfia, non manca di rispetto, non cerca il suo interesse, non si adira, non tiene conto del male ricevuto, non gode dell'ingiustizia, ma si compiace della verità. Tutto copre, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta.

La carità non avrà fine. Le profezie scompariranno; il dono delle lingue cesserà e la scienza svanirà. Ma quando verrà ciò che è perfetto, quello che è imperfetto scomparirà. Quand'ero bambino, parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino. Ma, divenuto uomo, ciò che era da bambino l'ho abbandonato. Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia. Ora conosco in modo imperfetto, ma allora conoscerò perfettamente, come anch'io sono conosciuto.

Queste dunque le tre cose che rimangono: la fede, la speranza e la carità; ma di tutte più grande è la carità!

L'UOMO VIANDANTE

“Uomo, sei in via; cammina per arrivare, che non ti sorprenda in via la notte; che non finisca il giorno della vita prima che tu affretti il progresso della virtù! Sei il viandante di questa vita: tutto trapassa, tutto finisce alle tue spalle, tutto ciò che in questa via miri passa. Hai visto l'amenità dei boschi, il verde dei prati, la limpidezza delle fonti ed è stato un piacere osservare ogni forma che diletta lo sguardo; ti è piaciuto contemplarla per un attimo e nel contemplarla sei passato oltre. Ancora, nel tuo cammino, ti sei imbattuto in una strada sassosa e dirupata, in cavità di rocce, in precipizi di monti, nel folto delle foreste: non hai avuto tempo di annoiarti, ed hai tirato avanti. Così è questa vita: la buona sorte non resiste e le sfortune non durano. Fa' conto di essere in via: non ti esalti la fortuna, né le sfortune ti abbattano; i successi non ti rallentino, né le disgrazie ti fermino. Affrettati sempre alla meta, affrettati ad arrivare. Ma scegli bene la via, prima di percorrerla”.¹

Nell'immagine dell'uomo “viandante di questa vita” troviamo in qualche modo anticipati i contenuti della spiritualità di Ambrogio. Il cammino ricorda l'essenziale rapporto con il proprio destino: il susseguirsi dei giorni, la terra, l'uomo, tutto è di Dio. Nulla è come appare, “tutto trapassa”. Il cammino non è ancora riposo.² Anzi, esprime nel suo farsi tutta l'incompiutezza, la provvisorietà dell'uomo. E tuttavia, mentre cammina, la felicità incomincia, perché la strada dice che esiste una meta: “Dio ha mostrato il piacere della felicità futura come il più grande incentivo alla virtù”.³ In un'atmosfera resa “sassosa e dirupata” dal peccato, c'è il “piacere” nell'“osservare ogni forma che diletta lo sguardo” addolcisce la dura e faticosa

¹ *Explanatio psalmi I, 24*. I testi di Ambrogio sono attinti da *Tutte le opere di sant'Ambrogio*, edizione bilingue a cura della Biblioteca Ambrosiana, promossa dal Cardinale Giovanni Colombo Arcivescovo di Milano, in occasione del XVI centenario dell'elezione episcopale di Sant'Ambrogio, Biblioteca Ambrosiana, Milano - Città Nuova, Roma 1977...

² *Ivi*: “Non vada in vacanza il tuo cuore”.

³ *Ivi*, 1.

ascesi morale verso la virtù.

Questa dimensione ascetica dell'esperienza è il prezzo della "terra promessa", della "felicità futura". Ma una felicità che *se già qui* viene anticipata, *di là* viene posseduta. "Ma badiamo fin da quaggiù a levarci dalla tomba di terra. Ci sono di quelli che ancora da vivi sono chiusi nel sepolcro e sono tutto un cadavere: la loro gola è un sepolcro, perché non dicono parole di vita, ma di morte. *Se già qui* risorgeremo dai morti, risorgeremo anche *di là*. *Se già qui* non saremo ossa aride, ma accoglieremo la rugiada della parola, la linfa dello Spirito Santo, vivremo anche *di là*. *Se già qui* ci desterà Gesù con la sua voce potente, come destò anche Lazzaro, e tramite i suoi discepoli ci scioglierà dai vincoli della morte e ci introdurrà a Betania, dove viveva Lazzaro, cioè nella casa dell'obbedienza, e ci inviterà al suo banchetto, anche *di là* mangeremo sempre con lui e anche *di là* riposeremo con lui e anche *di là* ci profumerà l'unguento, del cui spreco si lamentava solo il traditore".⁴

"L'ascetismo ambrosiano è radicato nella legge naturale come in un suo fondamento portante".⁵ Infatti per agire eticamente in modo adeguato l'uomo deve far corrispondere i suoi atti alle leggi della natura: è conveniente condurre la propria vita secondo natura ed è invece ignominioso e turpe ciò che è contro natura.⁶ Un'ascesi contro natura è per Ambrogio impensabile, dal momento che per lui tutto ciò che è contro natura contrasta con il disegno provvidenziale di Dio.⁷

Il carattere intellettualistico della morale greca non lasciava molto spazio alla volontà. Sarà Seneca ad introdurla come fattore decisivo nell'autoducazione. Egli però *"ha colto queste verità solamente a livello fenomenologico e intuitivo, ma non ha saputo ontologicamente fondarle"*: tuttavia, anche in questi limiti, ciò che egli ha detto a questo riguardo, stanti le premesse intellettualistiche della scuola da cui parte e a cui costantemente egli continua a richiamarsi, è di notevole importanza".⁸

Dobbiamo attendere Filone l'Ebreo per vedere contrapposte alle radicatissime convinzioni dei greci, concezioni di segno nettamente opposto (Dio e non l'uomo è la misura di tutto; la ragione è necessaria per poter operare il bene, ma non basta: occorrono la volontà e la libertà di scegliere il bene e di respingere il male).⁹ Tale capovolgimento, rispetto al prevalente intellettualismo morale greco, dipende dalla scoperta di Dio Creatore e Rivelatore e dalla conseguente nuova concezione dei rapporti che intercorrono tra il Creatore e l'uomo.

⁴ Ivi, 1,55.

⁵ E. DASSMANN, *La sobria ebbrezza*, Varese, 1975, 254.

⁶ Cfr. *De officiis ministrorum*, 1,223.

⁷ E. DASSMANN, *La sobria ebbrezza*, 259.

⁸ M. POHLENZ, *La Stoà. Storia di un movimento spirituale*, Firenze 1978, 1,93.

⁹ Cfr. ivi, 300-301.

"FUGA MUNDI"

Ambrogio fu tra coloro che contribuirono maggiormente, anche dal punto di vista dottrinale, a sviluppare il tema della "*fuga mundi*".¹⁰ Il tema è presente soprattutto nel sermone *De fuga saeculi* "che prende lo spunto da Num 35,11-14, cioè dal passo relativo alle sei città dove potevano trovare rifugio sino alla morte del sommo sacerdote¹¹ coloro che avessero involontariamente commesso un omicidio. Ma il riferimento a questa prassi della legislazione ebraica, secondo la quale, per essere salvi, i responsabili dovevano fuggire in una delle città stabilite, non è che un pretesto, perché il discorso verte sulla necessità di fuggire dal mondo per ottenere la salvezza".¹² È un'opera interessante perché oltre ad essere quella che ci permette di vedere meglio l'influenza del modello di Filone,¹³ è uno degli ultimi scritti di Ambrogio e quindi contiene il suo pensiero maturo. È destinata forse ai neofiti per alimentare in essi le disposizioni necessarie per le rinunce batteesimali.¹⁴

Le riflessioni contenute nel *De fuga saeculi* sono presenti anche in altri scritti del Santo, come è testimoniato dalle prime parole: "Spesso abbiamo parlato della necessità di fuggire da questo mondo".¹⁵ La base di questa dottrina sempre presente in Ambrogio è costituita da un "patrimonio di pensieri pagano-filosofici e biblici, formato e influenzato ogni volta da modelli letterari".¹⁶

Che cosa significa fuggire? "Fuggire significa questo: evitare il peccato, assumere la virtù, tendere le nostre forze per imitare Dio nei limiti del possibile".¹⁷ Ambrogio considera il peccato un allontanamento da Dio e una conversione dell'uomo alle creature: "dall'impegno davvero affascinante della conoscenza divina, si è volto ai beni materiali e terreni".¹⁸

Ma fuggire non significa solo evitare il peccato e il suo peso; significa anche conoscere la meta: "Fuggire questo mondo significa conoscere la meta per evitare che si dica: fuggirono e non videro. Ma fuggire di qui significa morire per le cose di questo mondo, nascondere la propria vita in Dio, evitare ogni corruzione, non avere contatti con le passioni, ignorare ciò che è di questo mondo che ci infligge dolori d'ogni specie, ci svuota quando ci sazia, ci sazia quando ci svuota. Tutti questi sono beni vuoti e

¹⁰ Z. ALSZEGHY, *Fuite du monde*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1964, V, 1597.

¹¹ Jos 20,6.

¹² G. BANTERLE, *Opera* 4, *Introduzione*, 101.

¹³ E. DASSMANN, *La sobria ebbrezza*, 237; cf. G. BANTERLE, *Opera* 4, *Introduzione*, 11.

¹⁴ *Ivi*, 13.

¹⁵ *De fuga*, 1.

¹⁶ E. DASSMANN, *La sobria ebbrezza*, 237.

¹⁷ *De fuga*, 17.

¹⁸ *De paenit.*, II, 102.

inconsistenti, privi di qualsiasi vantaggio reale. Il ricco quand'è morto non ha più nulla, perché non è ricco agli occhi di Dio, e quindi è stolto, perché la sapienza consiste nell'onorare Dio e la scienza nell'evitare il male".¹⁹

Chi si lascia appesantire dai peccati è meno libero e non è in grado di fuggire, mentre "fugge il mondo l'uomo che non è inceptato dalle lusinghe del mondo, che si è sciolto da ogni preoccupazione mondana".²⁰

Un simile uomo fugge come Lot. Infatti "fugge come Lot chi rinuncia ai vizi, respinge i costumi degli abitanti, chi non guarda dietro di sé, chi con i suoi pensieri entra in quella città celeste e non ne esce fino alla morte del principe dei sacerdoti che si addossò il peccato del mondo".²¹

Per fuggire da questo mondo non è necessario l'andare via dalla terra: "La fuga non consiste nell'abbandonare la terra, ma nel rimanere sulla terra e conservare la giustizia e la temperanza e rinunciare ai vizi, non alle cose corporee".²² Quindi si può fuggire con l'animo, anche se il corpo trattiene a terra.²³ Si può essere quaggiù e nello stesso tempo riposare in Dio e vedere la sua felicità che "è cosa che sazia e riempie di gioia e di pace".²⁴

Il significato e la modalità della fuga esprimono soprattutto la dinamica di un fenomeno che trova il suo perché nel mutamento del giudizio: "Fuggiamo di qui dove non c'è nulla, dove è vano tutto ciò che si ritiene splendido; dove anche chi pensa di essere qualcosa, non è nulla ed è del tutto inesistente".²⁵ Il motivo per cui dobbiamo fuggire da questo mondo non è "trascurabile", ma è "quello di giungere dal male al bene, da ciò che è incerto a ciò che è sicuro e assolutamente vero, dalla morte alla vita".²⁶

I tempi di questa fuga non sono prestabiliti con un criterio di comodo, ma sono dettati da un'urgenza. "Chi fugge, fuga veloce per non essere preso, saccheggi veloce questo mondo, come gli Ebrei saccheggiarono l'Egitto. Chi deve partorire, partorisca, perché non gli sia impossibile fuggire col grembo della mente gravato e appesantito dai peccati, e fuga non come chi porta un lattante, ma come chi reca un essere in grado di muoversi, non tenendo in braccio un bimbo, ma mostrando una creatura già perfetta in Cristo. Fuga non come chi riposa il sabato, ma come un operaio nel suo lavoro, né come chi è isterilito dal freddo invernale, ma come chi d'estate sovrabbonda di messi. Per questo è stato detto: pregate perché la vostra fuga non avvenga d'inverno o di sabato. La fuga è dunque feconda di virtù, non sterile di meriti. Questa fuga ignora il gelo del timore, il tremi-

¹⁹ *De fuga*, 38.

²⁰ *Expl.ps.* XXXVII,2.

²¹ *De fuga*, 55.

²² *De Isaac* 6.

²³ Cfr. *Expositio Evangelii secundum Lucam* IX,35-36.

²⁴ *De fuga*, 45.

²⁵ *Ivi*, 25.

²⁶ *Ivi*, 37.

to della morte, l'ansia della preoccupazione, gli ozi della dissolutezza, le vacanze della lascivia, il torpore della indolenza; ma esige un viandante infaticabile alla volta della vita celeste, un lottatore strenuo per il regno superno, un ricco agricoltore che raccolga i suoi prodotti e raccogliendoli ne faccia sua preda".²⁷

E, con la sensibilità pastorale che gli è propria, Ambrogio offre ai suoi ascoltatori esempi vivi di fuga dal mondo: "Fuggiamo dunque di qui come fuggì dalla patria il santo Giacobbe: sapeva che la patria stava più in alto".²⁸ Oppure Susanna che "fuggì il mondo e si affidò a Dio, rifugiandosi in quella rocca dell'eterna città, che abbraccia tutto il mondo, perché Dio tutto comprende".²⁹ E, per contrasto, la moglie di Lot: "simili a lei sono gli uomini che vanno dietro alle cose caduche e non alle eterne: e quaggiù sono storditi dalla loro stoltezza e non possono ottenere la grazia delle realtà future".³⁰

L'uomo che non fugge il mondo è letteralmente una proprietà alla portata di tutti, non è se stesso perché ha più di un padrone. "L'uomo legato a questo mondo non può dire: Tuo io sono, perché ha più di un padrone. Arriva l'eroticismo e gli dice: «Sei mio, perché i tuoi desideri sono desideri carnali. Ti sei venduto a me per amore di quella ragazzetta; ho pagato per te il prezzo quando ti sei unito a quella meretrice». Arriva l'avidità e dice: «L'argento e l'oro che possiedi sono il prezzo della tua schiavitù; gli averi che tu possiedi sono il prezzo con cui si acquista la tua indipendenza, il frutto della vendita della tua libertà». Arriva il lusso e dice: «Sei mio! Il festino d'un solo giorno è il prezzo per la tua vita; la spesa di quelle vivande è il prezzo all'incanto della tua testa, è la somma totale del tuo contratto e, quel che è peggio, sei stato pagato a caro prezzo, ma vali meno del tuo cibo. Val di più il tuo vitto di un solo giorno che la vita di tutto il tempo. Ti ho riscattato tra le coppe, ti ho acquistato tra le vivande». Arriva l'ambizione e ti dice: «Sei proprio mio! Non sai che ti ho fatto comandare agli altri proprio per farti servire a me? Non sai che ti ho dato potere proprio per assoggettarti al mio potere? Ignori forse che al Signore stesso, che è la salvezza, il principe del mondo, dopo avergli mostrato tutti i regni del mondo ha detto: Tutto questo ti darò, se, prostrato mi adorerai? Dunque l'uomo che vuole tenere assoggettati gli altri, deve essere prima soggetto lui stesso». Arrivano tutti i vizi e uno dopo l'altro dicono: «Sei mio!» In tanti sono a richiederlo. Vuol dire che è proprio un possesso alla portata di tutti".³¹

In questo senso il mondo è terra di schiavitù, di prigionia, e solo attraverso la fuga ci si può incamminare verso la terra della libertà.³²

²⁷ *Ivi*, 32.

²⁸ *Ivi*, 52.

²⁹ *Ivi*, 53.

³⁰ *Expl.ps.* XLIII,33.

³¹ *Expositio ps.* CXVIII, 12,39.

³² *Cfr. Expl.ps.* XXXVI,41.

È l'esperienza vissuta da Giacobbe dopo che ebbe allontanato da sé tutti i suoi averi: "Rimase solo e lottò con Dio. Infatti chiunque trascura le cose del mondo si avvicina di più all'immagine e somiglianza di Dio. Che cosa vuol dire infatti lottare con Dio se non intraprendere la lotta per la virtù e venire a contesa con uno che è più forte e diventare un imitatore di Dio migliore degli altri?".³³

E il frutto è una pace e una tranquillità che non ha nulla da spartire con una esperienza puramente esterna che è merito solo del caso: "È una cosa grande essere tranquillo interiormente e in accordo con se stesso. Esternamente la pace è ricercata attraverso la vigile prudenza dell'imperatore o attraverso la mano dei soldati o viene dal felice esito delle guerre o da un massacro di barbari, se essi si combattono tra loro con accanimento. In una pace del genere il merito non è nostro, ma del caso. Certamente la gloria di quella pace è attribuita all'imperatore, mentre il vantaggio di questa pace che è nello spirito ed è conservata nel sentimento dei singoli è in noi. È più grande il frutto di questa pace, perché vengono respinte le tentazioni dello spirito del male piuttosto che le armi nemiche. Questa pace che tiene lontani gli allettamenti delle passioni corporali e mitiga i turbamenti è più nobile di quella che frena le invasioni dei barbari; è cosa più grande, infatti, resistere al nemico chiuso dentro di te che a quello che è lontano".³⁴

Su quanto abbiamo finora detto della "*fuga mundi*" anche il riverbero di motivi stoici risulta con evidenza fino a coincidervi, come quando Ambrogio dice: "Nulla manca al sapiente, che possiede le ricchezze di tutto il mondo".³⁵

Oppure come nella descrizione del patriarca Giacobbe: "Chi tanto ricco nell'abbondanza quanto lui nella fame? Chi tanto forte nella giovinezza quanto lui nella vecchiaia? Chi tanto operoso nell'attività quanto lui nell'inattività? Chi tanto veloce nella corsa quanto lui nel letto? Chi tanto felice nel fiore dell'adolescenza quanto lui al limitare della morte? Chi tanto ricco nel suo regno quanto lui in terra straniera? Dava persino la benedizione ai re. E giustamente non era povero, poiché non aveva bisogno di niente. Non era povero perché non si riteneva povero. E chi lo può dire povero, quando il mondo non fu degno del suo soggiorno e pertanto il suo soggiorno era in cielo? Egli fu anzi ricchissimo nelle ricchezze dell'innocenza e della purezza, splendido perché la bellezza del suo animo era superiore a quella del suo corpo e tale bellezza non conosce appassimento; non era lento per l'età poiché gli era permesso, quando voleva, di uscire dalla misera dimora di questo corpo".³⁶

³³ *De Jacob*, II,30.

³⁴ *Ivi*, II,29.

³⁵ *De Off.* II,66; cfr. *Opera* 13, 221, n.2.

³⁶ *De Jacob*, II,38.

Ambrogio dunque è debitore dell'orientamento filosofico che identifica l'uomo con la sua anima e che vede la radice dell'atteggiamento peccaminoso nella dimensione corporea. Tuttavia la fuga dal mondo, secondo il pensiero di Ambrogio, è diversa dalla fuga del mondo degli stoici e dei platonici. Essa non porta l'uomo alla solitudine vuota, ma introduce al rapporto personale con Dio: "Scipione non fu il primo a comprendere di non essere solo, quando era solo, e di non essere mai meno inoperoso, quando era inoperoso. Prima di lui ne fu consapevole Mosè che, quando taceva, gridava; quando era inattivo, combatteva; e non solo combatteva, ma anche riportava vittoria sui nemici con i quali non era venuto a contatto; talmente inattivo, che altri sostenevano le sue mani, né meno occupato di tutti gli altri, lui che con le sue mani inoperose vinceva il nemico che non potevano vincere coloro che combattevano. Mosè, dunque, nel silenzio parlava e nella sua inattività agiva. Ma chi compì affari più importanti di costui che, rimasto inattivo sul monte quaranta giorni, abbracciò tutta la legge? E in quella solitudine non gli mancò certo un interlocutore!".³⁷

L'ascesi ambrosiana non chiude il suo cerchio nell'orizzonte individuale, ma spalanca all'incontro con un Interlocutore divino.

"Ora, l'incanto dei luoghi forse inviterà in diversi punti il navigatore a sostare. In realtà, se quel famoso Ulisse, di cui parla il mito (...), mentre si affrettava verso la sua patria, dopo un'assenza di dieci anni a causa della guerra di Troia, e dopo altri dieci anni di vagabondaggi fu trattenuto dai Lotofagi per la dolcezza dei loro frutti; se lo fermarono i giardini di Alcino; se infine le Sirene, con la seduzione del loro canto, già lo avevano quasi portato all'orlo di quel loro naufragio di voluttà, tristemente noto, qualora la cera introdotta nelle orecchie dei marinai non le avesse turate contro il suono di quella melodia conturbante, quanto è più bello che gli uomini religiosi si ricreino ammirando le azioni del Signore! Tanto più che qui non ci sono da gustare frutti, seppur soavi, bensì quel pane, che è disceso dal Cielo; non ci sono da ammirare gli ortaggi di Alcino, ma si trovano i sacramenti di Cristo; poiché soltanto colui che è debole, deve mangiare i legumi. Non occorre tappare le orecchie, bensì invece aprirle bene, per poter udire la voce di Cristo, che, quando si è intesa, non c'è più da temere il naufragio: né più è necessario, come Ulisse, farsi legare all'albero della nave con nodi materiali, ma farsi stringere l'animo con vincoli spirituali all'albero della Croce, per non lasciarsi ammaliare dalle lusinghe della dissolutezza, e non deviare verso direzioni proibite il corso prescritto alla natura umana".³⁸

Il Coppa osserva molto acutamente che il passo va letto alla luce della fortunata interpretazione patristica dei motivi della nave e del mito di Ulisse, che qui si intrecciano in un ricco simbolismo di carattere teologico e morale: la vita del cristiano è un viaggio sul mare procelloso e infido, col

³⁷ *De Off.* III,2.

³⁸ *Luc* IV,2.

pensiero rivolto al porto finale, la vita eterna; la nave che lo trasporta è la Chiesa il cui albero maestro è la Croce a cui occorre essere legati, come si legò Ulisse per non cedere alle lusinghe delle Sirene, che diventano simbolo sia dell'allettante razionalismo delle eresie, sia del piacere mondano.³⁹

Allo stesso modo del fondamento, anche la meta della fuga contiene una novità che discrimina l'ascesi di Ambrogio dall'eredità pagana. La lotta che l'uomo intraprende per fuggire il mondo tende verso la quiete e la beatitudine, ma non nel senso della imperturbabilità stoica ("*apatheia*"), ma la quiete e la beatitudine nel senso della comunione con Dio: "Siccome Dio è rifugio, ma sta in cielo e sopra i cieli, certamente bisogna fuggire da questa terra là dove regna la pace, dove si gode il riposo dalle fatiche, dove potremo consumare il banchetto del grande sabato... Riposare in Dio e vedere la sua felicità è cosa che sazia e riempie di gioia e di pace".⁴⁰

Quindi estranei al mondo, ma per essere "*cives sanctorum*" e "*domestici Dei*".⁴¹ La fuga deve orientare verso la Gerusalemme celeste.

"Come dunque può vivere la carne, ricoperta di un involucro di morte? O che vita è quella che sta nell'ombra? Noi siamo nella regione dell'ombra della morte, la nostra vita è nascosta, non è libera. Sarà libera nella regione dei vivi, laddove il giusto acquista la fiduciosa certezza di essere gradito, gradito al Signore nella regione dei viventi. Là, dunque, vive la nostra anima, dove non c'è traccia di morte, dove non c'è traccia di infermità che la rivesta, dove non c'è traccia di punizione da scontare".⁴²

SILENZIO

Il silenzio non è solamente un tema spirituale. Ha il suo posto nella poesia, nella filosofia, nella storia delle religioni. Come fenomeno umano la sua importanza è grande quanto quella della parola.⁴³

Sul versante della tradizione filosofica uno degli influssi più significativi su Ambrogio è certamente il pensiero di Filone di Alessandria. Nella seconda tappa dell'itinerario a Dio, Filone parla della necessità del distacco dal dominio del corpo, dei sensi e del linguaggio. In particolare il linguaggio inganna con la bellezza apparente dei nomi, i quali rischiano di velare, anziché disve-

³⁹ G. COPPA, *Opera* 2, 299. Sull'immagine di Ulisse e delle Sirene, Ambrogio torna anche nel *De fide ad Gratianum*, 3,1.4-5 e nella *Expl.ps.* XLIII,75.

⁴⁰ *De fuga*, 45.

⁴¹ Cfr. *Ps.* CXVIII, 7,28; 22,24; *De bono mortis* 4.

⁴² *Ps.* CXVIII, 22,24.

⁴³ P. MIGUEL, *Silence*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, V,829.

lare, la reale bellezza, ossia di presentare l'apparenza invece della realtà, la copia invece degli archetipi.⁴⁴ Solo quando i sensi, la ragione e la parola vengono meno, allora, nel *divino silenzio*, accade un vero e proprio «indiamiento».

S. Ambrogio, nella sua formazione culturale, ha conosciuto almeno qualcosa di queste idee e questa sensibilità. Egli è vivamente consapevole dei "passi falsi" provocati da quelle parole che non nascono dalla "riflessione", ma sono "trascinate dall'impeto stesso del discorso". Parole del genere sono fonte di "grandi pericoli": "il primo peccato è uscito dalla parola" e il serpente "ha cominciato a tentarci per mezzo della parola". "Avremmo vinto, se Eva avesse taciuto". Infatti "Giobbe ha vinto il suo male col silenzio"⁴⁵ e "col silenzio Davide ha vinto i suoi nemici"⁴⁶ e si è "proposto di tacere", "imponendosi la legge del silenzio" per evitare il "rischio della parola".

Dunque la parola è solo ambigua? No, certo! "La parola è sicura quando il suo fondamento è la virtù, ma senza questo è infida".⁴⁷ C'è tempo adatto per tutto: tempo di tacere e tempo di parlare. Soprattutto: "devi parlare quando il Signore ti concede una lingua sapiente, che rende efficace il tuo discorso nel cuore dei tuoi interlocutori".⁴⁸

Ma c'è un parlare saggio particolare: è il parlare di chi accusa se stesso: "L'uomo che si accusa, anche se ha veramente peccato, comincia già ad essere giusto".⁴⁹

Ambrogio non è un avversario della parola. Nell'*Esamerone*, parlando della funzione della lingua, dice che essa è, per chi parla, come un plettro; e descrive entusiasticamente la voce che "trasportata dalle ali del vento si diffonde nel vuoto", commuove e rasserena l'animo di chi ascolta, placa chi è irato, incoraggia chi è abbattuto, conforta chi è addolorato. Ma soprattutto richiama l'attenzione su ciò che è più importante e specifico dell'uomo: "Solamente noi uomini esprimiamo con la bocca i sentimenti del nostro cuore e così suggelliamo con le parole che ci escono dalle labbra i pensieri della mente che non parla".⁵⁰ Se poi il contenuto di questa parola è il Salmo, essa diventa "parola universale, voce della Chiesa, canora professione di fede, devozione piena di autorevolezza, gioia della liberazione, grido dell'allegrezza, esultanza della gioia".⁵¹

Il problema è dunque quello di usare della parola in modo adatto. "Dunque, quanto più dobbiamo stare attenti, nelle nostre visite di conforto, a non parlare con faciloneria o con superficialità! Per sette giorni è rimasto

⁴⁴ G. REALE, *Storia della filosofia antica*, Milano 1978, IV, 305.

⁴⁵ *Expl.ps.* XXXVIII,3-4.

⁴⁶ *Ivi*, XXXVII,46.

⁴⁷ *Ivi*, XXXVIII,4.

⁴⁸ *Ivi*, XLIII,72.

⁴⁹ *Ps.* CXVIII, 4,11.

⁵⁰ *Ex VI*,68.

⁵¹ *Expl.ps.* I,9.

zitto Giobbe; sono rimasti zitti gli amici, e non avrebbero parlato, se Giobbe non avesse rotto il silenzio per il dolore. Bisogna infatti cercare bene il modo per iniziare, se non vuoi che la tua consolazione sia urtante nella sua espressione. Anche il silenzio può essere una medicina, mentre chi parla troppo prematuramente, può ferire ancora di più. E non è strano che ferisca altri quello stesso che è ferito di frequente, dato che la chiacchiera non va esente dal peccato".⁵²

Ambrogio propone l'esempio di Maria che con la sua interiorità e riservatezza rappresenta l'alternativa a quelle persone che per lo stillicidio vano del loro parlare si vedono scalzate dalle stabili fondamenta della sapienza: "La persona corriva a parlare è come un colabrodo, che lascia colare da ogni parte il suo contenuto; che svuota la propria interiorità ed è invasa dal di fuori dalle passioni: non è capace di stare chiusa né di trattenere la parola a lei confidata, come lo era invece la santa Maria, che conservava ogni parola dentro il suo cuore per evitare che dal suo cuore nessuna ne colasse fuori".⁵³

L'elogio del silenzio è esplicitato da una ricca serie di definizioni. "Il silenzio è virtù più rara del parlare".⁵⁴ "Il silenzio è nello stesso tempo sicuro e appropriato, perché sa mantenere prudenza assieme a serietà"; è come una "sentinella... per evitare le infiltrazioni del nemico e le sortite di discorsi leggeri e imprudenti"; è "rimedio" contro le circostanze sfavorevoli.⁵⁵

E, se il silenzio è una virtù così rara, esso costituisce anche un termine che discrimina la saggezza dalla stoltezza. "Il saggio sa tacere a tempo debito e calcola bene il tempo opportuno per parlare. Mirabilmente ne ha parlato lo stesso Salomone: le labbra del sapiente sono tenute chiuse dal suo pensiero. Quando dunque tu vedi che i prepotenti lo scherniscono e che il sapiente tace, dirai: «Costui ha tenuto chiuse le sue labbra con l'intelletto», cioè tace a ragion veduta, per non essere prigioniero delle catene delle sue labbra. Ha imposto una sentinella alla sua bocca. Ha recintato di spine le sue orecchie. Ha messo il catenaccio alle porte della sua bocca. Custodisce il tesoro del suo cuore e l'argento del suo parlare, per tirarlo fuori, saggiato e puro, a tempo opportuno, perché prima qualche ladro o avventuriero non faccia irruzione nel suo cuore e lo trascini prigioniero dove possa trovare compratori delle sue imprese scellerate".⁵⁶

Il giusto tace e perdona, anche se offeso ingiustamente.⁵⁷ Ma in questo caso il silenzio è più forte del grido. "Ci sono persone che parlano anche tacendo",⁵⁸ come Mosè, come Susanna. Ambrogio si sofferma in particolare

⁵² *Ivi*, XXXVII,42.

⁵³ *Ps.* CXVIII, 4,17.

⁵⁴ *Luc* IX,10.

⁵⁵ *Cfr. Expl.ps.* XXXVIII,5-8.

⁵⁶ *Ivi*, XXXVIII,5

⁵⁷ *Ivi*, XXXVIII,9; XXXVII,45.

⁵⁸ *Ivi*, XXXVII,7.

su quest'ultima, che ha mantenuto il silenzio nel pericolo: "Era accusata e taceva; era condotta a morte e si copriva di silenzio per non scoprire il suo pudore. Tuttavia nel suo intimo parlava a Dio, che l'udì più nel suo silenzio di quanto forse non l'avrebbe udita, se avesse voluto parlare".⁵⁹

Ambrogio non nasconde l'attrattiva che prova per il "silenzio tranquillo e immune da ogni sollecitazione di preoccupazione o di voglia mondana";⁶⁰ e per la solitudine aristocratica di chi non è "fisicamente segregato dalla massa", ma se ne distingue "quanto a ricchezza di meriti".⁶¹

"Il desiderio di tranquillità e di solitudine, quali presupposti dell'attività filosofica e della professione di scrittore, era largamente diffuso tra gli uomini colti di allora. anche tanti vescovi avranno sospirato sotto il fardello dei doveri di tutti i giorni imposto loro dall'amministrazione e dalla attività pastorale e avranno desiderato la quiete della vita contemplativa. Sono note le lamentele di Agostino, ormai vecchio, sulle seccature ininterrotte e le preghiere di lasciarlo in pace, affinché potesse scrivere. Da Ambrogio non si sentono cose simili. Però lo si trova come vescovo tanto sommerso nella lettura e nella meditazione della Sacra Scrittura e così dimentico delle persone che lo circondano, che Agostino, più di una volta, in occasione delle sue visite ad Ambrogio per poter avere uno scambio di idee, non osava disturbare il tempo già ristretto che il vescovo milanese poteva dedicare alla solitudine e alla meditazione. Questi momenti di raccoglimento e di pace corrispondevano certamente a un bisogno interiore di Ambrogio, ma erano anche il frutto di quell'ascetismo spirituale con cui Ambrogio si costringeva a distanziarsi dagli affari quotidiani e a cercare la pace della preghiera e dello studio. Oltre che corrispondenti all'ideale filosofico stoico, Ambrogio considerava il silenzio, la solitudine e la tranquillità fecondi per il suo stesso ufficio di vescovo".⁶²

Anche su questo terreno dunque l'approfondimento di Ambrogio spinge verso una visione cristiana del silenzio. Perché il silenzio è un fattore espressivo della concezione che si ha della realtà: è un modo di vedere le cose ed è nel silenzio che nasce la vera comunicazione, non nella loquacità.⁶³

Il silenzio non è "passività",⁶⁴ ma "attività"; tanto che bisogna stare attenti a non dover poi rendere conto di un "silenzio inerte" senza forza e incapace di dinamismo.⁶⁵

Il silenzio è una attività che ha a che fare con la coscienza di apparte-

⁵⁹ *Ivi*, 45. Altri esempi sono Davide e Mosè: cfr. *ivi*, XXXVIII,7; XXXVII,47.

⁶⁰ *Ps.* CXVIII, 2,4.

⁶¹ *Ivi*.

⁶² E. DASSMANN, *La sobria ebbrezza*, 261.

⁶³ *Luc* II,35.

⁶⁴ *Expl.ps.* XXXVIII,10.

⁶⁵ *De off.* I,9.

nere a Cristo. Il silenzio non è tacere, ma la coscienza della "testimonianza del Signore" che abilita l'uomo ad essere più adeguato nell'azione.

Può accadere che nell'attività l'uomo si disperda - Ambrogio ne è consapevole⁶⁶ - e per questo occorre l'umiltà per essere risospinti dall'azione al silenzio. Con una attenzione: "pregare è più che tacere".⁶⁷

UMILTÀ

Un altro elemento dell'ascesi ambrosiana è l'umiltà. Debiti culturali e influenza della sua formazione scolastica, su questo tema, sono meno marcati; e questo perché la morale antica non ha saputo oltrepassare un limite ben preciso. Essa "è riuscita a far conoscere all'uomo il senso della misura e a fargli percepire il sentimento dei suoi limiti":⁶⁸ l'ha messo in guardia dalla vanità e dall'orgoglio; ma non sa nulla dell'umiltà quale espressione del rapporto dell'uomo col Creatore. Con ogni probabilità Ambrogio ha imparato dai suoi maestri la ripugnanza per la "hybris".

