



2018 | LXXXIV | 2

Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

VITTORINO GROSSI, *La vedova nella Chiesa antica. I trattati di Ambrogio e di Agostino*

BRUNO BORDIGNON, *La relazione educativa in don Bosco dal Contegno verso i superiori*

AGOSTINO MONTAN, *Il ministero del Vescovo agli inizi del terzo millennio*

NICOLA CIOLA, *La vocazione "ecclesiale" del Cardinal Ermenegildo Florit biblista e teologo "lateranense"*

FRANCO GIULIO BRAMBILLA, *Dalla cura animarum alla Chiesa testimoniale: sul principio di un nuovo Liber Pastoralis*

SANTI GRASSO, *Il rapporto tra il verbo ἀκολουθέω e il verbo μένω. Dal discepolato sinottico a quello giovanneo*

Lateranum

a cura della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Sito web della rivista / Journal website: <http://press.pul.it/lateranum/index.html>

Direttore / Editor: lateranum-direttore@pul.it

Segreteria / Secretary: lateranum-segreteria@pul.it

Redazione / Editorial Office:

Pontificia Università Lateranense

Facoltà di S. Teologia

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Inviare i libri per recensioni al Direttore / *Send books for review to Editor*

Abbonamenti / Subscriptions:

Lateran University Press

Ufficio Abbonamenti

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: promozionelup@pul.it

Quote 2018 / Prices 2018:

Abbonamento annuo Italia (3 numeri) / *Annual subscription in Italy:* 75,00 €

Abbonamento annuo Estero / *Annual subscription international:* 120,00 €

Un fascicolo Italia / *Single issue in Italy:* 30,00 €

Un fascicolo Estero / *Single issue international:* 42,00 €

La rivista ha periodicità quadrimestrale. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

The journal is published three times per year. The annual subscription period begins on 1 January. Issues not received by subscribers must be claimed through the Subscriptions Office no later than 15 days following receipt of the consecutive issue.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità / *Payment can be made:*

- tramite il versamento su conto corrente (solo Italia) / *by transfer to this account (only in Italy):*
c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario / *by bank transfer:*
Banco Posta – Poste Italiane S.p.A. – Direzione Operazioni
IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale / *by international bank transfer:*
IBAN: IT23N0760103200000076563030
BIC-SWIFT: BPPIITRRXXX

intestato a / *payable to:*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento "Abbonamento Lateranum" e l'annata di riferimento / *specifying as reason for payment "Abbonamento Lateranum" and its respective year.*

www.e-lup.com

ISBN ePUB 978-88-465-1243-7

ISBN PDF 978-88-465-1244-4

© COPYRIGHT 2018 – ISBN 978-88-465-1240-6

ISSN 1010-7215

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA S. GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

LATERANUM

Rivista internazionale
a cura della Facoltà di S. Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Fondata nel 1934 come Collana di Studi
dal 1976 periodico quadrimestrale

G. Lorizio (Italia) - Direttore

Redazione

P. Sguazzardo (Italia) - Segretario

G. Pulcinelli (Italia), A. Schütz (Germania),
G. Tangorra (Italia), L. Žak (Slovacchia)

Comitato scientifico

N. Ciola (Italia), Ph. Chenaux (Svizzera), R. Ferri (Italia),
R. Gerardi (Italia), A. Lameri (Italia), N. Loda (Italia),
L.M. De Palma (Italia), A. Pitta (Italia)

Identità e missione

La rivista pubblica articoli, note, recensioni e segnalazioni in conformità alla propria *missio* istituzionale di presentare a livello internazionale la ricerca scientifica dei docenti della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, attività impostata nello spirito e secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II, sviluppata nell'ottica di un ampio confronto interdisciplinare e realizzata con il desiderio di contribuire al *dialogus salutis* della Chiesa con la cultura.

La rivista accoglie, inoltre, contributi dei docenti degli Istituti teologici di tutto il mondo che a vario titolo sono associati alla stessa Facoltà, dei docenti esterni che partecipano ai progetti delle Aree di ricerca lateranensi, come anche di quegli studiosi ai quali la Direzione della rivista rivolge un invito a collaborare, in virtù dell'originalità e dell'alta qualità del loro lavoro scientifico.

Essa è indirizzata agli specialisti in discipline teologiche, bibliche, patristiche e storiche, aspirando tuttavia a entrare in dialogo con tutti coloro che si interessano sia degli argomenti appartenenti alla ricca tradizione del vivere e sapere cristiano, sia delle prospettive interpretative che tale tradizione offre, in vista della ricerca di soluzioni teoretiche e pratiche alle grandi problematiche e alle istanze del mondo contemporaneo.

Il contenuto di *Lateranum* è indicizzato (completamente o parzialmente) o fatto oggetto di abstract analitici nei seguenti strumenti di ricerca:

Elenchus bibliographicus - Ephemerides Theologicae Lovanienses (Leuven - Belgique)

Dialnet (Fundación Dialnet, Universidad de La Rioja - España)

Index theologicus (Eberhard Karls Universität Tübingen - Deutschland)

BIBP (Bibliographic Information Base in Patristics - Canada)

BILDI (Katholisch-Theologische Fakultät Innsbruck - Österreich)

Progetto Riviste online (a cura di F. Testaferri, Italia)

CIAPh - Centro Italiano dell' *Année Philologique* (Univ. degli Studi di Genova, Italia)

ACNP - *Catalogo Italiano dei Periodici* (Università di Bologna, Italia)

Religion and Philosophy Collection

Identity and mission

The journal publishes articles, notes and book reviews in conformity with its own *mission* to share and disseminate, at an international level, the scholarly research and reflections of the Faculty of Theology at the Pontifical Lateran University. Adhering to the spirit and directives of the Second Vatican Council, this activity provides a broad interdisciplinary approach with the intent of contributing to the *dialogus salutis* of the Church and culture.

The journal invites contributions from instructors at associated theological faculties throughout the world and also from outside instructors who collaborate with the various research projects of this University, and finally from scholars who are invited by the Editor to contribute, in view of the originality and high quality of their scholarly work.

The journal serves a readership specialised in theological, biblical, patristic and historical disciplines, as it aspires to enter into dialogue with all who are interested in arguments pertaining to the rich tradition of the Christian way of living and knowing, as well as with all who are concerned with the interpretative possibilities that this tradition offers in the search for theoretical and practical solutions to the great problems and demands of the contemporary world.

The contents of *Lateranum* are indexed (completely or partially) or abstracted in the following resources:

SOMMARIO

Articoli	
VITTORINO GROSSI, <i>La vedova nella Chiesa antica. I trattati di Ambrogio e di Agostino</i>	277
BRUNO BORDIGNON, <i>La relazione educativa in don Bosco dal Convegno verso i superiori</i>	297
AGOSTINO MONTAN, <i>Il ministero del Vescovo agli inizi del terzo millennio</i>	315
NICOLA CIOLA, <i>La vocazione "ecclesiale" del Cardinal Ermengildo Florit biblista e teologo "lateranense"</i>	335
FRANCO GIULIO BRAMBILLA, <i>Dalla cura animarum alla Chiesa testimoniale: sul principio di un nuovo Liber Pastoralis</i>	349
SANTI GRASSO, <i>Il rapporto tra il verbo ἀκολουθέω e il verbo μένω. Dal discepolato sinottico a quello giovanneo</i>	365
Recensioni	395
Libri nostri	439
Indice	445

LA VEDOVA NELLA CHIESA ANTICA I TRATTATI DI AMBROGIO E DI AGOSTINO

Vittorino Grossi*

La presente ricerca, dopo un breve tracciato della vedovanza in epoca prenicena, esamina i trattati *De viduis* di Ambrogio di Milano e il *De bono viduitatis* di Agostino d'Ipbona, rilevandone il contesto e i diversi sviluppi avutisi nelle comunità cristiane dell'Occidente latino dei secoli IV e V.

Nella prima organizzazione dell'evo cristiano, quale ci risulta dalle cosiddette *Lettere Pastorali* (documenti della seconda metà del I sec. d.C.) e, precisamente, dalla *prima lettera a Timoteo*, alla vedova è dedicato il cap. 5,3-16. In essa ci si occupa di due angolazioni della comunità cristiana nei riguardi della vedova: la prima, di aiutare le vedove per la loro situazione di precarietà esistenziale; la seconda, di come valorizzarle, facendole confluire in un istituto ministeriale ecclesiale: il *coetus viduarum*.

È scritto nella Prima lettera a Timoteo (5,5-16):

«(La vedova), rimasta sola, ha riposto la speranza in Dio e si consacra all'orazione e alla preghiera giorno e notte [...] sia iscritta nel catalogo delle vedove quando abbia non meno di sessant'anni, sia andata sposa una sola volta, abbia la testimonianza di opere buone: abbia cioè allevato figli, praticato l'ospitalità, lavato i piedi ai santi, sia venuta in soccorso agli afflitti, abbia esercitato ogni opera di bene [...]. Se qualche donna credente ha con sé delle vedove, provveda lei a loro e non ricada il peso sulla Chiesa, perché questa possa così venire incontro a quelle che sono veramente vedove».

Il susseguente evo patristico, oltre a prendersi cura dei bisogni connessi alla precarietà dello stato vedovile¹, – rientrava allora nell'idea di religione

* Docente emerito di *Patrologia*, Pontificia Università Lateranense.

¹ Il CRISOSTOMO, *Hom.* LXVI,2-3 (sull'ingresso di Gesù in Gerusalemme su un puledro [Mt 21,1-2]), ad esempio, nota come tanti cristiani abbienti fossero restii a condividere con i poveri i loro beni, mentre la Chiesa si prende cura delle vedove, le vergini, i carcerati e gli ammalati. Recita il testo della traduzione latina «Hic enim per pullum Ecclesia significatur, necnon populus novus, olim impurus, postquam autem Jesus

della *Lettera di Giacomo*² –, ne curò anche una spiritualità, sostanziata di preghiera ma ecclesialmente anche molto attiva nell'attenzione verso i bisognosi. A loro, d'altra parte, si chiedevano precisi requisiti per iscriverle nel catalogo delle vedove. La vedova cioè doveva «avere allevato figli, praticato l'ospitalità, lavato i piedi ai santi, essere andata in soccorso agli afflitti, avere esercitato ogni opera di bene» (*1Tim 5,10*).

Quanto alla letteratura, delle vedove si parla in genere in concomitanza con le “vergini consacrate”³. Nella Chiesa latina occidentale postnicena, tuttavia, si hanno anche due scritti che ne trattano espressamente: il *De viduis* di Ambrogio, scritto dopo il *De virginibus* del 377 cui seguì il *De virginitate* del 388; e il *De bono viduitatis* di Agostino del 416, sotto forma di lettera a Giuliana della famiglia degli Anici. Da questi due scritti ricaviamo la peculiarità del *coetus viduarum* nell'ambito ecclesiale dei secoli IV-V.

1. La vedova in epoca prenicena

In epoca prenicena, la vedova cristiana, per la sua vita dedita ad una costante preghiera, veniva equiparata agli *altaria dei* di Tertulliano (*Alla moglie* 1,7) e, per la sua attività ecclesiale, trovava collocazione con il ministero dei profeti⁴. Quest'ultimi, agli inizi del formarsi delle comunità cristiane, insieme ai dottori preposti all'insegnamento e all'istruzione dei catecumeni, per la loro preghiera ricoprivano anche un ruolo liturgico. Dato poi l'inserimento di falsi profeti (*2Tim 3,6*) e di falsi dottori (*1Tim 4,2*) le prime comunità si orientarono a scegliere al loro posto vescovi e diaconi (cf. *Didachè* 11,1-12).

È scritto nella *Didachè*:

«Sceglietevi dei vescovi e dei diaconi degni del Signore. Essi eserciteranno la funzione dei profeti e dei dottori»⁵.

insedit, purus effectus [...]. Et cogites velim quot viduas, quot virgines alat quotidie (Ecclesia): eorum certe catalogus ad ter mille pertingit; ad haec etiam in carcere vinctos, in xenodochio aegros».

² Cf. *Gc 1,27*: «la religione pura e senza macchia presso Dio e Padre si ha nel visitare i bambini (orfani) e le vedove nella loro vita tribolata». Vedi anche ERMA, *Il Pastore*, *Visione* 8: PG 2,934.

³ Cf. V. GROSSI, *La verginità negli scritti dei Padri. La sintesi di S. Ambrogio: Gli aspetti cristologici, antropologici, ecclesiali*, in AA.VV., *Il celibato per il regno*, Ancora, Milano 1977, 131-164.

⁴ Cf. M. ADINOLFI, *La donna che prega e profetizza (1Cor 11,5)*, in E. TESTA - I. MANCINI - M. PICCIRILLO (a cura di), *Studia Hierosolymitana. Studi in onore di P. Bellarmino Bagatti*. II. *Studi esegetici*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1976, 124-134.

⁵ *Didachè* 15,1. Per indicazioni più ampie, cf. V. GROSSI, *Linee di ecclesiologia patristica. Il formarsi della coscienza di Chiesa nei primi sette secoli*, Borla, Roma 2014.

In tale nuovo orientamento l'elemento femminile, nel caso la vedova, perse terreno ma alcune vedove, contestate soprattutto da comunità cristiane di estrazione giudaica, trovarono posto in gruppi "ereticali", ad esempio, nelle sette gnostiche⁶ e montaniste. In tali gruppi venne rivalutata la profezia sino a porla al di sopra delle sacre Scritture, e vi si ordinavano donne nella linea dei presbiteri e dei vescovi⁷.

Quanto ad una documentazione normativa, quasi ufficiale, per le comunità, in epoca prenicena (prima metà del sec. III), per l'Occidente abbiamo la *Traditio Apostolica*⁸ e, per l'Oriente siro, la *Didascalia Apostolorum*, documenti insieme normativi e liturgici. In essi, in relazione alle vedove, si registrano due dati: la dovuta beneficenza per loro, sia privata che comunitaria, dato che venivano equiparate ai malati e ai poveri (*Trad. Ap.* 24 e 30; *Didasc.* 2,25,2-3); si parla espressamente di un *coetus* delle vedove a livello di un'istituzione riconosciuta nelle comunità (*Trad. Ap.* 10; *Didasc.* 3,7,1ss.). La vedova, tuttavia, incarna un particolare ideale di continenza⁹.

Le *Didascalia* si occupano anche della diaconessa i cui compiti sono più attivi di quelli della vedova, come visitare le donne ammalate, ungere le donne all'entrata nel fonte battesimale ed accoglierle all'uscita (*Didasc.* 2,26,6; 3,12,1-13). Forse la stessa Febe di *ICor* 16 e *Rom* 16,1-2 era una vedova, dato che Paolo la ricorda da sola.

La *Traditio apostolica* coopta le vedove senza imposizione della mano¹⁰ e assegna loro il ruolo della preghiera. Esse vengono particolarmente onorate in comunità tanto da rientrare nelle richieste al battezzando che le onorassero¹¹, e aiutate nelle loro necessità, come ci si comporta con i malati e i poveri¹².

⁶ Cf. IRENEO DI LIONE, *Adv. haer.* 1,13,21; 1,6,2-4 (una donna rende grazie cioè presiede la celebrazione eucaristica).

⁷ Cf. O. BANGERTER, *Frauen im Aufbruch. Der Geschichte einer Frauenbewegung in der Alte Kirche. Ein Beiträge zur Frauenfrage*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1971, 65ss. (cap. 6: *Die Witwen in den Kirchen des Ostens und des Westens*).

⁸ Vedi l'edizione di B. BOTTE, *La Tradition Apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstruction* (LQF 39), Aschendorff, Münster 1963 (la V edizione è del 1989 ed è stata curata ed aggiornata da A. GERHARDS - S. FELBECKER, Aschendorf, Münster 1989); ed anche B. BOTTE (ed.), *Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique* (Sch 11bis), Cerf, Paris 1968. Sulle ultime ricerche in merito, vedi A. NICOLOTTI, *Che cos'è la Traditio Apostolica di Ippolito? In margine ad una recente pubblicazione*, in *Rivista di Storia del cristianesimo* 2 (2005), 219-237.

⁹ Cf. J. MAYER, *Monumenta de viduis, diaconissis virginibusque tractantia* (Florilegium Patristicum 42), P. Hanstein, Bonn 1938 (vi sono raccolti 182 testi).

¹⁰ Cf. *Trad. Ap.* 10: «vidua non ordinatur [keiretonein] sed eligitur ex nomine». Si distingue tra *ordo* (cui è demandato la presidenza liturgica) e la *plebs Dei*.

¹¹ Cf. *Trad. Ap.* 20: «an honoraverint viduas».

¹² Cf. *Trad. Ap.* 24 e 30.

Riguardo ad un ruolo della vedova in comunità, a lei viene riservato l'*opus spirituale*¹³ di essere *altare Dei*¹⁴, spazio tuttavia che lei divide con le *virgines sacratae*, digiunando spesso e pregando per la Chiesa¹⁵. A lei viene richiesta totale sottomissione al vescovo¹⁶ che è il suo difensore d'ufficio (*defensor viduarum*). L'ideale della vedova, tuttavia, veniva posto principalmente nella perseveranza della castità scelta («in castitate adhaerere», *Didasc.* 3,1-2).

2. La vedova in epoca postnicena

Con l'avvenuta pace costantiniana del 313 tra Chiesa e Impero, la vedova vive nell'ambito di un'ascesi perseguita tra le mura domestiche, essa, tuttavia, acquista maggiori spazi pubblici. Nella società cristiana tardo-antica, infatti, prendendo sempre più spazio il valore della continenza con l'incrementarsi del monachesimo, la vedova viene inserita a metà strada tra la verginità e la castità coniugale, contribuendo a creare anche un proprio modello di vita ascetica¹⁷. In tale contesto la continenza vedovile divenne anche oggetto di trattati di vita ascetica, come abbiamo con Ambrogio e Agostino.