Quanto ai termini latini "*humilis*" e "*humilitas*" essi sono etimologicamente derivati dalla voce "*humus*": "Implicano qualcosa di «appartenete alla terra», «basso», «spregevole»;... designano la scarsa importanza, l'oscurità delle origini, la bassezza del carattere".⁶⁹

Tale attitudine religiosa era praticamente sconosciuta ai moralisti pagani. Infatti è esclusivamente dalla fede in un Dio personale, trascendente e creatore, che può nascere pienamente l'umiltà. Questa non è che un approfondimento delle nostre relazioni con l'Altro.⁷⁰ Anche se ha esaltato una certa propensione alla generosità, alla beneficenza, alla clemenza misericordiosa la morale antica, non conoscendo il rapporto personale con il Dio personale, non poteva conoscere l'umiltà. All'interno di una concezione cristiana, il divino non può essere ridotto a una interiorità da esplorare o a una profondità cosmica da sfruttare. È Qualcuno che raggiunge l'uomo nella sovrana libertà del suo amore.

Secondo S. Ambrogio, Cristo è il principio e l'archetipo della virtù dell'umiltà, come in verità di ogni altra virtù: "Il principio della nostra virtù è Cristo, il principio dell'integrità;... il principio della parsimonia è Cristo, che fu fatto povero mentre era ricco; il principio della pazienza è Cristo

⁶⁶ Cfr. *Epistula*, 49.

⁶⁷ *Expl.ps.* XXXVIII, 10.

⁶⁸ P. ADNES, *Humilité*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, VII, 1141.

⁶⁹ G. ROSSI, *Umiltà*, in *Dizionario Enciclopedico di Teologia morale*, Roma 1973, 1118.

⁷⁰ P. ADNES, *Humilité*, 1141.

che, mentre veniva ingiuriato non ricambiava l'ingiuria... Il principio dell'umiltà è Cristo, che prese l'aspetto del servo, mentre era uguale al Padre Dio nella maestà della sua potenza. Da lui, infatti, ogni virtù ha ricevuto il suo principio".⁷¹

Documentabile invece è l'influenza di Filone. Il suo concetto di umiltà è determinato da una duplice relazione: "la dipendenza della creatura dal suo Creatore e la necessità dell'uomo di essere aiutato da Dio e dalla sua grazia per raggiungere la salvezza".⁷²

È l'idea suggerita da Ambrogio in riferimento ad Abramo il quale "passò non tanto ad un'altra regione, ma alla vera religione, pronta all'umiltà - questo è infatti il significato di Canaan - : allora cominciò a vedere Dio e a conoscere che è Dio colui dalla cui potenza invisibile comprese che tutto è retto e governato".⁷³

Il contrario della umiltà è la "*iactantia*", che è propria di coloro che si lasciano dominare dalle cose sensibili. È la storia di Lot al quale Abramo offre la possibilità di scegliere: "La iattanza è amica di coloro che deviano dalla verità. Infatti, come Abramo fu umile, offrendo la scelta, così Lot fu insolente, approfittando del diritto di scelta - la virtù si umilia, l'iniquità invece monta in superbia -, lui che si sarebbe dovuto affidare ad uno più saggio per essere al sicuro; infatti non seppe scegliere. Innanzi tutto alzò gli occhi e guardò la regione, cioè quella cosa che non era la prima nell'ordine dei valori, ma la terza, cioè l'ultima. Al primo posto infatti sono i beni dell'anima, al secondo posto sono quelli del corpo, cioè la salute, il valore, la bellezza, la grazia dell'aspetto; al terzo sono i beni esteriori, cioè le ricchezze, i poteri, la patria, gli amici, la gloria. La regione dunque è collocata al terzo posto; è infatti il luogo dove si abita".⁷⁴

Alla contrapposizione Abramo-Lot possiamo affiancare quella di Caino e Abele. Proprio perché l'umiltà deriva dal giusto giudizio di sé davanti a Dio, la coppia Caino e Abele si presenta come ideale per connotare i due atteggiamenti, che si combattono e si oppongono a vicenda. È quanto fa notare Filone pur non parlando esplicitamente dell'umiltà: "In ogni caso si contrappongono qui due concezioni che lottano tra di loro: una attribuisce allo spirito umano la funzione di guida nei processi del pensare e dell'esperire sensibilmente, del muoversi e dello stare fermi; l'altra si appoggia a Dio... La prima si ritrova concretamente in Caino, che vuole dire «possesso», perché suppone di possedere tutto; la seconda la ritroviamo in Abele che significa «colui che [tutto] riconduce a Dio»".⁷⁵

Ambrogio è sulla medesima linea di Filone: i nomi sono espressivi del

⁷¹ *De fide*, III,52.

⁷² E. DASSMANN, *La sobria ebbrezza*, 75.

⁷³ *De Abraham*, II,9.

⁷⁴ *Ivi*, II,33.

⁷⁵ *De sacrificiis Abelis et Caini*, cit. in E. DASSMANN, *La sobria ebbrezza*, 74.

modo di vivere dei due soggetti cui appartengono e prefigurano le due strade che si aprono davanti ad ogni uomo: l'una non riesce ad uscire dall'amor proprio, l'altra torva il suo centro vitale attorno all'amore di Dio; l'una "ascrive tutto alla propria mente come se essa fosse l'origine e quasi l'artefice di ogni pensiero, d'ogni atto del sentire, d'ogni impulso", l'altra "riconosce Dio come creatore e autore di tutto e sottopone ogni cosa al suo governo, considerandolo padre e guida".⁷⁶

Se si comprende questa qualità "filiale" dell'atteggiamento dell'umiltà, subito si comprende il peso dell'affermazione di Ambrogio, quando dice "che la sintesi di ogni ideale altro non è che la crescita dell'umiltà"; "l'umiltà "è il capo di tutte le virtù" e "dà calore a tutto quel corpo costituito dalle nostre azioni".⁷⁷ Per questo è importante "conoscere il vero carattere dell'umiltà" e la sua "natura".⁷⁸

Scrivendo al vescovo Costanzo, Ambrogio mostra l'importanza di saper discernere la vera umiltà da quella falsa. Perché "molti hanno l'apparenza dell'umiltà, ma non ne hanno la virtù; molti la esibiscono spontaneamente e interiormente la combattono: la ostentano quanto alla finzione, quanto alla verità la smentiscono". C'è perfino "un'umiltà troppo grande" che finisce per terminare nel suo contrario. Per questo occorre "impararla" come ha fatto Giuseppe l'Ebreo.⁷⁹

"Non tutte le forme di umiltà consistono nel prestare onore agli altri, perché puoi dimostrare rispetto a qualcuno o perché vuoi fare bella figura nel mondo, o perché temi un potente, o perché hai di mira il tuo interesse. Ma ciò che si chiede è il tuo vero bene, non l'onore altrui, e perciò a tutti vien dato un unico insegnamento normativo affinché ci sia non vanità di precedenza, ma emulazione nell'umiltà, e a questo fine il Signore propone se stesso come modello da imitare".⁸⁰

Insomma, per essere autentica l'umiltà deve stare "nella verità".⁸¹ Così che "la grazia riluce maggiormente nell'umiltà"⁸² e "l'umiltà aumenta la simpatia".⁸³

Parlando dell'umiltà abbiamo sottolineato la radicale novità cristiana di questo atteggiamento. Ma dobbiamo ricordare anche la sensibilità moderata che caratterizza tutte le considerazioni etiche e ascetiche di Ambrogio. Non ogni umiltà è da lodare. "È motivo di lode non un'umiltà inconscia, ma modesta e consapevole. C'è infatti un'umiltà che dipende dal timore e una

⁷⁶ *De Cain*, I,4.

⁷⁷ *Ps. CXVIII*, 20,3.

⁷⁸ *Ep.* 36,18.

⁷⁹ *Ivi*, 18-19.

⁸⁰ *Luc* 10,51.

⁸¹ *Ps. CXVIII*, 10,30.

⁸² *Ivi*,5,7.

⁸³ *De Off* II,67.

che dipende dall'inesperienza e dall'ignoranza; e perciò la Scrittura dice: E salverà gli umili in ispirito. Ha detto magnificamente: so anche essere umile, so cioè *in quale circostanza, con quali limiti, con quale scopo, in quale ufficio, in quale affare* io debba essere umile".⁸⁴

Per Ambrogio, così realista nella sua osservazione della condizione concreta dell'uomo, "quello che riesce a stare contento nella povertà, non lo è nel patire un torto, e quello che riesce a sopportare la pena delle frustate, si rimescola per offese verbali; quello che è capace di disdegnare le cariche, si rattrista se una onorificenza tocca ad un altro e non a lui. È cosa eccezionale conservare la dimensione dell'umiltà in ogni circostanza".⁸⁵

Nell'inevitabile paragone tra il pubblicano e il fariseo Ambrogio annota, quanto a quest'ultimo, che "non gli ha potuto giovare nulla una sfilza di virtù, scolorita da un solo difetto":⁸⁶ appunto la mancanza di umiltà. Il peccato con l'umiltà è meglio delle azioni moralmente giuste ma accompagnate dall'orgoglio. il pubblicano è umile: si apre a un Altro. Il fariseo è superbo: non si accorge dell'Altro perché troppo occupato a misurare.

DIGIUNO

Tra le pratiche ascetiche che concorrono a definire l'impegno dell'uomo nella sua ascesa verso la perfezione, non poca importanza è attribuita al digiuno. Lo scritto principale di Ambrogio su questo tema è il *De Elia et ieiunio*, opera che assieme al *De Nabuthae* e al *De Tobia*, forma una sorta di trilogia dove vengono trattati i mali che più affliggevano il contesto sociale e culturale della società della fine del IV secolo, segnata dalla crisi politica ed economica dell'impero. Per Ambrogio questi mali sono soprattutto il prestito ad interesse, l'enorme divario tra ricchi e poveri e l'intemperanza, che è il tema del *De Elia*.

In quest'opera Ambrogio dipende in modo marcato da Basilio. Come il padre greco, "concorda con le dottrine filosofiche (cinico-stoiche) per quanto riguarda la motivazione del valore, della necessità e in parte anche dello scopo del digiuno".⁸⁷ Tuttavia è necessario osservare che il digiuno filosofico era un argomento interessante solo per una piccola fascia di iniziati. Per il popolo, verso cui si muove l'azione di Ambrogio, il tema del digiuno ha certamente una risonanza nuova. Sentiamo una eco della sorpresa degli ascoltatori là dove Ambrogio ricorda: "Perché nessuno creda che il digiuno

⁸⁴ Ivi, 90.

⁸⁵ Ps. CXVIII, 14,20.

⁸⁶ Ivi, 20,4.

⁸⁷ E. DASSMANN, *La sobria ebbrezza*, 265.

sia cosa terrena o *nuova*, il mondo ebbe inizio dal digiuno".⁸⁸

Il discorso di Ambrogio si sviluppa con una progressione paradossale. Schematizzando si può così formulare: 1. Il mondo ebbe inizio dal digiuno e continuò a crescere fino all'apparizione del cibo. 2. La possibilità di prendere cibo comparve nel mondo con la creazione delle bestie, e da quel momento l'opera creatrice di Dio riguardo al mondo cessò. Così che la comparsa di cibo e del mangiare segna la fine della crescita del mondo.

Ambrogio lega al tema del cibo quello del peccato: "La legge è venuta dal Signore Dio, la trasgressione dal diavolo: *a causa del cibo della colpa*, dopo il cibo il nascondiglio: nel cibo la conoscenza della debolezza, nel digiuno la virtù della forza".⁸⁹

Iniziando dal paradiso terrestre, da dove "la gola ha cacciato l'uomo che vi regnava",⁹⁰ il mangiare e il bere sono connessi inevitabilmente con l'inclinazione al peccato, così come l'astinenza e il digiuno attraggono il peccatore verso Dio.

Il digiuno con cui si estenua la carne e si castiga l'intemperanza rende graditi a Dio.⁹¹ "Se vuoi vincere, digiuna!".⁹² Se c'è un digiuno nell'attività ginnica e sportiva, a maggior ragione nell' "agone di Cristo".

Il dramma della lotta è vivissimo in Ambrogio: "Siamo atleti, dobbiamo lottare secondo le regole... prima si lotta per il premio, poi per la corona. Forse che l'atleta si dà all'ozio, una volta iscritto alla lotta? Si esercita ogni giorno, ogni giorno si unge. Egli riceve anche un cibo appropriato all'attività agonistica; si richiede una severa condotta di vita, bisogna conservare la castità. Anche tu ti sei iscritto all'agone di Cristo, ti sei iscritto alla gara per la corona: medita, esercitati, ungiti con l'olio della letizia, con l'unguento che sprofuma. Il tuo sia un cibo sobrio, senza intemperanze, senza eccesso, il tuo bere sia parco, perché non subentri l'ubriachezza... la vittoria conviene a chi è impolverato".⁹³

Il digiuno è "insegnamento della continenza, norma della pudicizia, umiltà della mente, mortificazione della carne, modello di sobrietà, regola di virtù, purificazione dell'anima, donazione di misericordia, educazione alla clemenza, attrattiva della carità, ornamento della vecchiaia, difesa della giovinezza, il digiuno è sollievo della malattia, sostegno della salute. Nessuno digiunando è incorso nella pesantezza di stomaco...".⁹⁴

Anche in questa enumerazione dei vantaggi del digiuno percepiamo

⁸⁸ *De Elia*, 6.

⁸⁹ *Ivi*, 7.

⁹⁰ *Ivi*,

⁹¹ *Luc* V, 23.

⁹² *Ivi*, IV, 24.

⁹³ *De Elia*, 79.

⁹⁴ *Ivi*, 22.

l'influenza delle concezioni filosofiche contemporanee. Ma ciò che importa ad Ambrogio è il fondamento che la pratica del digiuno ha nella Scrittura e nell'esempio di Cristo il quale "digiunò perché tu non evitassi tale precetto",⁹⁵ che con il Sacramento e il deserto era tra le tre cose utili per la salvezza dell'uomo.⁹⁶ È "attraverso il digiuno" che Cristo ci ha portato la salvezza: "egli digiunò non perché dovesse meritarsi la grazia, ma per istruirci... con l'aver fame dette testimonianza di aver assunto un corpo umano".⁹⁷

Digiunare non è semplicemente avere fame: "Non qualsiasi specie di fame rende gradito il digiuno, ma quella fame che è accettata per timor di Dio".⁹⁸ L'esercizio perfetto del digiuno è quello che libera l'uomo dal peccato e lo riveste di grazia. Che cosa è infatti il digiuno se non "sostanza e immagine del cielo? Il digiuno è nutrimento dell'anima, cibo spirituale... è morte del peccato, annientamento dei delitti, mezzo di salvezza, origine della grazia, fondamento della castità. Per questa strada si giunge più in fretta a Dio".⁹⁹

Su questo punto l'idea di Ambrogio è estremamente chiara: il digiuno è la "nostra lotta"¹⁰⁰ con la quale veniamo assimilati a Cristo, che con il digiuno ha vinto il diavolo.¹⁰¹ Il digiuno è la veste dell'anima perché se "la gola rende nudi, il digiuno riveste anche i nudi... È una buona veste quella che copre anche l'anima, affinché non sia sorpresa, spogliata dal tentatore".¹⁰² Mentre l'empietà è un cattivo vestito, il digiuno è una tunica spirituale: "Se l'austerità del digiuno non avesse protetto il pio Giuseppe, la sfrontatezza di un'adultera glielo avrebbe tolto [il manto della fede] di dosso. Se Adamo avesse voluto proteggersi con tale digiuno, non sarebbe diventato nudo. Ma siccome col cibo dell'incontinenza trasgredì il digiuno che gli era stato imposto, s'accorse di essere nudo. Se invece avesse osservato il digiuno, avrebbe conservato le vesti della fede e non si sarebbe visto nudo".¹⁰³ Poiché la creazione del mondo ha avuto inizio con il digiuno, esso, dopo la caduta dell'uomo, è "sacrificio di riconciliazione, progresso della virtù: rende più forti anche le donne; il digiuno è aumento della grazia".¹⁰⁴

Come si può osservare in tutti questi ultimi riferimenti, non si tratta soltanto delle antiche esortazioni ascetiche rivestite di un nuovo linguaggio; al contrario, il combattimento ascetico dell'uomo è radicalmente collo-

⁹⁵ *Luc*, II, 11.

⁹⁶ *Ivi*, 1.

⁹⁷ Cfr. *Luc* IV, 15.24.

⁹⁸ *De Elia*, 9.

⁹⁹ *De int. David*, III, 10.

¹⁰⁰ *Ivi*, 31.

¹⁰¹ *Expl. ps.* XXXVII, 32.

¹⁰² Cfr. *Ps.* CXVIII, 17, 16; 18, 11.

¹⁰³ GIUSTINO, *Apologia*, I, 15, PG 6, 349.

¹⁰⁴ *De virginibus velandis*, PL 2, 935-962; *Exhortatio ad castitatem*, *ivi*, 963-978.

cato nella imitazione e nella sequela di Cristo: le esigenze ascetiche non giungono più all'uomo dall'esterno, ma scaturiscono dall'incontro personale, dalla comunione di destino con Cristo. Le sofferenze "che egli [Cristo] prendeva su di sé a favore dei suoi servi, noi dobbiamo accogliere su di noi per il Signore".¹⁰⁵

VERGINITÀ

La verginità abbracciata per il regno dei cieli appartiene all'esperienza della Chiesa fin dal suo sorgere. Offre alla marcia dell'ascesi un passo sicuro:¹⁰⁶ è un valore affermato nella Chiesa apostolica (1Cor 7; At 21,9; Ap 11,2), ed esaltato dagli Apologisti come prova della elevata moralità cristiana.¹⁰⁷

Il primo trattato sistematico sulla verginità è di Tertulliano, il quale afferma con vigore le ragioni della castità perfetta come motivo di superiorità dei cristiani rispetto alla corrotta società pagana.¹⁰⁸ La grande letteratura patristica sulla verginità si situa però proprio nel IV secolo. Ora non possiamo dimenticare che, nella storia di alcuni movimenti religiosi e di alcune correnti filosofiche corrono alcune analogie che conviene richiamare, poiché Ambrogio le affronta con particolare vivacità polemica.¹⁰⁹

A Roma c'era il collegio delle vestali che custodiva il fuoco sacro. La religione di Mitra conosceva il servizio delle vergini e dei continenti. Per alcuni atti rituali si esigeva la purità sessuale, una specie di integrità fisica per poter entrare in rapporto con le forze cosmiche. Ma in particolare la rinuncia ai piaceri del matrimonio da parte di alcuni filosofi, come per esempio gli stoici, è legata alla ricerca di una saggezza superiore, all'ideale di una vita armoniosa con il dominio di sé ("encrateia") e la sublimazione dei desideri in ordine alla contemplazione razionale: è il dominio della ragione sulla animalità, la signoria dell'anima sul corpo. Sensibilità e teorie, queste, che avranno delle conseguenze in alcune tendenze e sette, in particolare gli Encratisti, noti per il loro rigorismo e per il rifiuto del matrimonio visto come «opera del diavolo».

È da notare che nessun argomento viene trattato da Ambrogio con più attenzione e con tante omelie quanto quello della verginità: *De virginibus* (in tre libri); *De virginitate*; *De institutione virginis*; *Exhortatio virginitatis*.

¹⁰⁵ A. PAREDI, *S. Ambrogio*, Milano 1985, 111-125; 181-198.

¹⁰⁶ *La sobria ebbrezza*, 271.

¹⁰⁷ *De virginibus* I, 11.

¹⁰⁸ *Ivi*,

¹⁰⁹ *Luc* III, 18; cfr. *De virginibus*, I, 12.

Secondo Dassmann, “nessun altro soggetto di tutta la sua [di Ambrogio] etica e dottrina sulla spiritualità presenta un carattere così discorde. Da un lato nella dottrina sulla virginità Ambrogio porta la sua spiritualità ispirata al *Cantico* e dalla sequela di Gesù ad un culmine mai raggiunto altrove; dall'altro lato in nessun luogo rivela in modo più stridente la diffidenza del suo entroterra filosofico-antropologico di fronte alla sessualità dell'uomo, diffidenza che negli ultimi scritti viene parzialmente superata, ma che sotto la superficie continua ad agire. Proprio all'apice della sua dottrina sulla perfezione Ambrogio non è riuscito a fondere l'etica ed asceti cristiana con quella filosofica”.¹¹⁰

Prima di tornare su queste valutazioni sintetizziamo brevemente il pensiero di Ambrogio.

1. La verginità non è inclusa nelle leggi della natura, ma è al di sopra di esse: “Quale mente umana potrà comprendere una virtù che sconfina dalle leggi di natura? O chi potrebbe esprimere con la voce della natura, ciò che sta oltre i limiti della natura?”.¹¹¹ Per la sua origine essa è collegata al cielo: “Nessuno si meravigli che vengano uguagliate agli Angeli quelle che si sono scelte a sposo il Signore degli Angeli. Chi negherà che ci sia venuto dal cielo uno stato di vita sconosciuto in terra prima che Dio scendesse in queste membra formate di creta? Allora la vergine concepì nel suo grembo e il verbo si fece carne, perché la carne divenisse Dio”.¹¹²

La verginità prima della venuta di Cristo non esisteva se non in casi del tutto eccezionali, presso il popolo ebraico, come profezia del futuro stato di perfezione. “Prima della venuta di Cristo non fioriva ancora la bellezza della verginità”.¹¹³

Nel paganesimo c'era soltanto una sua caricatura. Noi cristiani - dice Ambrogio - “respiriamo la stessa aria e condividiamo la medesima condizione del corpo e non differiamo nemmeno nel modo di generare” con tutti gli altri (“*gentes, barbari et caeteri animantes*”); “ci distinguiamo però nettamente da loro per questa virtù”.¹¹⁴

E non vuole neppure che gli si citino le vergini di Vesta. A Valentiniano, cui Simmaco si rivolge perché venga ridato il sussidio statale alle vestali, Ambrogio sarcasticamente ricorda che “le vestali con tutti i loro privilegi e vesti di porpora e lettighe fastose e un termine fisso alla loro virtù, non sono più di sette. Le vergini cristiane sono una folla e non hanno né splendenti bende sul capo né insegne di porpora, né lussuose delizie, ma un poverissimo velo e nessun privilegio e molti digiuni”.¹¹⁵ La verginità delle

¹¹⁰ *De virginibus*, I, 14.

¹¹¹ *Ep* 18, 12-13.

¹¹² *De virginibus*, I, 15.

¹¹³ *De virginitate* 15.

¹¹⁴ Cfr. *De virginibus*, I, 11.52.

¹¹⁵ *Ivi*, I, 23.

vestali non è perpetua, ma temporanea: "Che è codesta castità non di costumi, ma di anni, non perpetua ma limitata all'età?".¹¹⁶ Ma soprattutto, la verginità cristiana non è soltanto del corpo, ma del cuore: "Il merito della verginità non è dato dalla sola integrità del corpo ma anche da quella del cuore".¹¹⁷ Oltre che per la sua origine, anche per la sua meta la verginità cristiana si lega al cielo, e quelli che la vivono possiedono già il modo di essere degli angeli.¹¹⁸

2. La verginità non può essere comandata, ma solo desiderata, "perché ciò che è superiore alla natura, è piuttosto oggetto di desiderio che di comando".¹¹⁹ Precetto è la castità, consiglio la verginità.¹²⁰ Infatti il precetto della castità fa parte della legge naturale,¹²¹ mentre gratuita è la verginità: "La verginità può consigliarsi, non comandarsi: è più oggetto di desiderio che di comando. Perché ciò che è gratuito può desiderarsi, non imporsi: è scelta, non obbligazione".¹²²

3. Sulla predilezione e la preferenza assoluta che Ambrogio ha per la verginità rispetto al matrimonio non ci sono dubbi. E questo risalta anche quando egli vorrà conservare al matrimonio l'onore che gli spetta. Dirà che "il matrimonio è degno di onore, ma la verginità lo è ancora di più".¹²³ Dirà che "è lecito alla donna prendere marito, ma è più bello farne a meno".¹²⁴

Ambrogio vuole che "nessuno di coloro che hanno optato per il matrimonio biasimi la verginità e nessuno di coloro che hanno abbracciato la verginità condanni il matrimonio".¹²⁵ Ma quando si trova davanti alla paolina "verginità" consigliata, non può non distinguere tra "consiglio che si dà agli amici" e "precetto che si dà ai sudditi",¹²⁶ tra un matrimonio che non è peccato, bensì rimedio alla fragilità e non merita rimprovero, e una verginità che merita lode ed è glorificata.¹²⁷ La verginità è la vocazione dei più forti, il matrimonio un aiuto per non soccombere per via.

In sintesi possiamo trarre alcune conclusioni.

Prima. "Riguardo alla verginità e al suo valore preminente, c'è sempre

¹¹⁶ Cfr. *De viduis*, 75.

¹¹⁷ Cfr. *De Abraham*, 1,8; *Ex* 5,19; *De viduis*, 72.

¹¹⁸ *Exhortatio virginitatis*, 17.

¹¹⁹ *De viduis*, 72.

¹²⁰ *Ivi*, 69.

¹²¹ *De virginitate*, 34.

¹²² *De viduis*, 72; cfr. *Luc* III, 4-5;75.

¹²³ *De virginibus*, 1,35.

¹²⁴ A. SICARI, *L'amore cristiano nel matrimonio e nella verginità di fronte alla «Gelosia» di Dio*, Tesi di dottorato presso la Pontifica Facoltà Teologica «Teresianum», Roma 1976,16.

¹²⁵ G. CERIANI, *La spiritualità di S. Ambrogio*, in AA.VV. *S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, 184.

¹²⁶ *La sobria ebbrezza*, 279.

¹²⁷ A. SICARI, *L'amore cristiano*, 17.

stata una linea di demarcazione tra ortodossia e eterodossia, anche se a volte essa è stata percepita in modo fluttuante. Encratisti, montanisti, novaziani, manichei, priscillianisti e più tardi le sette dualiste e catare sono stati rigettati dall'autentica tradizione ecclesiale".¹²⁸ Ambrogio, anche per questo aspetto non perde quel tratto caratteristico della sua dottrina che è l'equilibrio, la moderazione, la giusta misura. In particolare, sulla sua ortodossia anche il Dassmann non pone alcun dubbio: "L'esplicita dottrina di S. Ambrogio non disprezza il matrimonio, ma lo vede al posto che la Sacra Scrittura e la tradizione ecclesiale gli hanno assegnato secondo la sua natura e il suo compito. Se Ambrogio stima la verginità più del matrimonio, ciò avviene pure d'accordo con la Sacra Scrittura che afferma la superiorità sul matrimonio".

Seconda. "Il matrimonio cristiano è ben conosciuto e attestato nella sua positività, ma, soprattutto nei primi secoli, non vengono composte opere rilevanti sul mistero del matrimonio e la grazia del sacramento". E questo vale per Ambrogio che ha solo degli accenni frammentari alla grazia del Sacramento e manca di una riflessione sistematica.

Comunque rimane difficile dire quanto le pagine patristiche, anche le più negative sul matrimonio, siano dovute al genere letterario per cui le descrizioni della verginità vengono costruite sul genere degli *"encomia"* (*"laudatio"*, *"exempla"*, *"disciplinae"*) in una voluta «misoginia»; o quanto sia dovuto al contesto di vita morale con cui i Padri venivano a confronto; o quanto sia dovuto a una concezione platonica e neoplatonica, e quindi a una visione dualistica dell'uomo e a una certa tendenza a vedere nel corpo il principio del male e della dissolutezza.

In definitiva, riteniamo particolarmente esplicativo anche per ogni aspetto particolare dell'ascesi ambrosiana il giudizio dato da T. Camelot: "Senz'altro non bisogna separare gli scritti sulla verginità da questo clima degradato che noi abbiamo cercato di descrivere; ma non si deve dimenticare che l'apparizione di questi scritti è legata ad un dato di fatto, lo sviluppo considerevole dell'istituzione della verginità nel IV secolo... Non c'è da negare che possano esserci stati in questo sviluppo e in questa letteratura che essa ha ispirato, dei punti di vista unilaterali e un certo inconscio disprezzo della carne, senza dubbio più platonico che manicheo... Ma non bisogna dimenticare che questo fatto [la scelta della verginità] è un fatto cristiano: i nostri autori ne hanno coscienza vivissima; per essi la verginità è certamente ricerca e amore di Cristo. E la teologia che ne traggono s'inserisce in una antropologia propriamente cristiana, insieme paradisiaca ed escatologica".

P. Gino Toppan

¹²⁸ "Le donne sono la tentazione dell'uomo; e se sono belle ancora di più" (*De institutione virginis*, 30); ma la frase più grave contro la donna di trova in una sua lettera: "Nihil muliere perfidiosius" (cit. in E. FRANCESCHINI, *Verginità e problema demografico*, in *S. Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940, 222).

VOI SIETE IL CORPO DI CRISTO (1 Cor 12, 12-27)

Come infatti il corpo, pur essendo uno, ha molte membra e tutte le membra, pur essendo molte, sono un corpo solo, così anche Cristo. ³E in realtà noi tutti siamo stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo, Giudei o Greci, schiavi o liberi; e tutti ci siamo abbeverati a un solo Spirito. Ora il corpo non risulta di un membro solo, ma di molte membra. Se il piede dicesse: «Poiché io non sono mano, non appartengo al corpo», non per questo non farebbe più parte del corpo. E se l'orecchio dicesse: «Poiché io non sono occhio, non appartengo al corpo», non per questo non farebbe più parte del corpo. Se il corpo fosse tutto occhio, dove sarebbe l'udito? Se fosse tutto udito, dove l'odorato? Ora, invece, Dio ha disposto le membra in modo distinto nel corpo, come egli ha voluto. Se poi tutto fosse un membro solo, dove sarebbe il corpo? Invece molte sono le membra, ma uno solo è il corpo. Non può l'occhio dire alla mano: «Non ho bisogno di te»; né la testa ai piedi: «Non ho bisogno di voi». Anzi quelle membra del corpo che sembrano più deboli sono più necessarie; e quelle parti del corpo che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di maggior rispetto, e quelle indecorose sono trattate con maggior decenza, mentre quelle decenti non ne hanno bisogno. Ma Dio ha composto il corpo, conferendo maggior onore a ciò che ne mancava, perché non vi fosse disunione nel corpo, ma anzi le varie membra avessero cura le une delle altre. Quindi se un membro soffre, tutte le membra soffrono insieme; e se un membro è onorato, tutte le membra gioiscono con lui. Ora voi siete corpo di Cristo e sue membra, ciascuno per la sua parte.

GIROLAMO TRATTA CON NATURALEZZA LE DONNE

S. Girolamo nella sua relazione con le donne si muove con grande naturalezza, apprezzando soprattutto quelle che condividono i suoi ideali ascetici, il suo grande amore per la Bibbia. Il santo non rifiutava la donna: e questo è dimostrato dal modo di fare pieno di mutuo rispetto e di affetto che ebbe con molte donne nel corso della sua vita.

Questa naturalezza di S. Girolamo nelle sue relazioni con donne non fu capita da alcuni dei suoi contemporanei e talvolta diede luogo a malintesi. Lo dimostra il fatto che, durante la sua permanenza a Roma dall'autunno 382 all'agosto 385, S. Girolamo diede inizio a molte amicizie femminili, specialmente con S. Paola, ma fu criticato tanto duramente fino ad arrivare ai tribunali.

Quando S. Girolamo giunse a Roma nel 382, S. Damaso aveva già iniziato con grande frutto la sua campagna di avvicinamento alla nobiltà romana, che fino ad allora era rimasta refrattaria quasi totalmente al Cristianesimo. Naturalmente anche S. Damaso aveva sopportato critiche per questo, specialmente per la sua vicinanza alle signore aristocratiche di Roma.

S. Girolamo arrivava a Roma con la comitiva di S. Epifanio di Salamina e Paolino di Antiochia. Era stato preceduto dalla sua fama di erudito nella Bibbia, di asceta avvezzo alla penitenza nel deserto della Calcide, di sperimentato direttore spirituale. Tutto ciò, insieme con la sua forte personalità, gli facilitò un pieno inserimento nella Roma di Damaso.

Subito si legò di amicizia con le signore del *Circolo dell'Aventino* (diretto da S. Marcella) e con loro approfondì la vita ascetico-mistica e la conoscenza della Bibbia. Nel circolo di Marcello lo stridonese stringerà amicizie che dureranno tutta la vita: con Marcella, Paola, Eustochio, Fabiola, Lea, Asela e tante altre che conosciamo attraverso la sua corrispondenza e a cui sono dedicate molte sue opere.

Questa libertà e naturalezza del nostro santo con le donne, sorprese non

solamente i suoi contemporanei (che già avevano criticato Damaso per le sue amicizie femminili), ma anche i copisti medioevali, che non potevano accettare che il santo dedicatesse tante sue opere a donne. Per questa ragione modificavano i nomi, mascolinizzandoli; oppure cambiavano i nomi femminili con un più generico: 'venerabili fratelli'.

Quasi tutte le conoscenze femminili che conosciamo di S. Girolamo sono con signore aristocratiche. Disgraziatamente conosciamo molto poco le sue relazioni con donne di bassa estrazione; ma sappiamo con certezza che ne conobbe, poiché i tre monasteri femminili diretti da S. Paola a Betlemme erano divisi secondo la classe sociale.

S. GIROLAMO MISOGINO, SECONDO L'ANTIFEMMINISMO GRECO-ROMANO?

L'accusa di misoginia contro S. Girolamo è veramente ingiustificata. Il santo teneva in conto le sue amicizie femminili, sempre nei limiti di un mutuo rispetto, basandosi sulla comunanza degli ideali ascetici e sull'amore per la Bibbia. Le infuocate apologie che S. Girolamo fece dello stato verginale e, per contro, la svalutazione dello stato matrimoniale che appare talvolta nei suoi libri, possono aver dato adito alle accuse di misoginia. Ma se si sanno mettere nella giusta luce i suoi scritti, si deve ritirare ogni accusa di misoginia.

Al tempo del Santo, esistevano la misoginia e l'antifemminismo ed erano frutto di un'antica tradizione fra i greci e i romani. In quella società la donna si dedicava ai lavori di casa: filare, tessere, imparare a cucinare e soprattutto educare i figli. La donna era esclusa dai giochi olimpici, riservati agli uomini. L'uomo saggio doveva fuggire il matrimonio proprio perché era un problema vivere con una donna.

Un esempio classico di quanto la donna fosse molesta per il saggio lo si ha nel caso di Santippe, moglie di Socrate, come è presentata da Senofonte. Esiodo, narrando il mito di Pandora, in *"Le opere e i giorni"*, presenta la donna come apportatrice di miserie e di disgrazie. Simonide esprimeva il suo disprezzo per le donne paragonandole, per denigrarle, a diversi animali.

Euripide nelle sue tragedie descriveva la donna con colori tanto foschi che le donne di Atene, come narra Aristofane, protestarono vigorosamente contro di lui nella festa delle Tesmoforiazuse, poichè metteva in scena solo donne perfide come Fedra e Melanippe e non invece la virtuosa Penelope.

Aristofane, da parte sua, calca rudemente la mano contro le donne, utilizzando tutti i luoghi comuni della misoginia greca: le donne sono adultere, ninfomani, dedite al vino, pettegole, non servono a nulla, provocano risse, liti, sedizioni, sono l'origine della guerra, in una parola: sono la rovina degli uomini.

Seneca nel *"De Matrimonio"* che è andato perduto, ma che conosciamo

per il materiale conservatoci da Girolamo nell' "*Adversus Jovinianum*" (I,41-49), utilizza argomenti filosofici per fare un quadro tenebroso dello stato matrimoniale.

La sesta satira di Giovenale è la quintessenza della misoginia romana: il poeta fa veramente una descrizione totalmente negativa della donna. Egli si ispira certo ai cinici.

I filosofi cinici esprimevano il concetto di natura in questi tre punti: 1) *il cosmopolitismo*, che è la totale negazione del concetto di patria che può legare l'uomo ad una data regione, privandolo della sua libertà; 2) *il monoteismo*, che non significa la ricerca di un essere superiore e trascendente, ma la negazione di ogni religione positiva; 3) *il libero amore*, che riduce la donna ad essere uno strumento che soddisfa le necessità biologiche dell'uomo, giacché, secondo i cinici, questa urgenza biologica deve essere soddisfatta immediatamente, senza tener conto della convenienza sociale.

Difatto alcuni pensano che furono chiamati 'cinici' perché proprio come i cani non avevano nessuna remora di soddisfare le loro necessità biologiche, senza tener conto della presenza di altre persone.

Con questi mezzi il saggio giunge all' "autarchia", raggiungendo la totale indipendenza da tutto, e la "apatia" con la quale ottiene il completo dominio delle passioni.

Si può così comprendere a quali estremi di misoginia potesse arrivare questa visione della donna da parte dei filosofi cinici.

Tutto questo bagaglio antifemminista fu ereditato dalla tradizione satirica romana e di qui passò a S. Girolamo che, benché non fosse antifemminista, tuttavia amava utilizzare tutti questo materiale della satira, convertendosi in maestro di questo genere letterario secondo la grande tradizione romana di Persio e di Orazio; ma sapeva anche non prendersi tanto sul serio, preparandosi però, in tal modo, giorni amari, quando i suoi nemici lo ripagarono con la stessa moneta.

Le critiche di S. Girolamo alle donne e la descrizione negativa che fa del matrimonio, devono essere ridimensionate alla luce di questa eredità filosofico-letterario-satirica che gli arrivò con la sua formazione romana: bisogna cioè collocare il santo nel suo giusto contesto e liberarlo dall'accusa di misoginia che talvolta gli è stata lanciata.

S. GIROLAMO: CIRCA LA DONNA E IL MATRIMONIO

Nei momenti in cui per il suo temperamento vulcanico S. Girolamo era portato alla polemica o quando doveva difendere o esaltare la verginità, dimostrava un certo disprezzo per lo stato matrimoniale che però, come s'è visto sopra, deve essere compreso nel contesto della cultura greco-romana. Non si possono certo ignorare le sue violente critiche, ma giustizia vuole che

siano collocate nel loro contesto storico. Nell'opera "*Adversus Helvidium*" (20-21) Il Santo si compiace di fare un elenco delle preoccupazioni che affliggono una donna sposata, mentre la vergine, libera da queste preoccupazioni, gode la piena libertà:

"Per l'arrivo del marito deve lavarsi la faccia, trattenere il passo, far finta di accoglierlo bene.... Essa deve truccarsi e con mille artifici deve rendersi più bella di quando è nata. Nel frattempo i bambini strillano, la servitù va gridando, i figli pendono dai suoi occhi e dalle sue labbra, si fa conto della spesa... Intanto si viene a sapere che il marito arriva a casa con degli amici. Essa come una rondinella, pulisce tutti gli angoli, controlla se i pavimenti sono stati scopati, se i bicchieri sono puliti, se il pranzo è pronto... Entrano come vittime designate per il piacere e, per la trasparenza delle loro vesti, si mettono in mostra agli occhi impudichi di tutti. Questa moglie infelice o si mostra felice e scompare o si offende e si prende gli urli del marito... E che dire delle ansietà e del dolore del parto e di quando non ha più le mestruazioni e finisce di essere donna e viene liberata da questa maledizione di Dio...? Non neghiamo che si possano trovare delle sante donne fra le vedove o le maritate, ma solo quando finiscono di essere donne".

La descrizione di tutte le preoccupazioni che deve avere una donna sposata è veramente un pezzo di bravura, ma tutti questi aspetti di critica allo stato matrimoniale fanno parte della satira romana.

Nella lettera 22 a Eustochio, S. Girolamo ricorda i fastidi del matrimonio di cui ha parlato nello "*Adversus Helvidium*", e vi aggiunge anche un elenco di autori cristiani che hanno idee dello stesso genere:

"Ti dirò brevemente quanti fastidi ha il matrimonio e come possano essere vinti con molte preoccupazioni, come ho già detto nel libro contro Elvidio sulla perpetua verginità di Maria. Ma se vuoi sapere da quante preoccupazioni è libera la vergine e quante invece ne abbia la donna sposata, leggi il libro di Tertulliano sulla verginità, quello scritto ad un amico filosofo e ancora altri scritti; leggi l'ottimo volume del beato Cipriano, e cosa ha scritto in prosa e in versi papa Damaso e l'opuscolo che il nostro Ambrogio ha scritto poco fa alla sorella".

In altre parti S. Girolamo descrive in tono realista i fastidi della gestazione, le sofferenze del parto e tutti i fenomeni fisici che accompagnano un bambino appena nato: tutto questo per dimostrare la superiorità della verginità del matrimonio. Sfortunatamente questo modo di argomentare si può interpretare sia come rifiuto dello stato matrimoniale, sia come rifiuto della donna.

Vediamo questo pezzo brillante, anche se forse un po' troppo realista per le nostre orecchie educate:

"Aggiungi, se vuoi, tra le altre ingiurie della natura anche l'utero che cresce per nove mesi, i fastidi, il parto, il sangue, i pannolini.

L'infante si presenta da solo tutto coperto di membrane varie" (Adv.Help.18).

Per dover d'imparzialità bisogna dire che S. Girolamo cerca di attenuare le possibili impressioni negative delle sue descrizioni realistiche, riconoscendo che N.S. Gesù Cristo è passato anche lui attraverso queste molestie fisiche e sottolinea, in maniera esplicita, che non vuole assolutamente parlar male del matrimonio.

CRISTIANESIMO E ANTIFEMMINISMO

Disgraziatamente per Girolamo all'antifemminismo della tradizione pagana si aggiunge al cristianesimo anche l'antifemminismo di origine giudaica, pur tenendo presente che S. Paolo insegna l'uguaglianza, davanti a Dio, sia dell'uomo che della donna. Bisogna riconoscere che S. Girolamo ha ereditato dalla tradizione cristiana specialmente l'indirizzo di Tertulliano, che nel "*De exhortatione castitatis*" deplora che il matrimonio sia permesso e sembra considerarlo una specie di libertinaggio concesso da Dio. Riguardo alle seconde nozze Tertulliano le assimila alla fornicazione. Secondo lo scrittore africano, anche S. Paolo le proibisce in I Cor 7,27-28. Invece Tertulliano esalta la verginità e la continenza. Con il passar del tempo il grande scrittore africano radicalizza le sue posizioni, specialmente quando rompe definitivamente con la Chiesa.

Il Cristianesimo, come è comprensibile, non seppe rompere del tutto con l'antifemminismo di origine giudaica che vedeva la donna più come uno strumento per procreare figli e dava solo all'uomo tutti i diritti per rompere il matrimonio, mentre alla donna non ne concedeva nessuno. S. Girolamo ereditò queste componenti della tradizione cristiano-giudaica che ebbero un profondo influsso sul suo pensiero.

È tuttavia sorprendente osservare una curiosa ambiguità nel suo modo di agire con la donna. Da una parte Egli è unito da una tenera amicizia con varie donne, fra le quali emergono S. Paola, Eustochio, Marcella. Da loro riceve affetto, appoggio e devozione incondizionata; esse lo sostengono nelle sue controversie, nei suoi problemi economici, soprattutto durante la fondazione dei monasteri a Betlemme e degli ospizi per i pellegrini ad essi uniti, dove Paola dà fondo alla sua fortuna. Esse lo sostengono quando il suo animo è stanco durante la controversia origenista: specialmente Paola, che lo consiglia con prudenza, pazienza e moderazione nei momenti di angustia.

Dall'altra parte l'ambiguità di S. Girolamo nei confronti della donna si manifesta nelle acide satire contro il carattere e il modo di essere della donna, benché alcune satire si possano spiegare con particolari circostanze e con il desiderio di esaltare la vita di consacrazione verginale. Certo che il suo modo di esprimersi non è dei più gentili.

LA RELAZIONE FRA L'UOMO E LA DONNA CONSACRATI

Il pericolo di amicizie sconvenienti sotto il pretesto della vita consacrata è respinto in maniera chiarissima da S. Girolamo con l'abituale franchezza che spesso sorprende per le sue crude allusioni:

"Né imiterai l'esempio di altri, i quali lasciano le loro (madri) e desiderano quelle di altri. Il disonore è al cospetto di tutti. Sotto il nome della pietà si nascondono unioni sospette. Conosco anche madri di una certa età che si sollazzano con adolescenti e vorrebbero dei figli spirituali, ma a poco a poco, superato il pudore sotto il finto nome di madri, si comportano come donne sposate" (*Epist. 125, Ad Rust. mon.*).

Altro rischio di amicizie pericolose con il pretesto della spiritualità e della direzione dell'anima fra persone consacrate, esisteva al tempo di S. Girolamo con il curioso nome di "agapete", fenomeno che il santo riprova con parole di fuoco:

"È vergognoso dirlo. È triste ma è vero: dove è entrata nelle chiese questa peste delle agapete? Da dove il nome di mogli senza nozze? O, per esser chiari: da dove questo nuovo genere di concubine? Dirò di più: da dove queste meretrici di un solo uomo? Nella stessa casa, nella stessa stanza e spesso pure nello stesso letto. E poi ci dicono sospettosi se pensiamo qualcosa. Un fratello lascia la sorella vergine e una vergine disprezza il fratello celibe e, simulando di pensarla allo stesso modo, chiedono il piacere spirituale di altri per poi lasciarsi andare, in casa, al commercio carnale" (*Epist. 22, Ad Eust.*).

Si vede chiaramente come S. Girolamo sia perfettamente cosciente dei pericoli insiti nell'amicizia fra consacrati. Evidentemente questo caso delle "agapete" è un caso estremo. D'altra parte il linguaggio tanto crudo di S. Girolamo fece sì che alcuni cristiani di Roma si risentissero, dato che in questa lettera a Eustochio essi vedevano un'arma in mano ai pagani per poter attaccare la Chiesa e l'arma era loro fornita dagli stessi cristiani.

LA "VITA MALCHIT" E SANTA PAOLA

È un modo di fare costante negli scritti di S. Girolamo quello di riflettere i fatti della sua vita per mezzo di allusioni velate, che erano abbastanza chiare per i suoi contemporanei, ma che per noi sono dei veri indovinelli. È come se S. Girolamo fosse mosso da due desideri contrapposti: un desiderio innato di esternare le emozioni che assillavano il suo animo in un dato momento; e dall'altra una specie di pudore, chiamiamolo così, con il quale nascondeva agli occhi indiscreti quello che vi era nella sua anima. Non poca

attrazione che egli ha esercitato e che esercita ancora lungo la storia si deve a questa specie di fascino che esercita sempre il mistero del cuore d'un uomo così.

Più sopra abbiamo visto con quali termini vigorosi S. Girolamo rimprovera le false amicizie spirituali fra persone consacrate che con il pretesto della vita interiore giungono alle peggiori aberrazioni. Il paradosso è che S. Girolamo, stesso nella sua vita si lega a donne consacrate con una profonda amicizia spirituale, fondata sui nobili motivi di comunione di ideali, consacrazione totale a Dio e profondo amore alla parola rivelata nella Bibbia.

Sono convinto, e in questo sono sostenuto da una tradizione secolare, che l'affetto di S. Girolamo per S. Paola fu, per lui, estremamente benefico come lo fu anche per la santa. Prova chiara di tutto questo sono le opere, che hanno il segno della vera autenticità. Infatti la miglior garanzia dell'amicizia di S. Girolamo con S. Paola sono i fatti: il progresso spirituale della Santa, la fondazione dei monasteri latini a Betlemme, l'equilibrio interiore che S. Girolamo dimostrò nel progresso spirituale e che gli diede la forza interiore di scrivere le sue opere facendolo uno dei grandi maestri della Chiesa. Benché sembri paradossale, proprio l'amicizia con S. Paola permise al santo di avere la pazienza di sopportare le contrarietà della vita. Tutti questi fatti sono altrettante prove dell'autenticità di questa grande amicizia cristiana.

Credo che nel suo spirito inquieto il grande dalmata si impose di dare una giustificazione della sua amicizia con S. Paola. Per raggiungere questo scopo ricorse all'artificio letterario che gli era abituale: parlare in maniera velata, ma in modo tale che gli interessati comprendessero quello che intendeva esprimere. Questa appare la funzione della *"Vita Malchii"*. Seguendo questo modo in lui tipico, di mostrare e di nascondere, utilizzò una narrazione a metà fra la finzione e la realtà con l'intento di dimostrare la tesi che che vi può essere santità di relazioni fra due persone di sesso diverso, che vivono vicino l'una all'altra. Così Girolamo ci diede una preziosa analisi della sua vita affettiva con una piccola opera: *"De monacho captivo: Vita Malchii"*.

P. Antonio Guillén Ponce

VOI LO AMATE! (1 Pt 1,3-9)

Sia benedetto Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo! Nella sua grande misericordia egli ci ha rigenerati, mediante la risurrezione di Gesù Cristo dai morti, per una speranza viva, per una eredità che non si corrompe, non si macchia e non marcisce. Essa è conservata nei cieli per voi, che dalla potenza di Dio siete custoditi mediante la fede, per la vostra salvezza, prossima a rivelarsi negli ultimi tempi.

Perciò siete ricolmi di gioia, anche se ora dovete essere un po' afflitti da varie prove, perché il valore della vostra fede, molto più preziosa dell'oro, che, pur destinato a perire, tuttavia si prova col fuoco, torni a vostra lode, gloria e onore nella manifestazione di Gesù Cristo: voi lo amate, pur senza averlo visto; e ora senza vederlo credete in lui. Perciò esultate di gioia indicibile e gloriosa, mentre conseguite la mèta della vostra fede, cioè la salvezza delle anime.

LA VITA COME ATTESA DI CRISTO NELL'ESPERIENZA MONASTICA

Sembra ormai acquisita, nella storia del pensiero teologico, la nozione di «teologia monastica».¹ Malgrado le obiezioni di cui è stata oggetto, questa definizione indica «la scienza delle realtà divine alla quale si voleva e si poteva accedere nei chiostri medievali, in cui non esisteva nessuna frattura tra la conoscenza astratta e la contemplazione, tra «teologia pensata e teologia pregata»».²

Il suo orientamento pratico consisteva nell'offrire al monaco la formazione morale e la preparazione alla «*lectio divina*», attraverso la quale egli giungeva alla conoscenza anche esperienziale dei misteri della salvezza, assimilati attraverso la loro memoria liturgica. Infatti tale teologia, che raggiunse il suo apice nel XII secolo, in particolare con Ruperto di Deutz, Guglielmo di Saint-Thierry, san Bernardo, si svolge in stretto contatto con l'«*opus Dei*» che insegna ai monaci benedettini le «*opera Dei*», accadute nella storia sacra narrata dalle divine Scritture.

In questo studio, esimendoci da spinose questioni metodologiche, vogliamo semplicemente offrire un saggio dell'esercizio di questa teologia in un particolare momento dell'anno liturgico, il *tempo dell'Avvento*. In particolare vogliamo dimostrare come l'attesa del mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio avvenuto una volta per tutte nella storia, non abbia esentato i monaci dall'interrogarsi sul come questo avvenimento potesse riaccadere nella storia particolare di ogni uomo. E sottolineare come questa riflessione abbia saputo produrre nuove categorie teologiche, coinvolgendo anche la dimen-

¹ Chi le ha dato vita e consistenza è stato J. LECLERCQ a partire dal celebre saggio *S. Bernard et la théologie monastique*, del 1953 (edito in *Saint Bernard théologien*, Roma 1955², 7-23) e ripreso e ampliato nell'opera, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957 (tr. it. *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1983²), certamente non risolutiva del problema, ma di grande spessore teologico e spirituale. Il più recente bilancio del dibattito sul tema e un ampio orientamento bibliografico è invece reperibile in I. BIFFI, *Teologia monastica*, in «Teologia» 18 (1993) 64-71.

² J. LECLERCQ, *Etudes sur le vocabulaire monastique du Moyen Age*, Roma 1961, 79.

sione affettiva ed estetica dei monaci, fino a diventare *espressione musicale*.

Dividiamo questo lavoro in due parti: in una, più «teorica», ci soffermiamo sulla categoria di "*medius adventus*", sviluppata da san Bernardo; nella seconda, più «pratica», esponiamo la traduzione musicale nel canto gregoriano.

I. SAN BERNARDO E I SERMONI «IN ADVENTU DOMINI»

Il mercoledì della prima settimana di Avvento, l'Ufficio delle Letture propone un brano tratto dal V sermone "*In Adventu Domini*" di san Bernardo. Con questo testo la liturgia della Chiesa vuole invitare i fedeli a preparare il Natale del Signore non come il puro ricordo di un avvenimento accaduto molti anni fa, ma come un evento, un «memoriale» che può accadere per ogni uomo, qui e ora, secondo quella espressione, già coniata da Origene, per la quale poco importa che Gesù sia nato a Betlemme, se non nasce ogni giorno nel cuore dei credenti.

La novità del testo bernardiano consiste nel fatto che questa presenza divina viene descritta come un "*medius adventus*" posto tra l'incarnazione del Signore e il suo ritorno glorioso. L'importanza di tale terminologia è stata più volte segnalata,³ ma solo recentemente è stata oggetto di uno studio specifico.⁴ In particolare è significativo il modo con cui il tema è stato sviluppato nel sermone.⁵

³ Il "*medius adventus*" è stato definito da J. Mouroux come "la parola più profonda riguardo all'esperienza cristiana" (*L'expérience chrétienne. Introduction a une théologie*, Paris 1952, 375-6); H. De Lubac nel triplice avvento individua il fondamento della triplice dimensione dell'esegesi mistica o spirituale (allegoria, tropologia, anagogia) (*Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture*, Paris 1959, I/II, 621); infine U. Köpf ha sottolineato come la riflessione sul triplice avvento costituisca, per Bernardo, la struttura portante della storia della salvezza (*Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen 1980, 227-228).

⁴ Si tratta della tesi per il dottorato di C. STERCAL, *Il «medius adventus». Saggio di lettura degli scritti di Bernardo di Clairvaux*, presentato all'Istituto di Spiritualità della Gregoriana e in via di pubblicazione presso le *Editiones Cistercienses* di Roma.

⁵ Sono sette sermoni di chiara autenticità bernardiana, più uno sul quale gli studiosi nutrono qualche dubbio: sarebbe di san Bernardo secondo il senso, ma non secondo lo stile (cf. J. LECLERCQ, *L'authenticité bernardine du sermone «In celebratione adventus»*, in *Recueil d'Études sur Saint Bernard et ses écrits*, vol. II, Roma 1966, 289). Quanto al contenuto quest'ultimo sermone fa più volte riferimento a temi o a testi che riguardano il "*medius adventus*", senza introdurre particolari elementi di novità. A questi sermoni è dedicato un capitolo dell'opera di Stercal, *Il «medius adventus» nei sermoni «In Adventu Domini» di Bernardo di Chiaravalle*, pubblicato come articolo in *«La Scuola Cattolica»* 120 (1992) 48-93.

1. L'introduzione del "*medius adventus*"

L'espressione "*medius adventus*" appare per la prima volta nel V sermone.⁶ Essa viene introdotta dalla citazione del *Sal* 67,14 - "*Utinam certe dormiatis inter medios cleros*". Volendo descrivere dove avviene questo «riposo», san Bernardo afferma: "*Tertius enim adventus est medius inter illos, in quo delectabiliter dormiunt qui eum norunt*".⁷

L'espressione "*inter medios cleros*" per Bernardo riveste un significato ben più ampio di quello presente nel testo ebraico del *Sal* 67,14 o della proposta etimologica di Isidoro di Siviglia.⁸ Questa posizione intermedia viene sempre legata a due tempi o a due momenti diversi dell'azione e del mistero di Dio, ma strettamente collegati tra loro, in una successione anche cronologica.⁹ Anche il "*medius adventus*" si inserisce all'interno di questa successione unitaria e dinamica del mistero cristiano.¹⁰

Questo "*adventus*" viene così descritto: "Una venuta occulta si colloca infatti tra le altre due venute che sono manifeste. Nella prima il Verbo fu visto sulla terra e si intrattenne con gli uomini, quando, come egli stesso afferma, lo videro e lo odiarono. Nella successiva «ogni carne vedrà la salvezza del nostro Dio» (*Is* 40,5) e «vedranno colui che trafissero» (*Gv* 19,37). Occulta invece è la [venuta] intermedia, in cui solo gli eletti lo vedono entro se stessi, e le loro anime ne sono salvate. Nella prima venuta dunque egli venne nella debolezza della carne, in questa intermedia viene nella potenza dello Spirito, nell'ultima verrà nella maestà della gloria".¹¹

2. La non visibilità

La prima caratteristica del "*medius adventus*" è la non visibilità. Non però intesa come invisibilità assoluta, ma come «percepibile» solo dagli elet-

⁶ L'ordine assegnato dagli storici ai sette sermoni sicuramente di Bernardo è il seguente: IV (che non parla del *medius adventus*), V, I, II, III, VI e VII (cf. C. STERCAL, *a.c.*, 55).

⁷ *Adv* 5,1,188. I testi riportati seguono il vol. IV dell'edizione critica: *Sancti Bernardi Opera*, a cura di J. Leclercq - C.H. Talbot, Romae, Editiones Cistercienses, 8 voll., 1957-1977. I Sermoni verranno segnalati con la sigla *Adv* seguita dal numero del sermone, del paragrafo e della pagina.

⁸ Alla lettera il testo ebraico dice: «Se avete dormito nel recinto del gregge», nel senso: «tra coloro che sono al sicuro»; per Isidoro invece "*clerus*" significa «sorte» (*Etymologiae*, 7,12,1): questa seconda definizione certamente era conosciuta anche da Bernardo.

⁹ Ora si tratta dei due avventi, quello storico e quello escatologico; oppure della memoria della passione del Signore e l'attesa del suo ritorno glorioso; o ancora il vecchio e il nuovo testamento; o l'eredità presente e quella futura; o infine l'umanità e la divinità del Verbo.

¹⁰ C. STERCAL, *a.c.*, 59.

¹¹ *Adv* 5,1,188.

ti, "*in se ipsis*". Bernardo non vuole riferirsi tanto alla esclusività dell'azione salvifica, ma "sottolineare la particolarità che essa può assumere, in alcuni casi e ad alcune condizioni, generando un rapporto più personale e, almeno dal punto di vista dell'esperienza del soggetto, più profondo".¹²

Interessante poi è la successione delle caratteristiche dei tre avventi. Il primo "*in carne et infirmitate*", quello intermedio "*in spiritu et virtute*", l'ultimo "*in gloria et maiestate*". La situazione intermedia è collocata perciò tra la debolezza dell'uomo e la pienezza della gloria e della maestà divina: "Per la potenza (*virtutem*) infatti si giunge alla gloria, perché «il Dio della potenza è il re della gloria» (*Sal* 23,10), e altrove allo stesso modo dice il medesimo Profeta: «Per vedere la tua potenza e la tua gloria» (*Sal* 62,3)".¹³ L'unità è data dal fatto che il "*dominus virtutum*" è anche il "*rex gloriae*". Il "*medius adventus*" è così la «via» attraverso la quale dal primo avvento si giunge all'ultimo. In tutti e tre gli avventi è centrale l'azione di Cristo: nel primo fu "*redemptio nostra*", nell'ultimo apparirà "*vita nostra*", nell' "*adventus medius*" è "*requies et consolatio nostra*".¹⁴

Elemento caratterizzante la venuta intermedia è l'accoglienza della parola di Dio. «Questa accoglienza è conseguenza dell'amore di Dio, per questo è superiore ad ogni altra realtà, anche all'impegno etico - "*facere bona*" - che, invece, può essere conseguenza del timore di Dio». ¹⁵ Alludendo forse a qualche critica san Bernardo spiega: «Ma perché ad alcuno non sembrano per caso cose inventate quelle che stiamo dicendo di questa venuta intermedia, ascoltate lui: «Se uno mi ama, - dice - conserverà la mia parola: e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui» (*Gv* 14,23). Ma che cosa significa: «Se uno mi ama, conserverà la mia parola»? Ho letto infatti altrove: «Chi teme Dio, opererà il bene» (*Sir* 15,1), ma di chi ama è detto qualcosa di più: che conserverà la parola di Dio". Evidentemente il luogo dove avviene la custodia è il cuore del fedele, secondo l'indicazione del *Sal* 118,1: «Conservo nel cuore le tue parole, per non offenderti con il peccato». ¹⁶

Per descrivere il «modo», Bernardo ricorre al paragone del cibo e del corpo: il cibo custodito nella madia può essere rubato, o mangiato dai topi o corrotto dal tempo; solo quando scende nelle viscere e viene assimilato è in grado di nutrire il corpo. Così la parola di Dio, "*panis vivus*" e "*cibus mentis*", deve scendere nel profondo dell'anima e trasfondersi negli affetti e nei costumi. Non basta infatti la memoria: sia perché la sola conoscenza insuperbisce, sia perché è facile la distrazione. È veramente beato colui che custodisce la parola di Dio, solo se essa penetra ("*traiciatur*") nelle viscere e converte ("*transeat*") affetti e comportamenti.¹⁷

¹² C. STERCAL, a.c., 60. Tale interpretazione viene confermata dallo sviluppo operato in *Adv* 1, dove non parla più di "*singuli electorum*", ma di "*animae singulorum*".

¹³ *Adv* 5,1,188.

¹⁴ *Ivi*.

¹⁵ C. STERCAL, a.c., 67.

¹⁶ Cfr. *Adv* 5,2,189.

¹⁷ Cfr. *Adv* 5,2,189.

Tuttavia, se sembra più evidente l'azione dell'uomo, in realtà in modo più profondo è Dio ad agire nel cuore del fedele: "Se conserverai così la parola di Dio, non c'è dubbio che tu pure sarai conservato da essa. Verrà a te il Figlio con il Padre, verrà il grande Profeta che rinnoverà Gerusalemme e farà nuove tutte le cose. Questa sua venuta farà in modo che «come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste» (1Cor 15,49). Come il vecchio Adamo si è diffuso per tutto l'uomo, occupandolo interamente, così ora lo occupi interamente Cristo che tutto l'ha creato, tutto l'ha redento e tutto lo glorificherà, che fece salvo l'uomo in giorno di sabato".¹⁸

Dunque il "*vetus homo*" sintetizza le caratteristiche dell'uomo prima del "*medius adventus*". In riferimento ad esso vanno precisati gli elementi di novità portati dalla venuta intermedia: "*innocentia, continentia, verbum confessionis, verbum aedificationis, caritas, humilitas*"; e vengono sottolineate le caratteristiche interiori e personali. L'accoglienza della parola di Dio "*in affectiones*" e in "*mores*" viene riletta secondo Cant 8,6 e Rm 10,8, come rinnovamento "*in manu, in ore e in corde*". C'è un avvento che coinvolge l'uomo in tutta la sua realtà e nella sua sfera propria e più personale. L'innocenza e la continenza operano il rinnovamento nella mano, la parola di confessione e di edificazione nella bocca, la carità e l'umiltà nel cuore.¹⁹

3. La via spirituale e invisibile

La dimensione spirituale e invisibile della venuta intermedia viene ulteriormente approfondita da Adv 1. Affrontando la ricerca sulla "*ratio adventus*", Bernardo risponde a sei domande: "*quis sit qui veniat, unde, quo, ad quid, quando et qua*", grazie alle quali si propone di svelare il "*magnum sacramentum*" nascosto nell'avvento.²⁰ La risposta viene data prevalentemente

¹⁸Adv 5,3,189-190. L'espressione *totum hominem salvum fecit* richiama Gv 7,23: *Si circumcisionem accepit homo in sabbato ut non salvatur lex Mosi mihi indignamini quia totum hominem sanum feci in sabbato?*

¹⁹ "Erat in nobis aliquando *vetus homo*; *praevaricator ille erat in nobis,*

*tam in manu quam in ore et in corde: in mano dupliciter, per facinus et flagitium; in corde quoque per desideria carnis et desideria gloriae temporalis. Nunc autem, si qua nova creatura in ipso [Christo] vetera transierunt, et contra facinus in manu, innocentia, contra flagitium in ore similiter per arrogantiam et decontrationem, continentia est. In ore contra arrogantiam, verbum confessionis; contra decontrationem, verbum aedificationis, ut recedant vetera de corde nostro. In corde vero contra carnis desideria, caritas; humilitas contra gloriam temporalem. Et vide si non in his tribus Christum Dei Verbum recipiant singuli electorum, quibus dictum est: *Pone me signaculum super brachium tuum, signum super cor tuum* (Cant 8,6) et alibi: *Prope est verbum in ore tuo, et in corde tuo* (Rom10,8)" (Adv 5,3,190).*

²⁰Adv 1,1,162.

mente in riferimento al primo avvento, ma l'ultima domanda, quella relativa alla «via», Bernardo inserisce una breve riflessione sull'avvento "*in spiritu*".²¹ Essa viene sviluppata per confronto o per contrapposizione al primo avvento, oggetto del sermone. Mentre il primo avvento si è realizzato una volta per tutte ("*semel*") per la salvezza "*in medio terrae*", questo avvento si realizza "*quotidie*", per la salvezza dei singoli. Mentre il primo fu "*in carne*" e "*visibilis*", questo secondo è "*in spiritu e invisibilis*".

Le quattro caratteristiche del "*medius adventus*", quotidianità, riferimento personale, carattere spirituale e invisibile sono fondate in *Lam* 4,20, secondo la Volgata: "*Spiritus oris nostri Christus Dominus cogitus est in peccatis nostris, cui diximus: In umbra tua vivemus in gentibus*". Rispetto a *Gv* 14,23 sembra fare un passo avanti: sottolinea maggiormente la dimensione spirituale da cui dipende il carattere occulto e l'invisibilità.

A questo punto egli può precisare la *via*. Quella dell'avvento "*manifestus*" è Maria.²² Per quello occulto si tratta di una via *non grandis* nella quale non occorre percorrere grandi distanze, perché il Signore è vicino.²³ Ritorna qui l'argomentazione di *Rm* 10,8: la "*compunctio cordis*" e la "*confessio oris*" consentono di uscire dalla situazione di miseria nella quale si trova la coscienza. Allora Dio, che è sempre vicino, potrà entrare. È tale prossimità che rende possibile il Suo ingresso quotidiano, spirituale e invisibile per la salvezza delle anime dei singoli. Questa è la "*visibilis potentia*" che illumina le menti dei singoli fedeli.

4. L'anima del giusto sede spirituale della Sapienza

Un ulteriore apporto viene da *Adv* 3 dove è proposta una visione più organica del triplice avvento. Tale accentuazione viene dalla preoccupazione dell'abate di mostrare ai propri confratelli che l'avvento spirituale e occulto è fondamento della scelta monastica. Non possono perciò essere scusati per la loro eventuale ignoranza, dal momento che la conoscenza dell'azione di Dio è al fondamento della loro stessa vocazione.

²¹ "Unum restat adhuc, via scilicet per quam venit, et haec quoque diligenter quaerenda est, ut possimus, sicut dignus est, occurrere ei. Verumtamen, sicut ad operandam salutem in medio terrae semel venit in carne visibilis, ita quotidie ad salvandas animas singulorum in spiritu venit et invisibilis, sicut scriptum est: *Spiritus ante faciem nostram Christus Dominus* (*Lam* 4,20). Et ut noveris occultum esse hunc spirituales adventum: *In umbra eius - vivemus inter gentes* (*Lam* 4,20)" (*Adv* 1,10,168).

²² Questo è sottolineato soprattutto in *Adv* 2; Maria è la via attraverso la quale viene il Signore: *Virgo regia ipsa est via, per quam Salvator advenit* (*Adv* 2,5,174).

²³ *Adv* 1,10,168-9.

Ma come sarebbe possibile conoscere Dio se egli fosse venuto solo “*ad te*” e non anche “*in te*”? La venuta “*in te*” è quindi il fondamento della conoscenza dell’azione di Dio, la quale consente, in avvento, una più consapevole celebrazione di quel tempo liturgico e, più in profondità, la scelta e la vita monastica. Ma l’avvento “*in te*”, che segue l’avvento “*ad te*”, non è altro che il “*medius adventus*”. La prima e l’ultima venuta sono manifeste, mentre riguardo alla terza, spirituale ed occulta, va ascoltato colui che dice: «Se qualcuno mi ama, conserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui, e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23). Vi è dunque un incremento di conoscenza dell’azione di Dio che si ha grazie all’avvento “*in te/homines*” rispetto a quello “*ad te/homines*”.²⁴

Occorre notare che Gv 14,23, già utilizzato in Adv 5, viene ampliato fino a comprendere “*et mansionem apud eum faciemus*”. Bernardo così descrive questa “*mansio*”: “Signore Gesù, è beato colui presso il quale prendi dimora. Beato colui nel quale la Sapienza si costruisce la casa, intagliando le sette colonne. Beata l’anima che è sede della Sapienza. Di quale anima si tratta? Certamente dell’anima del giusto. E ciò a buon diritto, poiché «giustizia e giudizio sono la base (“*praeparatio*”) della tua sede» (Sal 88,15). Chi c’è tra voi, fratelli, che desidera preparare la sua anima come sede per Cristo? Ecco quali mai vesti di seta, quali tappeti, quale cuscino occorre preparargli: «Giustizia - dice - e giudizio sono la base (“*praeparatio*”) della tua sede» (Sal 88,15).²⁵

Il testo offre un triplice progressivo approfondimento, ispirandosi ad altrettanti versetti biblici e usando accortamente preposizioni e pronomi. Il Signore prende dimora presso colui che lo cura (“*apud quem*”) e che ascolta la sua Parola (cf. Gv 14,23); la Sapienza vi edifica (“*in quo*”) la propria casa (cf. Prov 9,1); l’anima diviene la sede stessa (“*quae sedes est*”) della Sapienza (cf. Prov 12,23 secondo LXX). Questo rapporto tra l’anima del giusto e la sapienza è preparato dalla giustizia e dal giudizio simbolicamente rappresentati dalle sette colonne. Esse sono la “*reverentia*” e l’“*oboedientia*” verso i superiori, il “*consilium*” e l’“*auxilium*” verso i fratelli, la “*custodia*” e la “*disciplina*” verso gli inferiori. La settima colonna, riferita a Dio, è il «giudizio». Dio ama l’anima che esamina se stessa e per questo la giustifica. La giustizia e il giudizio della propria indegnità e inutilità preparano quindi una sede degna al Signore.