In epoca postnicena, frattanto, emergendo il gruppo delle *diaconissae*¹⁸, le vedove (*viduae ecclesiae, personae electae* [cf. *Const. Ap.* 8,12,45]), nella lista, vengono dopo le *diaconissae* (nella *Didasc. Ap.*, le precedevano) benché prima delle vergini (*Const. Ap.* 8,12,44)¹⁹. Questo documento si occupa

¹³ Cf. *Didasc.* 3,25,8 «Illa [vidua] enim, quae ad circumeundum iam instituta est, ad opus spirituale non recte sentit, servit autem mammonae, id est lucro».

¹⁴ «Sciat autem vidua se altare Dei esse et in domo sua sedeat perpetuo» (*Didasc.* 3,6,3-4).

¹⁵ Cf. *Trad. Ap.* 23.

¹⁶ Cf. *Didasc.* 3,8,1: «Sinceras [...] oportet esse viduas, subditas episcopis et diaconis et trementes et metuentes episcopum sicut Deum, non habentem potestatem in aliquo».

¹⁷ Cf. M. SARGENTI, *Matrimonio cristiano e società pagana*, in *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 51 (1995) 367-391 (sul contesto pagano dell'ascetismo cristiano); A. ROUSSELLE, *Porneia, de la maîtrise du corps à la privation sensorielle (II-IV siècles de l'ère chrétienne)*, PUF, Paris 1983 (tr. it.: *Sesso e società alle origini dell'era cristiana*, Laterza, Roma 1985); E. GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nella autobiografia cristiana del IV secolo*, Istituto Storico per il Medio Evo, Roma 1980 (la vergine: 29-47; la vedova: 49-66; la madre: 67-81).

¹⁸ Le *Costituzioni Apostoliche* (cf. *Constitutiones Apostolorum*, F.X. FUNK [ed.], F. Schoeningh, Paderborn 1905) sono la più vasta compilazione antica (ambito siriano) del filone canonico-liturgico e ne sono un documento sintesi. I primi sei libri sono un adattamento delle *Didascalie*; la prima parte del libro settimo è un ampliamento della *Didachè* e la seconda si occupa dell'istruzione catecumenale e del battesimo; l'ottavo libro è la cosiddetta *Traditio Hyppoliti* con in più 85 canoni di tradizione siriana.

¹⁹ Una concorrenza tra vedove e diaconesse è presente in Epifanio, per il quale conta solo la vergine (cf. EPIFANIO DI SALAMINA, *Panarion* 3,4: «solum diaconissarum officium ad ecclesiasticum ordinem necessarium fuisse»). In lui il *coetus viduarum* non ha più un rapporto sul piano liturgico-sacramentale e neppure su quello assistenziale.

principalmente della diaconessa, in particolare nei cc. 6-8; alle vergini dedica due paragrafi (4 e 8) dicendo di loro ciò che nelle *Didascalia si* diceva delle vedove. In merito alla scelta delle vedove viene rilevato che essa sia dettata da zelo per la pietà e non da disprezzo per il matrimonio (*Const. Ap.* 4,14,1-3 e 8,24,2). L'autore delle *Costituzioni Apostoliche* vede nella verginità l'ideale della continenza, nella vedova vi nota di più un ideale ascetico.

Un altro documento d'interesse per la presente ricerca è il *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*²⁰ della seconda metà del sec. V. In merito alle vedove esso s'ispira alla *Traditio Hyppoliti* (c. 10). Nel non risposarsi della vedova c'è di rilevante la motivazione di fede. La vedova, inoltre, svolge il suo lavoro nella gioia e senza ostentazione, incoraggia le giovani che vogliono vivere nella verginità, che lei anche raduna per la preghiera comunitaria (*Test.* 1,40,1). La vergine, all'interno della comunità ecclesiale in cui è inserita, nella vedova ha una guida sperimentata alla sua scelta verginale.

Le vedove delle comunità cristiane postnicene, tuttavia, data l'entrata nel *coetus viduarum* di donne di preminente rango sociale, spesso di rango senatorio, guadagnano anche più spazio delle diaconesse²¹. Tali ricche vedove, data la loro consistenza patrimoniale, si dedicavano ad attività caritative, promuovendo costruzioni di monasteri, soprattutto in Palestina, e viaggi pellegrinaggi.

Dopo il 313 la legislazione imperiale favorì le *viduae*, includendole nella legislazione delle *feminae* e delle *mulieres*, come si evince dai ventuno titoli del *Codice Teodosiano (CTh)*²². Nei loro riguardi, ad esempio, recita la Costituzione del 329 «*Viduas [...] specialis indulgentia dignas credidimus*» (*CTh* 9,21,4), dove *indulgentia* ha il significato tecnico di *venia/gratia* per una violazione della legge per ignoranza. Similmente nella costituzione di Onorio e Teodosio del 414 (*CTh* 2,16,3) si stabilisce: «*Et mulieribus et minoribus in his quae vel praetermiserint vel ignoraverint, innumeris auctoritatibus constat esse consultum*», dove il *consultum/consulere* indica il “prendersi cura”, “venire in aiuto”. Le *viduae sui iuris*, anche se prima di 25 anni non potevano contrarre liberamente un nuovo matrimonio, godevano di maggiore libertà economica.

La Costituzione di Valentiniano-Valente e Graziano del 371 (*CTh* 3,7,1), tuttavia, introdusse un regime più restrittivo per quelle che passavano a secon-

²⁰ Cf. *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, I.E. RAHMANI (ed.), F. Kirchheim, Mainz 1899.

²¹ Si hanno testimonianze negli scritti di Girolamo, di Paola della famiglia degli Scipioni, di Marcella vedova del senatore Cereale (*Epp.* 108,3-5; 127,2); in Agostino si ha la figura della vedova Giuliana della famiglia degli Anici (*De bono viduitatis*).

²² Cf. *CTh* 1,22; 2,16; 3,5.7.8.9.11.13.17; 4,12; 5,1; 8,16; 9,9.14.21.24.25.42; 10,20; 13,10; 16,2.

de nozze, affidando il giudizio della causale per risposarsi al giudice e non alla vedova²³. Gli scritti riguardanti le vedove, di Ambrogio di Milano e di Agostino d'Ipbona, che ora prendiamo in esame, s'inseriscono in tale nuovo contesto.

3. *Il De viduis di sant'Ambrogio*

Ambrogio, il già *consularis* (governatore) della Liguria e dell'Emilia, nel 377 (a tre anni dalla sua consacrazione episcopale), scrisse il *De virginibus* (PL 16,187-232)²⁴ in cui fa riferimento ad esempi di vita associata di vergini consacrate:

«Vengono dal piacentino vergini per consacrarsi, vengono dal bolognese, dalla Mauritania, per essere velate (*De virginibus* 1,10,60) [...]. Che dire delle vergini bolognesi, schiera feconda del pudore che, avendo rinunciato alle delizie del mondo, abitano il sacrario della verginità? Senza aver compagno l'altro sesso, avendo a compagno il pudore, cresciute fino al numero di venti e al frutto di cento, lasciando l'asilo dei genitori, pongono le tende nei tabernacoli di Cristo, militi infaticabili della castità: ora fanno risuonare canti spirituali, ora si guadagnano da vivere col lavoro, e anche per l'elemosina cercano ausilio con la mano (*De virginibus* 1,10,57)».

Subito dopo, nella stessa linea, scrisse per donne vedove, associate e consacrate, il *De viduis*²⁵, cui seguì il *De virginitate* (PL 16,265-302) per rispondere a chi l'accusava di persuadere troppe giovani alla scelta dello stato verginale. Nel trittico ambrosiano il referente della vergine come della vedova è, in primo luogo, la Chiesa che comprende anche la Madre del Signore, di cui loro sono un'immagine vivente. Come referente sociale la donna cristiana, in particolare la vergine, aveva allora a fronte la "vergine vestale" che, a Roma, godeva d'immensa stima pubblica, tanto che se un condannato le incontrava per strada, riceveva la grazia della liberazione²⁶.

²³ Per l'insieme delle disposizioni giuridiche romane, vedi R. BRUNO SIOLA, "Viduae" e "coetus viduarum" nella Chiesa primitiva e nella normazione dei primi imperatori cristiani, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. VIII convegno internazionale*, ESI, Perugia 1990, 367-426.

²⁴ Si tratta di un testo nato dall'esperienza di Ambrogio circa il vissuto delle vergini. Egli, infatti, scrive: «Sebbene io non abbia intrapreso (a scrivere) l'elogio, ma l'effigie della verginità» (*De Virginibus* 1,5,20-21); «per voi, o sante vergini, io – vescovo da non ancora tre anni – ho preparato questi piccoli doni, indotto quanto a esperienza, ma reso edotto dai vostri costumi, Giacché qual consuetudine avrebbe potuto crescere essendo così breve il tempo dal principio della mia vita data a voi? Se qui scorgete qualche fiore, coglietelo come raccolto dal seno della vostra vita. Questi non sono ammaestramenti per le vergini, ma esempi tratti da vergini [...] Se voi avete ispirato qualche grazia al nostro ingegno, è vostro qualunque profumo di questo libro» (*De Virginibus* 2,6,39).

²⁵ Cf. AMBROGIO DI MILANO, *De viduis*, in Id., *Opera omnia*, 14/1. *Verginità e vedovanza*, F. GORI (a cura di), Città Nuova, Roma 1989 (ed anche Id., *De viduis - Le vedove*, Cantagalli, Siena 2002).

²⁶ Cf. L. DESANTI, *Vestali e vergini cristiane*, in *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. VIII convegno internazionale*, 473-488.

Con tali scritti Ambrogio, nella società tardoantica, volle sostituire l'immagine della donna romana con quella cristiana, facendo leva sulla vergine consacrata e sulla vedova, ambedue legate dal voto di continenza e pubblicamente viste come testimonianza vivente di Chiesa.

Della vedova Ambrogio indica le condizioni per essere accolta nel *coetus viduarum*, e ne delinea la virtù e l'operatività.

Quanto all'accoglienza nel *coetus viduarum*, Ambrogio tratta anzitutto della vedova che sceglie tale stato e viene approvata («ubi eligitur vidua quae probata est», *De viduis* 2,8). Le condizioni sono quelle della Lettera a Timoteo: l'essere stata sposata una sola volta e abbia non meno di sessant'anni (*1Tim* 5,3)²⁷. Nel caso di ammettere una vedova più giovane, rispetto all'età indicata nella *Lettera a Timoteo*, per Ambrogio vale l'argomentazione che adoperava per accogliere una giovane tra le vergini consacrate. Se cioè l'età può essere una pregiudiziale per essere arbitri di se stessi, non lo è per essere testimoni della divinità²⁸. Egli, pertanto, sulla possibilità di assumere nell'ordine delle vedove anche delle giovani, pur considerando le difficoltà cui si va incontro, non ne escludeva la possibilità²⁹.

L'accoglienza nel *coetus*, tuttavia, era operativa dopo un periodo di prova, in cui la vedova non solo maturava alcune convinzioni al riguardo, ma anche dimostrava di essere capace di affidare la propria vita al Signore, che lei sceglieva come suo bene primario. Egli scrive:

«Viene scelta la vedova che è provata, non solo è ammaestrata a pensare, ma anche a sperare riguardo al Signore (*De viduis* 2,8). [...] (Nella vedova di Sarepta) era grande il dovere della pietà, ma più fecondo fu quello della religione [...] il Profeta di Dio dovette essere anteposto al figlio e alla salvezza [...] a lui diede tutto il sostentamento della sua vita, lei che nulla lasciò per sé, tanto ospitale da dare tutto, tanto fedele da credere subito (*De viduis* 1,6)».

Quanto alla virtù della vedovanza, per Ambrogio era da considerare un dono divino:

«è del Signore – infatti – promettere la perennità dei sacramenti celesti e garantire una grazia imperitura di spirituale esultanza, elargire i sussidi della vita, i sigilli della fede, i doni della virtù» (*De viduis* 3,17).

²⁷ Cf. *De viduis* 2,9. I sessant'anni richiama il soldato che, a quell'età, per il suo servizio riceveva un riconoscimento e un sussidio. Se la vedova era convolata in seconde nozze, la si accettava comunque se si era comportata secondo gli orientamenti di *1Tim* 5,10 (*De viduis* 2,10-11).

²⁸ Cf. AMBROGIO DI MILANO, *De virginitate* 1,2,5-8 (La storia della vergine Agnese).

²⁹ Cf. *De viduis*, 2,12: «Non ha prescritto (Paolo) come scelta che chi può essere continente non segua la castità».

Ambrogio, pertanto, sottolinea che, se la vedovanza può essere data da una necessità, la virtù della vedovanza, «che non si qualifica solo per la continenza del corpo, ma per la virtù» (*De viduis* 2,7), è grazia (*De viduis* 1,3)³⁰. Essa si esplica nella pietà familiare verso i figli e i genitori («utrumque pietatis affectum», *De viduis* 2,7), nell'ospitalità, come ad esempio la vedova di Sarepta per il profeta Elia (*IRe* 17,9ss.), e non è ristretta agli amici e ai parenti, ma a chiunque si trovi nel bisogno, dato che noi cristiani «non siamo limitati da un confine prestabilito riguardo all'ospitalità [...] perché anche noi siamo ospiti del mondo» (*De viduis* 1,5).

L'*opus virtutis* della vedova, una grazia della castità («gratia castitatis», *De viduis* 11,68) che va oltre la servitù coniugale («coniugalis definitio servitutis», *De viduis* 11,69), ricadendo su di lei come un onore tributato persino dai vescovi (*De viduis* 2,8), viene riassunta da Ambrogio in tre compiti. Questi ne delineano l'immagine e il ministero nella comunità ecclesiale: l'*officium pietatis* (verso i figli e i genitori), l'impegno dell'ospitalità espletato con umile atteggiamento («studium et humilitatis obsequium»), il ministero di una misericordia abbondante («misericordiae ministerium liberalitatisque»). Se il primo compito riguardava la sua famiglia, gli altri due impegni portavano la vedova nel vivo delle difficoltà della società del tempo: riguardo agli itineranti per necessità (a causa di carestia e guerre), le difficoltà di matrimoni andati a male in cerca di aiuto, contesti di violenze estreme cause di morte. La vedova è presente agli uni con l'ospitalità, agli altri col ricreare possibilità di reinserimento nella comunità cristiana che, per il recupero, li poneva nel cosiddetto «luogo dei penitenti».

Ambrogio, per un compito così gravoso, prende in seria considerazione anche le difficoltà che, per il comune sentire, si pensano connaturali alle donne perché 'sesso debole'. Al superamento di tali difficoltà, il vescovo di Milano fa rilevare anzitutto che la debolezza fisica può essere compensata dalla forza d'animo, che nella donna si manifesta proprio quando non è sotto tutela dell'uomo. Egli, per l'occorrenza, chiama in causa gli esempi di donne bibliche, quali Giuditta, Debora (*Gdc* 4,4-22), Giaele:

«La storia – ci tiene a sottolineare il vescovo di Milano, teso a incoraggiare gli animi femminili – ci dice che una donna fu giudice, una donna prese decisioni, una donna fu in grado di profetare e, in mezzo a truppe combattenti, con femminile autorevolezza insegnò l'arte militare. Dunque, o donne [...] non avete ragione di attribuire la vostra instabilità alla debolezza del sesso o alla perdita del sostegno

³⁰ Cf. *De viduis* 2,11: «D'altra parte il valore della vedova non consiste solo nella castità del corpo, ma nell'esercizio intenso e abbondante della virtù». Diversa era l'impostazione di PELAGIO che, nel *De castitate* 2, considera la castità nella sua definizione di astinenza nel corpo e nella mente.

del marito. Siete perfettamente in grado di sussistere e di difendervi, basta non venga meno la forza dell'animo (*De viduis* 8,50-51), voi che potete raggiungere il vertice del potere pubblico (*De viduis* 9,52). [...] Le vedove pertanto non solo non hanno bisogno dell'aiuto dell'uomo, ma sono anche di aiuto agli uomini [il caso di Debora] che si accollò le funzioni degli uomini e, avendole assunte, le portò a compimento. [...] Dunque la natura non è rea di colpa, né schiava della debolezza: i coraggiosi non li fa il sesso, ma la virtù (*De viduis* 8,44)»³¹.

La scelta della castità vedovile, per la sua riuscita, presuppone poi un'idea adeguata di castità e l'aver presente la modalità di assimilazione. La castità, pertanto, rileva Ambrogio, non è tanto un astenersi da rapporti sessuali quanto una virtù che si esplica positivamente sul piano dei rapporti con gli altri. Inoltre il totale donarsi, che essa comporta, non spoglia l'individuo immiserendolo, in quanto inserisce la vedova in una capacità di rapporti umani più ampi.

Allo stesso modo l'avviare una giovane alla scelta verginale richiede il rispetto della sua sensibilità femminile che, per natura, non soffre scosse violente, ma assimila gradualmente. Pertanto egli vieta che, all'inizio, vengano dati alla vergine ordini o comandi che potrebbero offendere il suo delicato sentire di donna. Bisogna darle piuttosto baci e carezze che le consentano di sviluppare il suo amore verginale e il suo iniziale entusiasmo, sino a tradurlo gradualmente in una scelta di fedeltà costante.