5. Verso una concezione più unitaria

Adv 6 tratta del triplice avvento presentato in due fasi caratterizzate

²⁴ Adv 3,4,177.

²⁵ Adv 3,4,177-178.

dalla contrapposizione anima - corpo. Nella prima fase, si tratta della salvezza dell'anima (primo e secondo avvento); nella seconda, di quella del corpo (terzo avvento).

La salvezza dell'anima è legata alla situazione del tempo attuale che è il tempo della visita nelle anime. Questa precedenza rispetto al corpo ha una triplice motivazione: anzitutto l'anima è più degna del corpo; inoltre l'anima fu corrotta prima del corpo, e, commettendo il peccato, lo trascinò con sé nella pena; infine Cristo venne per la salvezza dell'anima, come testimonia anche la predicazione del Battista.

La distinzione anima-corpo spinge a collocare sullo stesso versante la prima venuta e quella intermedia quasi ad operare una tendenziale fusione delle caratteristiche dei due avventi, come l'umiltà e il nascondimento: "Quanto grande sarà quella gloria, quale gioia ineffabile, quando il creatore dell'universo, che per giustificare le anime dapprima era venuto umile e nascosto, per glorificare te, o misera carne, verrà sublime e manifesto, non più nella debolezza, ma nella sua gloria e maestà".²⁶

Adv 7 infine affronta il rapporto tra i bisogni dell'uomo ("*indigentiae*"), sintetizzati secondo uno schema ternario, e la conseguente triplice "*utilitas*" dell'avvento del Signore e della sua presenza "*per fidem in homine, cum homine, pro homine*". L'uomo ha bisogno del "*consilium*" per scegliere tra il male e il bene; dell'"*auxilium*" per fare il bene; del "*praesidium*" per resistere al male. A questi tre bisogni corrisponde una triplice presenza del Signore: abita "*in nobis per fidem*", illuminando la nostra vita come "*fidelis consiliarius*"; rimane "*cum nobis*", sostenendo la nostra debolezza come "*fortis auxiliarius*"; è "*pro nobis*", proteggendo la nostra fragilità come "*patronus efficax*".²⁷

Il riferimento alla presenza del Signore e i simboli abitativi che si ispirano a *Gv* 14,23, e che sono già stati usati in *Adv* 5, non lasciano dubbi sul fatto che questo testo si riferisca alla realtà definita come "*medius adventus*". Tuttavia, volendo individuare una intenzione prevalente, si può riconoscere l'esigenza di una comprensione più unitaria del mistero di Cristo.

È, forse in questa prospettiva che si può leggere anche il testo conclusivo di *Adv* 7, nel quale, dopo una esortazione ad affidarsi al Signore, Bernardo individua il senso dell'incarnazione di Cristo: la sua intenzione è di abitare "*in hominibus, cum hominibus, pro hominibus*": "Certamente si tratta della stessa sapienza di Dio, alla quale è sempre facile istruire gli ignoranti; e della stessa potenza di Dio alla quale è facile sia risanare i feriti che soccorrere i cadenti. Perciò, fratelli miei, ricorriamo in ogni nostra decisione a questo maestro così grande; in ogni impresa invochiamo questo valente consigliere; a questo sicuro protettore in ogni lotta affidiamo le

²⁶ *Adv* 6,5,194.

²⁷ Cf. *Adv* 7,2,196.

nostre anime; a lui, che per questo è venuto nel mondo: per abitare tra gli uomini, con gli uomini, per gli uomini, e illuminare le nostre tenebre, sollevarci dalle nostre fatiche e allontanare i pericoli".²⁸

In conclusione si può pensare che, "dopo l'inserimento del "*medius adventus*" e le necessarie spiegazioni relative alla natura di questo avvento e ai rapporti con gli altri due avventi, l'intenzione dominante di Bernardo sia stata quella di considerare la continuità dei tre avventi, pur nelle loro differenze. Si è, forse, attenuata la preoccupazione di distinguerli ed è invece subentrata l'attenzione a coglierne l'unità dello sviluppo, senza però ridurla ad una indifferenziata successione cronologica".²⁹

II. L'«ADVENTUS DOMINI» E IL CANTO GREGORIANO

Cercare il nesso fra canto gregoriano e teologia, cioè fra qualcosa di materiale (com'è una formula musicale) e qualcosa di speculativo (l'intelligenza della fede) può sorprendere e far pensare ad un lavoro artificioso.

Un simile giudizio, però, ci pone esattamente agli antipodi rispetto all'ambiente monastico medioevale, culla del canto gregoriano, dove il nesso teologia-musica era considerato normale. Anche il monaco medioevale sapeva che la teologia "è un metodo di riflessione sui misteri rivelati dalle fonti cristiane". Tuttavia fine principale della sua vita non era "esporre i misteri di Dio, spiegarli, trarne le conclusioni speculative, ma assimilarli in tutta la vita, orientare tutta l'esistenza verso la contemplazione". La teologia speculativa doveva cioè svilupparsi in teologia spirituale, doveva tendere a superarsi "per diventare quella che S. Bernardo chiama una conoscenza integrale di Dio: "*integre conoscere*".³⁰ Detto in altre parole, ogni discorso su Dio (teologia) "è tanto più alto e più vero quanto maggiore è l'esperienza di Dio da parte del teologo: solo chi l'esperimenta può parlarne".³¹

1. «*Expertus potest credere, quid sit Jesum diligere*»³²

Ambito privilegiato dove coltivare tale esperienza di Dio, non poteva

²⁸ Adv 7,2,196.

²⁹ C. STERCAL, a.c., 90.

³⁰ J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio*, Firenze 1983, 294-295.

³¹ C. LEONARDI, *Prefazione*, in: J. LECLERCQ, *op. cit.*, XI.

³² L'inno *Jesu dulcis memoria* da cui sono tratte queste parole, è stato erroneamente attribuito a san Bernardo. In realtà è opera di un cistercense inglese contemporaneo di Bernardo. Cf. J. AUMANN, *Sommario di storia della spiritualità*, Napoli 1986, 172.

essere che la preghiera. Per questo, nella vita del monastero, la liturgia divenne sempre più importante fino a collocarsi tendenzialmente come l'unica cosa importante, l'unica ragione d'essere della vita monastica. Basta ricordare Cluny, dove l'esercizio del culto raggiunse un'ampiezza senza precedenti. "Si è calcolato che più di otto ore, esclusa qualsiasi preghiera privata, venivano trascorse in chiesa o in capitolo nei giorni feriali normali",³³

Non è però sufficiente affermare che il culto è il luogo dove si incontra il Signore, perché questo automaticamente si verifichi. È per questa ragione che i monaci furono attenti ad utilizzare tutto quanto poteva servire a "percepire" un raggio di quella presenza. Architettura, pittura, scultura, musica, letteratura...: tutto contribuiva a far sì che chi pregava fosse aiutato anche concretamente, visivamente, a contemplare la grandezza e la bellezza di Dio, e a gustare la dolcezza della Sua presenza.³⁴ Perciò non è esagerato dire che la liturgia fu a un tempo stimolo e risultato della cultura monastica. Fu la fonte, in quanto è per mezzo di essa che i monaci entravano in contatto con la Scrittura e con i Padri della Chiesa. Ma soprattutto fu un terreno privilegiato di espressione: basta pensare ad alcuni testi di inni ancora oggi utilizzati.³⁵

2. Il canto gregoriano³⁶

Nella prospettiva sopra accennata, qual'era la funzione del canto gregoriano? Quella di una proclamazione solenne del testo sacro durante l'azione liturgica. La proclamazione densa di quanto il religioso o la comunità avevano ricavato da quell'incessante meditazione del testo sacro chiamata *ruminatio*.³⁷

³³ D. KNOWLES, *Il monachesimo cristiano*, Milano 1969, 52.

³⁴ I. Biffi in un suo articolo su quel tipo particolare di arte che è la musica, si esprime così: "La musica sacra è esattamente un'arte o estetica della fede, un suo vissuto nella forma dell'emozione e della bellezza". (*Riflessioni teologiche sulla musica sacra*, in «Communio» 129 (1993), 64). Sulla teologia della musica sacra cf. J. RATZINGER, *La festa della fede*, Milano 1990², 75-100.

³⁵ Ricordiamo per esempio, *Alma Redemptoris Mater* e *Veni Creator*. Sul rapporto cultura-liturgia, si può vedere l'ampio capitolo di J. LECLERCQ, *Il poema della liturgia*, op. cit., 307-329.

³⁶ Per queste note sono debitore al professor Massimo Lattanzi, docente ai corsi internazionali di canto gregoriano di Cremona. In particolare attingerò ad un suo articolo: M. LATTANZI, *Lettura del simbolo dell' "Adventus Domini" in una formula del canto gregoriano*, in «Studi gregoriani» VIII (1992), 127-147.

³⁷ "Meditare significa aderire strettamente alla frase che si ripete, pesarne tutte le parole per giungere alla pienezza del loro senso: significa assimilarsi il contenuto di un testo per mezzo di una specie di masticazione che ne fa gustare il sapore; significa gustarla, come dicono

Quindi nulla da spartire con il fenomeno musicale quale oggi lo intendiamo. Anzi, più che nella musica, il gregoriano affonda le radici nell'arte del parlare: nell'oratoria e nella retorica.³⁸ Il canto gregoriano risulta perciò essere l'amplificazione sonora di un testo, non semplicemente "detto", ma "proclamato".

Cercheremo ora di approfondire queste affermazioni, mostrando come il gregoriano intervenga nel tema dell'"*adventus Domini*" per favorirne la comprensione.

La formula melodica che analizzeremo è contenuta nel "fondo autentico" del repertorio gregoriano, cioè fra le melodie più antiche. Le caratteristiche più immediate sono:

- ricorre pochissime volte: tre per l'esattezza;
- si trova sempre in cadenza finale, quando la composizione potrebbe concludersi secondo uno dei molti schemi che il gregoriano conosce;
- tutte e tre le volte si tratta di un "*communio*".

La singolarità di tale motivo musicale porta a ricercarne il significato.

3. Communio «*Ecce Virgo*»

Seguendo il corso dell'anno liturgico, la formula che ci interessa compare per la prima volta nella IV domenica di avvento, cioè quando la venuta di Cristo nel Natale è ormai imminente. Precisamente si trova nel *communio* «*Ecce virgo*» sulla parola "Emmanuel".³⁹

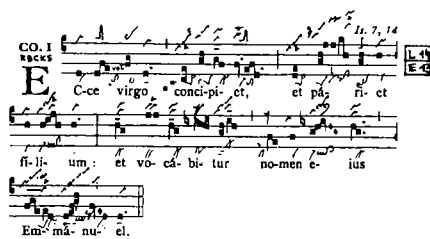
È significativo che questa formula si sviluppi sul nome proprio di Cristo, quasi a ribadire e sottolineare che quel nome ricorda esattamente la sua venuta tra gli uomini: "Emmanuel" cioè "Dio con noi".

La profezia di Isaia si riferisce evidentemente all'"*adventus in carne*". Ma non si deve dimenticare che l'avvento si connota con una forte tensione escatologica, proteso cioè all'"*adventus in maiestate*",

con un'espressione intraducibile S. Agostino, S. Gregorio, Giovanni di Fécamp ed altri, con il *palatum cordis* o in *ore cordis*" (J. LECLERCQ, *op. cit.*, 94).

³⁸ Cf. P. FERRETTI, *Estetica gregoriana*, Roma 1934, 13-14.

³⁹ *Graduale triplex seu romanum Pauli PP. VI cura recognitum & rhythmicis signis a Solesmensibus monachis ornatum neumis Laudunensibus (cod. 239) et Sangallensibus (codicum sangallensis 359 et Einsidlensis 121) nunc auctum*, Solesmis 1979, 37. Cf. *Liber usualis Missae et Officii*, Tournai 1953, 356. "Ecco la vergine concepirà e darà alla luce un figlio e il suo nome sarà Emmanuele" (Is 7,14).



nel giorno del giudizio. Oggi questa tensione, che pure è rimasta (si leggano le collette del tempo di Avvento o i prefazi), tuttavia è stata molto attutita. Ma non era così nella liturgia antica. "Il termine latino "*adventus*" (venuta) fu dapprima applicato a significare un periodo preparatorio, non tanto alla nascita di Gesù, quanto alla sua seconda venuta sulla terra, la "*parousia*". I testi dei più antichi sacramentari sono abbastanza espliciti al riguardo, né si spiegano altrimenti le pericopi evangeliche della fine del mondo, del giudizio universale e dei richiami alla penitenza di Giovanni Battista".⁴⁰

A conferma di queste affermazioni, basta ricordare che prima della riforma liturgica proprio nella messa della IV domenica di Avvento si leggeva un passo della prima lettera ai Corinti (4,1-5) che si riferisce direttamente alla parusia del Signore.

4. Communio «*Psallite Domino*»

Si tratta del *Communio* dell'Ascensione e la formula si articola sull'espressione "*ad Orientem*"⁴¹



⁴⁰ M. RIGHETTI, *Storia liturgica*, II, Milano-Genova 1945, 39.

⁴¹ *Graduale triplex* ..., 238. Cf. *Liber usualis* ..., 849. "Cantate al Signore che sale, ad Oriente, sopra i cieli dei cieli, alleluia" (cf. *Sal* 67,33.34).

Ricordando quanto è stato detto per il *communio* di Avvento, si potrebbe pensare, anche in questo caso, ad un nesso con il nome di Cristo. E forse ci sono anche gli elementi per farlo, visto che *Oriens* è un attributo di Cristo, "sole che sorge", come si recita quotidianamente nel *Benedictus*. Oppure si potrebbe pensare ad un'inclusione o comunque ad un rimando implicito a "Colui che discese", come ricorda la *lettera agli Efesini*: "Ma che significa la parola «ascese», se non che prima era disceso quaggiù sulla terra? Colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli..." (*Ef* 4,9-10).

Tuttavia l'Ascensione è una festa protesa soprattutto al futuro, all'"*adventus in maiestate*". Lo confermano anche le raffigurazioni grafiche e scultoree dell'Ascensione e del Giudizio universale. Nell'arte medioevale i due tipi iconografici sono simili, anzi, sembrano quasi confondersi e sovrapporsi. Così si possono trovare raffigurazioni dell'Ascensione accostate a simboli o figure che sono chiari emblemi del Cristo giudice.⁴²

5. Communio «In salutaris tuo»

Si tratta del *communio* della XXVII, domenica fra l'anno, e la formula melodica si trova sulle parole "*Domine Deus*" a formare la cadenza finale.⁴³

Ps. 118, XI, 84, 86

CO. I
1462
E 379

N sa-lu-ta-ri tu-o a-ni-ma me- a, et in verbum
tu- um spe- ra- vi: quan-do fá-ci- ps de per-se-quen-ti-bus
me iu-di-ci- um? in-i-qui per-se-cú-ti sunt me, ádiu-va
me, Dómi-ne De- us me- us.

⁴² Sulla somiglianza iconografica di Ascensione e Giudizio universale cf. O. BEIGBEDER, *Lessico dei simboli medioevali*, Milano 1988, 128-129; S. SETTIS, *Iconografia dell'arte italiana, 1100-1500 una linea*, in: *Storia dell'arte italiana*, parte prima, vol III, Torino 1979, 193. Interessante anche quanto rileva Lattanzi nel suo articolo. Mostra come nel codice di Angelica 123 (*Graduale - Troparium* del sec. XI, primo terzo) le miniature del primo *introito* di Avvento e dell'*introito* dell'Ascensione siano simili. Si trova così un'ulteriore conferma di quanto affermato.

⁴³ *Graduale triplex* ..., 350. Cf. *Liber usualis* ..., 1069-1070. "La mia anima è rivolta alla tua salvezza, ho sperato nella tua parola. Quando farai giustizia dei miei persecutori? Gli iniqui mi perseguitano, aiutami, Signore Dio mio" (*Sal* 118, 81.84.86).

Se nei casi precedenti le circostanze liturgiche erano tali da suggerire come ovvio l'utilizzo di quella particolare formula, in questo contesto non sembra esserci nessun motivo. Occorre cercare le ragioni ad un livello più profondo.

Nella premessa ricordavamo che il testo sacro era oggetto di meditazione continua (*"ruminatio"*), alimentata alle opere dei Padri della Chiesa. Fra essi spicca S. Agostino. Nel commento al Sal 118 spiega che l'espressione *"in salutari tuo anima mea, et in verbum tuum speravi"* descrive l'anelito di tutte le generazioni a Cristo. Anelito che fu di tutti i santi dell'Antico Testamento, come ricorda Gesù nel Vangelo (cf. Mt 13,17). Ma soprattutto anelito che continuamente spinge i credenti verso la definitiva manifestazione di Cristo nel giorno del giudizio, come ricorda S. Paolo (cf. 2Tim 4,8).⁴⁴ La domanda seguente, *"quando facies de persequentibus me iudicium?"*, non può che rafforzare questa tensione escatologica. Infatti Agostino la interpreta alla luce di Ap 6, 10; è il grido dei martiri che invocano giustizia presso il loro Sovrano "e in risposta si impone loro di pazientare finché non si completi il numero dei loro fratelli".⁴⁵ La domanda dei martiri (e di ciascun cristiano) ha quindi una risposta. La melodia del *communio* registra questo fatto. Per cui "sulla parola *iudicium* la composizione potrebbe terminare: si raggiunge infatti su questo termine la corda finale con una cadenza perfetta, in tutto simile alla cadenza finale vera e pro-

⁴⁴ *"Defecit in salutare tuum anima mea: [il salmista] lo dice nella persona di quanti desiderano Cristo, siano essi vissuti nel passato o vivano adesso o vivranno in avvenire: dalle origini dell'umanità, quindi, sino alla fine del mondo. Ne è testimone il santo vecchio Simeone [...]; ed è da supporre che il medesimo desiderio, come quel vecchio, così l'abbiano avuto tutti i santi dei tempi antecedenti. Lo conferma nostro Signore, quando parlando con i discepoli disse: «Molti profeti e re hanno voluto vedere le cose che voi avete udito e non l'hanno vedute, udire ciò che voi udite e non l'hanno udito» (Mt 13,17). In effetti è proprio la loro voce che dobbiamo riconoscere in questo passo. Non s'appagò infatti allora questo desiderio dei santi, ne è pago attualmente nel corpo di Cristo che è la Chiesa, finché non si giunga alla fine dei tempi quando verrà il Desiderato da tutte le genti secondo la promessa del Profeta (Ag 2,8). In vista di ciò scrive l'Apostolo: «Mi attende alla fine la corona della giustizia, che darà a me in quel giorno il Signore, giusto giudice; e non solo a me ma a tutti quelli che amano la sua manifestazione» (2Tim 4,8). Il desiderio di cui stiamo trattando nasce quindi dall'amore per la manife-*

stazione di Cristo [...]. Ciò significa che nei tempi della Chiesa decorsi prima che la Vergine partorisce ci furono santi che desideravano la venuta del Cristo incarnato, mentre nei nostri tempi, a cominciare dalla sua ascensione al cielo, ci sono santi che desiderano la sua manifestazione in cui verrà a giudicare i vivi e i morti. Questo

desiderio della Chiesa è senza interruzione, se si voglia escludere il periodo che il Signore incarnato trascorse con i discepoli. Per cui molto a proposito si applica all'intero corpo di Cristo, gemente in questa vita, la voce: «Defecit in salutare tuum anima mea, et in verbum tuum speravi» (AGOSTINO, Enarrationes in psalmos 118, Disc. 20,1, in: Esposizione sui salmi, III, Roma 1976, 1287-1289).

⁴⁵ *Ibidem*, 1291.

pria".⁴⁶

A questo punto ci si aspetterebbe il versetto salmodico che conduce alla ripresa dell'antifona appena cantata.⁴⁷ Quanto accade nella frase seguente sembra proprio preludere a ciò: l'*incipit* ricalca quello di una introduzione salmodica. Ma improvvisamente c'è una brusca interruzione dello schema salmodico (per chi cantava tutto in gregoriano la cosa non poteva che suscitare stupore e interesse) e la composizione si conclude con una cadenza di cui la nostra formula è parte essenziale. L'attenzione non può che cadere e concentrarsi su quest'ultima frase.⁴⁸ In essa viene ripresa la domanda precedente che diventa una preghiera rivolta a Colui che solo può rispondere ed esaudire. Ma il compilatore-compositore dell'antifona non lascia il nome sottinteso, com'è nel salmo; lo esplicita nel vocativo "*Domine Deus meus*", sul quale sviluppa la formula melodica tipica dell'"*adventus Domini*". In tal modo è automatica l'identificazione del "Signore Dio mio" con il "Cristo giudice".

CONCLUSIONE

Probabilmente si resta sconcertati di fronte al fatto che una formula di canto gregoriano possa avere un valore simbolico ed esegetico così profondo. E il motivo di tale sconcerto va cercato anzitutto nella distanza culturale che ci separa dal mondo medioevale. Cerchiamo di esemplificare questa affermazione.

I più antichi codici con tracce di gregoriano non risalgono oltre la fine del IX - inizio del X secolo. Ora, questi manoscritti, diffusi un po' in tutto l'occidente cristiano, sono sostanzialmente uguali, o con leggerissime differenze. Chiaro indizio che fa supporre una formazione molto più antica del repertorio gregoriano, forse molto prima del periodo carolingio. Oggi è ormai accertato che questo immenso patrimonio veniva trasmesso per tradizione orale. "Per più di dieci anni, sappiamo dalle fonti, il cantore si

⁴⁶ M. LATTANZI, *o.c.*, 137. Le note finali della parola *iudicium* sono perfettamente uguali a quelle della parola *meus*: infatti il quilisma (nota "zigrinata") va corretto, in quanto non documentato nelle fonti più antiche.

⁴⁷ Il *communio* in quanto canto che accompagna i fedeli mentre ricevono l'Eucarestia, è un canto processionale, simile all'*introito*. Si articola perciò secondo la forma antifona-salmo-antifona. Probabilmente il salmo è scomparso quando i fedeli incominciarono ad accostarsi raramente all'Eucarestia.

⁴⁸ A conferma del fatto che questo sia il punto a cui converge tutta l'attenzione, c'è la testimonianza del codice di Einsiedeln 121, della seconda metà del X sec., nel quale dopo il versetto salmodico non si ripete tutto il *communio*, ma solo quest'ultima riga, dalla parola *iniqui*.

doveva esercitare per impossessarsi dello sterminato repertorio: ciò poteva fare grazie ad una consumata mnemotecnica i cui strumenti basilari sono stati ricostruiti dagli studi attuali"⁴⁹. Ecco perché quella cadenza finale così strana non poteva che colpire il cantore, abituato a seguire altri moduli. Automaticamente collegava questi tre passi, richiamandone il reciproco significato.

Così, non poteva invocare l' "Emmanuel", il "Dio con noi", Colui che discende dal cielo, senza stabilire un nesso immediato con il Signore che ascende nei cieli "*ad Orientem*". Non basta: Colui che "*descendit de caelis*" e "*ascendit in caelum*" è anche Colui che verrà alla fine dei tempi a giudicare il mondo, il Cristo giudice. "Le tre espressioni testuali, rivestite dell'identico ed inconsueto, anzi straordinario materiale sonoro, traspaiono una nell'altra fino a confondersi nell'unico concetto dell' "*adventus Domini*". Questa formula assume cioè il valore di un vero e proprio simbolo dell' "*adventus Domini*": le sue specificazioni ("*in humilitate, in maiestate*") vengono ottenute attraverso l'uso di testi diversi, più precisamente di attributi diversi di Cristo, ma in ognuna di queste specificazioni riecheggia, grazie all'uso dello stesso simbolo sonoro, un'unica idea"⁵⁰

Infine c'è un ultimo passaggio da compiere. Bisogna ricordare che il canto gregoriano nasce dai testi che accompagnano i riti liturgici della Chiesa, imprimendo in loro forza e pienezza espressiva. Si tratta quindi di una preghiera cantata, tesa a favorire la comprensione più profonda del Mistero che si celebra in quel momento. Nei casi considerati si tratta di tre *communio*. Il tema dell' "*adventus Domini*" si salda con il momento che si sta celebrando, raggiungendo il vertice della certezza e della concretezza: il Signore non verrà solamente alla fine dei tempi, ma ora, in questo istante, viene incontro a me, anzi viene in me.

P. Paolo De Carli

⁴⁹ M. LATTANZI, *a.c.*, 139.

⁵⁰ *Ibidem*.

TERZA SEZIONE

FEDE E CULTURA

- ◆ *“I vostri occhi esperti di lacrime”*
- ◆ *Giovanni Paolo II visto da A. Del Noce*

"I VOSTRI OCCHI ESPERTI DI LACRIME"

Giovanni Paolo II alle università dei Paesi Baltici*

*"Nel pensiero sta la
grandezza dell'uomo"*
(Pascal)

Dopo aver letto i discorsi che Giovanni Paolo II ha tenuto durante il suo recente viaggio nei tre Paesi Baltici (4-10 settembre 1993) si ha modo di rendersi conto della pochezza e della parzialità dei resoconti apparsi sulla grande stampa nazionale. Non si pretende certo che un quotidiano riferisca ai suoi lettori il contenuto dei discorsi più propriamente teologici, come è quello tenuto ad una conferenza episcopale di una nazione, o quello sui sacramenti dell'iniziazione cristiana. Però una seria documentazione sui temi più propriamente culturali e religiosi non dovrebbe mancare neppure in un quotidiano. Riferire, almeno per sommi capi, di un discorso al corpo diplomatico o di un testo letto dinnanzi a centinaia di docenti e studenti universitari sarebbe opera altamente culturale.

Se questa osservazione vale per ogni viaggio del Pontefice, a noi pare che per la visita nei Paesi Baltici tutto ciò fosse ancor più necessario e significativo, almeno per due ordini di motivi.

Il primo, il luogo stesso: l'ambiente universitario e il mondo della cultura di una paese dell'ex impero sovietico. È stato lì, nel mondo della scuola e della cultura -dove un popolo ha o non ha modo di conservare la propria identità storica- che l'ideologia marxista ha esercitato per più di cinquant'anni il suo incontrastato e assoluto dominio intellettuale e culturale, nel tentativo di forgiare fin dai suoi anni migliori il vero uomo nuovo del ventesimo secolo: *l'homme sovieticus*.

* Gran parte del contenuto di questo scritto è stato elaborato in occasione di un incontro con un gruppo di studenti universitari, desiderosi di riflettere sui discorsi che il Pontefice aveva indirizzato al mondo accademico dei Paesi Baltici.

Il secondo motivo risiede nella biografia stessa dell'illustre oratore: l'ex docente universitario, Karol Wojtyła, oggi Papa. All'università di Riga in Lettonia è stato lo stesso Pontefice a ricordare durante un improvvisato saluto il suo legame con l'università: "Illustri Signori e gentili Signore! Quasi a conclusione della mia visita in Lettonia, ho la gioia di incontrarmi con voi, rappresentanti del mondo accademico e culturale: mondo a me particolarmente caro, per i molteplici rapporti che con esso ho avuto e ho tuttora. Qui dunque, nella *Alma Mater Rigenis*, mi sento come a casa... . Ancora qualche parola sulla *Alma Mater*. Signore e Signori, anch'io sono figlio di una *Alma Mater* e le rimango affezionato tutta la vita. Sto pensando all'università Jagellonica di Cracovia"¹.

1. PREMESSA: GLI INTELLETTUALI E IL POTERE IDEOLOGICO

Per maggiormente comprendere il contenuto e l'importanza dei discorsi che Giovanni Paolo II ha tenuto di fronte al mondo accademico delle università di Vilnius, Riga e Tallin è opportuno fare almeno qualche accenno alla condizione dell'uomo di pensiero -l'intellettuale, l'artista, il poeta, ecc.- nell'Est europeo di questi ultimi settant'anni.

Sulla via che doveva condurre al perfetto stato socialista (per la Costituzione sovietica del 1977 questo traguardo era già stato raggiunto, nell'URSS: cfr. l'introduzione alla Costituzione stessa) il partito comunista rappresentava "la forza direttiva e orientativa della società sovietica, il nucleo del suo sistema politico, di tutte le organizzazioni statali e sociali" (*Costituzione*, art. 6). Il contenuto di questo articolo era tuttavia già stato delineato con quarantacinque anni di anticipo dallo stesso Stalin.

Il 26 ottobre del 1932, trovandosi nella casa dello scrittore M. Gorkij: e al cospetto di una cinquantina di scrittori, Stalin aveva modo di esporre i requisiti indispensabili per il vero scrittore sovietico ossequiente alla "forza direttiva e orientativa" del partito. "Vi sono produzioni di vario tipo: di artiglieria, di automobili, di macchinari. Anche voi producete una merce... Le anime degli uomini... Tutte le produzioni del Paese sono connesse con la vostra produzione. E questa è impossibile se non si sa come l'uomo partecipa alla produzione del socialismo... Lo scrittore deve conoscere la vita del Paese... L'uomo viene elaborato dalla vita stessa. Ma anche voi dovete aiutare a rielaborare la sua anima... Voi siete gli ingegneri delle anime umane... L'artista descriverà la nostra vita conforme-

¹ Cfr. "L'Osservatore Romano", 11. 09. 1993, p. 4.

mente alla verità... Non potrà non osservare e non dimostrare ciò che in essa conduce al socialismo. Questo sarà appunto il «realismo» socialista”².

Si ha di che restare esterrefatti nel riflettere sui sublimi compiti e sugli sconfinati orizzonti di pensiero e di azione di un intellettuale di quei giorni. Le parole di Stalin naturalmente non morirono nella casa di M. Gorkij: divennero ben presto la via maestra che ogni uomo di cultura avrebbe dovuto seguire, vivesse questi a Vilnius o nella lontana Siberia.

Nel 1954 al Secondo Congresso degli Scrittori dell'URSS -il primo si era tenuto nel 1934, due soli anni dopo la famosa riunione con Stalin- le ferite di trent'anni di “realismo” socialista sul corpo e sulla mente degli scrittori sovietici si facevano ancora sentire. Uno dei suoi migliori (!) esponenti, M. Sciolokhov, descriveva così l'identità dello scrittore: “Ognuno di noi scrive ascoltando i suggerimenti del proprio cuore, e i nostri cuori appartengono al partito e al popolo che noi serviamo con la nostra arte”³.

Nel 1968 al Terzo Congresso degli Artisti Sovietici l'unica cosa cambiata era l'autorità morale (!) a cui rifarsi. L'odiato georgiano (Stalin) era stato prontamente sostituito da colui che gli era di molto superiore: Lenin. L'oratore ufficiale del Congresso si esprime così: “L'arte, come ha rilevato Lenin, deve essere guidata, e non vi può essere altra guida all'infuori del partito comunista”⁴.

Con questi presupposti non è difficile capire perché i vari O. Mandelstam, B. Pasternak, L. Cukovskaja, A. Solzenicyn siano stati prima segregati e poi completamente rifiutati dall'olimpio della cultura sovietica. In Russia nel 1992 la “Commissione per la Ricerca Letteraria degli Scrittori Perseguitati” ha calcolato che in settant'anni di oppressione ideologica

² Il giorno seguente il testo della conversazione tra Stalin e i suoi interlocutori venne raccolto e trascritto nel proprio diario da Kornelij Zelinskij (1896-1970) .

Dopo ripetute censure il testo del diario è stato finalmente pubblicato nel 1991 dal mensile russo *Voprosy literatury*, n. 5. Cfr. L. WAINSTEIN, *Tante anime morte nella biblioteca di Stalin*, in “La Stampa”, 16. 02. 1992.

³ AA.VV., *Lineamenti di storia dell'URSS. Dalla Grande Rivoluzione socialista d'Ottobre all'inizio del 1981*, edizioni Progress, Mosca 1982 vol. 2°, p. 741. (tr. it. condotta sulla 3a ediz. Russa del 1978). Nelle poche pagine (pp. 741-754) dedicate al panorama culturale si cercherebbero invano i nomi dei più grandi scrittori e artisti non allineati alla politica ufficiale.

⁴ Da un articolo della *Pravda* del 27 ottobre 1968. Cfr. “Russia Cristiana”, X n. 103 (1969) 69. Chi desidera conoscere la vera storia della letteratura russa del XX secolo dispone ora di una pubblicazione di eccezionale valore: la *Storia della letteratura russa*, curata da un gruppo di studiosi sotto la direzione di V. Strada. Per il periodo che qui interessa si veda il 3° tomo del 3° volume: *Dal realismo socialista ai nostri giorni*, Einaudi, Torino 1991.

sono stati perseguitati e uccisi ben duemila scrittori, sia russi che di molte altre nazionalità⁵. Eliminati per un solo motivo: essersi rifiutati di appartenere col "proprio cuore" al partito comunista.

Per quanto attiene alle repubbliche baltiche non va poi dimenticato un altro aspetto. Nei lunghi cinquant'anni di occupazione il potere sovietico ha portato avanti secondo un duplice livello una massiccia campagna di sovietizzazione di tutta la società civile, politica, culturale e artistica. Il primo livello è consistito, ad esempio, in una forzata deportazione negli anni 1940-55 di 400.000 lituani, 200.000 lettoni e 9.000 estoni, in Siberia. Nella sola notte tra il 14 e 15 giugno del 1941 furono deportati ben 40.000 lituani⁶. Il secondo livello comportava un movimento opposto di persone, cioè una ripopolazione con massicci afflussi di personale di partito, amministrativo e di militari, quasi esclusivamente di origine russa⁷.

Se guardiamo più da vicino una delle tre repubbliche baltiche, la Lettonia, si evidenzia ancora meglio l'enormità e la pesantezza della sovietizzazione qui attuata. Negli anni '70 la metà dei libri, dei periodici e dei giornali stampati in Lettonia erano scritti in russo. Nelle scuole elementari, anche se legislativamente era previsto l'uso delle due lingue, il lettone e il russo, in pratica si finiva col favorire sempre e solamente il russo svantaggiando enormemente l'uso della lingua nazionale. Le case editrici poi trovavano sempre mille difficoltà per stampare libri di letteratura lettone, quando, quasi per incanto, le stesse difficoltà sparivano se si trattava di pubblicare libri di letteratura russa o sovietica. In questo clima la libera circolazione della produzione letteraria e artistica lettone era quasi un sogno.

Anche la toponomastica era di matrice sovietica. La città di Riga, capitale della Lettonia, era suddivisa in sei zone amministrative; nessuna di queste sei zone portava un nome legato alla storia lettone. I sei nomi si commentano da soli: "Proletari", "Ottobre", "Leningrado", "Mosca", "Kirov" e naturalmente l'immortale "Lenin". Infine- ma gli esempi da citare sarebbero ancora molti- il mondo della medicina. Negli ospedali lettoni il 65% dei

⁵ Cfr. S. TROMBETTA, *Spie per paura. Bulgakov, Babel e Belyj davanti al KGB*, in "La Stampa", 16. 05. 1992. Nel 1993, V. Chentaliskii, presidente della citata commissione ha pubblicato il libro dove racconta la storia delle ricerche da lui compiute negli archivi del KGB. Cfr. L' intervista rilasciata al "Corriere della Sera", 05. 11. 1993, p. 31.

⁶ Cfr. A. MARTIN, *Lituania terra di fede terra di croci*, Bari 1977, p. 11. 44. Maggiori informazioni in AA.VV., *Storia religiosa dei popoli baltici*, La Casa di Matrona, Milano 1987. Per la Lituania, A. VICINI, *Lituania popolo e chiesa*, La Casa di Matrona, Milano 1984.

⁷ Per comprendere ancor meglio le conseguenze in campo sociale e culturale di questi afflussi di persone è sufficiente aver presente la composizione dei principali gruppi etnici e linguistici di queste terre. Lituania: 3.700.000 ab. di cui 80% lituani e l'8% russi; Lettonia: 2.600.000 ab. di cui 52% lettoni e il 34% russi; Estonia: 1.600.000 ab. di cui il 65 % estoni e il 28 % russi. In tutti e tre i paesi sono presenti piccole percentuali di ucraini, bielorusi e polacchi. Cfr. l'inserito che l'Osservatore Romano", del 01. 09. 1993 ha pubblicato come documentazione nell'imminenza del viaggio del Pontefice. Cfr. anche S. SALVI, *La disUnione Sovietica. Guida alle nazioni della non Russia*, Firenze 1990, pp. 68-96.

medici non parlava lettone, cosicché spesso nella diagnosi e nella determinazione delle terapie venivano commessi errori colossali⁸.

Questi pochi esempi sono sufficienti a giustificare l'immagine con cui Giovanni Paolo II ha descritto il tipo di potere vigente nei Baltici: il "granitico sistema di potere costruito dal socialismo reale" (*Riga*, 3)⁹.

2. "UNA SVOLTA EPOCALE"

Nel 1991 tutti e tre le repubbliche baltiche hanno riacquisito la propria sovranità e indipendenza politica. Cinquant'anni di dominazione marxista hanno lasciato profonde ferite, la guarigione delle quali richiederà parecchi anni. Uno dei compiti prioritari è senza dubbio quello di una ricostruzione morale e culturale delle coscienze, della storia e della identità nazionale di queste popolazioni. I discorsi di Giovanni Paolo II che ora affrontiamo più direttamente vanno letti come contributo a questo immane compito.

La definitiva caduta dell'ideologia e del potere marxista nella sua versione sovietica rendono a tutti evidente un duplice stato di cose: da un lato, "*siamo ad una svolta epocale nella storia del mondo*" (*Vilnius*, 6); "abbiamo alle nostre spalle sanguinose e inaudite tragedie dalle quali siamo miracolosamente usciti, senza però essere approdati a quel mondo di pace che tutti auspichiamo" (*Riga*, 6). Dall'altro, "viviamo anzi un passaggio delicatissimo della storia europea e mondiale, turbata da assurdi conflitti. [...] Nessuno di noi è in grado di prevedere il futuro" (*Riga*, 6); "In questa faticosa transizione verso un futuro nessuno è in grado di prevederne e disegnarne i contorni" (*Vilnius*, 6; anche *Tallin*, 6).

Non dovrebbe essere molto difficile capire a quali "inaudite tragedie" faccia riferimento Giovanni Paolo II. Anche in seguito agli accordi segreti tra la Russia e la Germania (Patto Molotov-Ribbentrop, agosto 1939) sul lembo di terra delle repubbliche baltiche, a ondate successive e senza un momento di sosta, si sono affondati gli artigli ideologici -e gli eserciti-

⁸ B. LEWYTYK, *L'opposizione politica nell'Unione Sovietica*, Milano 1974, pp. 260-278. Queste sono solo alcune delle informazioni che si leggono in questo documento scritto nel 1972 e conosciuto in Occidente sotto il nome di *Lettera di 17 membri del Partito Comunista della Lettonia*. Ricordiamo che il lituano, il lettone e l'estone sono lingue che si scrivono con i caratteri latini e non cirillici.

⁹ D'ora in poi il riferimento ai tre discorsi del Pontefice che verranno via via citati sarà mantenuto nel corpo dell'articolo indicando la città e il paragrafo del discorso stesso. Ci riferiamo sempre ai testi riportati da "L'Osservatore Romano". *All'università di Vilnius* (6/7. 09. 1993, p. 9); *all'università di Riga* (11. 09. 1993, p. 5); *all'università di Tallin* (11. 09. 1993, p. 8)

prima del marxismo-leninismo (1940-41), poi quelli del nazismo (1941-44) e di nuovo fino ai nostri giorni quelli del socialismo reale¹⁰. In tema di distruzione e di sofferenza è difficile trovare qualcosa di analogo nell'ambito europeo per questo secolo.

"Abbiamo alle spalle una storia lunga e sofferta -ha ricordato il Pontefice- e sentiamo prorompente il bisogno di guardare al futuro. *La memoria storica deve tuttavia accompagnarci*, perché possiamo far tesoro dell'esperienza di questi interminabili decenni, in cui anche il vostro paese ha sentito il peso di una ferrea dittatura che in nome della giustizia e dell'uguaglianza, ha violato la libertà e la dignità degli individui e della società civile. Come è potuto accadere tutto questo?" (*Vilnius*, 2).

Sembra impossibile, ma è in nome della (presunta) giustizia e uguaglianza che si sono pensate e attuate le più atroci ingiustizie e disuguaglianze: "Quante guerre sono scoppiate e quanto sangue s'è versato in nome di ideologie pensate a tavolino e non sufficientemente umanizzate dal vivo contatto con gli uomini, con i loro drammi e i loro veri bisogni!" (*Riga*, 1)¹¹.

"Come è potuto accadere tutto questo?", si è domandato allora Giovanni Paolo II. Due sono le principali motivazioni ideologiche e storiche di quanto accaduto: "L'ateismo militante a cui il marxismo si ispirava: un ateismo offensivo anche della dignità dell'uomo, alla cui dignità sottraeva il fondamento e la garanzia più solida"(*Vilnius*,2; cfr. anche Tallin, 1). A questa concezione antropologica è strettamente collegata la concezione della società. A fondamento di quest'ultima secondo il marxismo-leninismo stanno la "concezione materialistica della storia, la visione aspramente conflittuale della società, il ruolo «messianico» attribuito al partito unico, padrone dello stato"(*Vilnius*, 2)¹².

¹⁰ A. JAKOVLEV, *Un secolo di comunismo per niente? Dubbi e speranze dell'ideologo della perestroika*, Milano 1992, p. 106-115. Solo nel 1989 le autorità sovietiche hanno pubblicamente ammesso l'esistenza di questi accordi segreti tra l'URSS e la Germania. Presidente della commissione russa di studio sulla questione degli accordi era lo stesso A. Jakovlev. Una dettagliata ricostruzione di quegli accordi che prevedevano il passaggio della Polonia alla Germania e la sottomissione all'URSS dei territori baltici (fino al 1939 repubbliche indipendenti) era già stata fatta da altri storici russi dissidenti. Cfr. M. GELLER - A. NEKRIC, *Storia dell'URSS. Dal 1917 ad oggi. L'utopia al potere*, Milano 1984, pp. 384-399. (or. russo del 1982).

¹¹ Il Pontefice non ha mancato di ricordare anche le assurde guerre di religione - "vera notte della fede" - che lungo i secoli si sono consumate in queste contrade. Cfr. Tallin, 7 ; *Vilnius*, 7 . Per la dimensione ecumenica di questo viaggio si veda: A. CAZZAGO, *Giovanni Paolo II nei Paesi Baltici. La dimensione ecumenica del viaggio*, in "Vita e Pensiero", LXXVI n. 11 (1993) 770-778.

¹² Il quadro riassuntivo del marxismo tracciato da Giovanni Paolo II pare ancora troppo indulgente se lo si confronta con i seguenti giudizi di fonte non certamente sospetta: "Il marxismo è divenuto in alcuni paesi una religione di Stato, pericolosa per il resto del mondo. [...] E' un fondamentalismo pericoloso perché abolisce ogni moralità, dato che considera moralmente valido tutto ciò che serve gli interessi della rivoluzione. [...] Nel nostro paese questa dottrina ha portato alla fucilazione di ostaggi (nella guerra civile si fucilavano le famiglie degli ufficiali

Quasi parallelamente a questa, si è svolta l'altra "tragedia del nostro secolo.... quella che si è consumata sull'opposto versante dei regimi «di destra», regimi che in nome della «nazione» e della «tradizione» hanno ugualmente vilipeso quella dignità che, indipendentemente dalla razza, dalle convinzioni e dalle qualità individuali, è propria di ogni essere umano. Come non ricordare qui la mostruosa violenza di cui è stato capace il nazismo..."(*Vilnius*, 3)¹³.

3. L' "INTIMA LOGICA DEL PENSARE"

Dinnanzi a questi tragici esiti del pensiero non vi è chi non veda come sia urgente ripensare ai fondamenti e agli stessi presupposti filosofici e culturali sui quali edificare una società più giusta. In queste ex repubbliche - non meno che nel resto dell'Europa- questo lavoro è in gran parte compito di coloro che, per doti naturali e capacità intellettuali acquisite, appartengono al novero del ceto intellettuale e più generalmente al variegato mondo della cultura.

Non è necessario essere discepoli di Stalin per capire come il lavoro e l'attività della classe intellettuale sia determinante per la formazione, in un senso o in un altro, di ogni tipo di aggregazione umana, dalla famiglia alla più vasta nazione. La rinascita spirituale di una nazione non può prescindere dalla cultura e dal ruolo che in essa è chiamata a svolgere.

Val la pena citare qui il pensiero di un intellettuale e studioso russo, che ha passato gran parte della sua vita insegnando all'università di Tartu in Estonia: il grande studioso di letteratura russa e semiologo (scomparso alla

bianchi), alla eliminazione fisica dei contadini, ai campi di concentramento alle deportazioni di intere nazioni.[...]. Il comunismo bolscevico è stato sconfitto nella sua sfida alla storia perché era basato essenzialmente su errori. Il primo è il sacrificio dell'essere umano a principi ideologici, della persona alla società, della vita alla sopravvivenza. Il secondo errore è il sacrificio dei valori umani e morali". L'autore di questi sferzanti giudizi è il già menzionato Aleksandr Jakovlev, considerato unanimemente come l'ispiratore dell'intera politica di M. Gorbacev. Le dichiarazioni qui riferite sono parte di una ampia relazione che A. Jakovlev ha letto per l'inaugurazione a Mosca della "Fondazione per le ricerche sociali e politiche". Ampii stralci della relazione si possono leggere in "La Stampa", 10. 10. 1991, p.5.

¹³ Il Pontefice ha fatto anche un breve riferimento al rischio che corrono le odierne democrazie quando queste pretendono di fondarsi su di "un sistema di regole non sufficientemente radicate in quei valori irrinunciabili.... e che nessuna maggioranza può rinnegare, senza provocare funeste conseguenze per l'uomo e per la società" (*Vilnius*, 3). Il pontefice in diverse altre occasioni ha parlato delle ideologie nazista e marxista e dei loro milioni di vittime. Per l'importanza della data è opportuno ricordare qui la *Lettera per il cinquantesimo anniversario dell'inizio della seconda guerra mondiale*, in "L'Osservatore Romano", 27. 08.1989 (Supplemento).

fine di ottobre del 1993) Jurij Lotman. "Nella burrasca dei problemi odier-
ni, quando ci si accinge a risolvere il problema di sfamare la popolazione,
c'è il rischio di dimenticare la cultura. Che non ha difensori. Anzi è molto
diffusa l'opinione che si deve aver qualcosa per forza da mangiare, ma si
può fare a meno di poesia e arte. È un retaggio del materialismo. Mentre è
ovvio che senza la cultura la gente non può vivere. Una società senza arte è
una società malata. Le tribù dell'età della pietra vivevano in condizioni
materiali durissime, però si impegnavano con tutte le loro forze a disegnare
graffiti sulle rocce"¹⁴.

All'interno di questa prospettiva si intuisce facilmente come una classe
intellettuale e di uomini di cultura i cui "cuori" appartenessero al "partito"
(Sciolkhov) - padrone unico dello stato - non sarebbero di alcun giova-
mento al bene di tutta la nazione.

È proprio questa esigenza di libertà del pensiero e del pensatore che
Giovanni Paolo II ha difeso nell'ateneo lettone. "Poche cose sono tanto
decisive nella vita dell'umanità come il *servizio del pensiero*. Parlo di «servi-
zio» nel senso più alto di questo termine, consapevole come sono di quanto
sia ricorrente nella storia il tentativo del potere di «asservire» gli intellettua-
li e di quanto sia insidiosa per questi la tentazione di cedere a forme di
comodo «servilismo»" (*Riga, I*)¹⁵.

Come fare allora per sfuggire alle pressioni o alle lusinghe del potere?
Servendo l'oggetto di ogni pensiero: la verità, ha risposto il Pontefice. "Il
«servizio del pensiero» a cui faccio riferimento è *essenzialmente servizio alla
verità*. In forza di tale altissimo ed esigente ideale, l'intellettuale autentico,
vero pellegrino della verità, è chiamato a svolgere la funzione di coscienza
critica nei confronti di ogni totalitarismo o conformismo" (*Riga, I*).

È opportuno fare qui una riflessione. L'invito del Pontefice è chiaro: chi
è "pellegrino della verità" non può certo sopportare l'idea che il suo "cuore"
appartenga al partito; il partito, come dice il termine stesso, è solo e sem-
pre una "parte", e "parte" che nel caso in questione vive della ideologica
pretesa di assurgere a totalità, a criterio onnicomprensivo della vita e della
realtà tutta nel tentativo (illusorio) di razionalmente fondarle e giustificarle.

Nella definizione di intellettuale come "pellegrino della verità"
Solzenicyn si riconoscerebbe senza ombra di dubbio. Per averne la confer-
ma è sufficiente leggere il suo lungo discorso in occasione della cerimonia

¹⁴ Intervista in "la Repubblica", 17. 04.1992.

¹⁵ Una sferzante e impietosa ricostruzione storica del comportamento della classe intel-
tuale sovietica è stata fatta da A. Solzenicyn nel 1973. L'autore parlava della sottomissione
degli intellettuali ("la tribù istruita") al potere in termini di "servilismo". Cfr. A. SOLZENICYN,
Voci da sotto le macerie, Milano 1981, pp. 221-266. Perché non accennare anche al "servili-
simo" dell'editore italiano - Mondadori - che, dopo aver acquisito i diritti di traduzione della
raccolta di interventi di Solzenicyn e di altri dissidenti russi, ha rinviato poi per cinque anni
la loro pubblicazione, fino al 1981?

per il Premio Nobel del 1970¹⁶.

Il Pontefice descrive il pensiero e il servizio che può rendere come realtà molto delicate e fragili, sempre sul punto di essere travolte e strumentalizzate. Perciò "il pensiero è il più grande tesoro, ma anche il più grande rischio dell'umanità. Esso va coltivato con un atteggiamento che non esito a definire «religioso»: la ricerca della verità, infatti, anche quando concerne realtà limitate del mondo e della storia, rimanda sempre a un «di più» che sconfina nel trascendente, ed è dunque come l'atrio di accesso al Mistero" (*Riga, I*).

Perché non pensare che sia stata l'intuizione dell'esistenza di qualcosa di analogo a quel "di più", a cui si riferiva il Pontefice, che ha illuminato anche il grande poeta Boris Pasternak quando nella poesia intitolata *Notte* così scriveva: "Non dormire, non dormire, artista,/ al sonno non ti abbandonare./ Sei ostaggio dell'eternità,/ prigioniero del tempo"?¹⁷.

Quando nella storia si è tentato di cancellare questo "di più", o si è detto che l'occuparsi di esso era addirittura dannoso per l'uomo stesso, all'umanità tutta ne è venuto solo un gran male.

Questa caratteristica del pensiero deve essere sembrata troppo importante a Giovanni Paolo II se ha sentito la necessità di parlarne anche nell'università lituana. Dopo aver citato la famosa frase di S. Agostino ("il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te"), si è così espresso: "Tendere a Dio è una legge dell'esistenza che nessun sistema potrà mai sopprimere. A voi, dunque uomini di cultura, e di scienza, più che ad altri incombe la responsabilità di *non precludere gli spazi del pensiero agli orizzonti del mistero*. È un dovere che non giunge a voi dall'esterno, quasi ad imbrigliare la ricerca e a menomarne la libertà. Esso in realtà sgorga dall'intima logica del pensare"(Vilnius, 4-5).

È solo all'interno di questa "logica del pensare" - ha continuato il Pontefice - che l'uomo "fa esperienza della propria finitezza, prendendo coscienza di non essere la verità, e di doverla cercare, come a tentoni..... Per questo, quando l'uomo «pensa» profondamente, con rigore d'intelligenza e onestà di cuore, si pone sulla strada di un possibile incontro con Dio"(Vilnius, 5)¹⁸.

¹⁶ A. SOLZENICYN, *Lettura per il conferimento del Premio Nobel*, (tr. it.) in "Humanitas", XLI n. 3 (1986) 424-437. Per un commento analitico del testo di Solzenicyn si rimanda a: A. CAZZAGO, A. Solzenicyn. *Dal lager al Nobel*, in "L'Altra Europa", XV n. 234 (1990) 18-42.

¹⁷ B. PASTERNAK, *Poesie*, (tr. it. di B. Carnevali) Roma 1978, p. 231. Significative sono anche le seguenti due strofe tratte da *Essere famoso non è bello*: "Fine del creare è dar tutto di sé/ e non lo scalpore, non il successo. / È vergognoso quando non si è nulla/ diventare per tutti una leggenda. /Ma bisogna vivere senza impostura/ vivere così che alla fine/ ci si attiri l'amore degli spazi/ che si oda l'appello del futuro" (p. 215).

¹⁸ Il Pontefice concludeva con queste parole il suo lungo ragionamento: "Pertanto, se si vuole che il pensiero raccolga i suoi frutti più maturi, specialmente nella ricerca delle verità metafisiche, bisogna coltivare un'etica del pensiero, che non si limiti allo sforzo di correttezza logica, ma inquadri l'attività della mente in un clima spirituale ricco di umiltà, di sincerità, di

Sulla scia di questo "possibile incontro" si collocano anche le ulteriori riflessioni del Pontefice sul rapporto tra fede e ragione.

4. FEDE E RAGIONE

A Vilnius e a Tallin Giovanni Paolo II ha accennato perciò al tema dei rapporti tra fede e ragione. Tema sempre dibattuto, tanto più, in quel luogo dove la prima era per definizione nemica della seconda (cfr. *Tallin*, 6).

Se, come si è visto, l'uso della ragione "pone l'uomo sulla strada di un possibile incontro con Dio", "perché" - ha chiesto ad alta voce il Pontefice - "proprio da tanti uomini di pensiero sono scaturite le più sistematiche e radicali negazioni di Dio?" (*Vilnius*, 5). Nel rimandare i suoi ascoltatori al n. 37 del *Catechismo della Chiesa Cattolica* così argomentava: "Per questa conturbante domanda la Chiesa ha la risposta: se è vero che l'esistenza di Dio è conoscibile anche dalla sola ragione, questa tuttavia, nell'attuale condizione del genere umano, sconvolta dal peccato, è segnata da una grande debolezza. Il cammino del pensiero non si configura come un solitario percorso cerebrale, ma è legato profondamente al cammino esistenziale della persona" (*Vilnius*, 5).

È opportuno fare qui una riflessione. Dalle parole appena citate si intuisce che il Pontefice guarda all'uomo nella sua globalità, cosicché ragione, pensiero, volontà e libertà non sono stimati come elementi asettici e indipendenti l'uno dall'altro, ma nel loro concreto ed esistenziale intrecciarsi e reciproco condizionarsi. La stessa concezione integrale emergeva chiaramente anche in un passaggio dell' enciclica *Centesimus Annus* che merita di essere qui riportato per il suo contenuto: "Inoltre, l'uomo creato per la libertà porta in sé la ferita del peccato originale, che continuamente lo attira verso il male e lo rende bisognoso di redenzione. Questa dottrina non è solo parte integrante della rivelazione cristiana, ma ha anche un grande valore ermeneutico, in quanto aiuta a comprendere la realtà umana. L'uomo tende verso il bene ma è pure capace di male" (*Centesimus Annus*, 25).

Il peccato originale, dunque: non solo come verità di fede valida per i credenti, ma anche possibilità (prospettiva) conoscitiva che ha "un grande valore ermeneutico" utile per "comprendere la realtà umana".

Nessuna meraviglia che un Papa parli della realtà del peccato originale e

coraggio, di onestà, di fiducia, di attenzione agli altri, di apertura al Mistero. Quest'etica del pensare non esonera dalla fatica della ricerca, ma la agevola e la sostiene, e nelle cose concernenti il Mistero, persino la orienta, per l'intrinseca connessione tra il «verum» e il «bonum» che in Dio coincidono con la sua stessa essenza" (*Vilnius*, 5).

inviti gli altri uomini a prenderla in seria considerazione. Qualche motivo in più per stupirsi invece esiste se a pensare nella stessa prospettiva e servendosi appunto di quel "valore ermeneutico" è un poeta, il russo Josif Brodskij - di origine ebraica, esule in America dal 1972 e premio Nobel per la Letteratura nel 1987. "Perché, ha detto l' esule letterato, se non si crede nel concetto di «peccato originale» si può fantasticare sulla bontà dell'essere umano e si possono disegnare utopie. Si può essere, in altri termini, un Jean-Jacques Rousseau. Se invece si crede nel «peccato originale», si sa che l'uomo è capace di entrambe le cose: di bontà e cattiveria. Ciò vuol dire che è cattivo e non solo buono"¹⁹.

Ad un Brodskij che chiede di non "fantasticare sulla bontà dell'essere umano" per non "disegnare utopie" si riallaccia la realistica considerazione di Giovanni Paolo II in terra lituana quando ha ricordato che "l'attuale condizione del genere umano" è "sconvolta dal peccato" e perciò "il cammino del pensiero non si configura come un solitario percorso cerebrale, ma è legato profondamente al cammino esistenziale della persona" (*Vilnius*, 5).

I nostri due autori convergono in un punto fondamentale: nella stessa prospettiva da cui guardare all'uomo: il peccato originale, principio e "valore ermeneutico" per meglio "comprendere la realtà umana". La domanda posta più sopra ("perché proprio da tanti uomini di pensiero sono scaturite le più sistematiche e radicali negazioni di Dio?") trova ora la risposta. Nella ricerca di Dio la ragione non si comporta come una freccia che una volta scoccata va naturalmente verso il bersaglio. La ragione, ricordava Giovanni Paolo II, nell'atto di conoscere Dio è pur sempre "segnata da una grande debolezza". Prendere coscienza di questo fatto è segno di maggior attenzione alla totalità dell'uomo.

Infine, per quanto attiene ancora al rapporto tra fede e ragione, Giovanni Paolo II ha fatto osservare come oggi si rischi di passare da un estremo all'altro nel campo dei rapporti tra questi due poli del problema. Constatando come il crollo dell'ideologia rischi di "insinuare una paralizzante sfiducia" e il pensiero sembri "adagiarsi nello scetticismo e in un pericoloso pragmatismo" ha così proseguito: "Non si pensi minimamente che questa crisi del pensiero possa lusingare il credente, quasi che la fede debba ereditare gli spazi lasciati sgombri dal cedimento della ragione. L'autentica fede infatti suppone la ragione e la valorizza la consolida e la sprona, come il Magistero ha più volte sottolineato"(*Vilnius*, 6).

CONCLUSIONE

I tre discorsi che il Pontefice ha letto dinnanzi al vasto mondo accade-

¹⁹ Intervista in "La Stampa", 01.12.1992, p. 15.

mico di Vilnius, Riga e Tallin meriterebbero ancora molte altre considerazioni. A Riga l'illustre oratore, citando più volte la *Centesimus Annus*, ha esposto sinteticamente i fondamenti teologici della dottrina sociale della Chiesa chiarificando prima che cosa non sia (paragrafi nn. 2-3) e poi che cosa intenda essere e proporre (paragrafi nn. 4-6).

Gran parte del discorso a Tallin è stato invece speso nel delineare i rapporti tra lingua, cultura e nazione. Pur senza citarla direttamente, il Pontefice ha ricordato che in terra estone - a Tartu- si è sviluppata una "scuola di semiotica rinomata anche in ambito internazionale" (*Tallin*, 3).

Agli accademici estoni ha ricordato che la lingua è chiamata ad essere fattore di "identità" con la quale gettare "ponti verso le altre lingue" e non strumento di "barbarie e separazione" (*Tallin*, 3).

"Nel pensiero sta la grandezza dell'uomo"²⁰. Questo testo di Pascal portato in esergo potrebbe sintetizzare tutto quello che Giovanni Paolo II ha detto al mondo dell'università e della cultura dei tre Paesi Baltici.

Con le parole del Papa abbiamo parlato più sopra della "tentazione di cedere a forme di comodo servilismo" da parte di molti intellettuali. Nel 1969 al Quarto Congresso dei Compositori Sovietici Lenin venne definito "l'uomo più umano degli uomini"²¹. In questa frase, la "grandezza dell'uomo" cui faceva riferimento Pascal sembra scomparire completamente. Altri invece per difenderla non hanno esitato a subire ingiustizie di ogni genere. Pensando a loro Giovanni Paolo II affermava: "Guardo commosso i vostri occhi esperti di lacrime. Abbraccio in voi dei fratelli che hanno a lungo sofferto. [...]. Non abbiate paura, Amici, di aprire le porte a Cristo! Egli conosce il cuore dell'uomo e sa offrire risposte profonde alle sue inquietudini" (*Vilnius*, 8).

È necessario imparare dalla storia²², affinché quelle lacrime non restino versate invano. Per loro e per noi.

P. Aldo Cazzago

²⁰ B. PASCAL, *Pensieri*, Milano 1980, p. 252, n. 376. "Un solo pensiero dell'uomo vale più del mondo intero, perciò Dio solo è degno di esso": così S. GIOVANNI DELLA CROCE nelle sue *Sentenze*, n. 32. Cfr. *Opere*, Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma 1975, 3a ed. p. 1084.

²¹ Il riassunto del congresso da un articolo della *Prawda* del 17 dicembre del 1969 si legge in "Russia Cristiana", X n. 103 (1969) 70.

²² "Totalitarismi di opposto segno e democrazie malate hanno sconvolto la storia del nostro secolo. I sistemi che si sono avvicendati e contrapposti hanno ciascuno la propria inconfondibile fisionomia, ma non credo ci si sbagli considerandoli tutti *figli di quella cultura dell'immanenza* che s'è largamente affermata nell'Europa degli ultimi secoli, inducendo a progetti di esistenza personale e collettiva ignari di Dio e irrispettosi del suo disegno sull'uomo. Ma può l'uomo esistere e «resistere» senza Dio?" (*Vilnius*, 4).

INTRODUZIONE

La produzione filosofica di Augusto Del Noce ha un andamento che induce facilmente ad una duplice, opposta e facile, presunzione di "comprensione" e "incomprensione". Lo stesso percorso delnociano per un lato facilita il lavoro di ricerca, per un altro lato lo rende problematico.

Il "tutto filosofico" di Del Noce è rintracciabile in poche opere e, forse, *Il Problema dell'ateismo* lo contiene interamente. E tuttavia la fecondità del pensiero filosofico di Del Noce si mette consapevolmente e volutamente alla prova nell'interpretazione della storia: per questo le altre sue opere non sono né aggiuntive né esemplificative.

Anche la sua collaborazione giornalistica è tutt'altro che priva di rilevanza filosofica e costituisce qualcosa di diverso da una semplice cassa di registrazione dell'influenza esterna del suo pensiero. Essa appartiene pienamente al processo della genesi e della giustificazione filosofica intrapresa dal pensatore politico.

Di qui la scelta e l'importanza "*sub specie philosophiae*" della collaborazione al quotidiano "Il Tempo", dal primo articolo del 1974 fino a quello, pubblicato postumo, del 10 gennaio 1990.

"Il Tempo" fu per Del Noce, negli ultimi 15 anni della sua vita, l'organo privilegiato di articolazione esplicativa e applicativa del suo pensiero. Egli stesso parlava al riguardo di "pensiero lievitante", che cerca nell'immediato l'oggetto cui applicarsi e su cui esplicarsi.

In questi scritti, inevitabilmente piegati alla forma-giornale e alla semplificazione divulgativa, fa spesso da contrappeso la stessa "*allure*" che avrebbe un discorso filosofico se fosse dettato dalla cattedra universitaria o destinato ad un congresso di addetti ai lavori.

La nostra ricerca resta volutamente circoscritta alla produzione giornalistico-divulgativa del noto filosofo (nato a Pistoia il 1910 e morto a Roma il 30 dicembre 1989). E si sofferma su come questo pensatore originale e solitario ha visto l'opera e la dottrina di Giovanni Paolo II nei primi dieci anni del suo pontificato.

PARTE PRIMA

A. DEL NOCE, FILOSOFO PUBBLICISTA E DIVULGATORE

L'incontro di Augusto Del Noce con la "public reason" è tutt'altro che giovanile; la stessa collaborazione al quotidiano "Il Tempo" inizia soltanto nel 1974¹. È un incontro meridiano, come il suo approdo alla cattedra romana di Filosofia della politica, presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università "La Sapienza".

Quando affiora la contestazione del '68 sono pochissimi i suoi discepoli, pari, forse, ai manzoniani 25 lettori: ed è per loro un atto di intelligenza filosofica non comune intraprenderne l'ascolto. Eppure, già venti anni prima, alla lettura del saggio *La non filosofia di Marx e il comunismo come realtà politica*², altri giovani si erano messi in ascolto. L'eco di quella relazione al 1° Congresso internazionale di filosofia fu il primo segnale del contributo filosofico che Augusto Del Noce si apprestava ad offrire.

Un solitario

Maritain aveva rialzato le sorti del personalismo, Blondel quelle della Lebensphilosophie (ad essa non pochi ex-gentiliani andranno ad attingere i contenuti psicologici e teoretici del loro distacco dall'immanentismo).

Del Noce non si propose né personalista (benché potesse dire: "nella giovinezza fui tra i primissimi, anzi il primo, a mia conoscenza, a fare in Italia mio livre de chevet *Umanesimo integrale* di Maritain³, né spiritualista cristiano. Semplicemente: filosofo cattolico. E tuttavia filosofico cattolico "sui generis", in bilico tra Cartesio e Pascal, appartato tanto dalla neoscolastica quanto dal neo-spiritualismo e occupato dalle ragioni che rendevano necessario accettare la prova di forza tra "pensiero dell'eterno" e "marxismo", come scrisse nel programma della *Rivista di filosofia* a cui lavorò insieme a Bobbio e Geymonat.

L'originale posizione di Del Noce, cattolico ma non neoscolastico, critico tanto della "scuola torinese" quanto del cattolicesimo comunista, lo rese

¹ Augusto Del Noce, nato a Pistoia nel 1910, a quell'epoca ha 64 anni.

² A. DEL NOCE, Roma 1946. Pubblicata anche ne *Il materialismo storico*, Milano 1947, pp. 357-388. La stessa relazione è divenuta il primo capitolo de *Il suicidio della Rivoluzione*, Milano 1978.

³ "A me pare che lo scacco di Maritain nei decenni che ci separano dalla fine della seconda guerra mondiale sia stato realissimo; che ciò, però, non tolga che la sua filosofia politica sia

scomodo interlocutore. Fu dunque consapevolmente solitario. Ed in "solidità" affrontò le prime salite filosofiche, pubblicando negli anni '60 le due opere fondamentali: *Il problema dell'ateismo*⁴ e *Riforma cattolica e Filosofia moderna*⁵. Nella produzione di quel tempo tutto il dialogo con Luigi Pareyson, con Enrico Castelli⁶, con Galvano Della Volpe, Ludovico Geymonat e soprattutto con Nicola Matteucci⁷ rimane sullo sfondo, come un grande crogiolo di spunti per l'approfondimento del proprio originale e solitario percorso.

L'itinerario fu tale da rendergli lungo l'approdo alla cattedra, data oltretutto la sua decisione nel perseguire una ricerca assolutamente intransigente della verità, senza alcun cedimento alle mode⁸. Il suo anticonformismo lo spinse a portare nel panorama della cultura italiana autori come Coschin e Voegelin, la cui importanza sarebbe stata riscoperta nella stessa Francia solo molti anni dopo.

Un anticipatore

Un anno prima del '68, con un curioso opuscolo⁹ introduce in perfetta

l'unica che possa venir continuata (...); che tuttavia, questa continuazione sia possibile soltanto se si separa il nocciolo vivo del suo pensiero da alcuni giudizi sul mondo contemporaneo che, spiegabili nel clima degli anni trenta, sono stati poi smentiti dalla realtà". (A. DEL NOCE, *Maritain: grandezza e limiti di un "solitario"*, "Il Tempo", 18 novembre 1982).

⁴ A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo: Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna 1964 (1965 2; 1970 3; 1990 4)

⁵ A. DEL NOCE, *Riforma cattolica e filosofia moderna, I Cartesio*, Bologna, 1965. È l'opera a cui egli teneva maggiormente, ma di cui purtroppo poté pubblicare solo il primo tomo dedicato a Cartesio. Alla problematizzazione di tutta la storia della filosofia segue il superamento della stessa crisi da essa certificata. Lo sviluppo razionalistico del pensiero moderno ha infatti portato ad un esito nichilistico che nessuno sembra in grado di evitare se non con teorie volte a legittimare le proprie passioni attraverso il rifiuto di tutta la tradizione occidentale, considerata mera decadenza da Socrate in poi.