La scelta della castità, per Ambrogio, è un'esperienza di Chiesa che si fa all'interno della comunità, la quale conosce un triplice stato, ognuno degno di lode: il matrimoniale, il vedovile e quello della verginità consacrata. I tre stati sono infatti l'uno nell'altro perché, se la vergine nasce dal matrimonio, dallo stato vedovile prende forza lo stesso magistero della vergine³². Non a caso Ambrogio nel *De viduis* dedica uno degli elogi più belli alla vergine consacrata:

³¹ Ambrogio, tuttavia, pone un angelo accanto ad ognuno, è l'angelo custode (*De viduis* 9,55) ovvero la continua presenza di Cristo risorto.

³² Cf. *De viduis* 4,23: «Ci viene insegnato che triplice è la virtù della castità: quella coniugale, quella della vedovanza e terza quella della verginità; e non celebriamo l'una così da escludere le altre. Queste cose giovano ad ognuno secondo la propria professione. In questo è ricca la disciplina della Chiesa: che hai chi preferisce e non ha chi respinge: e voglia il cielo che mai possa averne! Così dunque abbiamo celebrato la verginità in modo da non respingere le vedove: così onoriamo le vedove in modo da riserbare il dovuto onore al matrimonio». Ed anche *De viduis* 11,16: «Tutte dunque hanno un esempio da imitare: vergini, spose e vedove: e forse per questo la Chiesa è vergine, sposa e vedova: poiché sono un sol Corpo nel Cristo»; vedi ancora *De viduis*, 1,1: «Non dobbiamo lasciar passare senza onore e separare dall'encómio delle vergini, quelle che il pensiero dell'Apostolo ha strettamente congiunto con le vergini (*1Cor* 7,34) [...] poiché in certo qual modo il magistero della verginità prende forza per gli esempi delle vedove. Quelle che con il marito custodiscono il talamo casto sono di testimonianza alle vergini che deve essere riserbata per Dio la verginità»; infine *De viduis* 14,83: «[si tratta] del campo fertile della Chiesa, che ora si rinnova per il fiore dell'integrità, ora si rafforza per la gravità della vedovanza, ora sovrabbonda anche dei frutti del matrimonio. Infatti, anche se sono diversi, sono tuttavia frutti di un unico campo».

«La verginità – egli sottolinea – è lode dell'età, e non cerca aiuto dagli anni, poiché è frutto di tutte le età. Conviene all'adolescenza, adorna la giovinezza, rende più grande la vecchiaia. In ogni età essa ha i capelli bianchi della sua giustizia, la maturità della gravità, il velo del pudore» (*De viduis* 4,25).

La vedova, d'altra parte, nella comunità cristiana è testimonianza quotidiana di vita vissuta, per la castità custodita per Iddio e per la religione vissuta come primo dovere nella vita, affidando a Dio tutta la propria esistenza. La sua vita, tipo della Chiesa che prega (*De viduis* 2,11-13 e 3,14-20), è infatti una vita di fede dedita alla preghiera³³. Per tale motivo anche la verginità trae scuola di vita dalla vedovanza, rafforzando il suo stesso magistero dall'esempio delle vedove³⁴.

La vedova, infine, è in grado di vivere l'*officium* della sua vocazione, perché è capace di misericordia, che anzi ne costituisce il ministero più operativo.

«È prossimo – sentenza Ambrogio – chi fa misericordia. Fa' anche tu misericordia, e sarai parente di Pietro. Non il vincolo del sangue, ma l'affinità della virtù fa parenti poiché non camminiamo nella carne, ma nello spirito. Ama la parentela di Pietro, l'affinità di Andrea, affinché preghino per te» (*De viduis* 9,54).

Ambrogio affronta anche le difficoltà che si fanno alla condizione della vedova. Lei, si obietta, appartiene all'*infirmetas sexus* (il corrispondente dell'*infirmetas aetatis* dell'uomo) che già nel diritto romano giustificava la *tutela mulierum*³⁵. Ambrogio parla delle lacrime della vedova che la sostengono nel dolore dell'animo, in quanto il piangere «concilia la misericordia, diminuisce la fatica, toglie il dolore, conserva il pudore [...] per lei (è) ricompensa della carità e compito della pietà» (*De viduis* 6,36).

Egli, tuttavia, si ferma sulla sua forza d'animo che supera la fragilità della sua natura (*De viduis* 7,37; 8,44.51), ricavandola dagli esempi biblici: di Giuditta che sconfisse Oloferne (*De viduis* 7,37-8,43); di Debora che «mostrò come le vedove non solo non hanno bisogno dell'aiuto dell'uomo, ma sono anche di aiuto agli uomini lei che [...] si accollò i compiti degli uomini e,

³³ Cf. *De viduis* 4,22; 8,49: «La Chiesa d'altra parte non vince le potenze avverse con armi del secolo, ma con armi spirituali, che sono forti per Dio per distruggere roccaforti e l'altezza della spirituale nequizia. Arma della Chiesa è la fede, arma della Chiesa è l'orazione, che vince il nemico».

³⁴ Cf. *De viduis* 1,1-2: «In un certo senso il magistero sulla verginità è rafforzato dagli esempi delle vedove che [...] non si pentono del matrimonio cui conservano fede e non sono schiave dei piaceri del matrimonio [...] per l'infusione dello spirito divino ("divini spiritus docuit infusione")».

³⁵ Cf. P. ZANNINI, *Studi sulla tutela mulierum. I. Profili funzionali*, Giappichelli, Torino 1976 (sul passo di GAIO 1.144: «veteres enim voluerunt feminas, etiamsi perfectae aetatis»).

assuntili, li compì» (*De viduis* 8,44-47)³⁶; di Giaele, che vinse Sisara (*Gdc* 4,17-22) e profetizzò la nascita della Chiesa dalle genti (*De viduis* 8,47-50), le cui armi per vincere le potenze inique non sono quelle del mondo. Infatti «le armi della Chiesa sono la fede e la preghiera» (*De viduis* 8,49) che, divenute proprie della vedova, ne costituiscono la continua occupazione («si cura non desit», *De viduis* 8,51).

Qualcuno obiettava ad Ambrogio che tale discorso fluiva bene per una vedova benestante (*De viduis* 9,53). Lui, tuttavia, incoraggia la vedova in difficoltà chiedendole di essere fiduciosa delle persone che ha vicine, sia perché pregano per lei sia perché, anch'esse, con la misericordia le si rendono prossimo³⁷.

La vedova, che faceva professione di vedovanza, vestiva anche un abito modesto, di colore scuro (in GIROLAMO, *Ep.* 38,3; 39,3: «habitu a matronis ceteris separato»), che le permetteva di avvicinare le persone più umili, ricalcando in sé l'atteggiamento del medico celeste che

«non suole solo visitare i ricchi, ma anche i poveri e i servi dei poveri (“et servulos pauperum visitare”). [...] Il Signore non disdegna di visitare le vedove e di entrare nell'angusta abitazione di un vile tugurio. Dà ordini come Dio, fa visita come un uomo» (*De viduis* 10,60).

L'*exortatio* finale di essere vedove, degne della loro virtù, Ambrogio la dedica a ricordare loro che la vedovanza ecclesiale non le colloca al di sopra di altre donne, perché la Chiesa è costituita da tutti. Egli scrive:

«Come esortiamo le vedove alla grazia della virtù, così sollecitiamo le donne all'osservanza della disciplina della Chiesa, perché la Chiesa è costituita da tutti (*De viduis* 11,70). [...] Bisogna lasciare che ciascuna valuti le proprie capacità e che non sia costretta dall'autorità di un precetto, ma sollecitata dall'aumento della grazia (*De viduis* 11,71) [...] tenendo presente che] il precetto è emanato per i sottoposti, il consiglio è dato agli amici (*De viduis* 12,72). [...] Infatti la forma di un mandato può essere duplice: l'una è precettiva, l'altra è volontaria (*De viduis* 12,73). [...] La fedeltà è d'obbligo, la misericordia è in premio (“Fides igitur ex debito, misericordia in praemio”, *De viduis* 12,74). [...] Infatti il precetto riguarda la

³⁶ GIROLAMO, nella *Ep.* 54,17, rimprovera Ambrogio di aver fatto di Debora una vedova.

³⁷ Cf. *De viduis* 9,54: «Il prossimo infatti è colui fa la misericordia [...] non il vincolo del sangue, ma il legame della virtù fa prossimi (“proximus est enim qui misericordiam facit. Fac et tu misericordiam... Non sanguinis necessitudo, sed virtutis cognatio proximos facit”)). “Facere misericordiam” era dell'uso cristiano e richiamava la parabola del buon samaritano (*Lc* 10,37), cf. H. PÉTRÉ, *Misericordia. Histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme*, in *Revue des Études Latines* 12 (1934), 376-389. La condizione sociale della vedova del tempo di Ambrogio sembra quella di una donna “benestante”, in quanto è lei che dona agli altri «Didicimus igitur nec sumptibus egere viduas, quae donare consueverint, nec subsidio» (*De viduis* 11,67).

castità, il consiglio l'integrità [...] è la volontà non l'impotenza che fa il continente [...] una virtù d'altro genere, per le quali devono acquistare pregio: fede salda, misericordia abbondante, avarizia lontana, grazia continua (*De viduis* 13, 75)».

4. *Il De bono viduitatis, di sant'Agostino*

Agostino scrive *Sul bene della scelta vedovile*³⁸, circa 40 anni dopo lo scritto di Ambrogio. Egli cede all'insistenza di Giuliana, della famiglia degli Anici, che aveva fatto professione di vedovanza («de professione sanctae viduitatis»), di scriverle qualcosa in merito, e lui scrive un piccolo trattato per lei e altri interessati (*De b. vid.* 1,1). Lo fa nella linea dell'apostolo Paolo, sia circa la dottrina che è alla base di tale scelta di vita («quae ad vitam moresque pertinet» *De b. vid.* 1,2; capp. 1-15,19, la prima parte); sia circa le esortazioni che possono aiutare a viverla (capp. 16,20-23 29, la seconda parte).

Riguardo alla parte dottrinale (la prima parte), la «vedova cattolica che ne fa professione (“catholica vidua”))», – egli premette – la fa nell'ambito della fede cristiana (*De b. vid.* 3,4). Lei viene consigliata dall'apostolo Paolo di non rimaritarsi (*ICor* 7,8), col sentimento di non disprezzare chi si risposa come vollero i discepoli di Tertulliano e Novaziano (*De b. vid.* 4,6). Suggerisce perciò a Giuliana:

«non esagerare i meriti della tua vedovanza tanto da condannare negli altri, come male, ciò che male non è. Godi piuttosto del tuo bene (*De b. vid.* 4,6) [...] essendo beni sia la pudicizia coniugale che la migliore continenza vedovile (“et bonum est pudicitia coniugalis, sed melius bonum est continentia vidualis”, *De b. vid.* 5,7)».

La professione di vedovanza, una volta fatta, – raccomanda Agostino – va poi mantenuta, perché la volontà che non mantiene tale voto va condannata, dato che «quando è stato emesso il voto, occorre essere perseveranti (*De b. vid.* 9,12; 11,14)».

Se tuttavia – ci tiene a precisare – seguisse il contrario, che cioè ci si risposi, le nozze sono comunque valide, anche se qualcuno pensa il contrario, che cioè il matrimonio di persone consacrate sia piuttosto un adulterio o non sia un vero matrimonio (*De b. vid.* 10,13)³⁹.

³⁸ Cf. AGOSTINO D'IPPONA, *Dignità dello stato vedovile*, in Id., *Opera omnia*, NBA VII/1. *Matrimonio e verginità*, A. TRAPÈ ET ALII (a cura di), Città Nuova, Roma 1978.

³⁹ La legislazione dei sinodi africani riguardo alla vedova, vietava ad uomini estranei di convivere con essa e ai chierici di andare nelle loro case (*Conc. Carthaginense* 345-348,4: *CCL* 149,4-5; *Breviarium hipponense* 24: *CCL* 149,40; *Regesta Ecclesiae Carthaginensis* 38: *CCL* 149,184); ai chierici di poterle sposare

Qualcuno, nota infine Agostino, vuole anche stabilire «una certa graduatoria di meriti fra le diverse categorie di vedove [...] come quelli che valutano il merito delle vedove dal numero dei mariti e non dallo sforzo compiuto per osservare la continenza (“qui de numero virorum, non de ipsius continentiae viribus pensant merita viduarum”, *De b. vid.* 13,16)». La vedova cristiana, tuttavia, si costituisce tale per la sua scelta di castità vedovile.

Per la perseveranza nella castità, unita ad una sana religiosità, il vescovo d’Ippona cita l’esempio neotestamentario di Anna che, «sposata una sola volta [...] tenne fede al proposito di continenza vedovile, perseverando in esso fino a tarda età, unendolo a profonda religiosità e devozione (“vidualis continentiae munus usque ad tantam senectutem tanta pietatis servitute perduxerit”»)» (*De b. vid.* 13,16).

La scelta di vedova cattolica, come Giuliana, pertanto, non si pone al di sopra di altre scelte religiose nella Chiesa, ma all’interno di tre beni: il matrimonio da cui era nata la figlia Demetriade, la sua scelta vedovile, e quella verginale scelta da Demetriade. Lui scrive:

«Voi avete offerto a Cristo quella sacra vergine che è tua figlia. [...] Ora lei aggiunge qualcosa del suo merito di vergine ai meriti vedovili di sua nonna e di sua madre. [...] Voi vi siete sposate e, sposandovi, avete perso la verginità, ma questo ha permesso che nascesse da voi una sacra vergine» (*De b. vid.* 14,18).

Nella seconda parte del trattato, sul come vivere la vedovanza (*De b. vid.* 16,20-23,29), Agostino riprende in sintesi la dottrina esposta, affinché l’esortazione

«faccia sì che un proposito di bene sia ornato e sostenuto da vera dottrina [...] dato che su questi tre argomenti – matrimonio, vedovanza e verginità –, egli rileva, ci sono molte questioni insidiose e molte incertezze» (*De b. vid.* 15, 19).

Riguardo alla scelta della vedovanza, tuttavia, le cose da tener presenti sono principalmente tre.

- Ringraziare Dio di amare la continenza, perché si tratta di un dono deposto dallo Spirito santo nel cuore della vedova. Dice infatti l’Apostolo:

«Noi non abbiamo ricevuto lo spirito di questo mondo, ma lo Spirito che viene da Dio, per riconoscere i doni che Dio ci ha elargiti» (*1Cor 2,12*; citato in *De b. vid.* 16,20).

(*Conc. Thelense* 418,4: *CCL* 149,61 «Ut muliere, id est viduam, clericus non ducat uxorem»); sulla vedova andata in isposa ad un laico, veniva riconosciuta la validità del matrimonio, al laico che la sposava, tuttavia, veniva negato l’accesso tra i chierici (*Ferandi Brev. can.* 130: *CCL* 149,298).

- Aver presente che l'aiuto della grazia di Dio non distrugge il libero arbitrio (*De b. vid.* 17, 21). Infatti, precisa il vescovo d'Ippona:

«Chi potrebbe avere la virtù della continenza [...] se non chi la vuole? [...] Ma se mi chiedi da chi venga accordata al nostro volere la possibilità di ricevere e di possedere, ascolta la Scrittura “Sapendo che nessuno può essere continente, se Dio non glielo concede” (*Sap* 8, 21, citato in *De b. vid.* 17, 21) [dato che] “colui che fa crescere è Dio”» (*I Cor* 3,7, citato in *De b. vid.* 18,22).

- Perseverare nella continenza scelta per

«piacere con la massima intensità al “più bello tra i figli degli uomini” (*Sal* 53,3, citato in *De b. vid.* 19, 23) [...] dalla cui deformità sulla croce è scaturito il prezzo della vostra bellezza».

Rivolgendosi infine alla madre e alla figlia, conclude:

«Tutte e due, madre e figlia, avete incontrato la Persona a cui piacere mediante la castità, che è la vostra comune bellezza e, per questa Persona, avete ricusato le nozze: tu, le seconde, lei anche le prime. [...] A Lui tenetevi insieme unite. [...] In questa bellezza vi è socia, bella come voi, colei che per tua figlia è nonna (Proba), per te suocera. [...] Quanto al rigoglio di questa bellezza, finché c'è la carità a dilatarla e farla progredire, gli anni non la segnano con le rughe. [...] Siate assidue nell'orazione» (*De b. vid.* 19,24).

La vita della persona consacrata, pertanto, scorre

«nello stato di santa castità e occorre che le gioie spirituali prendano il posto dei piaceri carnali: la lettura, l'orazione, la salmodia, i buoni pensieri, l'impegno in opere di bene, l'attesa della vita futura, l'elevazione del cuore. E, inoltre il ringraziamento al Padre di ogni lume per tutti questi benefici» (*De b. vid.* 21, 26).

Raccomanda poi a Giuliana di curare la stima sociale del buon nome, perché nella vita non

«è sufficiente avere una buona coscienza davanti a Dio, non interessando affatto la stima degli uomini. Questi tali agiscono con imprudenza, anzi con crudeltà [...] uccidono l'animo del prossimo. [...] Chi ha cura della propria reputazione è caritatevole verso gli altri» (*De b. vid.* 22,27).

A loro, poi, compete il compito di diffondere la vita consacrata:

«Avanti dunque nella vostra corsa! Correte con perseveranza finché non raggiungete la meta. Con l'esempio della vita e con parola di persuasione attirare al vostro seguito quante più persone potrete» (*De b. vid.* 23,28).

5. Conclusione

Da quanto esposto ricaviamo alcuni elementi sintesi sulla figura della vedova nella storia cristiana antica (sec. II - V), inserita in un *coetus viduarum*. Essi possono essere i seguenti.

1. *Quanto alla documentazione normativo-liturgica* sulla vedova in epoca patristica, ricaviamo le seguenti indicazioni.

- *Nella Chiesa prenicena*, la vedova sin dall'inizio costituisce un *coetus*, cioè un gruppo che gravita nell'ambito dei profeti con ruoli anche liturgici. Quando nel sec. III, la comunità cristiana, a guida della comunità, optò per i vescovi e i diaconi, questi assunsero in sé anche il ruolo dei profeti e dei dottori (*Didachè* 15,1). In tale contesto la figura della vedova, che era affiancata ai profeti, nell'ambito della Grande Chiesa perse terreno. Essa, tuttavia, in quanto profetessa trovò spazio in sette ritenute ereticali (gnostiche e montaniste). Esse, in quanto bisognose, ebbero sempre un'attenzione speciale nelle comunità cristiane venendo equiparate ai malati e ai poveri (*Trad. Ap.* 24 e 30; *Didasc.* 2,25,2-3). Dal punto di vista spirituale, tuttavia, la vedova, incarnava un ideale di continenza e di preghiera, cui si doveva grande onore (*Trad. Ap.* 20; 24; 30, Botte, p. 42, 62, 74).

- *In epoca postnicena*, la vedova acquistò maggiori spazi pubblici, dato che in tale *coetus* entrarono vedove di rango sociale economico elevato. La vedova poi, inserita tra la castità coniugale e la verginità, incarnò un particolare modello di vita ascetica, quello dell'ascesi della continenza che, liberata dai legami maritali, le permetteva socialmente di essere operativa a largo raggio. Entro il contesto di tale idealità nacquero i trattati di vita ascetica vedovile di Ambrogio e di Agostino.

2. Il *De viduis* di Ambrogio è un vero trattato sulla spiritualità della vedovanza cristiana. Esso viene proposto come un modello cristiano vivente di vita femminile all'interno della stessa società romana. Le vedove, infatti, con le vergini consacrate, erano considerate un'immagine vivente della Chiesa, sia per chi non sapeva leggere sia per un non-cristiano.

L'*opus virtutis* della vedova, che aveva le sue basi nella grazia della castità («*gratia castitatis*», *De viduis* 11,68), si esplicava su tre versanti: la famiglia se ne aveva bisogno, l'ospitalità, il ministero della misericordia. Se sappiamo abbastanza dei primi due ambiti di operatività della vedova, sappiamo meno sulla specificità del suo ministero della misericordia.

Forse il riferirsi di Ambrogio alla vedova di Sarepta, figura della Chiesa, per il cui granaio, ogni giorno, il Verbo raccoglie il cibo dai peccatori⁴⁰, ri-

⁴⁰ Cf. *De viduis* 3,16. La vedova di Sarepta è un'immagine di Chiesa, perciò tutte le donne, vergini sposate e vedove hanno nella Chiesa un esempio da imitare perché essa è vergine, sposa e vedova. A questo

manda al ministero della misericordia della vedova per la riconciliazione dei penitenti, in particolare femminili di cui sappiamo quasi nulla.

In tale contesto pensiamo vada letto anche *De viduis* 10,65 dove si parla della vedova che «amministra il corpo e il sangue di Cristo», cioè con la sua opera, rendendo possibile la riconciliazione dei penitenti, ridava loro l'eucaristia da cui erano stati separati, oppure il testo può anche essere letto che si affidava alle vedove il compito di portare l'eucaristia ai carcerati.

Rimane da precisare il *misericaordiae ministerium liberalitatisque*, che viene considerato specifico della vedova, da non intendere nel senso generico di ogni opera di bene. Ambrogio, infatti, alludendo al perdono dei penitenti, che ha radici nella grazia dell'incarnazione⁴¹, parla di Cristo dal quale «ogni giorno viene raccolto il cibo tra i peccatori per l'ammasso della Chiesa» (*De viduis* 3,17). Ambrogio, tuttavia, usa il termine "misericordia" anche per l'aiuto che si dava ai poveri, cioè l'elemosina⁴².

Concludendo, con la vedova di Sarepta Ambrogio sottolinea due cose: «quanta grazia conferisca l'elemosina» (*De viduis* 4,21) e «quanto sia grande nelle vedove il dono della benedizione divina» (*ivi*), letto anche come segno profetico della venuta di Cristo. Ambrogio dà della Scrittura sempre due livelli interpretativi, nel caso della vedova essa, sul piano morale, dà tutta se stessa; sul piano mistico, le due monete sono i due testamenti di cui nutre la sua fede e la sua capacità di misericordia, tanto da essere una donna cristiana perfetta nella fede e nella grazia. Egli scrive:

«Attingendo dalla sua fede, ha offerto in sostegno agli uomini i due testamenti... ha unito la fede alla misericordia» (*De viduis* 5,29).

Il tesoro della vedova, perciò, in Ambrogio è «il profumo della fede che gli altari del tuo cuore (di vedova) esalano e spira l'affetto della mente religiosa ("odorem fidei quel altaria tui cordis exhalent et religiosae mentis spiret affectus")» (*De viduis* 5,30). La sua castità operosa lavora di notte e di giorno, rimane fedele al marito, alleva i figli, serve i poveri (*De viduis* 5,31). Le sue mani, infatti, non sono mai vuote di misericordia, di fede, di castità, quei "doni

testo rinvia AMBROGIO in *Exp. in Lucam* 4,50 (CCL 14,123ss); *De viduis* 3,17: «Christus, cui quotidie de peccatoribus cibus, ecclesiae cumulo congregatur».

⁴¹ Cf. *De viduis* 3,20: «In senso mistico si mostra anche che il Figlio di Dio, per costruire la Chiesa, ha assunto i sacramenti del corpo umano».

⁴² «Docuit Scriptura (il Vangelo di Luca sui due spiccioli della vedova, *Lc* 21,2-4, che Ambrogio commenta in *Exp. in Lc* 10,6) [...] quam misericordem in pauperes et liberalem esse conveniat» (*De viduis* 5,27). POSSIDIO, in *Vita Augustini* 24,17 dice di Agostino che vendette i vasi sacri, e che lo avrebbe fatto anche Ambrogio. Riferisce sull'argomento di due sermoni, uno di Agostino e un altro di Ambrogio che, tuttavia, non ci sono pervenuti.

di pietà” (“*pietatis munera*”) che aiutano a crescere anche le giovani che la vedono al lavoro (*De viduis* 5,32). Il suo vivere, infatti, è scuola per le nuove generazioni. Ambrogio, guardando la vedova con gli occhi delle giovani generazioni, scrive: «La giovinetta ti veda mentre lavori, ti veda mentre servi» e il loro progredire nella vita cristiana è la ricompensa di Dio alla vedova (*De viduis* 5,32). La vedova istruisce non richiamando chi è più giovane, ma mostrando uno stile di vita che, nel caso della nuora Ruth, si traduce nell’aiutarla nella vecchiaia, come Ruth che invece della sua casa paterna preferì stare con la vedova Noemi (*De viduis* 6,33; in *Rt* 1-2), perché «Un ottimo insegnamento non conosce indigenza» (*De viduis* 6,33).

3. Agostino, nel piccolo trattato *De bono viduitatis*, scritto per la matrona romana Giuliana, si preoccupa di aiutarla a vivere con fedeltà la vedovanza cristiana da lei scelta. La vedovanza cristiana è fondata sulla sana dottrina della Chiesa che, nei tre stati possibili alla donna (matrimonio, verginità, vedovanza), non ne persegue uno disistimando l’altro.

Quanto al “ministero della misericordia” della vedova, Agostino ne enumera i servizi in altri discorsi, in quanto per lui la misericordia fa parte della fede di ogni credente⁴³. Nei secoli IV e V, tuttavia, la “misericordia” venne enfatizzata in relazione al servizio delle vedove, quasi da divenirne una specificità, come si ha in Ambrogio. Questo capitolo, tuttavia, è ancora tutto da approfondire.

Quanto al ministero dell’ospitalità da parte della vedova, visto come misericordia, sintetizza Agostino in un sermone dedicato all’accoglienza fatta a Gesù da Marta e Maria:

«Crediamo forse che fu biasimato il servizio di Marta, tutta occupata nelle incombenze richieste dall’ospitalità dato che aveva accolto come ospite il Signore? [...] Se un simile biasimo è giusto, lascino pure tutti il servizio prestato ai bisognosi [...] di chi è forestiero nel proprio paese, di chi ha bisogno del pane, del vestito, d’essere visitato, riscattato, seppellito. Siano eliminate le opere di misericordia (“*quis peregrinus in vico sit, quis egeat pane, quis indumento, quis visitandus, quis redimendus (il carcerato), quis sepeliendus; vacent opera misericordiae*”) perché si possa attendere solo alla scienza della salvezza? (*Ser* 104,7). [...] Queste scompariranno; si devono tollerare, non amare. Se vuoi adempiere il compito di Marta occupandoti di esse devi usare la moderazione e la misericordia: la moderazione nell’astenerci da eccessi, la misericordia nel largire. Passerà la fatica e arriverà il riposo; ma si arriverà al riposo unicamente attraverso la fatica (*Ser.* 104,2)».

⁴³ Cf. V. GROSSI, *Valenza antropologica della misericordia in s. Agostino*, in AA.VV., *Dives in misericordia. Commento all’enciclica di Giovanni Paolo II*, Urbaniana University Press, Roma 1981, 189-195.

Il trattato di Agostino *Il bene della scelta vedovile*, rispetto al *De viduis* di Ambrogio, tuttavia, rappresenta un tempo quando il *coetus viduarum* nel servizio ecclesiale stava cedendo. Lui negli anni 397-401 dedicò a sua madre vedova *Le Confessioni*. Monica non era del ceto sociale alto, ma una comune madre di famiglia. Di essa Agostino fa un'immagine della Chiesa, che fa nascere nella fede, fa rinascere nella fede quando qualcuno la perde, custodisce la fede nella sua famiglia che, pertanto, si trasmette in famiglia.

Nel primo ventennio del sec. V si è ad una svolta di evangelizzazione. Non solo le nobili matrone romane se ne fanno carico, ma ogni madre di famiglia è figura vivente della Chiesa⁴⁴. Inoltre cede il catecumenato per adulti, ci si battezza da bambini, cede il *locus poenitentium*. Ormai ci si rimette privatamente al vescovo e ai monaci per la dovuta penitenza, nasce il pellegrinaggio penitenziale. Le opere di misericordia, ch'erano un peculiare impegno della vedova, rientrano ormai nell'impegno di tutti i cristiani⁴⁵.

Vittorino Grossi
grossivittorino@gmail.com
Istituto Augustinianum
via Paolo VI, 25
00193 Roma

⁴⁴ Cf. V. GROSSI, *Ancora sull'unità delle Confessioni. Indicazioni dalla domanda antropologica?*, in A. ZUMKELLER (a cura di), *Signum Pietatis. Festgabe Cornelius Petrus Mayer zum 60. Geburtstag*, Augustinus Verlag, Würzburg 1989, 91-103.

⁴⁵ Nota AGOSTINO in *De civ. Dei* 10,6 (CCL 47,278-279): «Il vero sacrificio consiste in ogni azione con cui miriamo a unirci con Dio in un santo rapporto, rivolgendoci a quel sommo Bene che ci può rendere veramente beati. Perciò anche le stesse opere di misericordia, con cui si viene in soccorso dell'uomo, se non si fanno per Dio, non possono dirsi vero sacrificio. Infatti, benché il sacrificio venga compiuto e offerto dall'uomo, tuttavia è cosa divina, tanto che gli antichi latini l'hanno designato anche con quest'ultimo nome. Perciò un uomo consacrato a Dio e votato a lui, in quanto muore al mondo per vivere a Dio, è un sacrificio. È anche un'opera di misericordia che ciascuno fa verso se stesso, come sta scritto: "Abbi misericordia della tua anima, rendendoti gradito a Dio" (*Sir* 30,24 vulg.). Dunque veri sacrifici sono le opere di misericordia sia verso se stessi, sia verso il prossimo in riferimento a Dio. D'altra parte le opere di misericordia non si compiono per altro motivo, se non per essere liberi dalla miseria e rendersi così beati di quella beatitudine che non si consegue se non per mezzo di quel bene di cui fu detto: "Il mio bene è stare vicino a Dio" (*Sal* 72,28)».

**La vedova nella Chiesa antica
I trattati di Ambrogio e di Agostino**

VITTORINO GROSSI

Abstract

La presente ricerca prende in esame due scritti della Chiesa latina occidentale che trattano espressamente delle vedove: il *De viduis* di Ambrogio, scritto dopo il *De virginibus* del 377 cui seguì il *De virginitate* del 388; il *De bono viduitatis* di Agostino del 416, sotto forma di lettera a Giuliana della famiglia degli Anici. Da questi due scritti ricaviamo la peculiarità del *coetus viduarum* nel periodo patristico dei secoli IV-V.

Parole chiave

Vedova, Continenza, Etica, Ambrogio di Milano, Agostino d'Ipbona, *De viduis*, *De bono viduitatis*

Abstract

The present research examines two writings of the Western Latin Church that deal expressly with widows: the *De viduis* of Ambrose, written after the *De virginibus* of 377 followed by the *De virginitate* of 388; the *De bono viduitatis* of Augustine of 416, in the form of a letter to Juliana of the Anici family. From these two writings we derive the peculiarity of *coetus viduarum* in the patristic period of the IV-V centuries.

Keywords

Widow, Continenza, Ethics, Ambrose of Milan, Augustine of Hippo, *De viduis*, *De bono viduitatis*

LA RELAZIONE EDUCATIVA IN DON BOSCO DAL CONTEGNO VERSO I SUPERIORI

Bruno Bordignon*

Ritengo che una modalità importante di affrontare quanto pensava e viveva don Bosco a riguardo della relazione educativa emerga da come egli propone il comportamento dei giovani con i Superiori.

La prima volta che don Bosco tratta in forma compiuta del rapporto con i Superiori è in un ms relativo al *Piano di Regolamento per la Casa annessa all'Oratorio di S. Francesco di Sales in Valdocco* (RCA), del quale esiste una serie di ms con un'evoluzione continua. Questa serie avrà una prima edizione a stampa nel 1877 con il titolo: *Regolamento per la Case della Società di S. Francesco di Sales*. Il ms, al quale mi riferisco, nell'Archivio Salesiano Centrale (ASC) ha questa classificazione: D4820204; e risulta il primo che affronta la seconda parte del testo, cioè *La disciplina della Casa*. Poiché il capitolo sul *Contegno verso i superiori*, come quasi tutto il successivo *Contegno verso i compagni*, è di mano di don Bosco, reputo che esso documenti ciò che effettivamente faceva e come lo faceva: è quanto egli stesso affermava quando scriveva nel 1854 il primo regolamento dell'Oratorio¹.

Sono da sottolineare le modalità espositive di don Bosco: egli si rivolge direttamente ai giovani in dialogo familiare con loro e non si ferma retoricamente alla mera esposizione normativa, ma intende proporre loro un progetto di vita. Parla in confidenza e con estrema semplicità. Il discorso è vivo come avviene nel dialogo relazionale ed è orientato a coinvolgere personalmente i suoi lettori, oppure coloro che ascoltano la lettura del testo, per coinvolgerli pienamente e farli sentire protagonisti dell'esperienza che descrive.

* Membro emerito dell'Istituto Storico Salesiano.

¹ Per l'elenco e la presentazione di questi ms si veda G. Bosco, *Educazione in atto. Piano di Regolamento per l'Oratorio maschile di S. Francesco di Sales in Torino nella regione Valdocco (1854)*, Edizione critica a cura di B. BORDIGNON, IF PRESS, Roma 2018, 429-431. In questo testo don Bosco scrive: «Premetto che non intendo di dare né leggi né precetti; mio scopo è di esporre le cose che si fanno nell'Oratorio maschile di S. Francesco di Sales in Valdocco e il modo con cui queste cose sono fatte» (50).

Oltre a queste modalità espositive di don Bosco, va approfondito il suo punto di vista nella redazione dei regolamenti: scrive quanto faceva e come lo faceva. Nel nostro ms vedremo che la sua presentazione del Superiore non è una descrizione teorica, astratta o meramente normativa; di fatto egli indirettamente presenta quanto egli vive e fa e propone pure ai suoi Salesiani.

Siamo nei primi anni '60 del secolo XIX, quando don Bosco ha in progetto la Società di S. Francesco di Sales (nel 1858 era andato Roma da Pio IX) ed inizia ad aprire le case fuori di Torino (Mirabello 1863). Ricordo che egli aveva vissuto l'esperienza degli anni '50, nei quali era passato dall'*Oratorio* alla *Casa annessa*; aveva comprato la casa Pinardi (1851), costruito la Chiesa di S. Francesco di Sales (1852), iniziato le scuole interne (1855) ed aperto laboratori interni; aveva scritto o stava terminando le vite dei giovani.

Nell'edizione critica del RCA sarà interessante documentare sia l'evoluzione della presentazione dell'ambiente educativo di Valdocco fino a diventare il punto di riferimento per le altre case, sia la corrispondente evoluzione dell'*Oratorio festivo* e per gli esterni. Nel III Capitolo Generale circa il *Regolamento dell'Oratorio festivo* alcuni Salesiani si lamenteranno che ormai si stiano aprendo unicamente dei collegi². Contemporaneamente, negli anni '70, vi sarà la costituzione del Capitolo Superiore della Società di S. Francesco di Sales (nel 1874 sono approvate le Costituzioni) e progressivamente la distinzione tra coloro che occupavano le cariche della Casa di Valdocco e della Congregazione.