⁶ "Non si deve considerare Castelli come un pensatore che abbia importato in Italia dottrina d'oltrefrontiera; egli incontrò nel senso letterale Kierkegaard perché già il suo tipo di critica dell'idealismo riproduceva, nei riguardi dell'attualismo, quella mossa da Kierkegaard a Hegel. E incontrò l'esistenzialismo non tanto nella forma heideggeriana, né nella jaspersiana, ma in quelle del maggior filosofo dell'emigrazione russa, di cui soltanto oggi si comincia a riconoscere adeguatamente i meriti, Leone Chestov" (A. DEL NOCE, *Enrico Castelli e la crisi del moderno, nel ricordo del filosofo scomparso*, "Il Tempo", 20 marzo 1977).

⁷ N. MATTEUCCI, Introduzione alla quarta edizione de *Il problema dell'Ateismo*, Bologna 1990.

⁸ La signora Angiola Maria Odello, vedova Del Noce, ha recentemente confidato ad alcuni collaboratori- discepoli del Maestro - impegnati a raccogliere e organizzare tutta la sua produzione filosofica in una Fondazione a lui dedicata - di aver letto nel diario del coniuge, due giorni dopo la laurea, la seguente annotazione: "Che importa la carriera quando ho una missione di verità da compiere?".

⁹ A. DEL NOCE, *Il problema politico dei cattolici*, Roma 1967.

contro-tendenza i motivi della sua opposizione al generale "embrassons-nous" marxista. Allora - cioè ventidue anni prima del crollo del muro di Berlino - Del Noce ne anticipa gli esiti; lo svolgimento della storia contemporanea mostra già come il marxismo "sia sostanzialmente fallito" perchè, con il diffondersi della Società del benessere, diventa sempre più difficile proporre come criterio di interpretazione della storia - ed anche come distinzione fra le forze politiche - il contrasto di interessi fra le classi: ad esso si sostituisce piuttosto l'opposizione fra un materialismo pratico, che risolve l'intero agire sociale nella ricerca del benessere materiale, e la difesa delle ragioni dell'uomo, che trascendono la pura sfera del benessere.

Ma gli avvenimenti di superficie, subito dopo e per un lungo arco di anni ancora, sembrano continuare a contraddire questo suo pensiero; ed infatti il corso della stessa storia, per altri due decenni ancora, nasconderà gli esiti intuiti dal filosofo. Anzi: a partire dal '68 vi sarà la massima espansione del marxismo, in Italia e nel mondo.

Le "*res novae*" celebrate nel 1989 ci dicono tuttavia che la Storia, per così dire, ha compiuto un largo giro vizioso, ma alla fine è tornata a porre in un modo ancor più nitido lo stesso problema che Del Noce aveva sollevato negli anni della contestazione. In uno dei suoi ultimi contributi¹⁰ egli scriverà: "L'anno 1989 viene spesso considerato come la conclusione del dopoguerra: nella lunga controversia il marxismo ha finito col soccombere, mentre i paesi dell'Est vanno progressivamente allungandosi nel mondo unificato della libertà, del benessere, dei consumi, della democrazia. Ma a questa vittoria dell'Occidente stiamo attenti (...) il marxismo si è pienamente realizzato, ma smentendo premesse e promesse; non lo ha fatto per errori o per il tradimento dei suoi capi, ma per la necessità della sua natura. Non ha espresso l'alternativa radicale tra la tesi rappresentata dal capitalismo e l'antitesi rappresentata dal proletariato, non è stata la creazione di una umanità affatto nuova. Invece ha storicamente rappresentato la transizione tra uno stadio della borghesia ed un altro, lo stadio ulteriore e definitivo.

Quegli anni - gli anni della contestazione - trovano il filosofo preparato da tempo alla loro esegesi. Egli non legge gli avvenimenti, fin dagli inizi, in chiave di "scontro di classi", ma piuttosto di scontro di culture, ovvero di crisi della cultura. È del 1968 la riflessione *Appunti per una filosofia dei giovani*¹¹ dove egli vede nella contestazione, in conformità con il significato etimologico della parola, un messa alla prova della cultura: quella dominante e corrente, che non ha cercato di pensare il significato drammatico del tempo presente come tempo di scelta. Essa ha piuttosto affermato un compromesso equivoco fra valori tradizionali e spirito rivoluzionario. L'immanentismo, finito filosoficamente, continua a resistere come "*habitus*" mentale di un Paese, l'Italia, dove il cristianesimo ha già subito la riduzione a perbenismo.

Ad un siffatto compromesso i giovani vogliono porre domande radicali: chiedono e pretendono che i vecchi valori siano messi alla prova, mostrino

¹⁰ A. DEL NOCE, Prefazione a M. VENEZIANI, *Processo all'occidente*, Milano 1990

¹¹ "Vita e pensiero", 1968, n. 5 pp. 399-413.

le loro ragioni, le loro giustificazioni. Dal processo, dalla verifica, potrà così nascere la loro definitiva dissoluzione, oppure la loro riconquista. Il vero significato della contestazione non sarà pertanto la rivoluzione, bensì la dissoluzione della tradizione e accadrà che la vittoria finale andrà in direzione della società opulenta: essa vincerà un pensiero rivoluzionario, costringendolo a presentarsi nella forma di radicale negativismo.

Dieci anni più tardi l'esegesi delnociana verrà riproposta da un altro interprete solitario della vicenda culturale italiana, Pier Paolo Pasolini; e quando dalle colonne del quotidiano milanese "Il Corriere della Sera" inizierà a proporre con fermezza lo sgradito motivo (a partire dal 1975), i salotti della società radicale gli negheranno i buoni uffici fino ad allora mai lesinati. De Noce riconoscerà la consonanza e umilmente gli attribuirà il merito di aver rilevato più acutamente l'essenza intima della contestazione¹².

Critico verso la secolarizzazione

Se si riflette oggi al modo in cui l'ondata violenta di agitazione marxista di quegli anni abbia finito per condurre all'accettazione più incondizionata dell'ethos borghese, alla dissoluzione cioè dei valori comunitari cui anche il vecchio socialismo faceva riferimento, è difficile non restare almeno sorpresi dalla lungimiranza di quell'analisi. Essa trovò completa sistemazione nel '70 quando Augusto Del Noce pubblicò l'*Epoca della secolarizzazione*¹³, l'epoca in cui la tendenza a vedere come fenomeno positivo la "riduzione al secolo" del cristianesimo viene da lui contestata sulla base dell'esperienza compiuta dal fascismo (e di cui il fascismo stesso ha costituito in un certo senso il coronamento) e da quella irrimediabile contraddizione rappresentata dal ciclo delle due grandi guerre mondiali, dai loro totalitarismi in forma di religioni rovesciate.

Dall'epoca della secolarizzazione - sostiene Del Noce - si esce con la scelta per il compiuto e radicale nichilismo, oppure scelta per la ripresa del cristianesimo.

Segue, a distanza di un anno, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*¹⁴, scritto in collaborazione con Ugo Spirito¹⁵, dove Del Noce ripensa la filosofia italiana da Benedetto Croce al co-autore, il quale interpreta il dissolvimento dello stesso idealismo italiano. Il suo finale positivismo è infatti l'esito logico di una filosofia che, partita dalla critica radicale del positivismo, ad esso infine deve riapprodare perchè non è riuscita a pensare adeguatamente l'idea di verità.

Singolare la collaborazione con U. Spirito, un interprete filosofico così

¹² A. DEL NOCE, *Il ribelle incompiuto*, "Il Tempo", 15 febbraio 1975.

¹³ Milano 1970.

¹⁴ Milano 1971.

¹⁵ "Spirito ha vissuto con una tensione maggiore di chiunque altro quella coincidenza tra attualismo e fascismo (...). Se, però, Gentile guardava soprattutto alla continuità con la tradizione risorgimentale e al suo compimento, l'occhio del discepolo (Spirito ndr) era rivolto

diverso. Ma l'apparente paradosso può essere sciolto: Del Noce condivide la necessità di ripensare l'autonomia dello spirito umano contro il materialismo; ciò tuttavia non è stato possibile né a Croce né a Gentile, né a U. Spirito stesso, a causa del presupposto immanentista, a causa cioè del pre-giudizio filosofico che induce a congelare o a congedare il pensiero della trascendenza.

È a questo preciso tornante del percorso filosofico di Augusto Del Noce che possiamo fissare il suo incontro con la "*public reason*": inizialmente timido e, per così dire, esterno; poi costante e appassionato. Nel 1972 Del Noce collabora alla rivista "L'Europa", fondata e diretta da Angelo Magliano. Intanto, da Torino, si è trasferito a Roma dove insegnerà storia delle Dottrine Politiche e poi Filosofia della Politica presso la facoltà di Scienze Politiche dell'Università "La Sapienza".

Ma "L'Europa" sarà solo l'inizio della vocazione pubblicista che si sostanzierà soprattutto della articolata e costante collaborazione a "Il Tempo"¹⁶, insieme ai contributi per "Il Sabato", "Trenta Giorni", "Il Nuovo Aeropago", "Prospettive nel Mondo". Innanzitutto una domanda, perchè Del Noce, schivo e solitario, approda ai *media*? La domanda merita d'essere posta, perchè essa permette di sottolineare che l'attività pubblicista di Del Noce è stata una forma di presenza e milizia filosofica.

Egli è giunto a concepire la storia del Novecento e più in generale la storia della modernità come storia filosofica. Non nega che la materia delle lotte e dei confronti della storia sia sempre data e prestata dal gioco degli interessi concreti, soprattutto economici. La forma che questa lotta ora assume è però filosofica.

Non ha il marxismo formulato chiaramente la tesi della morte della filosofia? Sì, e per opera dello stesso Marx, nella seconda delle *Tesi su Feuerbach*: "La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva non è una questione teoretica, bensì una questione pratica. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà, il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non realtà del pensiero - isolato dalla prassi - è una questione meramente scolastica"¹⁷. Del Noce scende nell'agone quasi a voler sottolineare che non è possibile essere filosofi se non accampandosi presso il crocevia degli avvenimenti e del loro indirizzo politico. "Non parlo qui come politico, ma come, sia pur minimo, filosofo della teoria o come minimo filosofo che ha visto il suo compito nel pensare il suo tempo. Da ciò il dovere di parlare con assoluta sincerità e schiettezza, senza quella preoccupazione del risultato che necessariamente caratterizza il politico, sotto forma di prudenza o di tattica"¹⁸.

invece alla rivoluzione comunista. Il fascismo era concepito da lui come una rivoluzione ulteriore alla rivoluzione russa, come la forma matura che la rivoluzione avrebbe assunto nel mondo occidentale. Si trattava, dunque, di un suo fascismo coincidente con un suo comunismo" (A. DEL NOCE *Ugo Spirito, testimone del secolo*. "Il Tempo", 30 aprile 1979).

¹⁶ A partire dal 29 dicembre 1974.

¹⁷ K. MARX, *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*. (Roma 1969, trad. it. di M. Rossi).

¹⁸ A. DEL NOCE, *Comunicazione al terzo Convegno di studio della DC a S. Pellegrino*. Ora in *Il Problema ideologico nella politica dei cattolici italiani*, Bottega d'Erasmus, Torino 1964, pp. 1-36.

Più precisamente Del Noce (interpretando Hegel) afferma che la filosofia deve essere anche la comprensione concettuale del proprio tempo e la critica di esso: "Riprendendo in maniera libera una frase del giovane Marx che opponeva il farsi mondo della filosofia".¹⁹

Del Noce scrive quindi sui giornali perchè "deve" scrivere; la sua filosofia, per diventare mondo, deve incrociare la "public reason", cioè - nell'epoca della comunicazione e del villaggio globale - il pubblico dei giornali.

Tutto questo può suonare come giustificazione, ma non come motivazione razionalmente fondata, se si omette di rilevare che, coerentemente, poichè per il marxismo la sfera in cui una filosofia può mostrare la propria verità è esclusivamente quella immanente dell'azione - tanto che il marxismo stesso sostituisce la figura del "filosofo-sacerdote del Totalmente Altro" con quella del "filosofo-politico" che studia, organizza, guida le trasformazioni dell' "*hic et nunc*" - davanti a questa sfida tutte le filosofie sono costrette a scendere dal piedestallo e misurarsi sul terreno della operatività pratico-politica e della interpretazione della storia contemporanea. Quando le cose stanno così, quando anche "il gioco" filosofico non offre che un solo terreno per la disputa, il filosofo non può ritirarsi: egli ha invece il dovere di intervenire facendo presente di quale natura sia propriamente la posta in palio nello scontro politico ²⁰.

Ed è ora che gli studi su Malebranche²¹, su Hegel e Marx, Gramsci²² e

¹⁹ A. DEL NOCE, *L'Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*. Napoli 1992.

²⁰ Va rilevato, più precisamente, che proprio per questo Del Noce inizia a commentare filosoficamente l'attualità politica fin dal '45 con la collaborazione al "Popolo Nuovo". E che il primo sforzo organico di interpretare la vicenda politica italiana è del 1963, in occasione dei Convegni di San Pellegrino della Democrazia Cristiana.

²¹ La tesi di laurea sostenuta nel '32 è dedicata all'anticartesianesimo di Malebranche, rompendo così l'interpretazione della continuità Cartesio-Malebranche. A distanza di tre anni dalla morte di Augusto Del Noce è apparso, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, il primo volume di raccolta di scritti editi e inediti del filosofo torinese; tra i numerosissimi saggi e articoli da lui prodotti nell'arco di mezzo secolo - dagli anni trenta agli anni ottanta - e pubblicati sulle più svariate riviste, questo volume seleziona gli scritti sul tema *Da Cartesio a Rosmini*. La maggior parte di questi scritti rappresenta proprio il primo nucleo della produzione filosofica di Del Noce iniziata nei lontani anni trenta con una serie di saggi su Malebranche, riprendendo e ampliando i risultati della tesi di laurea nella facoltà di lettere e filosofia dell'università di Torino. Dallo studio di Malebranche la riflessione si sviluppa per cerchi concentrici, risalendo a Cartesio per individuare l'orizzonte comune del "cartesianismo" entro cui vengono collocati, seppur in posizione critica, Arnauld e Pascal, insieme ad una serie di pensatori minori che completano il quadro del pensiero francese del Seicento. Del Noce consacrò allo studio di Malebranche energie e risorse con una dedizione veramente ammirevole: durante i primi anni di guerra si svegliava all'alba per poter raggiungere da Mondovì, dove allora risiedeva, Milano e, nell'Università Cattolica di quella città, assistito dalla moglie, trascriveva e studiava l'opera dell'oratoriano. Neppure negli ultimi anni della sua esistenza, quando ormai la necessità di impegnare tutte le proprie energie, in un dibattito politico e culturale che doveva terminare con la sconfitta del comunismo, lo costringeva a concentrarsi sui problemi di attualità, aveva abbandonato la riflessione su questo classico, come dimostra un contratto rimasto inattuato con l'editore Laterza per la pubblicazione di un volume su Malebranche.

²² A. DEL NOCE, *Perchè ha ancora molto da insegnare ai suoi avversari. Gramsci nel cin-*

Gentile, Croce e Rosmini, Mounier²³ e Maritain²⁴, si trasformano in temi e titoli propri dell'agone politico. Il filosofo, in bilico tra Cartesio e Pascal, appartato tanto dalla neoscolastica quanto dal neospiritualismo, accetta la sfida di pensare e spiegare politicamente l'attualità dalle colonne de "Il Tempo", concedendo ai titolisti del giornale il privilegio di semplificare a loro piacimento senza alcuna riverenza filosofica: *Gramsci Provvisorio*²⁵; *Gramsci e la Chiesa*²⁶; *Clerico-moderati di sinistra*²⁷; *Alessandro Manzoni filosofo ignoto*²⁸; *Modernismo e rivoluzione*²⁹; *Dove è finito il '68?*³⁰; *L'essentialismo di Papa Wojtyla*³¹ ecc.

Del Noce muore ad un giorno dalla fine del 1989, nella notte del 29-30 dicembre. Muore ad un giorno, cioè, dalla fine di quell'anno che ha protocollato storicamente l'insuccesso del comunismo, come suggerisce plasticamente lo slogan di in ignoto berlinese scritto sul "muro della divisione" davanti alle telecamere di mezzo mondo: "proletari di tutto il mondo, perdonateci". Ma con il crollo storico di quel muro, oltre al desiderio impaziente di scrollarsi di dosso, al più presto, le macerie del fallimento, cresceva anche il desiderio di chiudere in fretta la riflessione sul marxismo. Era invece arrivato il momento di riapirla, quella discussione, e di sconfiggere proprio quell'ultima volontà di non esaminare criticamente il significato del fallimento del marxismo su cui per così tanto tempo Augusto Del Noce aveva indagato tra la generale indifferenza e l'ostilità degli addetti ai lavori. Alcuni dei quali, post mortem, hanno ammesso pubblicamente l'errore di sottovalutazione tout-court.

Esaminando criticamente tutta la collaborazione al quotidiano romano, quattro ci sembrano le direttrici fondamentali della milizia filosofica di Augusto Del Noce.

La loro individuazione emerge compiutamente solo nella collaborazione a "Il Tempo" poiché è in essa che Del Noce si riserva, attraverso editoriali, commenti, elzeviri, fondi, recensioni, lo sforzo più organico e duraturo di intervento pubblicistico, dal dicembre 1974 al 10 gennaio 1990³², per complessivi 181 interventi.

quantesimo anniversario della morte, "Il Tempo", 26 aprile 1987.

²³ A. DEL NOCE, *Dopo Mounier*, "Il Tempo", 2 aprile 1975.

²⁴ A. DEL NOCE, *Maritain messo in congedo?*, "Il Tempo", 8 gennaio 1987. *I pericoli di un aggiornamento a rovescio: il dibattito con Prodi su Maritain*, "Il Tempo", 10 febbraio 1987.

²⁵ A. DEL NOCE, "Il Tempo", 6 luglio 1975.

²⁶ A. DEL NOCE, "Il Tempo", 29 dicembre 1975.

²⁷ A. DEL NOCE, "Il Tempo", 17 novembre 1976.

²⁸ A. DEL NOCE, "Il Tempo", 13 aprile 1977.

²⁹ A. DEL NOCE, "Il Tempo", 8 ottobre 1977.

³⁰ A. DEL NOCE, "Il Tempo", 20 marzo 1979.

³¹ A. DEL NOCE, "Il Tempo", 19 giugno 1979.

³² A. DEL NOCE, *Le due facce del laicismo progressista*, "Il Tempo", 10 gennaio 1990: articolo pubblicato postumo.

PARTE SECONDA

IL PONTIFICATO DI GIOVANNI PAOLO II

Uno dei principali poli di attenzione pubblicista, attorno a cui andò organizzandosi Del Noce fu il pontificato di Giovanni Paolo II¹. Perché proprio il pontificato di Giovanni Paolo II? Lo spiega lo stesso Del Noce nell'unico articolo autobiografico pubblicato da "Il Tempo" in seguito ad una polemica con Paolo Alatri: "Segui un lungo processo che mi portò all'incontro e al pieno consenso della tesi del papa Giovanni Paolo II. Un consenso del tutto giustificato razionalmente e ne sono prova i miei libri, da *Il Problema dell'ateismo* a *L'Epoca della secolarizzazione*, dal *Suicidio della Rivoluzione*, al *Cattolico comunista*"². Il dato certo, da queste brevi dichiarazioni, è che Del Noce sembrò trovare la predicazione di Giovanni Paolo II corrispondente, per molti aspetti, alla visione della storia contemporanea da lui autonomamente elaborata.

Del Noce aveva incontrato, dopo l'elezione al soglio pontificio di Karol Wojtyła, il pensiero filosofico polacco attraverso Jozef Tischner e Stanisław Grygiel e ne era rimasto fortemente impressionato. Con essi, anzi, e con Jean Robert Armogathe, Radim Palous, Jorg Splett, Josef Zverinax e Rocco Buttiglione dava vita nel 1981 alla rivista trimestrale di cultura *Il Nuovo Areopago*.

Il marxismo visto dalla sponda polacca

Per Del Noce, oltretutto, la Polonia presentava per molti aspetti una situazione simmetrica a quella italiana³. Lì i comunisti avevano il potere, ma la Chiesa Cattolica aveva mantenuta e riconquistata l'egemonia culturale, l'esatto contrario di quanto già era accaduto e ancora stava accadendo in Italia.

Eletto alla cattedra di Pietro, il Papa polacco oppone al marxismo la convinzione circa la possibilità di formulare un giudizio storico autonomo sulla modernità; ed accompagna infatti tale giudizio con una interpretazione del Concilio Ecumenico Vaticano II che lo colloca in continuità con la tradizione cattolica e non in opposizione ad essa. Commentando dalle colonne de "Il Tempo" l'enciclica sullo Spirito Santo di Giovanni Paolo II⁴,

¹ *L'essenzialismo di Papa Wojtyła*, "Il Tempo", 19 giugno 1979. *I grandi miti platonici visti dalla scuola di Cracovia*, "Il Tempo", 10 febbraio 1981. *Un'enciclica profetica*, "Il Tempo", 15 maggio 1981. *L'anomalia polacca e la politica italiana*, "Il Tempo", 24 giugno 1983. *La filosofia di Karol Wojtyła*, "Il Tempo", 6 settembre 1983. *L'enciclica sullo Spirito respinge i compromessi*, "Il Tempo", 20 giugno 1986.

² A. DEL NOCE, *Una sentinella contro la Storia*, "Il Tempo", 4 giugno 1985.

³ *La via del dialogo in Polonia*, "Il Tempo", 3 marzo 1981. *L'anomalia polacca e la politica italiana*, "Il Tempo", 24 giugno 1983.

⁴ A. DEL NOCE, *L'enciclica sullo Spirito respinge i compromessi*, "Il Tempo", 20 giugno 1986.

Del Noce infatti rileva che l'interpretazione del Concilio data da Giovanni Paolo II è quella per cui "nella Chiesa perdura sempre la stessa verità che gli apostoli hanno udito dal loro Maestro (...). In questo senso si deve intendere la loro ripetuta osservazione sulla larga apertura del Concilio, al mondo contemporaneo: che non ha affatto il senso di accettazione di dati ricevuti dal mondo e dalla storia contemporanea, ma piuttosto di ritrovamento e di approfondimento di parole che non passano (...), di passaggio "dall'*et et* all'*aut aut*" tra cristianesimo e cultura secolare".

A questa interpretazione caratteristica del pensiero di Giovanni Paolo II non è estranea l'influenza esercitata dalla vicenda polacca, proprio perchè in Polonia, davanti a questa resistenza, il comunismo si dissolve. Sul finire degli anni ottanta, infatti, il generale Jaruzelski deve cedere il passo all'elettricista di Danzica (il futuro presidente della Repubblica, Lech Walesa), che si presenta ai negoziati portando all'occhiello della giacca l'immagine della Madonna Nera di Jasna Gora.

Dalla Polonia, la sfida al regime instaurato dalla rivoluzione d'ottobre contagerà tutta l'ex cortina di ferro, sia pure intrecciandosi a motivazioni e situazioni non sempre omogenee: Cecoslovacchia, Ungheria, D.D.R., Bulgaria e poi Romania e Albania.

Negli ultimi interventi⁵ si scorge che Del Noce va impostando il problema della comprensione della fase storica successiva al dissolvimento del comunismo. Il primo problema era mostrare che cosa veniva coinvolto in quel fallimento. La sua interpretazione del processo del razionalismo lo induceva a sottolineare che lo scacco del marxismo importava quello di tutte le correnti di pensiero razionaliste meno coerenti, assorbite o superate in linea di diritto dal marxismo stesso.

Ciò non lo induceva affatto ad un superficiale ottimismo. Restava piuttosto - ancora più forte - il vero volto dell'avversario, ciò che Del Noce chiamava l'irreligione dell'occidente, l'eclissi dall'idea di Dio, cioè un puro nichilismo materialistico. Risultato niente affatto confortante che costringe ora l'Occidente a cimentarsi in una difficile lotta contro i frutti avvelenati delle sue stesse seminagioni.

Su questi temi spenderà le sue ultime energie e ingaggerà - ancora solitario - il tema della sua ultima battaglia, prima della morte.

Il marxismo ha lavorato per sostituire nelle masse la fede in Dio trascendente con la fede nel movimento immanente della storia. Ma, dopo il fallimento del Dio rivoluzionario, sono rimaste solo le negazioni pronunciate dal marxismo. Il marxismo oggi non alimenta più una fede rivoluzionaria, ma "le negazioni filosofiche che ha pronunciato sono entrate nei giudizi correnti".

⁵ *Il male del Secolo che va oltre*, I parte, "Il Tempo", 7 gennaio 1989. *Il male del Secolo che va oltre*, II parte, "Il Tempo", 8 gennaio 1989. *Nichilismo, destino dell'Occidente*, "Il Tempo", 14 novembre 1989. *Chi ha paura della Religione?*, "Il Tempo", 11 marzo 1989.

Nel saggio *Le radici filosofiche-politiche dell'ateismo contemporaneo* citerà a riprova anche la diffusione nel linguaggio corrente di parole come "alienazione" (termine peraltro che designa un fenomeno reale, però diverso nella sua forma attuale da quello descritto dal marxismo), "mistificazione", "falsa coscienza", "smascheramento" e la stessa "realizzazione" e altre espressioni ancora, che pur non coniate direttamente dal marxismo ortodosso, rientrano nella sua scia, come per esempio "demitizzazione".

L'esito è un mondo senza trascendenza e perciò senza possibile verità: quella religiosa è stata distrutta dal marxismo e quella marxista è fallita.

— Sopravanza l'ideologia del materialismo borghese "allo stato puro", come residuo di un marxismo privato del suo momento rivoluzionario, ma del quale permane l'economicismo e la subordinazione di ogni momento spirituale a quello materialistico. Il contributo di Del Noce a "Il Tempo", pubblicato solo nove giorni prima della morte, si sofferma proprio su questo triste epigono, con la luce e il desiderio, ma non più con la forza fisica, di lanciare l'ultima sfida⁶. Quali sono stati, studiandoli più da vicino, i fondamenti culturali di Giovanni Paolo II e del cattolicesimo polacco nella loro interdipendenza ed anche nell'incomprensione pregiudiziale che essi hanno suscitato?⁷ Cominciando dai pregiudizi, cercando di riassumerli. In Polonia il dogmatismo materialistico dialettico di tipo sovietico ha troncato le precedenti forme di laicismo, quali si presentavano nell'aspetto di neopositivismo e di elaborate ricerche logiche ("particolarmente nelle Università di Varsavia e di Leopoli") e altresì ha avversato il passaggio a posizioni più aperte di marxismo, quali venivano tentate negli scritti di Adam Schaff e, prima della sua uscita dal marxismo, di Kolakowski. Ha perciò generato di contraccolpo un revival della vecchia cultura cattolica, aggiornata in superficie, secondo un modulo oggi pressoché obbligato, attraverso una nuova terminologia, attinta questa volta a filosofi tedeschi recenti, "particolarmente a Husserl o a Max Scheler". Questo il pregiudizio, contro cui Del Noce obietterà che "si tratta di un giudizio estremamente facile che può venire pronunciato senza fondarlo su nessun documento; di una sorta di '*a priori*' che dispensa da una conoscenza attraverso la lettura, o anzi la sconsiglia"⁸. La confutazione di esso viene svolta prendendo le mosse dal "diario" della prigionia del Primate stesso della Chiesa polacca, il cardinale Stefan Wyszyński. Si tratta, per Del Noce, di un documento di grande valore culturale, che illumina un modo di pensare la storia e l'uomo a partire dalla sfera della cultura piuttosto che a partire da quella della politica e della economia variamente mescolate fra loro, così come è costume del modo di pensare dominante tanto ad est quanto ad ovest.

⁶ A. DEL NOCE, *Spirito religioso e neocapitalismo*, "Il Tempo", 20 dicembre 1989.

⁷ "Più o meno velato, o pronunziato a bassa voce anche in certi ambienti cattolici, è abbastanza frequente il discorso sulla cultura polacca del Papa, che per altro gli sarebbe di ostacolo nell'intendere la più complessa realtà occidentale": A. DEL NOCE, *I grandi miti platonici visti dalla scuola di Cracovia*, "Il Tempo", 10 febbraio 1981.

⁸ A. DEL NOCE, *I grandi miti platonici visti dalla scuola di Cracovia*, "Il Tempo", 10 febbraio 1981.

La "novena del Millennio"

Attraverso questi "appunti" possiamo seguire il graduale formarsi nello spirito di questo grande educatore della nazione del programma di azione culturale e pastorale che ha condotto la Polonia fino ai giorni dell'elezione del Papa polacco e dell'estate di Danzica .

Il primo perno di questo programma d'azione è l'Accordo del 1950, che il cardinale firmò con il governo di allora. Contro coloro che han voluto vedere nell'Accordo un cedimento al regime, il Primate rivendica il suo significato profondo: la Chiesa accetta il dialogo con tutti, non è pregiudizialmente ostile a nessuno. Essa non ha una sua causa particolare da difendere e da garantire che non sia la causa della libertà dell'uomo e della nazione. L'Accordo elimina ogni privilegio, anche legittimo, della Chiesa, ma toglie al tempo stesso al regime ogni possibilità di opporre la causa della Chiesa a quella del popolo, la causa di Dio a quella dell'uomo. Gli accordi del 1950, letti in questa chiave, sono la preparazione remota dell'altra grande e decisiva iniziativa che segna l'episcopato di Wyszyński: la "novena" del millennio.

Nel tempo della prigionia Wyszyński giunge a vedere la situazione del momento come un tempo di grazia e di prova. La nazione è chiamata nuovamente a riconoscere e scegliere la propria identità culturale. Vi è una identità che è legata alla storia e la risale fino a quel battesimo di Mieszko, del 966, con il quale nascono insieme la Chiesa e la nazione polacca. Vi è invece un'altra identità, che viene proposta adesso alla nazione, la quale non guarda verso il passato ma verso il futuro, si volge verso l'uomo nuovo socialista che si dovrebbe costruire seguendo il progetto scientifico marx-leninista all'interno di una società interamente nuova. Questa è la sfida; e ad essa è necessario rispondere per costruire la nuova Polonia.

Wyszyński, spirito solido ed alieno da ogni deterioro romanticismo, comprende subito come la causa della tradizione cristiana sia difficile e quasi disperata. Vi è in lui uno sguardo sereno e rigorosamente oggettivo sui difetti, i limiti, anche le colpe del cattolicesimo polacco. Non basta più il riferimento al passato, perchè il valore dell'origine nella storia è stato tanto conservato come tradito. Occorre che i valori dell'origine vengano fatti risorgere nel presente. Solo così potranno illuminare il futuro.

Nasce in questo modo il progetto della "novena" del Millennio: nove anni di preghiera, ma anche di lavoro culturale e pastorale per riscoprire le radici della fede e della identità della Nazione polacca. Solo quando la si legge come luogo della manifestazione di una verità eterna sull'uomo, la tradizione non è un legame ed un impaccio ma una guida nel cammino della storia.

È questa scelta, perseguita con grandissima decisione, a portare la Chiesa polacca, almeno nel suo cuore più vigilante e cosciente, al di là della vecchia e sempre attuale polemica che oppone fra loro integrismo e modernismo. L'integrismo tende a far coincidere la verità ed il valore con le forme venerabili che ogni generazione eredita da quelle che l'hanno preceduta. Il modernismo, che si accorge anche troppo bene della caducità di tutte le forme che i valori di volta in volta hanno assunto nella storia, ne

approfitta per proclamare superficialmente che tutto scorre e nulla permane e che non esiste nessuna sostanza etica e morale che si sottragga al cambiamento.

La novena del millennio fu un grande tentativo, pastorale e culturale insieme, di mostrare invece che vi è qualcosa che rimane nella storia e che, nel cambiare delle forme, alimenta e costituisce la memoria e la coscienza dei singoli e delle nazioni.

Questo tema della nazione ha un'importanza che va al di là di ciò che normalmente si intende. Non si tratta solo della alleanza fra causa nazionale e causa religiosa, che pure ha una importanza decisiva, ma anche della convinzione che non possa esservi moralità senza appartenenza ad una storia in quanto storia soprattutto della famiglia e della nazione. Per questo il progetto rivoluzionario, che pretende di troncare radicalmente i ponti con il passato, è di per sé nichilista, anche quando, in una prima fase, esso onestamente sia convinto di perseguire l'intento di costruire una nuova identità nazionale.

Al di sotto di tutte le innumerevoli questioni economiche, politiche, sociali, Wyszynski ha visto come decisiva la questione culturale della identità della nazione, e su di essa ha fondato la propria azione.

Non è possibile però intendere a fondo il significato culturale di questa scelta se non la colleghiamo con un'altra decisione culturale e pastorale di decisiva importanza: quella di incentrare la preparazione del Millennio sulla devozione mariana alla Vergine di Jasna Gora. Che quel santuario costituisca per i polacchi il simbolo della identità nazionale è cosa universalmente nota. Meno note sono due caratteristiche di questa devozione, che le danno particolare significato filosofico tale da interessare credenti e non credenti.

Attraverso la devozione alla Vergine, Wyszynski comunica alla gente una concezione non-immanentistica della storia. Ora, le concezioni immanentistiche, nella storia trionfa infine sempre il bene ed i cammini della forza e del diritto scorrono paralleli. Ma la Polonia ha sperimentato più di qualunque altra nazione la falsità di un simile assunto. La Madonna di Jasna Gora è il segno di un diritto mille volte sconfitto dalla forza; tuttavia continuamente sfida la forza a partire da una coscienza affidata in Dio.

Inoltre la Madonna di Jasna Gora è una perenne testimonianza di una concezione cristiana della libertà. Nell'uso comune la libertà è identificata con l'arbitrio individuale, con il fare ciò che pare e piace. Nelle concezioni immanentistiche la libertà è stata identificata con un arrendersi alla necessità. La devozione di Jasna Gora insegna invece che la libertà è una profonda obbedienza alla verità ed al bene, un dono di se stessi per amore della verità e del bene.

I fondamenti culturali di Giovanni Paolo II°

Questa la critica e la confutazione storica del "pregiudizio" polacco di

cui parlavamo. Rimangono da esaminare, in positivo, i fondamenti culturali di Giovanni Paolo II.

Sulla base delle categorie integrismo/progressismo è divenuto prevalente tracciare una sorta di storia della Chiesa degli ultimi decenni secondo il seguente schema: grande speranza in una "rottura epocale" alimentata dalla figura di Giovanni XXIII; successivo "amletismo" di Paolo VI e corrispondente diminuzione del fervore epocale; parentesi "parrocchiale" di Giovanni Paolo I; riscossa dell'integrismo mediante il "gotico e teocratico" Giovanni Paolo II.

Vi sono, invece, a parere di Del Noce, elementi che non permettono con tanta facilità di "arrestarsi all'interpretazione integrista"⁹. E non tanto per uno strano gioco dei concetti e delle parti. "Nelle encicliche non viene posto al centro l'uomo sino a farne il cardine di una nuova cristologia? E questo non significa una certa adesione alla progressiva svolta antropologica della teologia? Di qui le perplessità di alcuni tra coloro che combattono la via falsa del nuovo modernismo; al limite, il sospetto, pur detto a quattr'occhi e con riserva, che il nuovo corso intenda assicurare il successo dei progressisti, o almeno porti a questo risultato, usando talvolta un linguaggio che può illudere gli integralisti, al fine di isolarli?"¹⁰.