L'interesse del breve testo, che intendo presentare, è legato alla constatazione che rappresenta la prima documentazione molto ben sviluppata di come don Bosco sperimenta e descrive la relazione dei giovani della Casa annessa di Valdocco con i Superiori. Infatti un capitolo simile non esiste nel primo regolamento del 1854 e non è mai stato inserito nel regolamento dell'*Oratorio festivo* o per gli esterni).

1. L'esperienza di don Bosco

Un problema di fondo va affrontato immediatamente: l'esperienza di don Bosco è cristiana, cioè egli vive una relazione con Dio, la quale non solamente lo coinvolge pienamente, ma lo trasforma in figlio adottivo del Padre celeste, fratello di Gesù e lo investe dello Spirito Santo. Quando un credente vive la propria esperienza con il Padre celeste, egli viene trasformato interiormente in

² Si veda ASC D5790263 e J.-G. GONZÁLEZ MIGUEL, *I quattro primi Capitoli Generali della Pia Società Salesiana presieduti da Don Bosco*, Editorial CCS, Madrid 2016, 496-499.

modo che le manifestazioni della sua persona, responsabile delle sue azioni, non sono meramente a livello umano. Tali azioni sono di una persona che è trasformata dallo Spirito Santo e non sono mai ridotte ad una pura dimensione umana. Infatti la presenza e l'azione dello Spirito Santo rinnovano le conoscenze ed i sentimenti della persona umana, aprendoli ad una dimensione soprannaturale, in unione ed in dialogo con il Signore, per la quale la coscienza e la relazione con gli altri si aprono ad un amore nuovo, profondo, senza limitazioni di esclusione come avviene nei sentimenti umani. Questa apertura causata dall'amore divino non è un'aggiunta a quanto vi è di umano nelle nostre persone, ma una trasformazione, la quale non destituisce, non rinchiude, non limita le percezioni e le espressioni umane, ma le ricrea in una vita nuova.

Pertanto si tratta di far emergere come l'esperienza di don Bosco non possa venire limitata unicamente alla dimensione educativa intesa in senso sperimentale o ridotta alla dimensione razionale, pure teorica, benché don Bosco scrivesse quello che faceva, pur studiando a fondo tutto quello che trovava sull'argomento. Per poter conoscere ed esprimere l'esperienza di don Bosco bisogna collocarsi dal punto di vista della fede: unicamente da questa visione di fede si riesce ad accostare l'effettiva esperienza di don Bosco, a coglierne la realtà. La fede non limita la ragione; ma la ragione da sola non riesce a cogliere la realtà soprannaturale presente in colui che è in unione con Dio. E questa realtà soprannaturale è proprio la relazione con Dio, che ci costituisce innanzitutto come persona³, e che ci eleva alla dignità di figli di Dio nello Spirito di Dio.

Solamente se si vive effettivamente in grazia si può avere l'esperienza della presenza di Dio in noi e percepirla con tutta la nostra persona, poiché la conoscenza umana integrale coinvolge tutta la persona, in modo tale che le azioni della persona, compresa la conoscenza, sono ridimensionate: sono azioni umane della mia persona, ma trasformate dall'amore dello Spirito Santo in noi.

Ritengo che non si possa comprendere don Bosco se non ci poniamo da questo punto di vista. Il limite puramente sperimentale o razionale non permette di aprirsi all'autentica esperienza di don Bosco.

2. Don Bosco vive e sperimenta la relazione con Dio

La prima reazione a questa impostazione può essere la seguente: facciamo educazione, non teologia dell'educazione. Questo modo di pensare nasconde alcune problematiche.

³ Ho trattato questo argomento in B. BORDIGNON, *Persona è relazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2013.

Anzitutto non considera la realtà, ma ne delimita alcune dimensioni, se così possiamo esprimerci. Infatti, don Bosco non è un insieme di dimensioni, ma una realtà concreta, unica: è persona creata, pur avendo la sua persona una natura umana. Ora don Bosco è figlio di Dio, cioè ha assunto pure in forma adottiva la natura divina: in don Bosco era evidente la sua realtà cristiana.

Nelle sue relazioni con gli altri egli era mosso sempre da un amore, che lo portava ad una donazione aperta; il sentimento era aperto e non tendeva a chiudersi come avviene umanamente ed in forma forte ed esclusiva nell'amore sensibile. L'amore, che spinge don Bosco verso gli altri, è l'amore divino, lo Spirito Santo che è in lui e che lo ha trasformato in umano-divino: è una realtà divino-umana, non un'aggiunta alla realtà umana.

Lo Spirito Santo trasforma i sentimenti quali espressione dell'amore verso l'altro e non li lascia alla forma sensuale o sessuale esclusiva. Nella persona vi è un intreccio di vocazioni e di fini, naturali e soprannaturali i quali, non si escludono a vicenda, ma si coordinano e si integrano nelle azioni, delle quali è responsabile la persona, e che hanno sempre come termine ultimo la vocazione in Dio della persona umana continuamente con Lui relazionata e integrata.

Di fronte ai giovani don Bosco aveva tutte le sue espressioni umane rigenerate dall'amore divino ed aperte totalmente verso di loro, senza alcun limite esclusivo, pur nel rispetto pieno di ognuno. Per questo motivo anche tutte le sue esortazioni sia orali che per iscritto vanno ricondotte a questa sua esperienza interiore, come emanazione di essa e, pertanto, documentano non tanto e non semplicemente un modo di pensare, ma di vivere e di un conoscere che coinvolge tutta la persona fino al fare, poiché, se non faceva, don Bosco non era convinto della validità di quanto percepiva⁴.

3. *Don Bosco persegue la realizzazione del giovane*

È l'esperienza appena descritta che costituisce la relazione educativa in don Bosco fino all'apertura del giovane al Trascendente e ad esprimersi nei sacramenti della confessione e della comunione per giungere all'amicizia con

⁴ Interessante quanto scrive don Sturzo: «La vita soprannaturale non è per l'uomo una mera aggiunta o una sovrapposizione accidentale alla sua vita di natura, è una vera trasformazione dell'esistenza ed attività umana. [...] Di fronte a questa realtà trasformante, la concezione di una vita esclusivamente naturale non sarebbe che un'astrazione mentale e metodologica [...] non è una metafora, né un'amplificazione chiamare vita vera la soprannaturale, perché, mentre con essa non si nega, anzi si perfeziona la vita naturale, senza di essa non si può neppure sanamente godere di tutto quello che la natura ci offre, né sviluppare tutte le nostre forze spirituali e mantenere l'intelletto nella sfera della verità» (L. STURZO, *La Vera Vita. Sociologia del soprannaturale*, Rubbettino, Soveria Mannelli [CZ] 2005, 3-4. È la seconda edizione italiana riveduta dall'Autore, pubblicata a cura dell'Istituto Luigi Sturzo).

Gesù. Nella relazione con il giovane don Bosco non cerca se stesso, anche se ha sempre da imparare: egli non ha schemi mentali prestabiliti. Don Bosco ha un'apertura totale verso il giovane, senza alcuna restrizione sensibile, legata al sentimento che tende ad essere esclusivo. Basti guardare quante volte egli mette in guardia contro le amicizie particolari.

Nella relazione educativa don Bosco ha un unico scopo: la realizzazione del giovane. Egli infatti scrive nel secondo articolo di questo capitolo: "Persuadetevi che i vostri Superiori sentono vivamente la grave obbligazione che gli [*sic*] stringe a promuovere nel miglior modo il vostro vantaggio, e che nell'avvisarvi, comandarvi e correggervi non hanno altro di mira che il vostro bene."

Anzitutto i giovani, che chiama "figliuoli"⁵ appena si rivolge loro (art.1). Egli li invita: "Persuadetevi"⁶. Si tratta di formarsi o fare propria una convinzione, anche se ciò può apparire incredibile, per decidersi o consentire a compiere un'azione, ed è la convinzione, che don Bosco presenta, e l'azione, alla quale li invita.

Ecco allora la convinzione, la quale è composta di due dimensioni:

1. quanto sentono i superiori
2. e ciò che essi hanno di mira.

I Superiori "sentono vivamente la grave obbligazione che gli [*sic*] stringe a promuovere nel miglior modo il vostro vantaggio".

La convinzione che i giovani devono avere è quanto sentono i loro Superiori: siamo di fronte ad un convincimento che i giovani devono acquisire e viverlo: ma emerge pure quanto i Superiori sentono "vivamente" e si tratta per questi di una "grave obbligazione".

Il tutto va compreso nell'ambito di quanto afferma don Bosco nell'art. 1: «Riconoscete nella loro volontà quella di Dio». Ne consegue che il Superiore è tale perché è a fianco del giovane a nome di Dio, e, di conseguenza, come Superiore, deve indicare al giovane quanto Dio vuole.

Un problema che emerge immediatamente è il seguente: come fa il Superiore a conoscere la volontà di Dio nei riguardi del giovane?

La volontà di Dio consiste nel "promuovere nel miglior modo il vostro vantaggio", percependo questo compito come una "grave obbligazione"; non solo, ma la sentono "vivamente".

⁵ «Fičùl. Figlio, figliuolo. Voce che ha due sensi; l'uno speciale, cioè d'essere in relazione coi propri genitori; l'altro generico, cioè d'essere in età fanciullesca. Fanciullo, ragazzo, putto, bimbo»: così il *Gran Dizionario Piemontese-Italiano* compilato dal Cavaliere VITTORIO DI SANT'ALBINO, Società L'Unione Tipografica Editrice, Torino 1859, alla voce.

⁶ Il termine intransitivo significa: «Acquistare la certezza di un fatto determinato, formarsi o fare propria una convinzione, consentire ad un'opinione. – Anche capacitarsi di un fatto apparentemente incredibile. Oppure: Decidersi o consentire a compiere un'azione, indursi, risolversi. – Anche: volere» (S. BATTAGLIA, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, XIII, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1986, alla voce).

Pertanto nel Superiore deve essere attiva la relazione con Dio nello stare a fianco del giovane, proprio perché deve mirare al bene del giovane, al bene integrale secondo la vocazione trascendente.

Questo modo di vedere e di vivere è quanto vive don Bosco e sono “le cose che si fanno e il modo con cui queste cose sono fatte” a Valdocco⁷.

Emerge che don Bosco sta scrivendo la propria esperienza, che allarga a tutti i suoi Salesiani, ed apre ai giovani. Infatti emerge proprio che don Bosco, scrivendo un regolamento, è lontano dalla forme abituali della redazione di essi: non si tratta solamente di un discorso retorico, ma pure della presentazione di quello che egli ha fatto, dopo una lungo approfondimento sull’argomento attraverso i testi pubblicati, ma soprattutto attraverso la realizzazione di quanto ha progettato. E quanto ritengo ulteriormente importante, egli descrive la sua esperienza personale di educatore mentre propone ai giovani chi è l’educatore a Valdocco, cioè chi sono i Salesiani – o dovrebbero essere –, poiché siamo ormai agli anni ’60 dell’Ottocento.

Per questo motivo ci rendiamo conto che nei regolamenti don Bosco non propone unicamente un progetto di vita ai suoi giovani ma ciò compie manifestando la sua esperienza personale di vita ed intende trasferirla e che sia attiva in tutti i suoi collaboratori.

Di questa visione dell’educatore Salesiano don Bosco era pienamente convinto. Nell’ottobre 1844 quando lascia il Convitto prima di dedicarsi alla missione ai giovani vuole la conferma di don Cafasso, suo confessore⁸.

Ci troviamo al confronto tra due esperienze: del giovane che intende realizzarsi secondo le proprie aspirazioni e che viene aperto ad una visione trascendente; dell’educatore salesiano, che vive l’esperienza di figlio di Dio, e che è accanto al giovane per aiutarlo a realizzarsi secondo una vocazione trascendente. Quanto propone, il Superiore non deve deciderlo secondo un suo schema mentale, anche se molto approfondito dal punto di

⁷ Cf G. Bosco, *Educazione in atto*, 50.

⁸ Don Bosco narra questa scelta nelle Memorie dell’Oratorio (G. BOSCO, *Memorie dell’Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, Saggio introduttivo e note storiche a cura di A. GIRAUDO, LAS, Roma 2011, 132-134). Ma è interessante quanto testimonia Giacomo Bellia a don Michele Rua in una lettera del 25 luglio 1893 (ASC A1030110, *Testimonianza sui primi chierici di Don Bosco*, 2-3), nella quale descrive il colloquio di don Bosco con don Cafasso dopo il ritorno dagli esercizi a Lanzo invitatovi dal Cafasso stesso. Don Bosco aveva preso la decisione di farsi religioso. Bellia testimonia quanto gli ha confidato don Bosco e scrive: «Ma il buon Padre [don Cafasso] col suo dolce sorriso sulle labbra: “Oh che premura, gli disse, e chi penserà ora ai vostri giovani? Non vi pareva di far del bene lavorando attorno ai vostri giovani?”. “Sì, ma ciò faceva per occupare il tempo. Se il Signore mi chiama allo Stato religioso, provvederà che ai giovani pensi qualcun altro”. Don Cafasso allora serio serio, fissò in volto Don Bosco e gli disse con una certa solennità paterna: “Mio caro Bosco, abbandonate ogni idea di vocazione religiosa, andate a disfare i bauli e *continue la vostra opera a pro’ dei giovani. Questa è la volontà di Dio e non altro*”». Nelle MB (II 201-208) don Lemoyne ricostruisce un po’ diversamente quanto relaziona Bellia.

vista scientifico, ma in base all'esperienza interiore di preghiera e dialogo con il Signore. Certamente lo studio scientifico può portarlo a comprendere ulteriormente il giovane; tuttavia esso non può sostituire l'unione con Dio; aiuta a sviluppare il proprio apprendimento all'interno del dialogo con il Signore nel rapporto con il giovane. La preparazione professionale e scientifica dell'educatore e del Salesiano è fondamentale per la relazione educativa: senza la stima per il proprio insegnante non si sviluppa un'autentica relazione educativa. Ma questa preparazione professionale è vissuta all'interno dell'unione con Dio.

In questo modo don Bosco esige un superiore che viva come lui l'esperienza di Dio e parli al giovane a nome di Dio: ecco come egli percepisce la sua vocazione per i giovani e vede così i suoi collaboratori, perché sono a fianco del giovane a nome di Dio. Non risulta che il Superiore sia colui che comanda secondo le proprie vedute o intuizioni, ma colui che cerca il bene del giovane secondo le attitudini e le aspirazioni del giovane, non secondo i propri schemi mentali; e questo nell'esperienza di relazione con il Signore.

Concretamente, attraverso la "persuasione" alla quale invita i giovani, don Bosco presenta i Superiori nella loro missione di educatori cristiani: fa percepire la propria esperienza di educatore secondo il Vangelo e la trasmette pure ai Salesiani. Circa l'obbedienza, anche nelle cose di tutti i giorni, i Superiori devono sempre avere davanti figli di Dio: mai l'educatore cristiano deve perdere di vista che chi ha davanti è figlio di Dio, e che gli è a fianco per aiutarlo ad essere tale. Questo comporta nel Superiore una coscienza profonda e continuamente percepita della propria relazione con il Padre per la realizzazione del giovane in un amore che è lo Spirito Santo e, quindi, una relazione di amore, non di duro comando.

E questo, come ho sottolineato, in vista della realizzazione e della felicità del giovane. Don Bosco personalmente ha realizzato questo sempre nella sua vita. Di fatto non voleva non solamente che il giovane non stesse mai inattivo, ma pure che realizzasse tutto il suo capitale umano. Iniziando il catechismo al Convitto si accorse che i giovani avevano bisogno di distendersi; in contatto con loro emerse che dovevano guadagnarsi da vivere e li portava al lavoro, sostenendoli presso i padroni, oppure li aiutava a studiare e ad entrare in seminario; facendo il catechismo, sentì il bisogno di insegnare loro a leggere ed a scrivere; quando affittò la casa Pinar di iniziò le scuole di alfabetizzazione e si aperse con un forte impegno ai convittori; dopo l'acquisto della casa Pinar di aprì le scuole di grammatica ed i laboratori; fondò la Società Salesiana e così via. Dai contratti di apprendistato e dai regolamenti risulta proprio come voleva che ogni giovane si guadagnasse da vivere cristianamente, non solo personalmente ma pure associato.

Ecco ora l'azione: la persuasione porta i giovani ad un comportamento preciso verso i propri Superiori. Don Bosco così scrive nell'art. 3: «Onorateli ed amateli come quelli che tengono il luogo di Dio e dei vostri parenti; e quando loro ubbidite pensate di ubbidire a Dio medesimo».

Onorare⁹ i Superiori, cioè «significare la propria stima con espressioni riguardose, col saluto, con la presenza, col comportamento o con atti», sia personalmente che insieme ai compagni. D'altra parte don Bosco non voleva che i giovani si aiutassero solo personalmente ma pure associati: per questo ha istituito le "compagnie", affinché i giovani collaborassero pure associati al buon andamento della Casa. Le motivazioni del comportamento sono fondate sull'esperienza religiosa trascendente che ci fa percepire tutti come fratelli.

Amare¹⁰ i Superiori: dobbiamo avere presente che in don Bosco la relazione educativa emana dall'amore dello Spirito Santo che è in lui e lo apre ai giovani in una forma totale, senza alcuna restrizione sensibile o sentimentale; anzi il sentimento e tutte le intuizioni sono trasformate ad opera dell'amore soprannaturale sempre per cogliere la realtà effettiva ed integrale del giovane nelle attitudini ed aspirazioni di essa. L'amore in don Bosco comporta pertanto il dono totale di se stesso per la realizzazione del giovane come figlio di Dio nel rispetto pieno dell'identità di ognuno.