Augusto Del Noce ammette di essersi sentito più volte rivolgere la domanda, anche da studiosi cattolici di filosofia, circa il motivo di tanto indagare un pensiero, quello di Giovanni Paolo II, quasi si trattasse di un classico della filosofia e che, invece per quanti passaggi intelligenti possieda, mancherebbe di reale organicità. La risposta a tale domanda, cioè sui fondamenti culturali di Giovanni Paolo II, viene svolta da Del Noce in termini precisi. "Per intendere l'azione del Pontefice, occorre partire dalla filosofia di Karol Wojtyła; ed essa non può venire giudicata secondo lo schematismo integrismo-progressismo, perchè ne rappresenta la critica decisiva. L'integrista si appella alla tradizione, il progressista preme in nome dell'innovazione. La via di Wojtyła è invece quella di far coincidere il massimo della fedeltà alla tradizione con la maggiore apertura possibile al mondo moderno; con un riconoscimento dei suoi valori che non sia, però subordinazione. In che modo?

Simboli di questa tradizionalità e di questa apertura al nuovo sono il suo discepolato all'Angelicum di Roma, presso il padre domenicano Reginaldo Garrigou-Lagrange e l'interesse per l'opera del filosofo tedesco Max Scheler. Il padre Garrigou-Lagrange è ricordato - o più esattamente dimenticato proprio per questo - come il più tenace difensore dell'ortodossia tomista e il più intransigente avversario dell'antico modernismo, sempre in guardia contro le linee che riportassero a esso. In realtà, oltre a essere un eccellente conoscitore nonchè del tomismo, anche di alcune tra le linee essenziali della filosofia moderna, fu tra gli studiosi più attenti di S. Giovanni della Croce, nell'intendimento di mostrare come la conoscenza

⁹ A. DEL NOCE, *La Filosofia di Karol Wojtyła*, "Il Tempo", 16 settembre 1983.

¹⁰ A. DEL NOCE, *La Filosofia di Karol Wojtyła*, "Il Tempo", 16 settembre 1983.

mistica del santo spagnuolo non soltanto non si opponga, nel suo carattere di fede mistica, alla fede giudicata dogmatica di S. Tommaso, ma presupponga il tomismo come filosofia.

Si direbbe che Wojtyła riprenda questo aspetto, indubbiamente il più originale, del pensiero del suo maestro, e infatti la sua tesi di laurea sostenuta presso la Facoltà di teologia dell'Angelicum è dedicata a *La dottrina della fede secondo S. Giovanni della Croce*.

Ma lo riprende in una forma personale, dovuta anche alla differenza di generazioni (mancava a Garrigou-Lagrange l'esperienza del pensiero esistenzialista, temporalmente successivo alla sua formazione intellettuale). Onde l'insistenza, nella tesi del discepolo, sul carattere personalistico dell'incontro dell'uomo con Dio che avviene nella fede, e sulla non-oggettività di Dio, come forma di questo rapporto personale. Questa non-oggettività di Dio è poi il principio del "personalismo" di Wojtyła nel senso che non si può parlare della persona nei termini con cui si parla di un oggetto in quanto trascende il mondo delle cose; e nel senso di una sorta di "antropologia negativa", poichè il nucleo ontologico della persona è tale che sfugge a un sapere oggettuale, che male si difenderebbe nel campo pratico dai pericoli della strumentalizzazione.

Al libro su S. Giovanni della Croce seguì nel 1959 quello su Max Scheler, completato successivamente da numerosi altri saggi su questo autore, ora raccolti in volume e pubblicati in edizione italiana, col titolo *I fondamenti dell'ordine etico*. La filosofia di Scheler apparve a Wojtyła, iniziato al pensiero della scuola fenomenologica da un insigne maestro, Roman Ingarden, come un'autocritica, anche se incompiuta, della filosofia moderna. Non è infatti difficile stabilire la continuità col precedente orientamento della ricerca di Wojtyła, se si considerano i concetti scheleriani di valore e di persona.

Contro le tendenze assolutamente prevalenti in quei primi decenni del '900 in cui scriveva, Scheler rivendicava l'oggettività dei valori, rifiutando di farne il prodotto del soggetto, e insieme riconosceva nella persona il luogo dell'esperienza di valore.

Wojtyła ravvisò in in questa tesi un elemento che poneva in crisi il presupposto corrente della laicità della filosofia moderna. La sostituzione, a punto di partenza della filosofia, della realtà concreta della persona all'ipostatizzazione del soggetto, portava alla legittimazione, dal punto di vista del pensiero religioso, di quel postulato fondamentale del pensiero moderno che è il partire dall'uomo nella messa in questione dell'essere, facendola apparire in posizione di complementarietà e di approfondimento, non di antitesi, rispetto alla grande tradizione del pensiero cristiano. È questo un punto di grande importanza perchè rende conto del senso preciso che ha il cosiddetto "antropologismo" di Giovanni Paolo II, del tutto diverso dalle tendenze immanentistiche che assume in altre correnti teologiche.

L'autocritica del pensiero moderno resta però in Scheler bloccata, così che Wojtyła conclude che il sistema etico costruito dal filosofo tedesco non si addice alla formulazione scientifica dell'etica cristiana. Il parallelo con Kant, della cui etica quella di Scheler vuol essere la critica, mette in luce l'unilateralità della sua posizione. Se la filosofia di Kant ha sacrificato il

contenuto dell'etica, quella di Scheler tende a escludere gli aspetti su cui Kant aveva particolarmente portato l'accento, i temi del dovere e della responsabilità. Gli esempi di Kant e Scheler servono a Wojtyła per affermare che il difetto del pensiero moderno non sta nel partire dall'uomo, ma nel distacco dalla totalità dell'esperienza.

È proprio in questa riconquista della totalità, nel superamento della crisi (nel senso più profondo del termine) della filosofia moderna, fondamento della crisi morale in cui viviamo, che si incontra per Wojtyła il tomismo: e sottolineiamo il termine "incontro" per dire la differenza del suo tomismo dalla consueta raffigurazione di posizione difensiva a cui la Chiesa si troverebbe costretta. Possiamo a questo punto definire il suo programma filosofico come la ricerca della riconquista delle categorie fondamentali della metafisica tomista a partire da una riflessione sull'esperienza etica della persona. Ciò importa che un richiamo a S. Tommaso prenda la forma di una riscoperta che sia insieme innovazione; proprio perchè le verità eterne della "filosofia perenne" non possono esaurirsi in formule che sono adeguate a situazioni storiche di un determinato tempo, ma non ne esauriscono le virtualità. In un periodo storico dominato dal problema della persona, della sua libertà e del suo sviluppo, il tomismo deve esser letto piuttosto come una filosofia del bene che come una filosofia dell'essere, secondo suonava nella scrittura originaria. Una tale trascrizione è perfettamente coerente col principio tomista che *'ens et bonum convertuntur'*.

È a partire da questa reciproca integrazione tra la filosofia che afferma l'oggettività nella verità e la filosofia che insiste sul momento della soggettività, della libertà della coscienza, che si intende come la filosofia di Wojtyła possa dirsi "la filosofia del Concilio", in quanto è la sola che permetta di intenderne insieme la novità e l'ancoraggio alla tradizione"¹¹.

Angiolino Lonardi

QUARTA SEZIONE

RILETTURA DI TESTI

- ◆ *Chiamata all'intimità perfetta con Dio*

CHIAMATA ALL'INTIMITÀ PERFETTA CON DIO

Parafrasi di "Fiamma d'amor viva" di S. Giovanni della Croce

TESTO POETICO

1. *O Fiamma d'Amor viva,
che tenera mi ferisci
dell'anima nel centro più profondo!
Ora non sei più schiva:
dunque, se vuoi finisci:
rompi la tela per questo dolce incontro!*
2. *O cauterio soave!
O deliziosa piaga!
O blanda mano, o tocco delicato,
che sa di eterna vita
e tutto ben ripaga:
uccidendo, morte in vita hai cambiato!*
3. *O lampade di fuoco,
nei cui grandi splendori
le profonde caverne del mio senso,
ch'era oscuro e cieco, con speciale chiarore
al loro Amato dan luce e calore!*
4. *Che mite e amoroso
ti svegli sul mio seno!
Segretamente e solo vi dimori.
Spirando odoroso,
di bene e gloria pieno,
delicatamente, oh, tu m'innamori!*

Le quattro strofe di questa poesia seguono nella metrica il modello di Garcilaso, trattando però temi spirituali.

STROFA 1

*"O Fiamma d'Amor viva,
che tenera mi ferisci
dell'anima nel centro più profondo!
Ora non sei più schiva:
dunque, se vuoi finisci:
rompi la tela per questo dolce
 incontrol!"*

UNO STATO NUOVO

1-2. Spieghiamo i termini e le idee che subito emergono dalla strofa. La "Fiamma d'amor viva" è lo Spirito Santo. L'anima, sentendo che lo Spirito è il suo Sposo che la consuma di amore tremendo come un fuoco ardente, ha la percezione d'essere vicina alla beatitudine del cielo. Si sente profondamente invasa, trasformata, arricchita: per cui, piena di gloria soave e di gaudio, chiede allo Spirito che finisca di comunicarle ciò che la porterà a rompere l'ultimo velo che la separa dall'eternità. Vuole essere liberata da ogni laccio umano che la trattenga. E sospira con grande anelito e affetto.

3-4. In lei è tutto un fiammeggiare d'amore: manda vampe di fuoco divino, cioè atti di amore di Dio, mai visti così potenti l'unanzi. Ormai però non sono più solo singoli atti d'amore: è uno stato continuato di vita d'amore, di unione intima con Dio. È diventata come legno non solo già intaccato, ma tutto investito dal

fuoco. Per cui la volontà non fa che emettere atti di trasformazione amorosa in Dio. E non potrebbe fare diversamente, tutta conquistata com'è dallo Spirito Santo. Giustamente crede che Dio le comunichi la vita eterna, essendo elevata all'agire divino.

ASCOLTO ANSIOSO DELLA PAROLA ED ESPERIENZA TRINITARIA

5. Le parole di Dio la fanno bruciare ancor più: sono per lei realmente "spirito e vita" (Gv 6, 64), perché è purificata e monda e le ascolta con ardore. Al contrario gli spiriti non purificati se ne sentono infastiditi, come coloro cui Gesù parlò dell'Eucarestia (Gv 6, 67). Ma in quell'occasione Pietro, già gustando il linguaggio di Dio, disse a Gesù: "Dove andremo, Signore? Tu solo hai parole di vita eterna" (Gv 6, 69). E in altra occasione la Samaritana provò il fascino delle parole di Cristo (Gv 4, 48).

6. Trasformata in vera fiamma d'amore, l'anima ha una comunicazione della vita trinitaria: il Padre, il Figlio, lo Spirito la inabitano tanto che, senza esagerare, c'è da dire che gusta un saggio di vita eterna, per quanto è possibile nella condizione terrena. Prova una gioia sublime e sconfinata. La fiamma di Dio è in lei "viva" in senso vero: la fa vivere in Dio, che non solo vive, ma fa gustare in modo fervido all'uomo la vita divina.

L'ANIMA FA FESTA CON DIO

7-8. Dicono i primi due versi: "O fiamma d'amor viva/ che soave ferisci!". Il Signore comunicando il suo ardore colpisce l'anima-sposa profondamente e insieme tene-

ramente. Se Dio parla (cfr *Cantico* 5, 6), l'anima, presa dalla logica dell'amore che non s'acquieta mai e anzi si sviluppa in modo giocondo e festoso in mille arti e scherzi amorosi, si trova in una gioia straordinaria. Dio, assai più di quanto fa un uomo con la sua sposa, si diletta con l'anima tutto il tempo; e l'anima fa altrettanto "giocando davanti a Lui" (*Prov* 8, 30-31). L'amore non rimane ozioso né dall'una né dall'altra parte.

9. Tutto ciò avviene "dell'anima nel centro più profondo", dice il terzo verso. Infatti si ha un'autentica festa dello Spirito Santo nella più interiore sostanza della persona, dove Dio agisce senza interferenza di nessuno e col massimo di libertà e abbondanza. L'anima in verità non fa altro che ricevere da Dio. I suoi sensi non sono affatto impegnati. Ogni suo atto è divino, ma insieme è veramente suo in quanto il Signore lo compie in lei e con lei ed ella ci mette la sua volontà e il suo consenso.

DIO CENTRO DI "GRAVITÀ"

10-11. Dio agisce forse in modo anche meno profondo? Nelle anime non c'è un più e un meno profondo, come nei corpi fisici; si parla di una "profondità" maggiore o minore dell'anima in quanto essa vive un'azione di Dio accompagnandolo con maggiore o minore partecipazione. È come una pietra che, portata dalla gravità a scendere nel centro della terra, viene trattenuta da ciò che incontra in superficie; però la sua tendenza è di arrivare al centro della terra dove alla fine starebbe quieta.

12-13. Centro dell'anima è Dio: quando essa sarà giunta a Lui

secondo tutte le capacità del proprio essere, avrà riposo; se non arriverà là, non potrà essere soddisfatta, restando in lei la possibilità e il bisogno di addentrarsi di più nelle profondità di Dio. L'amore è la forza di gravità -la inclinazione/tensione-: più esso è forte, più unisce. Esso spinge verso Dio. Più si hanno gradi d'amore, più si entra o si "scende" verso Dio, passando per i vari centri provvisori, sino al definitivo. Un solo grado d'amore basta perché l'anima si trovi nel suo centro-Dio, cioè perché si unisca a Lui per Grazia. Ma con il più alto grado d'amore sarà ferita nel suo intimo e si troverà sprofondata fino al centro ultimo, cambiata e trasformata in tutto il suo essere. Sarà come un cristallo tersissimo investito dalla luce. Per l'abbondanza di luce divina arriverà a non distinguersi da essa, anzi a identificarsi.

È QUASI VITA ETERNA

14. "Piagata" dallo Spirito Santo secondo il massimo delle sue possibilità, l'anima non gode evidentemente della visione beatifica: lo stato di perfezione di qui non può mai essere uguale a quello dell'eternità; ma è il più alto possibile in terra. L'anima può possedere quaggiù la virtù della carità perfetta come in cielo, ma non può averne né l'agire né il frutto, benché vi si avvicini.

15. Si tratta qui di esperienze non già ordinarie, ma rare, tanto che forse qualcuno non le crederà vere. Però il "Padre dei lumi" (*Gc* 1, 7) è come il sole, che ama illuminare ovunque; e non è incredibile che in un'anima provata, purificata e trovata fedele nell'amore, si attui la promessa che

la Trinità discenderà ad abitarla (Gv 14, 23), con il Figlio che l'illumina con la sua sapienza, lo Spirito Santo che la diletta nella volontà, con il Padre che l'introduce nell'abbraccio abissale e forte della sua dolcezza.

16-17. In tale anima lo Spirito Santo produce un amore che non è solo come una brace accesa, ma come un fuoco di grande ardore. Ne nasce non una semplice unione amorosa, come avviene per la Chiesa militante, ma un'unione da Chiesa trionfante. L'anima può così gioire d'essere nella gloria fino al colmo delle sue capacità: di ricevere il massimo di amore, di conoscenza divina, di purezza e ampiezza d'ogni bene spirituale che arricchisce il suo essere.

NON CI SONO PIU' OSTACOLI, NÉ SOFFERENZE

18-19. Davvero la fiamma dello Spirito non ha più esitazioni e limiti di azione (*"no eres esquivallama"*), poichè non trova più ostacoli come invece nel tempo in cui doveva purificare e far penare l'anima; perciò è fiamma divina "amica e soave" davvero. Infatti prima, volendo invadere tutte le fibre della persona, lo Spirito Santo doveva distruggere ed eliminare le abitudini cattive: lavorava come il fuoco che, per poter bruciare un legno, prima lo secca, espellendovi tutto quanto si oppone a lui. Era, questa, l'opera che viene detta via purgativa, in cui la fiamma divina non è luminosa, ma oscura (dando solo luce per far capire miserie e difetti); non è soave, ma penosa (anche se dona calore d'amore); non è piacevole, ma senza gusto (e quel poco glielo fa pagare); non è ristoratrice e pacifica, ma affaticante e pungen-

te (perchè porta alla conoscenza spiacevole del proprio stato).

21-22. L'anima in quello stato soffre enormemente: tenebre nel capire, aridità nella volontà, tristezza nei ricordi circa la sua vita. Nel profondo è abbandonata in somma povertà. Tranne che in qualche momento, è tale da dire a Dio come Giobbe: "Sei stato crudele con me" (30-31). Per lei è poco meno che trovarsi in Purgatorio. Il suo stato d'animo è quello di Geremia (*Lam* 3, 1-9), che descrive le tremende prove cui Dio sottopone il suo servo, di cui non sembra ascolti il gemito, ma aumenta l'amarezza. In verità non è duro Dio: ma invece l'anima è molto debole.

22. Le due realtà -Dio e anima- messe a confronto evidenziano le loro caratteristiche opposte: Dio perfettissimo fa risaltare le qualità imperfettissime dell'anima, che nel confronto impari, sentendosi investita dalla luce di Dio, prova la violenza che le tenebre oppongono alla luce; ma ella riesce però alla fine ad accettare tale luce e ad essere purificata, illuminata e trasformata. Da parte sua, la fiamma amorosa dello Spirito è infinitamente amorosa: investe la volontà umana in modo tenero e affettuoso. L'anima imperfetta invece è arida e dura: ma, per lo Spirito, se ne rende conto, senza riuscire subito a farsi uguale in tenerezza e amore a Dio e a non sentirne fastidio.

23. La stessa fiamma divina è amplissima e immensa, mentre l'anima è stretta e angusta, fin quando, convinta e convertita circa la propria ristrettezza, non si dilata e allarga. Inoltre tale fiamma d'amore dello Spirito è saporosa e dolce; ma il palato umano

non capisce quanto soave è il cibo dell'amore di Dio, finchè non si accorge della propria miseria e non cambia radicalmente. Infine tale fiamma dello Spirito è ricca e immensa di ricchezza, di bontà e delizie, mentre l'anima è poverissima e senza alcun bene che l'appaghi; capisce però la propria povertà estrema, senza immaginare tuttavia le ricchezze e i beni che può ricevere, finchè lo Spirito stesso non finisce di purificarla.

24-26. A poche anime è concessa una purificazione di tale intensità: sono quelle chiamate all'unione più alta. Passano un vero Purgatorio, dato che alla fine è riservato loro un Paradiso. Lo stesso Signore che vuole comunicarsi con tanta intimità è quello che con la fiamma purificatrice, forte e soave, ma all'inizio molesta per l'anima, porta questa al punto giusto. "Non sei più schiva" (cioè esitante), dice l'anima alla fiamma tanto che ora è d'accordo e dice: "Ora ti posso fissare, poiché, distrutta la mia debolezza, sei adesso la mia forza per cui ti posso amare e godere".

L'ANIMA CHIEDE L'UNIONE PIENA: "È GIUNTO IL TEMPO"

27. Con il verso "dunque, se vuoi ferisci", l'anima chiede l'unione piena, il matrimonio spirituale attraverso la visione beatifica. Non pretende nulla per sé, vuole tutto per l'Amato; ma, in forza della virtù della speranza, emette un gemito -per altro soave e delizioso-, desiderando raggiungere il possesso perfetto dell'adozione a figlia di Dio ed essere perfettamente appagata. Il suo desiderio è così vemente che, se non la sostenesse il Signore, crollerebbe nel suo corpo

e morrebbe, come poteva succedere a Mosè quando Dio gli mostrò la sua gloria (Es 33, 22).

28. Questa richiesta non è fatta con pena, ma con un amore straordinario che l'anima non può non esprimere: ma sarebbe poco amore non chiedere che Dio completi la sua opera. È lo Spirito Santo stesso che la chiama a questa esperienza e a questa immensa gloria: quello Spirito adombrato nel Canticum dei Cantici (2, 10-14) dove si trova: "Ecco ciò che mi dice lo sposo: sorgi, affrettati, amica mia, è giunto il tempo". È un desiderio che ritorna nel Pater: "Venga il tuo regno, sia fatta la tua volontà" (Mt 6, 10), però ripreso da un'anima che ha capito fino in fondo le realtà immense che Dio riserva ai suoi figli.

DESIDERIO DELL'INCONTRO FINALE CON MORTE D'AMORE

29. Tutta sottomessa a Dio, l'anima domanda: "Rompi la tela per questo dolce incontro". Tela sta per ogni velo o diaframma che separi da Dio. Si può dire che tre sono le tele da rompere prima dell'incontro con Dio: del tempo, della natura, del corpo. Tempo (con tutte le sue implicazioni) e natura (con tutte le cose del mondo) sono tele già tolte con la purificazione. Resta la terza, che va superata con particolare forza e insieme con la soavità e dolcezza (perchè l'incontro sarà appunto "dolce") della fiamma divina.

30. Si tratta della morte di amore. Le persone che Dio ha invaso con la sua pienezza di grazia, anche se muoiono per malattia o per vecchiaia, sono strappate alla vita terrena da qualche impeto o sentimento d'amore a Dio più violento

del solito, tanto che è questo a rompere la tela, a spezzare la vita, portandosi via il gioiello dell'anima. La loro morte è soave e dolce, in contrasto magari con la precedente esistenza molto tormentata.

31-32. Prossima a tale morte, l'anima si accorge che, arricchendola più che mai di tutto, Dio sta per afferrarla: infatti le mostra la propria bellezza e la trasforma del tutto in amore e lode. E allora ella, vedendo che l'unico ostacolo è la vita terrena, desidera con Paolo di "essere sciolta e stare con Cristo" (Fil 1, 23). Il corpo è un vincolo per l'anima e un ostacolo per l'esistenza celeste. Ma ormai è così leggero e diafano che è spiritualizzato e non toccato ormai dal tempo.

33-34. "Rompi la tela". Questo rompere esprime, meglio che "tagliare" o "finire", l'idea del realizzare l'incontro: sottolinea infatti il senso di una forza amorosa ed insieme impetuosa che compie uno strappo improvviso e rapido. E in realtà tutto si verifica in un istante, dato che l'anima è già pronta e non c'è bisogno di riflessioni o ripensamenti. Dio che ha compiuto, nell'anima un'opera rapida e adesso la chiama a sé anzitempo, senza indugiare, come chi ha fretta e "rapisce" l'amata.

35. Ed ecco l'"incontro". Non abbiamo termine migliore per esprimere questa esperienza di Dio, che consuma il corpo di un'anima tanto amata e compenetrata dalla Sua presenza, trovandosi divinizzata nella sostanza e resa simile a Lui. Trapassata vivamente dallo Spirito Santo, che le comunica ogni bene, sperimenta l'incontro, che è davvero "dolce" in modo eccelso.

36. Ricapitolando l'intera strofa, è

come se l'anima dicesse: "O fuoco dello Spirito, che mi hai ferita e sanata per darti a me, ascolta: già prima ti pregavo di prendermi con te, ma non ero pronta e i miei desideri non erano pari alla mia purificazione. Ora non pretendo nulla, ma tu stesso mi spingi a chiederti di affrettarti, di spezzare ogni catena che mi trattiene quaggiù, così che non debba aspettare più per venire a goderti".

STROFA 2

*"O cauterio soave!
O deliziosa piaga!
O blanda mano, o tocco delicato,
che sa di eterna vita
e tutto ben ripaga:
uccidendo, morte in vita hai
cambiato".*

NELLA TRINITA', L'OPERA DELLO SPIRITO SANTO

1. Nei primi tre versi della strofa si intendono, sotto termini straordinari, le Tre Persone Divine: il "cauterio" è lo Spirito Santo, che produce la "piaga deliziosa"; la "mano" è il Padre; il "tocco" è il Figlio. La Trinità tutta è lodata per l'opera con cui la morte viene cambiata in vita.

2-3. "O cauterio soave"! dice il primo verso. Simile al fuoco del cauterio, lo Spirito Santo ha trasformato l'anima, oramai tutta fuoco d'amore: infatti Dio può incendiare di sé quanto, come e quando vuole. Nel suo ardore, però, egli non distrugge mai gli spiriti in cui arde, pur essendo così veemente da poter annichilire mille mondi meglio di come un immenso rogo consumi un filo di paglia. Lo Spirito di Dio è quello

della Pentecoste: si comunica sublimando l'anima, confortandola e facendola gioire. Davvero "soave" cauterio.

4-5. L'anima a questo punto sa tutto, gusta tutto, compie tutto con facilità: niente e nessuno può frenarla, né giudicarla, né privarla di qualcosa. Vive in uno stato meraviglioso e gioioso di gloria, di santità.

"O DELIZIOSA PIAGA!"

6-8. Essa è la piaga prodotta dallo Spirito, piaga perciò di amore soave e inferta dolcemente. Il cauterio naturale, applicato su una piaga qualsiasi, la fa diventare piaga di fuoco; il cauterio spirituale, lo Spirito, toccando qualsiasi piaga dovuta o a peccati e debolezze o a cause buone, la trasforma in piaga d'amore. Mentre poi le piaghe da cauterio fisico vanno curate con altre medicine, qui è lo stesso Spirito che fa la piaga e la cura. Ma, curandola, l'allarga sempre più: però insieme la sana. L'azione dell'amore di Dio è di ferire ancor più, così che alla fine l'anima è tutta una piaga, ma anche tutta sana perchè è tutta amore. Il cauterio-amore ferisce e lenisce; e la piaga è una ferita, ma insieme è piacevole; tanto più soave quanto più tremendo è il fuoco, cioè l'intervento dello Spirito Santo. È una piaga fatta per portare gioia: un dono immenso che penetra e trasforma. È la massima espressione dell'azione nell'anima della Divinità, che agisce senza passare per esperienze spirituali o intellettuali.

9-12. Ma Dio a volte ferisce l'anima anche con un'esperienza intellettuale e cosciente. Avviene quando l'anima, accesa d'amore, si

sente come trafiggere da un Serafino con un dardo amoroso che la piaga, colpendola nel profondo e suscitando in lei una reazione di amore, come quando si attizza la fiamma smuovendo il braciere. Una specie di mare di fuoco amoroso la invade tutta: l'universo intero le pare un mare d'amore, in cui essa si trova quasi perduta. Il regno di Dio con tutta la sua grazia è davvero diventato un grande albero, anzi una immensa fiamma. Quest'esperienza Dio la concede ad anime prescelte: ad esempio a dei fondatori, che abbiano ricchezze di dottrina e di vita da lasciare ai loro discendenti.

13-14. A volte chi è piagato profondamente da Dio nell'anima ne porta i segni anche sul corpo, come capitò a S. Francesco che, ferito da un Serafino, ebbe poi le stigmate. Certo quella che viene prima e vale di più è la piaga interiore, mentre quella esteriore reca una sofferenza fisica, però internamente si gode. Se invece non c'è alcuna manifestazione esterna, il piacere spirituale può essere più intenso. La carne infatti è un po' sempre di freno allo spirito, anche in tali esperienze straordinarie. E ciò evidenzia un principio importante: che con la forze naturali non si toccano mai le altezze soprannaturali descritte, cui non si giunge se non si rinuncia ai sensi. Però l'azione soprannaturale si può riversare e manifestare per ridondanza anche nel fisico.

LE CAREZZE DEL PADRE ATTRAVERSO IL FIGLIO

15-16. "O blanda mano, o tocco delicato!". Tale mano è lo stesso pietoso e delicato Padre celeste,

che dona con abbondanza e insieme con delicatezza. Se quella mano non si posasse dolcemente ("blanda") ma con pesantezza, il mondo sprofonderebbe. Invece l'anima può ben dire: "O grande mano, con me non sei dura come con Giobbe, ma amica e soave. Tu, Dio, vita divina, non uccidi mai se non per dare vita. E quando tocchi dolcemente, non v'è carezza migliore. Mi hai piagato per sanarmi e per accrescere la mia gioia. Con la tua liberalità mi hai raggiunto; mi hai toccato con il tuo delicato e dolce Figlio, che è quasi la tua mano di misericordia. Anche il Figlio mi ha piagato d'amore".

17-18. E l'anima scioglie un inno al Figlio-Verbo del Padre, così dolce da affascinare profondamente, così forte nella risurrezione, così leggero da poter essere riconosciuto nell'aura lieve dell'Oreb (1Re 19, 11-12). Al mondo, che non capisce questi tocchi soavi, non serve dirglieli, perchè è attaccato alle cose, mentre il Verbo chiede purezza e libertà di spirito. Infatti solo allora egli si unisce all'anima e le lascia un'impronta tanto profonda quanto leggera, così che ella non può guardare né trattenere ormai altre cose se non con pena e tormento.

COSE INESPRIMIBILI

19-20. Il Verbo è delicato all'estremo nel suo comunicarsi all'anima, che è resa dilatata così da accogliere tutta la grazia. Egli tratta l'anima con un tocco che i sensi non possono percepire: è un tocco non constatabile, ineffabile, ma insieme vero e pieno di amore.

21-22. "Sa di vita eterna". Sì, perchè è un tocco per cui si gusta di fatto un certo sapore di vita eter-

na. Molti Santi l'hanno sperimentato: hanno provato nel loro intimo profondo la "sostanza" di Dio. Parlarne è difficile: si rischia di far credere che si tratti di quel poco che si dice, mentre è cosa divina tanto sublime che non c'è linguaggio proporzionato; chi la sperimenta ha da capirla per sé, sentirla per sé e goderla da solo. È esperienza da vita eterna davvero, in cui l'anima capisce la forza, la sapienza, l'amore, la bellezza, la grazia e la bontà d'ogni realtà, ma soprattutto di Dio. Anche il corpo a volte ne è reso partecipe, dalle midolla delle ossa alle estremità dei piedi e delle mani.

OGNI FATICA È RIPAGATA SE SI È AVUTO CORAGGIO

23-24. "Tutto ben ripaga!", constata l'anima. Essa cioè si vede compensata di ogni fatica, premiata oltre ogni merito, veramente il cento per uno (cf. Mt 19, 29). Nessuna tribolazione o penitenza resta senza il centuplo di consolazione e gioia. Bisognava che l'anima soffrisse; ma adesso ha tutto superato.

25-26 Ella è stata sottoposta a tre generi di prove: quelle del mondo (che accumula ostacoli, timori, tentazioni); quelle dei sensi e quelle dello spirito. Erano indispensabili per purificare l'anima: non si dà infatti unione speciale senza forti prove, che possono variare secondo i gradi di unione che Dio prepara per ciascuno. "La virtù si perfeziona nella debolezza" (2Cor 12,9) e si coltiva con l'esercizio della sofferenza. Il ferro si forgia secondo l'idea dell'artefice solo con fuoco e maglio. "Chi non è provato dalla tentazione infatti che cosa può sapere?" (Sir 34,9).

27. Qui si può notare che pochi giungono al sublime stato di unione con Dio perché pochi sono gli spiriti elevati che si sottomettono a quelle prove. Il Signore vorrebbe tutti perfetti, ma non trova che poche persone forti e fedeli già nel poco. In verità, molti a parole desiderano la perfezione, ma nei fatti si ritirano, dato che non accettano di soffrire, né di compiere neanche i primi passi. Nella stessa vita ordinaria sono lenti e pigri: come potrebbero affrontare fatiche straordinarie? Non sanno rinunciare alla pace e ai piaceri della loro terra, cioè della loro sensualità: non possono certo sopportare le dure esperienze di questa unione.

28-31. Le anime che vogliono camminare sicure e consolate nelle vie dello spirito devono sapere che prima troveranno molte sofferenze e scarsa gioia. Ma, se sono sincere nel desiderio, accetteranno tale prezzo, vedendo che, mentre muoiono a se stesse, vivono in Dio. Abbiano molta pazienza con Dio e molta costanza, come Tobia e Giobbe, perché Dio stesso farà loro capire quali grazie si nascondono dietro i duri travagli. C'è in tutto ciò una sapienza divina che il vero credente intuisce. Tutti i dolori, spirituali o fisici, piccoli o grandi, vengono dalla mano di Dio, che con quelli purifica l'anima. Ed essa, col tempo, comprende quale grazia immeritata è soffrire per giungere ad uno stato così alto. Ha, infatti, l'opportunità di capire che a tutti i sacrifici richiesti corrispondono poi dei magnifici doni spirituali e materiali. Come Ester accettò gravi rischi per il suo popolo e infine fu confermata regina e vide sconfitti i suoi nemici, così l'anima che affronta il rischio di soffrire per il

suo Sposo troverà che non ha perso nulla, ma anzi ha vinto tutte le difficoltà ed è entrata in una vita nuova.

CAMBIATA LA VITA!

32-33. "Uccidendo, morte in vita hai cambiato!". La vita s'oppone alla morte e viceversa. Ora vi sono due specie di vita spirituale: quella beatifica con la visione di Dio in cielo; e quella d'unione d'amore con il possesso di Dio già quaggiù. Questa seconda si ha solo dopo uccisi tutti i vizi e i desideri della nostra natura, secondo le parole di Paolo ai Romani 8,13: "Se vivrete secondo la carne, morrete, ma se con lo spirito vivificherete le opere della carne, vivrete". Vivere da uomini terreni è morte: è dare spazio alle pretese dell'uomo vecchio, che uccide la vita nuova. Dunque: o uomo nuovo in Dio o uomo vecchio con le sue miserie. L'uomo nuovo ha capacità e frutti divini, perché agisce in modo soprannaturale.

34-35. Vita significa strettamente agire, operare. C'è un agire da vita animale o, comunque, puramente naturale; e un agire da vita spirituale, cioè soprannaturale. Con il secondo modo di agire l'intelletto di Dio e dell'anima sono un tutt'uno; e lo stesso si dica per la volontà, per la memoria, per i desideri e i principi che ispirano le azioni: "Coloro che sono mossi dallo Spirito di Dio, sono figli di Lui" (Rom 8,14). Per cui davvero l'intelletto dell'anima è l'intelletto di Dio, la sua volontà è volontà di Dio, la memoria, memoria di Dio, la gioia, gioia di Dio e la sostanza dell'anima è Dio per partecipazione, essendo unita e assorbita in Dio. Vale quanto dice Paolo: "Vivo, ma non più io:

Cristo vive in me" (Gal 2,20). E così la "morte", cioè la vita naturale, si muta in "vita" vera, quella di Dio (cfr 1Cor 15,54). Cambia tutto e l'anima si trova nel mondo del suo Re e gode con il suo Amato (Cant 1, 3-4).

36. Godere in Dio: è questo l'effetto dell'unione divina. L'anima procede come in festa e nel suo spirito giubila con/per Dio continuamente, certa che Dio non permetterà che torni più alla vita vecchia, ma la arricchirà di meriti. Ora sente Dio così vicino e sollecito nel darle tutto da sembrarle che Egli non abbia al mondo altro che lei e Lui sia solo suo. Dice con la sposa dei Cantici: "Il mio Diletto è per me e io per lui" (2,16).

STROFA 3

*"O lampade di fuoco,
nei cui splendori
le profonde caverne del mio senso,
ch'era oscuro e cieco,
con speciale chiarore
al loro Amato dan luce e calore".*

1. La strofa vuol cantare con riconoscenza le grandi grazie dell'unione dove Dio dona tutto un nuovo e trasformante conoscere, con splendide nozioni arricchite dall'amore. Infatti Dio, l'Amato, penetra nel profondo della persona, l'Amata, e gode di donarle tutto ciò che ella poi gusta con gioia.

DIO SVELATO ALL'ANIMA

2-4. L'anima viene a ricevere non solo calore, ma anche luce di nuovo tipo da quel fuoco divino che qui si dice che diventa come molte lampade. Dio in sé è uno e semplice, ma per noi è come

"scomposto" in molti attributi che rifulgono ai nostri occhi: onnipotenza, sapienza, bontà ecc.... Molti degli attributi divini però neppure li conosciamo. Essi sono di "tutto" Dio Uno-Trino, non di una sua parte: cioè di un unico Essere Trinitario che l'anima -in questo stato privilegiato- conosce unitariamente pur attraverso aspetti distinti. Dio onnipotente concede all'anima di conoscerlo amorosamente in quanto onnipotente e quindi diventa per lei una lampada di onnipotenza; Dio sapiente è per lei lampada di sapienza; Dio bontà è lampada di bontà; Dio giusto, forte, misericordioso è comunicazione di luce e di calore, quasi lampada di giustizia, bontà, misericordia, ecc.... Quanti più sono gli attributi su cui Dio illumina l'anima, tanto più essa s'illumina di conoscenza amorosa di "tutto" il suo Dio. Le succede come Mosè sul Sinai, quando contemplò e pregò Jahwé "misericordioso, clemente, paziente, compassionevole, verace" e, attraverso una comprensione più viva di questi singoli aspetti di Dio, provò una gioia d'amore e di stupore inespri- mibile (cfr Es 34, 6-7).

5-7. Una illuminazione su questo punto è illuminazione su tutto e alimenta l'amore per tutto. Se Abramo inorridì di paura per il mistero della giustizia di Dio, vista nel suo aspetto severo, quanta gioia deve sentire chi è illuminato su Dio da queste "lampade di fuoco"! Dio è lo sposo dell'anima che fa a te delle grazie degne di sé: onnipotente, ti dona e ti ama da onnipotente; sapiente, senti che ti beneficia e ti ama con sapienza ecc... Egli ti dice: "Io sono tuo e per te: ho il piacere di essere ciò che sono per darti a te ed essere tuo". Ti dona se stesso e ti arricchisce

chisce di virtù: e tu sei stupendamente allietata, secondo tutta l'armonia dello spirito e del corpo.

PARTECIPAZIONE ALLA DIVINA

8-9. L'anima, si può dire, diventa il Paradiso irriguo di Dio: è infatti come piena di acque divine, che poi ridondano da lei come da una fonte copiosa. Mentre è fuoco, dunque, è anche acqua di vita che spegne la sete spirituale. Lo Spirito Santo, nascosto nelle sue vene, è acqua soave e deliziosa. Questo è un modo di dire sempre inferiore alla realtà, che si riassume in poche parole: l'anima è diventata Dio per partecipazione: per quella partecipazione di Dio che sopra è stata espressa con l'immagine di "lampade di fuoco".

10-11. Il verso secondo della strofa canta: "Nei cui splendori". Tali splendori sono le "notizie amorose" dentro cui è immersa l'anima, poiché chi sta dentro il fuoco di quelle lampade fa come da combustibile, come da aria di cui il fuoco si alimenta. Anche l'anima è luce: perché è trasformata in fiamma divina, per gli splendori che vengono non solo da Dio, ma anche da lei. Tanto è ormai glorificata! Tanto è da Dio introdotta nella vita divina, così simile alla vita eterna, vita perfetta in Cristo! Dio agisce in lei in maniera stupenda ed ella è tutta in movimento ascendente, mentre Dio è in una quiete suprema, in una ferma serenità che comunica poi all'anima stessa.

L'ANIMA "ADOMBRATA" COME MARIA

12-14. Gli "splendori" dello Spirito sono detti, in altri contesti,

"adombramenti", come è scritto per Maria nell'Annunciazione: "La virtù dell'Altissimo ti adombrerà" (Lc 1,35). Gli oggetti lasciano ombra, la luce invece no. Qui si intende che la luce divina si proietta sull'anima e le infonde, limitatamente però alla condizione di creatura, la sua luminosità: così l'anima riceve qualcosa della bellezza di Dio, della forza, della sapienza e di ogni altro splendore divino.

15-16. L'anima è, per così dire, lo stesso Dio "in ombra". Gusta, per esempio, l'attributo della potenza divina nell'ombra dell'onnipotenza, capisce e assapora la sapienza divina nell'ombra della sapienza di Dio ecc. Ciò che l'anima sperimenta è un po' quanto descrive Ezechiele 1,5. Si sente elevata; si vede glorificata e ricca della santa bellezza di Dio.

L'ANIMA ASSETATA DI DIO

17-18. Tornando all'immagine delle lampade varie (i diversi attributi divini), diciamo che l'anima è portata a godere le ricchezze raccolte nell'unità e nella semplicità infinita d'un unico essere, dove una realtà viene conosciuta e gustata in maniera da non impedire la conoscenza e il godimento dell'altra, anzi da favorire la comprensione dell'altra. E così - come allude il verso: "Le profonde caverne del mio senso" - le potenze dell'anima, intelletto volontà, memoria, si aprono con tutta la loro capacità per accogliere Dio e riempirsene, essendo ormai vuote e purificate. Ogni inezia potrebbe tenerle vincolate così che -c'è da stupirsi, ma è un fatto-, pur capaci di riempirsi di beni infiniti, resterebbero immobilizzate anche

da un piccolo bene umano. Ma ora sono davvero svuotate per Dio e manifestano uno slancio formidabile. La loro fame e sete del divino si acuiscono in grado intollerabile: sono avidi di Dio. È questo un tormento, in verità, che sperimentano prima di giungere all'unione: mentre subito dopo viene soddisfatto; ma è comunque peggiore della morte e l'anima soffre un indicibile amore impaziente.

19-22. La prima caverna profonda e ripulita, l'intelletto, chiede l'acqua della sapienza di Dio; la seconda, la volontà, è affamata di perfezione d'amore; la terza, la memoria, s'inquieta e si strugge per il possesso di Dio, sospinta dalla speranza. Sono proprio "caverne" che possono contenere ormai Dio, che è un abisso di bontà. La loro fame, la loro sete e il loro struggimento fanno di infinito, perché adesso è Dio la loro vera attesa.

SOFFERENZA NEL MOMENTO DEL POSSESSO?

23-24. Si potrebbe obiettare: come può soffrire l'anima simili desideri, se già possiede Dio? Ora però in terra, a differenza che in Paradiso, l'anima tanto più possiede Dio quanto più lo desidera; e anche, tanto più lo desidera quanto più lo possiede, provando brama di Lui e non sazietà dopo ciò che già ha sperimentato. Infatti c'è differenza tra il possesso di Dio soltanto per grazia e quello per unione: il primo equivale al volersi bene di due persone come nel fidanzamento, l'altro è anche un reciproco donarsi pienamente come nel matrimonio. Il fidanzamento spirituale comporta un "sì" tra due amanti, che si scambiano gioielli e

gentilezze e soprattutto hanno una volontà sola; ma il matrimonio spirituale è un pieno dono reciproco che porta all'unione delle persone, fine specifico d'un matrimonio.

25-26. Così, pronunciato il "sì" con un consenso personale e libero, Dio e l'anima nel fidanzamento si amano in maniera sublime e il Verbo di Dio visita e arricchisce di doni l'anima. Ma tutto ciò è solo un preludio a quanto avverrà nell'unione del matrimonio spirituale, quando l'anima, resa bella e delicata dopo un lavoro spesso di anni, godrà la unione piena. Lo Spirito Santo dispone con la sua opera -con gli unguenti più preziosi, cioè i suoi doni- al grande incontro.

AVVISI: NON TORNARE INDIETRO ED EVITARE CERTE GUIDE

27-28. A questo punto c'è da mettere in guardia le anime perché, arrivate qui, vedano cosa fanno e in che mani si mettono. Perché c'è il pericolo che esse tornino indietro o chi le dirige le consigli in tale senso, con danno gravissimo. Tornare indietro è assai pericoloso per chi cerca l'Amato, anche per chi è arrivato fino a qui. Cercare Dio? Si deve notare che, se l'anima cerca Dio, molto più l'Amato cerca lei. Questo principio per chi è vicino all'unione piena è ancor più vero: Dio stesso opera nell'anima come agente principale e la guida personalmente; ed ella ha solo da non porre ostacoli.

30-31. L'anima potrebbe però cadere nell'errore di scegliere altre guide cieche. Tali sono: il direttore spirituale sbagliato, il demonio e lei stessa. Quanto al direttore, occorre sempre ponderare bene a che mani

si affida, perché poi ne restano le conseguenze. Per la via dell'unione, serve un direttore spirituale sapiente, prudente e ricco di esperienza: quindi dotato di scienza e discrezione ma, ancor più, di esperienza, che invece è rara. Molti direttori sono adatti ai principianti (se pur lo sono!), ma non ad anime avanzate cui arrecano spesso grande danno. Propongono sempre e solo metodi che si rifanno al pensare e al meditare, atti che sono totalmente su misura naturale: non immaginano che esista molto di più, a carattere totalmente soprannaturale.

32-33. Invece, dopo un periodo in cui hanno usato le maniere dette "discorsive" (del riflettere) e il gusto umano è stato soddisfatto, varie persone, specialmente religiose, sono presto chiamate da Dio a superare tale stadio. È per loro un momento delicato, poiché intervengono aridità forti. Ma così si abituano a lasciare che Dio operi e a tenersi a sua disposizione. Vanno perciò guidate in modo totalmente contrario a prima: niente meditazione, niente fervori, niente esercizi di tipo ordinario. Dio vuole agire in esse in modo nascosto, dando loro una conoscenza amorosa della sua presenza in forma silenziosa; ed esse devono rispondere con attenzione amorosa a Dio, comportandosi passivamente, con un'avvertenza d'amore semplice e genuina.

SOLO UN'AVVERTENZA AMOROSA PASSIVA

34-37. Questa avvertenza passiva esclude ogni atto naturale, perché esso ostacolerebbe il Signore che va comunicando i suoi beni soprannaturalmente. L'avvertenza passiva esige che l'anima sia molto mortificata nelle sue azioni

naturali, libera, riposata, pacifica e serena. Ogni altro atteggiamento produrrebbe solo rumore in mezzo al profondo silenzio richiesto. L'anima invece deve solo ascoltare ciò che le dice il Signore, nella solitudine in cui c'è tanta pace. Deve perfino dimenticare l'avvertenza amorosa che Dio le dà, concentrandosi in Dio e nell'ascolto spirituale, che può produrre momenti di estasi. Perciò ha sempre più da escludere il meditare - che per altro non le riesce - per il contemplare, con un atteggiamento completamente distaccato da tutto.

L'ANIMA SIA LIBERA E NON SCIUPI LA PROPRIA BELLEZZA

38-40. O anima, purifica bene i tuoi occhi, perché brilli chiaro il sole. E tu, direttore spirituale, poni l'anima nella pace; liberala dalla schiavitù egiziana dell'operare in modo umano; introducila nella terra promessa dove abbondano doni gratuiti di Dio; dà piena libertà al suo spirito, che è libero in quanto figlio di Dio. Fa' che mangi la manna soave e nient'altro, distaccandola da ogni gusto umano, così che goda della tranquillità e sapienza pacifica, soave, inebriante di Dio. È un santo ozio, questo, che non mostra subito quanto sia fruttuoso; ma lo mostrerà col tempo.

41-42. Il fastidio o il tedio per tutte le creature e il desiderio dolce e forte di vita spirituale sono già nell'anima segni significativi. Lo Spirito Santo, concedendole una contemplazione occulta, insieme a sentimenti delicatissimi, la riempie divinamente. E solo lo Spirito capisce cosa sta operando; mentre l'anima e il direttore s'accorgono solamente di ciò che può disturbare

tale opera nascosta. Avviene come quando un artista provetto dipinge magnificamente un quadro e altri artisti vogliono intervenire con colori grossolani e mano rozza: ciò provoca un guaio assai maggiore che se si rovinassero molte tele dozzinali.

43-44. Essendo tanto grave, un danno simile nel campo spirituale potrebbe sembrare raro: invece è comune perché si trova a stento un maestro spirituale che non lo faccia. Mentre Dio procede con soavità, il padre spirituale spesso è come un fabbro che sa dare solo martellate, esortando le anime a lasciar perdere ciò che provano in quello stato di santo ozio. Egli vuole che sempre operino e facciano, tralasciando illusioni e sciocchezze, come definisce lui tali esperienze. Non capisce nulla di orazione, di vie dello spirito e quindi di Dio, che parla in segreto all'anima se questa tace. Ella è già arrivata alla meta e lui la vuol far camminare ancora, ma all'inverso, così da farla ridicolmente tornare indietro.

DIO L'UNICO COSTRUTTORE E IL VERO SOLE

45-46. Molti sono i maestri di spirito che non comprendono che siano il raccoglimento e la quiete spirituale (che è una solitudine divina piena di grazie), né intuiscano la differenza tra l'opera di Dio e l'opera umana e così disturbano l'azione del Signore. Essi peraltro dovrebbero ricordare almeno che lo Spirito Santo è l'agente e la guida delle anime, mentre essi sono solo strumenti. Non dovrebbero perciò imporsi con il loro modo di vedere e il loro carattere, ma piuttosto preoccuparsi di sapere quali siano le vie del Signore per le anime. Loro compito sarebbe di concedere più libertà, di largheg-

giare in tutto, così che le anime non s'attaccino a nessuna cosa e a nessun gusto, di non preoccuparsi che esse non facciano niente, se in concreto sono distaccate e vivono una povertà spirituale. È il momento, propizio in cui Dio fa quel che dipende da lui: Egli è come il sole che colpisce le porte della casa e, se uno gli apre, l'invasa con la sua luce.

47-48. Dio è il sole che dall'alto brilla, così che le anime e i direttori hanno solo da disporsi a lasciarlo agire, perché Egli è il costruttore. Compito del direttore è preparare l'anima all'opera divina. Non deve quindi pensare che essa non faccia nulla, poiché fa molto proprio perché non fa nulla. Se il suo conoscere è come bloccato, essa è nel giusto, perché la sua intelligenza è superata da ciò che è incomprensibile: infatti può unirsi a Dio solo con la fede, mentre con ogni altro mezzo creerebbe inciampi. A questo punto della via di perfezione, chi non retrocede, progredisce: e in realtà aumenta la fede nell'anima. Perciò il direttore non deve spingerla a camminare con l'intelletto, a trattenerlo a meditare.

DIO INFONDE L'AMORE

49-52. Obiezione: se l'intelletto non capisce bene, la volontà sta oziosa e senza amare. Risposta: è vero che la volontà ama solo ciò che l'intelletto conosce; però qui Dio non si serve dell'intelletto per comunicare la sua luce, ma con un unico atto nuovo e misterioso le comunica luce e amore, cioè notizie amorose. Esse non potrebbero mai passare per le potenze dell'intelletto e della volontà umana, perché sono notizie che sorpassano tutte le capacità naturali. Le potenze umane poi ne

sono indirettamente arricchite, secondo forme diverse, a piacimento del Signore. In particolare la volontà si sente infiammata e intenerita, senza aver avuto conoscenze migliori che in passato: Dio le dona direttamente il suo amore, detto qui amore infuso, che la fa crescere in meriti e in gaudio. Il direttore dovrebbe capirlo per il fatto che la volontà è davvero vuota di desideri umani e quindi non torna indietro ma s'innalza maggiormente a Dio, gustandolo misteriosamente più d'ogni altra cosa e attuando meglio che mai il precetto dell'amore. E anche la memoria è e deve restare passiva: solo così non s'allontana da Dio.

MAESTRI IGNORANTI, PRESUNTUOSI E....

53-55. Certi maestri invece insistono che l'anima lavori lei, non comprendendo che essa non è in ozio, ma nella fruttuosissima pace della contemplazione quieta. Se essi insistono nella loro ignoranza, facilmente turbano le persone portate da Dio a questa esperienza; e queste magari si sentono perdute. Tali maestri le ostacolano, le inaridiscono, le gettano nel dolore e nel fango. Sciupano in breve tutta una lunga azione di Dio, che le aveva prese per mano, traendole fuori dalle vie ordinarie della vita spirituale e pascendole nella pace. Simili maestri finiscono con l'essere dei guastatori e il Signore potrebbe dire loro: "Avete devastata la mia vigna" (*Cant 2,15*).

56. Costoro sbagliano per zelo, forse, non sapendone di più. Ma ciò non basta a discolparli circa i consigli sbagliati e il modo rozzo con cui pretendono dirigere. Sarebbero obbligati a conoscere la via giusta; o almeno a usare, nelle

cose di Dio, prudenza e non già temerarietà. Dovrebbero tenere gli occhi bene aperti davanti a certe anime e a certi fenomeni che Dio mostra in esse.

57-58. Il peggio è che tali maestri si comportano con uno spirito di dominio sulle anime, non permettendo loro di uscire dalle loro mani; e ciò non resterà impunito. Dovrebbero invece notare che quelle persone hanno bisogno di qualcosa di diverso da quanto essi possono dare. Se non è mai possibile che uno abbia scienza sufficiente per tutti i casi, dovrebbero capire che proprio essi non possiedono tutti i requisiti e che Dio ha altre vie che quelle da loro conosciute. Dovrebbero conoscere i propri limiti. Ciascuno li ha, per esempio nell'arte: c'è chi sa sbazzare il legno di una statua, ma non sa intagliarla o rifinirla o dipingerla o darle l'ultimo ritocco. Se non può fare di più, appena va oltre, rovina la statua. Tu, mio caro direttore, forse sei solo uno sbazzatore per l'anima: le insegni a disprezzare il mondo e a mortificare i desideri; ma non sai intagliarla spiritualmente. Oppure lo sai, perché le insegni la meditazione, ma poi non conosci di più.

59-60. Se tieni un'anima ancora-ta al tuo sapere limitato, essa tornerà indietro. Tu all'anima, che è come una statua, continui ad assestare martellate per sbazzarla. Quando mai essa sarà pronta perché la rifinisca? Possibile che essa abbia bisogno solo e sempre di te? Se tu puoi, peraltro, bastare per un'anima in tutte le sue esigenze, è impossibile che lo possa per le molte a cui non permetti di sfuggirti di mano. Dio conduce ogni anima per una via diversa ed è quindi necessario che non la

leggi a te e che non la tiranneggi, togliendole la libertà e non concedendole di consultare altri. È vergognoso che ti comporti con questa gelosia. Né è giusto che tu le dica che, mancando contro di te, ha mancato contro Dio. Ti muovi con superbia, presunzione e altro; e Dio è sdegnato con te (cfr Ez 34,3).

61-62. Dunque, i direttori spirituali devono lasciar libere le anime e mostrarsi lieti se esse cercano altrove consiglio; anzi glielo devono suggerire essi stessi, altrimenti si mostrano presuntuosi e superbi. Ma c'è un caso tutto particolare di cattiva conduzione delle anime da parte di direttori poco edificanti: è quando in cui essi trovano un'anima cui Dio dà di disprezzare il mondo e di desiderare di abbandonarlo, facendosi religiosa; ma questo o quel direttore le differiscono l'esecuzione con argomenti molto poco evangelici, tentando di distoglierla da quel proposito. Sono uguali ai farisei cui Gesù diceva: "Guai a voi, che prendete la chiave della scienza e non entrate voi né fate entrare gli altri" (Lc 11,52). Dovrebbero adoperarsi in ogni modo per fare entrare nella sala del convito quanti più possibile (Lc 14,23); invece si mettono sulla porta stretta per fermarli.

IL SECONDO CIECO: IL DEMONIO

63-64. Il demonio è il secondo cieco che può disturbare l'anima nel suo raccoglimento. Egli cerca invidioso del bene di quella di far calare sull'occhio qualche cataratta o di far brillare immagini sensibili nel bel mezzo del raccoglimento: vuole così distrarla con cose naturali (per sé anche buone), per farla tornare indie-

tro. È l'anima stessa, però, a lasciarsi spesso ingannare dall'idea di fare qualcosa, dato che nella solitudine e quiete le pare di non fare niente. Così per un piccolo boccone di "notizie" naturali si priva di farsi "divorare" tutta da Dio. Ella abbocca all'esca del demonio e viene tirata fuori dal mare di Dio, dove era immersa e poteva affogare in Lui; e si fa trascinare a riva, riprendendo a camminare sulle sue povere gambe, mentre poteva guizzare nelle acque divine. Il demonio difficilmente si lascia sfuggire l'occasione di inquietare fortemente un'anima avviata all'unione: così essa non entra dallo Sposo, ma si ferma sulla porta. Per il diavolo è assai più importante rovinare una simile anima che molte altre comuni, le quali, dopotutto, si lasciano danneggiare senza troppa fatica.

IL TERZO CIECO: L'ANIMA

65-67. Le anime chiamate a esperienze così alte non dovrebbero più lasciarsi trascinare indietro. Il Signore, che fa loro la grazia di essere con Lui ad agire, le pascerà del suo cibo celeste, riempiendole tutte di Lui, se esse resteranno completamente sgombre. Ma ogni anima, anche già molto dentro nel mistero, può essere d'ostacolo a se stessa, perché ella non si capisce: quindi si disturba e si autolesiona. Vuole agire lei, camminare con le sue gambe; ma finisce come il bambino che pesta i piedi e strilla perché la mamma non lo tenga in braccio: poi però non cammina lui, né lo permette alla mamma. Chi Dio favorisce di simili grazie si lasci portare in braccio da Lui: camminerà al suo passo, senza accorgersene. Si abbandoni a Lui e non a sé: procederà molto bene certamente.

ANTICA CECITA' IN AGGUATO

68-69. Tornando alle "caverne", cioè alle potenze dell'anima riempite dallo Spirito Santo con i suoi doni preziosi che la fanno gioire e dolcemente soffrire, occorre notare che sono "profonde" sia in sé, sia perché Dio -se non nascono ostacoli- le colma della sua stessa grandezza e sapienza. I "sensi" spirituali dell'anima -intelletto, volontà, memoria- diventano sede delle meraviglie divine.

70-71. Nella poesia si parla al singolare del "senso" (spirituale!) "che era oscuro e cieco". Era tale prima che Dio lo illuminasse. Si sa che l'occhio non vede o perché è al buio o perché è cieco. Spiritualmente uno è cieco quando è nel peccato; ed è nelle tenebre oscure quando è nell'ignoranza, anche senza colpa, circa cose di ordine sia naturale che soprannaturale. Nel caso dell'unione con Dio si danno doni così alti che le "caverne" ne restano tutte illuminate. E più queste sono profonde più la luce si espande, come anche più luce entra e più quelle si dilatano. Uno che, invece, non sappia niente di quella luce, non la desidera e purtroppo cerca le tenebre e passa da una all'altra. Al contrario l'anima illuminata da Dio si unisce talmente a Lui che i due risultano una cosa sola, tanto che pure sul piano naturale la persona risplende di qualcosa di nuovo.

72-75. La "cecità" comunque dell'anima per le bellezze e ricchezze divine è tale che solo per grazia di Dio può essere superata. È impossibile che un'anima possa capire Dio e i suoi doni senza l'aiuto di Lui; ancor più impossibile se essa si lascia dominare dagli appetiti, perché di certo sti-

merà allora come non divine le cose di Dio e divine quelle che non lo sono. Se infatti si lascia portare dai sentimenti umani, non riesce a essere spirituale, ma purtroppo si comporta quasi come un bruto o, secondo quanto dice S. Paolo (1Cor 2,14), da "uomo animale" che non capisce le cose di Dio e, quando le incontra, le abbassa al proprio povero livello. Quando desidera Dio, lo desidera solo in modo naturale e agisce non per amore infuso, ma per suo gusto, finché Dio non glielo trasformi. Perché vale il principio: quando sei tu da te che lo vuoi avere, il desiderio sarà solo naturale e rimarrà tale finché non sarà ripreso soprannaturalmente dal Signore.

NUOVA CAPACITA' DI UNIRSI A DIO: MATRIMONIO SPIRITUALE

76-77. Ma veniamo agli ultimi due versi della strofa: "Con speciale chiarore/ al loro Amato dan luce e calore", dove si afferma che, tutt'altro che ridotta a vivere in modo basso e naturale, l'anima non è solo illuminata, ma è luce e dà insieme calore divino. Le "lampade dell'anima", cioè gli attributi divini, creano uno scambio intensissimo nell'intimo dell'anima innamorata: queste lampade, rivolte a Dio in Dio, inviano a Lui in Lui ogni splendore o dono ricevuto: Gli donano ciò che da Lui hanno avuto; e glielo donano allo stesso modo, cioè divinamente.

78-79. "Con speciale chiarore" rendono a Dio in Dio la medesima sua bontà, perché un'anima riceve solo per darla; e così ogni altro bene. L'anima ridà all'Amato nell'Amato la luce e il calore che ne riceve. Diventa come "ombra di Dio" ("adombrata da Lui") e ha con Lui tutto in

comune: capisce che Dio è veramente suo e che lo possiede come per eredità, come un figlio adottivo che ha tutti i diritti; e restituisce Dio a Dio, in un movimento trinitario. Ripaga Dio, donandogli lo Spirito Santo: non nel senso che questo Spirito non sia già nella Trinità, ma in quanto partecipa intimamente a questo scambio. È il massimo del donarsi tra l'anima e Dio: è l'unione matrimoniale, che nell'altra vita godrà in modo ancor più pieno, ma qui in terra è il massimo possibile.

ESPLOSIONE DI GIOIA E GRATITUDINE

80-83. La grande gioia dell'anima sta nell'accorgersi di dare a Dio più di quanto ella saprebbe da sè; e che le è possibile per al fede illuminata. Piena di gratitudine di poter dare, l'anima fa a Dio la consegna di Dio e di se stessa in modi meravigliosi. Infatti acquista tutto uno stile nuovo di lodare e ringraziare. Ama Dio non per se stessa, ma per Lui: ama come le Persone Trinitarie. Ama Dio in Dio, immersa nel suo stesso amore. Ama Dio per quello che è, non solo perché verso di lei Egli è buono e generoso, ma per la sua natura, che in se stessa è così. In tal modo l'anima ha una maniera nuova di godere: gode Dio per mezzo di Dio, anticipando quanto farà in cielo; trova gioia pura solo in Dio, senza la mediazione di alcuna creatura; gioisce solo per quello che Dio è, senza gusto e interesse proprio.

84-85. L'anima loda Dio per dove-re-necessità interiore: sa in modo nuovo di essere stata creata per lodare Dio. Esulta nel riconoscere i benefici ricevuti, però gode per il Donatore più che per i doni. In tale stato di riconoscenza abbrac-

cia tutti i tipi di doni, naturali e soprannaturali; e lo fa con entusiasmo totale, contenta di Dio e solo di Lui.

STROFA 4

*"Che mite e amoroso
ti svegli sul mio seno!
Segretamente e solo vi dimori.
Spirando odoroso,
di bene e gloria pieno,
delicatamente, oh, tu m'innamori!"*

1-3. L'anima parla ancora con grande affetto a Dio, suo Sposo. Lo ringrazia perché Egli si risveglia, per così dire, e respira in lei, aumentandole ancor più l'amore e l'attaccamento al Verbo.

DIO FA SUSSULTARE L'ANIMA

4-5. "Che mite e amoroso/ ti svegli sul mio seno!" Questo risvegliarsi di Dio è un farsi presente del Verbo nella sostanza dell'anima. Tutto avviene con soavità e insieme con potenza e gloria. L'anima sperimenta "che tutte le cose in Lui sono vita" (Gv 1, 3) e tutte le realtà si muovono in/con Lui, come ogni oggetto si muove nell'universo insieme con la terra che lo porta con sè. Tanto le creature celesti che terrestri, ha la propria esistenza e durata in Dio: perché Dio, ben distinto dalle creature, le contiene però in modo eminente a sè. L'anima, capendo chiaramente questo, ha un sussulto di felicità straordinaria. Questa è la sua grande gioia: conoscere le creature per mezzo di Dio e non per mezzo delle creature; conoscerle nella loro Causa stessa e quindi con una conoscenza non mediata (al primo momento sembrerebbe il contrario), bensì essenziale, cioè fondata

direttamente in Dio Creatore.

DIO FA CONOSCERE COSE STRAORDINARIE

6-7. Quel che più importa però non è la conoscenza nuova delle cose, ma quella nuova di Dio, perchè l'anima ottiene una rivelazione affatto straordinaria della vita divina, dell'essere e dell'armonia di tutte le creature con il loro moto in Dio. Perciò le sembra che sia Lui a muoversi e a risvegliarsi in lei, mentre in verità è essa che ha un risveglio. Per puro dono divino, con un unico sguardo vede tutto come uno che si trovi aperta all'improvviso la porta d'un palazzo e scorra d'un colpo la grandezza della persona che vi abita e quello che vi sta facendo. Anzi, trovandosi sostanzialmente in Dio -come già ogni creatura-, in modo forte sperimenta che le cadono dagli occhi molti veli (non tutti) e, in maniera ancora oscura, le splende il volto del Signore pieno di grazia.

8-10. Noi solitamente giudichiamo gli altri prendendo noi stessi come misura e modello, non invece la realtà oggettiva. Il ladro giudica ladri tutti e quanti; il buono pensa gli altri buoni. Se siamo trascurati e addormentati con Dio, diciamo che Lui è addormentato e smemorato verso di noi e gli diciamo che si svegli, come ora lo stesso Davide al Salmo 43, 23 ("Svegliati, Signore, perché dormi?"), mentre il Salmo 120, 4 assicura che "non dorme il custode d'Israele". In verità, nel caso dell'anima risvegliata, è Dio che le ha fatto questa grazia, come allude il verso: "Ti svegli sul mio seno". Nella profondità della sua sostanza, ella, destandosi e

ammirando, ode la voce di una moltitudine di migliaia e migliaia di perfezioni e virtù e ne è stupefatta in modo sublime.

A STENTO UNO REGGE A SIMILE GRAZIA

11-13. Come può un uomo, nella sua condizione mortale e nel suo corpo così debole, sostenere una comunicazione divina così forte? Giobbe diceva: "Non vorrei restare oppresso dal peso della sua grandezza" (26, 6). Ma qui la persona non crolla, prima di tutto perché, dopo che è stata purificata nello spirito, anche la sua parte fisica ne ha beneficiato e quindi, davanti a tanta grandezza e gloria di Dio, è robusta così da non subire danni irreparabili, sebbene ne risenta sempre un po'; ma poi il Signore si manifesta con una dolcezza tutta particolare e dona una protezione simile a quella che riservò a Mosè (Es 33, 22). Perciò l'anima sperimenta tanto di soavità e d'amore quanto di potenza, maestà e gloria di Dio. Gode ed è insieme aiutata moltissimo a sostenere questa esperienza. Il Re del cielo le si mostra amico e fratello, donandole tutti i gioielli -le virtù di Dio-, in particolare lo splendore dell'oro, la carità, con la conoscenza viva del Verbo pieno di grazia e verità.

GRAZIA INEFFABILE DELL'UNIONE PERFETTA

14. Il terzo verso della strofa dice: "Segretamente e solo vi dimori". Dio sta segreto e nascosto in un dolce abbraccio con l'anima. In verità Dio è nella profondità di tutte le realtà, altrimenti cesserebbero di esistere. Ma in alcune anime dimora solo, in altre no; in alcune contento, in altre scontento. Se è

solo, resta molto intimo e insieme molto segreto a tutti, tranne all'anima stessa, che è come se avesse svegliato Dio, il suo "Amato-addormentato" sul suo seno. Grazia immensa, questa, di trovarsi così intima a Dio, in una immensa tranquillità. È l'amplesso di Dio-Sposo con l'anima-sposa. Tale esperienza non è continua, perchè l'anima non è ancora nella gloria: se fosse un'esperienza continua, sarebbe insostenibile per l'anima.

16-17. Dio dimora contento anche in anime che, pur non essendo giunte all'unione così profonda, vivono in grazia. Però non si manifesta neppure a loro stesse, se non qualche rara volta. Invece nelle anime arrivate all'unione perfetta tutto è perfetto: tanto il mistero dell'intimità che la segretezza e la pienezza del dono. Tutto è perfetto perchè agisce solo Dio, che è perfetto. Lo Spirito Santo spira nell'anima in maniera impossibile a descriversi: è un amore così alto che mancano le parole. Resta solo da dire: onore e gloria a Dio. Amen.

P. Rodolfo Girardello

Redazione dei «Q.C.»: Via Volturmo 1 - Tel. 045/500266 - 37135 VERONA

*Amministrazione dei «Q.C.»: Giuseppe Urietti, Vicolo Scalzi, 13 - Tel. 045/23738 - 37122 VERONA
C.C.P. 10752376 intestato a Provincia Veneta dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi - VERONA*

*Redazione dei «Q.C.»: Giuseppe Furioni, Aldino Cazzago,
Angelo Lanfranchi, Rodolfo Girardello*

Stampato con il permesso dei Superiori

presso: Tipografia NUOVA EUROGRAFICA srl - EUROLIT srl Roma Tel. 06/2000616

SOMMARIO

Editoriale	p.	3
------------------	----	---

Prima Sezione: La vita consacrata nella Chiesa "comunione"

1. Relazioni tra fedeli laici e membri di Istituti di vita consacrata (A.M. Sicari)	p.	9
2. Stato sacerdotale e stato dei consigli nella comunione "organica" della Chiesa (D. Zordan)	p.	25
3. Chiesa "comunione": sviluppo storico di una categoria ecclesiological (G. Furioni)	p.	73
4. Due opere sulla Chiesa (R. Gambalunga - A. Vela)	p.	89

Seconda Sezione: Spiritualità e Storia

1. Aspetti della spiritualità di Sant'Ambrogio (G. Toppan)	p.	105
2. San Girolamo e la donna (A. G. Ponce)	p.	127
3. La vita come attesa di Cristo nell'esperienza monastica (P. De Carli)	p.	135

Terza Sezione: Fede e Cultura

1. "I vostri occhi esperti di lacrime" (A. Cazzago)	p.	153
2. Giovanni Paolo II visto da A. Del Noce (A. Lonardi)	p.	165

Quarta Sezione: Rilettura di testi

1. Chiamata all'intimità perfetta con Dio (R. Girardello)	p.	183
--	----	-----