L'invito di don Bosco ad amare i Superiori è all'interno di questa relazione, che permette al giovane, che comprende quanto don Bosco ha affermato e vissuto, di corrispondere, perché non percepisce nulla nel Superiore che in qualche modo sia orientato al Superiore stesso, alla sua fama, alla sua vanagloria, perché tale non è il Superiore. Sentendosi amato secondo l'esperienza esposta, il giovane intuisce che il Superiore gli è a fianco per aiutarlo a realizzarsi e per questo corrisponde, cioè prova una percezione, un'inclinazione ed un'attrazione di tutta la persona verso il Superiore e intende riconoscerne e onorare la virtù, la giustizia e la ricerca della verità. Evidentemente questo rapporto con il Superiore emerge lentamente e progressivamente e può giungere fino a completezza quando il giovane percepisce nel Superiore una persona che è stata decisiva nella propria vita, perché ne ha contribuito alla realizzazione. Questa amicizia è fondata sulla coscienza dell'esperienza descritta ed è aperta ad una relazione molto profonda, la quale può durare tutta la vita.

⁹ «Significare la propria stima con espressioni riguardose, col saluto, con la presenza, col comportamento o con atti, sia individuali sia collettivi; rendere omaggio, fare onore, ossequiare» (S. BATTAGLIA, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, XI, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1981, alla voce).

¹⁰ «Provare amore come sentimento spirituale, inclinazione e attrazione dell'intelletto; sentire il culto, venerare (la virtù, la giustizia, la verità)» (Id., *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, I, Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1961, alla voce).

4. L'amorevolezza

Siamo all'amorevolezza, quale corrispondenza del giovane all'amore del Superiore, come l'ho appena descritto¹¹. L'amorevolezza porta all'amicizia, la quale nella relazione educativa di don Bosco è sempre aperta sia al trascendente che agli altri e non si chiude mai a due! La profondità di questa amicizia non è legata alla particolarità, ma alla qualità della relazione e dello scambio, come abbiamo visto, il quale non chiude ma apre: l'amore proviene da Dio e trasforma l'azione dell'amore umano, di responsabilità della persona umana, affinché l'uomo sia pieno di questo amore.

Questa amicizia a livello profondo di coscienza permette a don Bosco, in base alla propria esperienza, di invitare in questo modo i giovani, nell'art. 5: «Aprite loro liberamente i sentimenti dell'animo vostro, considerando in essi un padre amorevole, che desidera la vostra felicità».

Da una parte ci rendiamo conto che l'amorevolezza porta ad aprire "liberamente i sentimenti dell'animo", cioè la propria vita interiore, il proprio carattere, il comportamento morale personale, la condizione dello spirito verso qualcosa o qualcuno, la coscienza. Giungiamo pertanto alla confidenza, che permette di attivare quel clima interiore, frutto dell'amorevolezza, volto alla realizzazione del giovane ed all'apertura della propria coscienza. D'altra parte, in questo caso però don Bosco fa comprendere che la realizzazione del giovane è la sua "felicità" vera autentica, eterna. Siamo alla finalità della relazione educativa e dell'amorevolezza. Ed il Superiore è colui che desidera la felicità del giovane e per questo gli sta accanto ed è educatore.

Ecco allora che don Bosco specifica negli articoli successivi il comportamento dei giovani verso i Superiori e verso i propri compagni nella confidenza verso i Superiori. Tutti questi inviti di don Bosco vanno percepiti nell'ambito dell'amorevolezza e della confidenza, che rappresentano sia le modalità di ricevere le correzioni da parte dei Superiori ma pure il modo di dialogare con loro in ogni situazione comprese le situazioni nelle quali emerge qualche difficoltà.

Nell'art. 7 chiaramente ricorda che «i vostri superiori consumano per voi le loro fatiche» e, pertanto, le critiche nei loro riguardi non hanno senso. Inoltre il clima di confidenza porta a rivolgersi a loro di fronte a qualsiasi difficoltà.

Così pure don Bosco, proprio per amore della verità e per il rapporto di amorevolezza che realizza la relazione educativa, nell'art. 8 esprime un comportamento corretto e pieno di carità verso i propri compagni. È fondamentale qui riportare quanto egli scrive nell'art. 1 del capitolo successivo del RCA dal

¹¹ Per un riferimento di don Bosco a S. Agostino, si veda G. Bosco, *Educazione in atto*, 293.

titolo *Contegno verso i compagni*: «Onorate ed amate i vostri compagni come altrettanti fratelli, e studiate di edificarvi gli uni gli altri col buon esempio». Su questo capitolo potremo ritornare in uno studio successivo, con riferimento pure alle compagnie.

Vediamo in questo modo come la sintesi di don Bosco sul Sistema Preventivo: “Ragione, Religione, Amorevolezza” sia compresa in quanto finora espresso, e come sia specificata nella ragione¹², che significa parlare insieme, discorrere parlando esprimendo in questo modo le proprie preoccupazioni ed i propri punti di vista; nella religione e nell’amorevolezza¹³.

5. Relazione educativa con i non credenti

Don Bosco non ha esplicitato questo argomento¹⁴. Però facilmente emerge l’obiezione: ma come comportarsi con i non credenti?

Se il Superiore vive la propria missione e relazione educativa come don Bosco, in lui vi deve essere apertura totale verso il non credente, come verso il credente: come invita il credente alla propria realizzazione, così deve fare con il non credente. Pertanto deve aiutarlo ad approfondire la propria fede o la sua visione per giungere ad un rapporto di coscienza sempre più maturo, in modo da agire sempre secondo la propria coscienza, senza alcuna imposizione della fede cristiana. Questo vale sia con coloro che sono fedeli di altre religioni che con gli atei. Il punto fondamentale è l’approfondimento della coscienza e degli impegni che emergono dalle proprie scelte religiose e di vita. Succede spesso che alcuni giovani si dichiarino non cattolici o non credenti, ma che ciò risulti per nulla quale risultato di una scelta, ma di una trascuratezza dello stile di vita, della morale, della coscienza. La relazione educativa deve portarli, nel rispetto delle loro scelte, proprio ad approfondirle, a far comprendere loro le posizioni che esprimono, ad aiutarli a giungere alle conseguenze di esse, ad un progetto di vita.

Non vi dovrebbero essere problematiche. Forse queste potrebbero emanare dai governi o dagli Stati più che dalle singole religioni. In ogni caso questa

¹² «Rasonè. Ragionare. Favellare, parlar insieme, discorrere parlando, distendersi in parole» (*Gran Dizionario Piemontese-Italiano* compilato dal Cavaliere VITTORIO DI SANT’ALBINO, Dalla Società L’Unione Tipografica Editrice, Torino 1859, alla voce).

¹³ «Questo sistema si appoggia tutto sopra la ragione, la religione, e sopra l’amorevolezza” (G. Bosco, *Il Sistema Preventivo nella educazione della gioventù*, in *Regolamento per le Case della Società di S. Francesco di Sales*, Tipografia Salesiana, Torino 1977, 4. OE [Opere Edite] XXIX, 3, 4).

¹⁴ Nelle *Memorie dell’Oratorio* (G. Bosco, *Memorie dell’Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, 89-92) narra il suo rapporto con l’ebreo Giona.

è l'esperienza sia dei Salesiani nei vari Paesi del mondo sia pure in Italia, per esempio, in scuole salesiane frequentate da studenti di altre religioni (Ebrei, Musulmani). Il rispetto delle loro esperienze religiose, della loro identità e del loro progetto di vita può portarli a chiedere all'educatore di aiutarli nelle ricerche pure personali.

6. Don Bosco oggi

Una domanda fondamentale può sorgere: ma come si comporterebbe don Bosco oggi?

Anzitutto va risposto che la relazione educativa, quale fu vissuta da don Bosco, per l'apertura di essa ai giovani, così come è stata descritta, è fondamentale pure oggi. E questo perché è chiaro che don Bosco si relazionava con il giovane così come lo trovava, senza imporre alcun schema mentale proprio. Di conseguenza pure oggi è necessaria tale apertura verso il giovane: dobbiamo essere accanto al giovane così come egli è oggi e conoscerlo, non unicamente dal punto di vista scientifico, ma per esperienza.

Mi limito ad accennare sinteticamente ad una sola problematica: i giovani oggi sono immersi nella multimedialità. Ne scaturisce immediatamente la domanda: come farebbe don Bosco oggi? Vale ancora la sua visione della relazione educativa?

Nei suoi tempi don Bosco si è trovato a contatto con i libri e con i giornali. Sappiamo quanto egli leggesse e come volesse che i giovani, ma pure i Salesiani, leggessero libri positivi, edificanti, validi; mai testi che potessero in qualche modo invitare a qualcosa di contrario alla fede ed ai buoni costumi. Circa i giornali egli li escludeva. Leggiamo nel primo regolamento dell'Oratorio (1854) circa il *Contegno in ricreazione* (parte II, capo II, art. 3): «Durante la ricreazione ed in ogni altro tempo è proibito il parlare di politica, introdurre giornali di qualsiasi genere, leggere o ritenere qualche libro senza l'approvazione del Rettore»¹⁵.

Come ho approfondito in *Teologia e politica. La politica di don Bosco: la realizzazione dei giovani*¹⁶, la scelta di don Bosco di non entrare in nessun modo nella politica, cioè in nessuno schieramento partitico, è dovuta al fatto che egli era impegnato in un'attività sociale volta alla realizzazione della società civile e nessun partito l'avrebbe dovuto intralciare se mirava a tale finalità autentica di ogni politica. In questo modo don Bosco riteneva di non doversi

¹⁵ G. Bosco, *Educazione in atto*, 102.

¹⁶ In *Path* 16 (2017) 307-322.

scontrare con nessun partito al governo e di non avere difficoltà nell'esercizio della sua missione, come di fatto è avvenuto, nonostante le visite ispettive subite; non solo, ma egli è pure riuscito ad avere l'appoggio di uomini politici importanti e non certo cattolici. La progettazione della Società di S. Francesco di Sales, nella quale i Salesiani sono religiosi di fronte alla Chiesa e cittadini di fronte allo Stato, è dovuta pure ai suoi incontri con Urbano Rattazzi soprattutto nel 1857, prima di recarsi da Pio IX a Roma (1858)¹⁷.

Don Bosco comprendeva molto bene che, tra l'altro, la lettura dei giornali creava una mentalità legata al punto di vista del giornale medesimo.

Oggi il problema è molto più determinante: non solo la radio, i cinema, la televisione, ma tutte le forme di multimedialità ci hanno talmente impregnati, rimodellandoci interiormente, che è difficile essere critici di fronte a tutte queste forme non tanto di informazione, ma di coinvolgimento.

Quando non esisteva la scrittura, si comunicava con il dialogo; nata la scrittura, tra l'altro l'insegnante non si è più sentito unico in possesso della scienza; non parliamo poi con l'invenzione della stampa e tutte le forme di controllo delle pubblicazioni. Oggi, poi, tutti i docenti dovrebbero comprendere che nessuno è in grado di possedere quanto si può trovare in internet.

Purtroppo oggi sia tanti educatori, ma specialmente i giovani, ignorano i rischi delle tecnologie online. I ragazzi «li utilizzano soprattutto per giocare o per comunicare con gli amici, poco per informarsi. E non sembrano molto preoccupati da insidie come il cyberbullismo, le molestie o le truffe. I bambini e i ragazzi di oggi convivono quotidianamente con smartphone e tablet ma non sempre sono in grado di usarli nel modo più efficace per la loro formazione»¹⁸.

Inoltre *Save the Children* ha promosso una ricerca sull'uso della rete da parte dei minori. Raffaella Milano, esponente dell'organizzazione, dichiara che lo scopo è mettere a fuoco il ruolo che le tecnologie hanno «nel rafforzare o meno gli stereotipi di genere, indagando il fenomeno [...] della violenza di genere nelle relazioni online». Una ricerca, dunque, con orientamento culturale e ipotesi di lavoro ben definiti. Circa le differenze di genere non emergono novità eclatanti, se non un prevedibile divario nell'utilizzo del web tra le ragazze del nord e del sud. Colpiscono invece i dati sulle potenziali violenze online. Ragazzi e ragazze chattano abitualmente con persone sconosciute, non percepiscono il rischio o ritenendolo un pericolo inevitabile. Quasi un terzo

¹⁷ Ho trattato questo argomento in *Il dialogo tra Don Bosco e il Ministro Urbano Rattazzi nel progettare la Società Salesiana*, in *Itinerarium*, anno 20, numero speciale 50-51, gennaio-agosto 2012.

¹⁸ N. RONCHETTI, *Gli alunni italiani ignorano i rischi delle tecnologie online*, in <http://www.scuola24.ilsole24ore.com/art/scuola/2018-02-05/gli-alunni-italiani-ignorano-rischi-tecnologie-online--190008.php?uuiid=AEYiruD> (11 febbraio 2018).

del campione preso in esame, con una percentuale maggiore per i ragazzi, pensa sia diffuso tra i propri amici ricevere o inviare messaggi con riferimenti sessuali. L'idea è: «tanto lo fanno tutti». Un buon 20% di minori crede che tra gli amici sia frequente l'invio di immagini di nudi o seminudi, realizzati con webcam, «per ricevere regali, come ad esempio ricariche telefoniche» (citazione dalla ricerca)¹⁹.

Papa Francesco presenta quali forme assumano gli influssi dei “falsi profeti”: «Quanti ancora sono irretiti in una vita completamente virtuale, in cui i rapporti sembrano più semplici e veloci per rivelarsi poi drammaticamente privi di senso! Questi truffatori, che offrono cose senza valore, tolgono invece ciò che è più prezioso come la dignità, la libertà e la capacità di amare. È l'inganno della vanità, che ci porta a fare la figura dei pavoni [...] per cadere poi nel ridicolo; e dal ridicolo non si torna indietro»²⁰.

Come ho rilevato fin dal 2002, dopo la prima esperienza italiana di *video streaming* con 27 scuole salesiane d'Italia collegate in diretta, il problema non era tanto della lavagna multimediale e neppure fondamentalmente della conoscenza, da parte dei docenti e degli educatori, delle tecnologie online, ma l'assistenza del docente, che doveva divenire assolutamente un tutor, per aiutare l'allievo ad essere critico di fronte ad ogni forma di informazione delle tecnologie online.

Il problema di fondo è che il ragazzo o il giovane non hanno sviluppato un controllo metacognitivo di quanto trovano il modo di contattare. Questo modo abituale di comportarsi li porta a non aprirsi più al controllo della coscienza su tutto ciò a cui si dischiudono.

Praticamente, da una parte non si rendono conto criticamente di ciò a cui si accostano; dall'altra non si confrontano interiormente con la propria coscienza, anche perché forse non sono stati educati ad un comportamento e ad una visione morale; oppure perché l'esperienza delle tecnologie online li distrae da ogni forma di controllo critico e morale²¹.

Se vogliamo aprirci al giovane come voleva don Bosco, oggi la relazione educativa ed il dialogo con lui coinvolge l'educatore tutto il giorno e, persino,

¹⁹ G. FEYLES, *Sesso e violenza sul web per minori, le “competenze” ci sono, gli educatori no*, in <http://www.ilsussidiario.net/News/Educazione/2018/2/4/SCUOLA-Sesso-e-violenza-sul-web-per-minori-le-competenze-ci-sono-gli-educatori-no/805116/> (4 febbraio 2018).

²⁰ «Per il dialogare dell'iniquità, si raffrederà l'amore di molti» *Messaggio di Papa Francesco per la quaresima 2018* (Mt 24, 12) https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/lent/documents/papa-francesco_20171101_messaggio-quaresima2018.html (16 febbraio 2018).

²¹ Don Bosco era a conoscenza approfondita di quanto esisteva nel suo tempo. È sufficiente ricordare *Il sistema metrico decimale*, in seconda edizione nel 1849, divenuto libro di testo nel 1875 (OE IV, 1). Si veda il giudizio che ne dà Bruno D'Amore (G. Bosco, *Educazione in atto*, 119-120).

la notte attraverso le tecnologie online. E l'educatore ha il compito di rendere critico il giovane di fronte ad ogni forma di comunicazione.

Per portare solamente due esempi, mi riferisco ai giornali ed ai cinema, poiché altre problematiche sono state sviluppate negli studi citati. La lettura quotidiana di un giornale porta alla costruzione di una mentalità consona e non critica. La visione dei film non permette solamente di distendersi, ma crea una mentalità e forma i sentimenti, per esempio, in ambito sessuale e nella violenza dei rapporti, che sono fortemente lontani dall'esperienza evangelica. In questo modo sia il giovane che pure l'adulto non hanno più una reazione critica e morale di fronte a ciò che non è secondo il Vangelo; non percepiscono più una reazione interiore contraria o critica sia a livello esperienziale che informativo, soprattutto circa le informazioni dei giornali sia circa i comportamenti sessuali o di violenza nei rapporti. Infatti la lettura quotidiana di un giornale, come la visione frequente di film e la pratica di tecnologie online, influisce non solamente sulle conoscenze ma, coinvolgendo tutta la persona, ne trasforma il modo di percepire, la sensibilità, e la chiude al rapporto con la coscienza ed al confronto continuato nell'unione con Dio in una relazione personale con lui nell'approfondimento della propria coscienza.

Pertanto se l'educatore non riesce ad essere a fianco del giovane come tutor a questo riguardo e la relazione educativa non si sviluppa pure nelle tecnologie online egli non riuscirà ad avere una relazione educativa che porti il giovane alla sua realizzazione. L'oratorio e la scuola devono divenire pure virtuali; ma non devono fermarsi a questo: la relazione educativa del giovane con il Superiore deve essere sempre aperta a livello personale.

Il dialogo dell'educatore tutor da ogni punto di vista porta alla criticità, all'indipendenza, a scelte coerenti ed al controllo metacognitivo non solamente degli apprendimenti dai libri e dai docenti, ma di fronte ad ogni fonte di informazione, soprattutto delle tecnologie online; e allo sviluppo della propria vita interiore secondo coscienza.

Raggiungendo un dialogo così completo con il giovane, il Superiore può attivare una relazione educativa come l'ha realizzata don Bosco ai suoi tempi.

Deve essere presente a noi quanto scrive don Bosco nel primo regolamento dell'Oratorio del 1854: «Quando mi sono dato a questa parte di sacro ministero intesi di consacrare ogni mia fatica alla maggior gloria di Dio ed a vantaggio delle anime; intesi di adoperarmi per fare buoni cittadini in questa terra, perché fossero poi un giorno degni abitatori del cielo. Dio mi aiuti di poter così continuare fino all'ultimo respiro di mia vita»²².

²² G. Bosco, *Educazione in atto*, 50.

Dovrebbe risultare chiaro che se non si vive oggi con i giovani con la dedizione di don Bosco non si è in grado di sviluppare una relazione educativa quale egli l'ha realizzata.

Conclusione

L'esemplificazione riportata in forma sintetica permette di comprendere come oggi non è possibile una relazione educativa senza l'apertura di essa alle tecnologie online. Questo non solamente per essere in contatto con il giovane, e quindi conoscerlo, ma per impedirgli di essere coinvolto nella sua persona in forme di vita – o di non vita – che gli impediscono di realizzarsi secondo le sue attitudini e le sue aspirazioni e portarlo ad un contatto e confronto critico con tutte le tecnologie online e ad una riflessione con la propria coscienza, per approfondire il proprio rapporto con il Signore.

Evidentemente l'esperienza religiosa viene facilmente rimossa, se in qualche modo è stata vissuta attraverso l'educazione familiare, e non si ha un vero fondamento nella coscienza per la relazione educativa.

La relazione educativa, aperta al giovane, essendogli a fianco a nome di Dio per aiutarlo a realizzarsi e raggiungere la sua felicità, forse è il procedimento più valido per un suo progetto di vita, un progetto personale professionale ed un progetto personale di apprendimento²³.

Intendo riportare integralmente il testo molto breve del ms di don Bosco al fine di permettere al lettore di cogliere personalmente quanto ho finora espresso, cioè di rendersi conto di come don Bosco scriva quanto fa e come lo fa; come emerga la presentazione indiretta della sua effettiva esperienza educativa e di come, indirettamente, inviti pure i Salesiani ad essere come lui.

Appendice: Il manoscritto di don Bosco

Don Bosco ha scritto questo testo all'inizio degli anni '60 dell'Ottocento per il RCA. Il ms contiene la parte II *Disciplina della Casa* e si tratta di 14 pagine scritte da don Vittorio Alasonatti, da don Bosco (soprattutto i capi 3 e 4) e da don Rua (con correzioni di don Bosco)²⁴. Siamo prima del 1863, quando don Rua

²³ Ho trattato questo argomento in B. BORDIGNON, *Il progetto personale di apprendimento*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2012.

²⁴ Nel retro del ms A2220706 (foglio ms suo) don Bosco scrive: "D. Rua Legga con altri e si facciano osservazioni".

andrà come di direttore a Mirabello, e del 1865, anno della morte di don Alasonatti²⁵. Il RCA, come documentano alcuni ms (per esempio ASC A2220704 A2220706), è iniziato ad essere scritto con gli anni '60 del secolo XIX. Dopo la morte di don Alasonatti e il ritorno di don Rua a Valdocco, don Alsonatti è stato sostituito progressivamente dal giovane chierico Giulio Barberis²⁶, che proseguì in questo suo lavoro fino all'edizione a stampa della fine del 1877.

Piano di Regolamento per la Casa annessa

D4820204

Cap 3 Contegno verso i superiori Manoscritto di don Bosco

1° Ricordatevi, o figliuoli, che il fondamento di ogni virtù in un giovane è l'ubbidienza ai vostri superiori. Riconoscete nella loro volontà quella di Dio, sottomettendovi loro senza opposizione di sorta.

2. Persuadetevi che i vostri Superiori sentono vivamente la grave obbligazione che gli [*sic*] stringe a promuovere nel miglior modo il vostro vantaggio, e che nell'avvisarvi, comandarvi e correggervi non hanno altro di mira che il vostro bene.

²⁵ Sacerdote SDB (n. ad Avigliana, Torino il 15 novembre 1812 – m. a Lanzo il 7 ottobre 1865); ordinazione sacerdotale a Torino il 13 giugno 1835; professione il 14 maggio 1862. Frequentò le conferenze di Morale del teol. Guala al Convitto Ecclesiastico di Torino, e assunse la carica di maestro elementare al paese natio. Dopo questa abilitazione si presentò alla Università di Torino per il titolo di insegnante di grammatica, come si chiamava allora il ginnasio inferiore, ed esercitò tale insegnamento fino al 1854. Alla vigilia dell'Assunta di quell'anno entrò all'Oratorio di Torino per aiutare don Bosco. L'anno seguente, 1855, subito dopo la festa dell'Annunciazione, nella cameretta di don Bosco fece i voti annuali. Fu il primo prefetto della Società Salesiana e rimase in tale carica fino alla morte. A lui faceva capo principalmente tutta l'amministrazione. (http://sangiovanibosco.net/sdbwiki/doku.php?id=alasonatti_vittorio [13 febbraio 2018]).

²⁶ Giulio Barberis nacque a Mathi (Torino) il 7 giugno 1847. Orfano di padre, all'età di 15 anni fu accolto da don Bosco a Valdocco, dove frequentò gli studi ginnasiali. Entrato nella Società salesiana il 6 dicembre 1865, fu ordinato sacerdote nel 1870 e nel 1873 conseguì la laurea in Teologia presso l'università di Torino. Stretto collaboratore di don Bosco, diresse diversi istituti educativi salesiani (S. Benigno Canavese, Foglizzo, Torino-Valsalice). Esercitò anche cariche di responsabilità nel governo generale dell'opera salesiana: maestro dei novizi (1892-1900), ispettore provinciale (1901-1911), direttore spirituale (1910-1927).

Nel quaderno n. 10 delle *Cronichette* (ASC A0000202, p. 38, domenica 10 dicembre 1876) così egli scrive: «Redigo le lettere dei Mission[ari] – Preparo Manuale Ascritti – Regolamento per l'Orat[orio] da stamparsi». E nel quaderno n. 12 (ASC A0000204, p. 12): «È da un po' di tempo che D. Bosco è tutto messo per fare stampare il regolamento dell'Oratorio e dei collegi. Spera che da questo sia per venirme una vera e grande utilità. Lasciò che si studiasse. Si leggesse tutto ciò che riguardava i superiori, tra i direttori radunati per S. Francesco di Sales. Poi insisté presso D. Rua che rivedesse presto il rimanente; diede a me la parte disciplinare affinché la ritoccassi e aggiungessi molte cose di cui io gli aveva già parlato a voce molte volte. Ora ci sta attorno esso stesso assai» (sabato 21 aprile 1877).

3. Onorateli ed amateli come quelli che tengono il luogo di Dio e dei vostri parenti; e quando loro ubbidite pensate di ubbidire a Dio medesimo.

4. Sia la vostra ubbidienza pronta, rispettosa, ed allegra ad ogni loro comando, non facendo osservazioni su ciò che vi comandano. Ubbidite sebbene vi sia comandata cosa difficile e non di vostro gusto.

5[.] Aprite loro liberamente i sentimenti dell'animo vostro, considerando in essi un padre amorevole, che desidera la vostra felicità.

6. Ascoltate con riconoscenza le loro correzioni e ricevete con umiltà il castigo de' vostri falli; senza mostrare nè odio nè disprezzo verso di loro.

7[.] Guardatevi bene di essere di quelli che, mentre i vostri superiori consumano per voi le vostre [*sic*] fatiche, censurano le loro disposizioni. Sarebbe questo un segno di massima ingratitudine.

8° Quando siete interrogati intorno alla condotta di qualche vostro compagno dovete rispondere nel modo che le cose sono a voi note, specialmente quando si tratta di prevenire o rimediare a qualche male. Il tacere in queste circostanze recherebbe danno a quel compagno, e potrebbe essere cagione di disordine a tutta la casa.

Bruno Bordignon
bordignon@unisal.it
Opera Salesiana Teresa Gerini
Via Tiburtina, 994
00156 Roma

La relazione educativa in don Bosco dal *Contegno verso i superiori*

BRUNO BORDIGNON

Abstract

Dai manoscritti autografi dei Regolamenti di Valdocco emerge in don Bosco l'esperienza di sacerdote educatore. Soprattutto nella presentazione del *Contegno verso i superiori* egli propone una visione dell'educatore che documenta quale era il suo vissuto nella relazione con i giovani: il superiore è accanto al giovane a nome di Dio per aiutarlo a realizzarsi, cioè a scoprire le proprie attitudini, ad identificare le proprie aspirazioni in vista della ricerca della propria vocazione; ed assisterlo affinché raggiunga la propria felicità.

Parole chiave

amorevolezza, azione, esperienza, felicità, persona, realizzazione, vocazione

Abstract

From the autographed manuscripts of the Valdocco Rules, the experience of a priest and educator emerges in Don Bosco. Above all, in the presentation of the *Support to Superiors*, he proposes a vision of the educator that documents his experience in his relationship with young people: the superior is with the young person in the name of God to help him to realize himself, that is, to discover his own attitudes, to identify his own aspirations in view of the search for his vocation; and to assist him so that he may reach his own happiness.

Keywords

loving kindness, action, experience, happiness, person, realization, vocation

IL MINISTERO DEL VESCOVO AGLI INIZI DEL TERZO MILLENNIO *LECTIO*¹

*Agostino Montan**

La *Chiesa* è stato il tema teologico del XX secolo, e il concilio Vaticano II ha concretizzato, nella costituzione dogmatica *Lumen gentium*, una visione d'insieme sulla Chiesa di una profondità e di una ricchezza mai raggiunte in un documento conciliare precedente, una sintesi che, grazie all'apporto della tradizione orientale e patristica, ha contribuito a rinnovare alla radice la problematica ecclesiologica.

La mia attenzione va al capitolo III della citata costituzione, intitolato: *La costituzione gerarchica della Chiesa e in particolare l'episcopato*. Dal punto di vista dottrinale è questo – assieme ai capitoli I e II della *Lumen gentium* – il capitolo più nuovo e più duraturo dell'insegnamento del Vaticano II sulla Chiesa: presenta, per la prima volta in modo ufficiale, la dottrina cattolica sull'episcopato per riequilibrare la prospettiva incentrata unilateralmente sul Papa, prevalsa dopo il concilio Vaticano I.

Nel capitolo III e nel decreto conciliare *Christus Dominus: sull'ufficio pastorale dei vescovi* (28 ottobre 1965), non si parla più dell'episcopato partendo dal sacerdozio, cercando di individuare gli elementi aggiuntivi che lo specificano, ma si considera l'episcopato come continuazione della missione dei Dodici, nel quadro della successione apostolica. Ciò ha comportato concepire l'episcopato come realtà sacramentale per poi approdare alla collegialità, ripristinando, con linguaggio nuovo, la concezione biblica, patristica e liturgica dei primi secoli.

Dei molteplici aspetti che di questo fondamentale capitolo dell'ecclesiologia potrebbero essere approfonditi, metterò in luce, in questa *Lectio*, soltanto i seguenti punti: 1. la teologia del ministero ordinato prima e nel concilio

¹ *Lectio* tenuta il 18 novembre 2016 nell'Istituto Teologico del Seminario Maggiore di Telšiai (Lituania), al Convegno internazionale dedicato al 150° anniversario della nascita del Vescovo Vyskupas Justinas Staugaitis (1866-1943). Tema del Convegno: *Il ruolo del Vescovo nell'educazione della cultura spirituale e sociale nei secoli XIX-XX e le difficoltà odierne*.

* Docente Emerito di *Diritto Canonico*, Pontificia Università Lateranense.

Vaticano II; 2. gli sviluppi posteriori: la recezione del concilio da parte del Magistero; 3. mistero e ministero del vescovo: le tre funzioni; 4. il ministero episcopale nell'insegnamento di Papa Francesco.

1. La teologia del ministero ordinato prima e nel concilio Vaticano II

È indubitabile il fatto che per gran parte dei vescovi che hanno partecipato al concilio Vaticano II (da 2250 a 2400 Padri circa, nei quattro periodi conciliari che si sono succeduti dal 1962 al 1965), lo straordinario evento è stato una grande scuola di ecclesiologia, di pastoralità e di spiritualità.

1.1. Visione dell'episcopato prima del concilio

Il profilo preconciliare di episcopato, di cui i padri erano portatori, aveva i tratti che si erano venuti definendo durante il secondo millennio. Sull'episcopato gravavano due questioni fondamentali: la sua sacramentalità e l'origine dei poteri del vescovo nella Chiesa.

Il concilio di Trento, recependo l'insegnamento della grande scolastica, aveva dichiarato che i vescovi sono superiori ai presbiteri (*Sess. XXIII*, can. 7). Ma non aveva risposto ai numerosi interrogativi che l'affermazione faceva sorgere: di che natura è questa superiorità? Deriva da un ordine sacramentale con poteri fondati su un carattere sacramentale impresso nella consacrazione episcopale? Oppure è solo una dignità gerarchica inammissibile? O anche solo una giurisdizione ricevuta dal Sommo Pontefice, mediante la missione canonica? La consacrazione episcopale è allora un rito sacramentale, che produce la grazia e il carattere episcopale, oppure un rito simile alla benedizione dell'abate di un monastero?

La questione era disputata. Due erano le opinioni prevalenti: la prima sosteneva che il presbiterato è uguale all'episcopato e proponeva l'idea che il vescovo ha sopra il presbitero solo una dignità di onore, quindi si negava la sacramentalità dell'episcopato; la seconda opinione sosteneva che l'episcopato è un sacramento voluto da Cristo. La prima aveva dalla sua parte teologi e canonisti di prestigio, di ieri, ma anche a noi più vicini: Ugo da S. Vittore, Pietro Lombardo, Bonaventura, Alberto Magno, S. Tommaso, Billot, Philippon, Garigou-Lagrange, Batiffol, ecc. Anche la seconda era difesa da autorevoli studiosi, antichi e recenti: Graziano, Caietano, San Roberto Bellarmino, Vasquez, S. Alfonso de Liguori, Perrone, Benedetto XIV, Gasparri, Palmieri, Journet, Lécuyer... Vedremo più avanti la scelta compiuta dal Vaticano II.

Voglio intanto segnalare la seconda questione dibattuta: l'origine dei poteri del vescovo nella Chiesa. È una questione che chiama in causa tutta l'ecclesiologia, perché fa riferimento ai poteri della Chiesa, che li ha ricevuti da Cristo (Mt 16, 18-19; 28, 19-20) e sono stati trasmessi dagli apostoli ai vescovi e da questi ai collaboratori (sono in questione i poteri degli apostoli, del Vescovo della Chiesa di Roma, del collegio episcopale, del vescovo nella sua diocesi, di coloro che partecipano della potestà trasmessa dai successori degli apostoli).

Come è noto si distinguono nella Chiesa tre poteri: insegnare, santificare, governare. Ebbene: lungo il secondo millennio si è affermata la dottrina che la potestà di santificare è conferita nella consacrazione episcopale, mentre la potestà di giurisdizione, cui è congiunta la potestà di insegnare, è trasmessa direttamente dal Papa ai Vescovi e da questi a coloro vi partecipano.

Dalle soluzioni che venivano date alle due questioni – sacramentalità dell'episcopato e origine dei poteri – derivavano molteplici conseguenze. Non accolto il principio della sacramentalità dell'episcopato, si era obbligati a parlare dell'episcopato a partire dal presbiterato, ambedue ricondotti alla comune categoria del *sacerdozio* privilegiando, in questa concezione, i tratti sacrali del ministero ordinato separati da quelli pastorali. La visione *culturale* del ministero veniva trattata nei testi dogmatici, mentre quella *pastorale* veniva approfondita nei testi giuridici. Questa impostazione, che aveva avuto il suo sviluppo migliore nella sintesi elaborata da S. Tommaso², era stata accolta dal magistero, in particolare dal concilio di Trento, che aveva visto in essa un valido strumento per reagire ai pericoli insiti nella riforma luterana.

Per quanto riguarda l'articolazione della potestà tra Papa e vescovi, anche se la potestà papale teoricamente non eliminava quella episcopale, occorre ammettere che, di fatto, si risolveva in una preminenza pressoché assoluta della prima – la potestà papale – sulla seconda – la potestà episcopale. Alla domanda: «Che cosa può fare un vescovo nella sua diocesi?», la risposta, un po' sbrigativa ma significativa, più giornalistica che scientifica, in quell'epoca era: «Non può fare nulla, se non ciò che il Papa gli concede di compiere».

Era questo il punto di arrivo della dottrina delle *due potestà*: la potestà di ordine (*potestas ordinis*) finalizzata al *Corpo di Cristo vero* (*Corpus verum Christi*), che abilita essenzialmente alla consacrazione eucaristica, era conferita mediante l'ordinazione sacerdotale; la potestà di giurisdizione (*potestas iurisdictionis*), finalizzata a governare il *Corpo mistico di Cristo* (*Corpus mysticum Christi*), cioè la Chiesa, attraverso gli atti del governo pastorale (l'assoluzione,

² Cf. *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, libro IV, d. XXIV, qq. 1-3; *La Somma Teologica*, qq. 179-185; opuscolo *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*.

la predicazione, la cura pastorale della parrocchia per i presbiteri; la predicazione, l'amministrazione della diocesi, l'ordinazione e la confermazione per i vescovi), è concessa dal Papa ai vescovi (dal vescovo ai suoi presbiteri), attraverso il conferimento di una missione.

Questa impostazione è ben lontana dalla concezione dei ministeri professata dai Padri della Chiesa. Dalla primissima visione teologica che poneva l'episcopato come sacramento originario dell'ordine, da cui derivavano il presbiterato e il diaconato (cf. Ignazio di Antiochia e gli antichi libri liturgici), si era gradatamente passati all'esclusione dell'episcopato e della potestà dal sacramento dell'ordine.

1.2. La visione dell'episcopato nel concilio Vaticano II

Le questioni accennate, trovano nel concilio Vaticano II risposte dirette e sicure. In primo luogo il concilio insegna, senza tentennamenti, che per istituzione divina i vescovi sono succeduti agli apostoli e l'episcopato è sacramento e costituisce il grado supremo dell'ordine sacro; in secondo luogo insegna che la consacrazione episcopale conferisce non solo il potere di ordine, ma anche gli uffici di insegnare e di governare il popolo di Dio e che, di conseguenza, il potere detto di giurisdizione è anch'esso connesso con l'ordine sacramentale, anche se l'esercizio di questi poteri richiede determinazioni canoniche di competenza dell'autorità papale (la definizione è stata approvata dalla quasi unanimità dei Padri). Ecco l'importante testo conciliare:

«Per svolgere così grandi funzioni, gli apostoli sono stati arricchiti da Cristo di una speciale effusione dello Spirito Santo che discese su di loro (cf. At 1,8; 2,4; Gv 20,22.23). Questo dono dello Spirito essi lo hanno conferito ai loro collaboratori mediante l'imposizione delle mani (cf. 1Tm 4,14; 2Tm 1,6-7), dono che è stato poi trasmesso fino a noi nella consacrazione episcopale. Insegna pertanto il santo sinodo che con la consacrazione episcopale viene conferita la pienezza del sacramento dell'ordine, quella cioè che l'uso liturgico della Chiesa e la voce dei Santi Padri chiama il sommo sacerdozio, la totalità del sacro ministero. Oltre alla funzione di santificare, la consacrazione episcopale conferisce anche le funzioni di insegnare e governare, le quali però per loro natura non possono essere esercitate se non nella comunione gerarchica col capo e con le membra del collegio» (LG 21).

Affermando che con l'imposizione delle mani e le parole di consacrazione viene conferita la grazia dello Spirito Santo e impresso il carattere sacro, il concilio insegna che l'episcopato è un sacramento della nuova Legge, anzi,

definisce il ministero episcopale come la pienezza del ministero, e il ministero sacerdotale come partecipazione graduale all'unico *ordo*.

Con questo insegnamento il concilio Vaticano II operò una svolta copernicana rispetto alla tradizione medievale, ripropose la concezione sacramentale del ministero episcopale della Chiesa antica e concepì il vescovo come successore degli apostoli.

Attraverso l'ordinazione episcopale al vescovo viene trasmesso il triplice ministero o ufficio del sacerdote, del maestro e del pastore. Ciò significa che l'ordinazione episcopale trasmette, in linea di principio, anche la giurisdizione insita nella potestà di pastore, anche se essa ha ancora bisogno dell'assegnazione a una diocesi o, in casi eccezionali, a un compito importante. Questa ricongiunzione dell'*ordo* e della *iusdictio*, che nel medioevo erano state separate, va quindi considerata come una delle decisioni più importanti del concilio Vaticano II.

Un ulteriore importante passo in avanti è consistito nel fatto che il concilio vide di nuovo il ministero episcopale nel senso della Chiesa antica, in particolare nel senso di Cipriano di Cartagine, come partecipazione all'unico episcopato, lo vide cioè come inquadrato in seno a tutto l'episcopato e al suo capo, il vescovo di Roma. È quanto insegna la costituzione sulla Chiesa:

«Uno viene costituito membro del corpo episcopale in forza della consacrazione sacramentale e mediante la comunione gerarchica con il capo e con i membri del collegio» (LG 22).

Secondo il concilio i tre compiti di insegnare, santificare e governare possono essere per loro natura esercitati solo nella comunione gerarchica con il loro capo e con i membri del collegio episcopale (cf. J. Ratzinger; W. Kasper). Dalla messa in luce del duplice carattere sacramentale e collegiale del ministero episcopale il concilio trasse poi delle conseguenze pratiche per il rinnovamento degli elementi sinodali nella Chiesa e per una nuova accentuazione delle Chiese particolari all'interno della Chiesa universale.

Il decreto conciliare *Christus Dominus: sull'ufficio pastorale dei vescovi nella Chiesa* trasse, dalla rinnovata visione del ministero episcopale, delle conseguenze pastorali pratiche e mise in primo piano il compito di pastore e di predicatore del vescovo, nonché il suo compito apostolico-missionario nel mondo attuale. Il vescovo deve proporre il vangelo e la dottrina della Chiesa in maniera consona alle esigenze del tempo e stare in dialogo con tutti gli uomini, specialmente con quelli che si trovano in situazioni difficili o sono privi di qualsiasi assistenza (cf. CD 11-18). Viene così delineata un'immagine missionaria e apostolica del vescovo, testimone del Signore risorto.

2. Gli sviluppi posteriori: la recezione del concilio da parte del Magistero

La richiesta di una nuova valorizzazione del ministero dei vescovi, molto forte durante il concilio Vaticano II, divenne assai presto un deciso programma di governo sotto la guida del Vescovo della Chiesa di Roma. Paolo VI intervenne con diversi documenti che incisero profondamente sulla figura del vescovo. Con il pontificato di Giovanni Paolo II il tema venne sviluppato ulteriormente, in continuità con il concilio, aperto ad un costante rinnovamento. Il sinodo dei vescovi del 2001 con l'esortazione post-sinodale *Pastores gregis* (16 ottobre 2003)³ segnò il punto più alto della riflessione. Mi soffermo, brevemente, su alcuni dei documenti apparsi dopo il concilio.

2.1. *Il primo documento* che merita la nostra attenzione è il *motu proprio* di Paolo VI *Pastorale munus* con il quale si concedono facoltà e privilegi ai vescovi (30.11.1963)⁴. Il *motu proprio*, pubblicato al termine della seconda sessione del concilio Vaticano II, comincia a modificare profondamente lo statuto del vescovo allora detto “residenziale” (oggi “diocesano”) e delle altre figure connesse (ausiliare, coadiutore, titolare). Al vescovo residenziale sono attribuite facoltà che, a partire da questo documento, a lui competono *per diritto*, dice il testo, e sono acquisite nel momento in cui egli prende possesso della diocesi che gli è stata affidata. La formula testimonia che è in atto un nuovo modo di intendere la cura pastorale del vescovo. Si passa dal regime delle “facoltà concesse” (quinquennali) al pieno riconoscimento della potestà “ordinaria, propria e immediata” che compete al vescovo diocesano per l'esercizio del suo ufficio pastorale. E' una conseguenza dell'affermazione dottrinale, che il concilio Vaticano II ancora non aveva approvato, ma stava diventando convinzione comune tra i Padri sinodali, per cui con la consacrazione episcopale i vescovi ricevono, con l'ufficio di santificare, anche gli uffici di insegnare e governare. Con il regime delle “facoltà concesse” il vescovo poteva compiere nella sua diocesi soltanto ciò che gli era stato concesso; nella nuova visione, alla domanda «Che cosa può fare un vescovo nella sua diocesi?», la risposta diventava: «Il vescovo nella diocesi può compiere tutto, fatta eccezione per quelle cause che dal diritto sono riservate al papa o ad altra autorità». La semplice lettura delle facoltà concesse, consente di misurare la situazione che, all'epoca del concilio Vaticano II, era propria di un pastore di una Chiesa particolare. Le facoltà concesse, che con il *motu proprio* diventano “di diritto”, riguardano la liturgia (cf. nn. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 18, 26, 27, 28...), le persone (cf. nn.

³ Cf. AAS 96 (2004) 825-924.

⁴ Cf. AAS 56 (1964) 5-12.

13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 31, 35, ...) e l'amministrazione dei beni (cf. nn. 25, 32...). Nel Codice promulgato nel 1983 le "facoltà concesse" saranno configurate come un insieme di obblighi e diritti propri dell'ufficio del vescovo diocesano.

2.2. *Il secondo documento* che voglio segnalare è il *motu proprio* di Paolo VI *De episcoporum muneribus* con il quale vengono impartite norme ai vescovi sulla facoltà di dispensare (15.06.1966)⁵. Il documento si colloca subito dopo la chiusura del concilio. Nel proemio, è presentato come un'applicazione del concilio Vaticano II. Due i principi guida: la dignità sacramentale dell'episcopato e la potestà del vescovo nella diocesi. In pratica il regime della concessione dei poteri ai vescovi da parte del papa, è ormai sostituito con quello della riserva papale. Nel documento sono indicate le leggi generali la cui dispensa è riservata al papa. Le altre leggi possono essere dispensate dai vescovi, alle condizioni stabilite. Sul piano dei principi, il documento, dal punto di vista pastorale ed ecumenico, è di notevole rilievo. Ormai i vescovi hanno, nella diocesi a loro affidata, tutti i poteri richiesti per l'esercizio dell'ufficio, mentre il papa riserva a sé alcuni di tali poteri per il bene comune della Chiesa intera. L'esercizio della funzione episcopale locale è visto in relazione con il diritto universale. I vescovi governano la loro Chiesa come vicari di Cristo e non del Romano Pontefice. È quanto si legge nella costituzione sulla Chiesa:

«I vescovi governano le Chiese particolari a loro affidate, come vicari e ambasciatori di Cristo, col loro consiglio, con la persuasione e con l'esempio, ma anche con l'autorità e sacra potestà, della quale però non si servono se non edificare il loro gregge nella verità e nella santità [...]. Questa potestà che esercitano personalmente in nome di Cristo, è propria, ordinaria e immediata, anche se il suo esercizio è regolato in ultima istanza dalla suprema autorità della Chiesa» (LG 27).

2.3. *Nel progressivo cammino di recezione del concilio*, merita attenzione il *motu proprio* di Paolo VI *Ecclesiae sanctae*, contenente norme per l'applicazione di alcuni decreti del concilio Vaticano II (06.08.1966)⁶. Il ministero del vescovo nella Chiesa diocesana è valorizzato in rapporto alla porzione di popolo di Dio che gli è affidata, particolarmente in rapporto al presbiterio. In seno alla Chiesa diocesana il vescovo è assistito da nuovi *partners* istituzionali: il consiglio presbiterale e il consiglio pastorale. È fatto riferimento alle conferenze episcopali. Sono posti i fondamenti di un nuovo rapporto con la

⁵ Cf. AAS 58 (1966) 467-472.

⁶ Cf. AAS 58 (1966) 757-787.

vita consacrata (*Mutuae relationes*, del 1978). La vita pastorale della diocesi deve svolgersi sotto l'autorità del vescovo diocesano. Il ruolo del vescovo è meglio definito anche in rapporto alla costituzione delle parrocchie, alle nomine di coloro che sono preposti agli uffici, all'organizzazione della diocesi, all'amministrazione dei suoi beni e alle scuole. Il vescovo è garante anche della responsabilità missionaria della diocesi. Sono meglio integrate nella diocesi le figure del vescovo coadiutore e dell'ausiliare. La figura del vescovo comincia a prendere la fisionomia indicata in *Lumen gentium* n. 23: il vescovo è il principio visibile e il fondamento dell'unità della Chiesa particolare. Il Codice del 1983 farà sua, perfezionandola, la legislazione del motu proprio *Ecclesiae sanctae*. Fa sua la definizione di diocesi contenuta nel decreto *Christus Dominus*, n. 11:

«La diocesi è la porzione del popolo di Dio che viene affidata alla cura pastorale del vescovo con la cooperazione del presbiterio, in modo che aderendo al suo pastore e da lui riunita nello Spirito Santo mediante il Vangelo e l'Eucaristia, costituisca una Chiesa particolare in cui è veramente presente e operante la Chiesa di Cristo una, santa, cattolica e apostolica» (can. 369).

Fa suo l'insegnamento della *Lumen gentium*, nn. 19, 20:

«I vescovi, che per divina istituzione sono successori degli apostoli mediante lo Spirito Santo che è stato loro donato, sono costituiti pastori nella Chiesa, perché siano anch'essi maestri di dottrina, sacerdoti del sacro culto e ministri del governo» (can. 375).

2.4. *Il vertice del cammino di riflessione sull'episcopato e di recezione dell'insegnamento del concilio* è il Sinodo dei Vescovi svoltasi dal 30 settembre al 27 ottobre 2001 sul tema: «Il vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo», cui ha fatto seguito la già citata esortazione post-sinodale di Giovanni Paolo II *Pastores gregis*, il vescovo servitore del Vangelo di Gesù Cristo per la speranza del mondo (abbr. *PrG*). Il documento è articolato, tra l'introduzione e la conclusione, in sette capitoli. L'esortazione ha un impianto teologico ricco di stimoli e sviluppi; nell'esposizione della dottrina sull'episcopato ha grande influsso la liturgia dell'ordinazione episcopale.

Il ministero del vescovo è approfondito in continuità con il concilio Vaticano II, in particolare con la costituzione *Lumen gentium* e il decreto *Christus Dominus*, e con i documenti pubblicati successivamente. L'inizio fa riferimento al rito liturgico dell'ordinazione:

«I pastori del gregge, nell'adempimento del loro ministero di vescovi, sanno di poter contare su una speciale grazia divina. Nel Pontificale Romano, durante la so-

lenne preghiera di ordinazione, il vescovo ordinante principale, dopo aver invocato l'effusione dello Spirito che regge e guida, ripete le parole già presenti nell'antico testo della *Tradizione apostolica*: "Padre, che conosci i segreti dei cuori, concedi a questo tuo servo, da te eletto all'episcopato, di pascere il tuo santo gregge e di compiere in modo irreprensibile la missione del sommo sacerdozio" (*Rito delle ordinazioni del vescovo, preghiera di ordinazione*)» (PrG 1).

Il riferimento allo Spirito ritorna nella trattazione sul governo pastorale (n. 43). Il testo ricorda, subito dall'inizio, la sacramentalità dell'episcopato: l'ordinazione episcopale è sacramento dell'ordine nel suo grado più alto, conferisce la pienezza del sacerdozio ministeriale, da cui si distingue l'ordinazione presbiterale, che conferisce «il ministero del secondo grado sacerdotale», rende il vescovo sommo sacerdote; il sacramento dell'ordinazione episcopale dà l'aumento della grazia, cioè della santità personale, imprime il carattere che abilita all'esercizio dei tre compiti, rende il vescovo ministro di tutto l'organismo sacramentale della Chiesa, specificamente dei sacramenti della cresima, pienezza del sacerdozio regale, e del sacramento dell'ordine in tutti suoi gradi fino alla trasmissione dell'episcopato stesso e della successione apostolica. Da tale verità viene ricavata la dottrina sul «mistero e il ministero del vescovo» (nn. 6-10).

3. *Mistero e ministero del vescovo: le tre funzioni*

L'esortazione post-sinodale *Pastores gregis* sviluppa, nel capitolo primo, una intensa riflessione sul fondamento trinitario del mistero/ministero del vescovo. La dottrina che vi è esposta è ricca e articolata, nutrita da riferimenti costanti alla Sacra Scrittura, alla Tradizione, al magistero del concilio Vaticano II (*in primis* la *Lumen gentium* e *Christus Dominus*) e ai documenti legislativi promulgati dopo il concilio. Ne risulta una trattazione solida dal punto di vista teologico, incisiva dal punto di vista pastorale, efficace dal punto di vista spirituale, che proietta luce sui capitoli successivi. Il testo recepisce le migliori acquisizioni della teologia contemporanea.

3.1. *Mistero e ministero del vescovo*

L'esortazione, nel suo primo capitolo, tende a rapportare il *ministero* del vescovo al *mistero* che in lui vive per il dono ricevuto da Dio attraverso la consacrazione episcopale. Il fondamento della riflessione è la vita trinitaria di Cristo, e il *mistero* del vescovo è approfondito alla luce del *mistero* della Trinità.

In una prima affermazione il documento di Giovanni Paolo II dice che la scelta-elezione dei dodici ha come origine e fondamento le tre persone divine:

«Il Signore Gesù [...] fra i discepoli “ne costituì dodici” (Mc 3,14). Si svela così il mistero della elezione dei Dodici: è un atto di amore, liberamente voluto da Gesù in unione profonda con il Padre e con lo Spirito Santo» (*PrG* 6).

Il mistero della Trinità si manifesta, dunque, al sorgere della istituzione apostolica, quando Gesù costituì i dodici.

In un successivo passaggio l'esortazione si diffonde a illustrare il mistero trinitario in Cristo, nelle sue relazioni con il Padre e con lo Spirito Santo:

«La vita di Cristo è trinitaria. Egli è il Figlio eterno ed unigenito del Padre e l'unto di Spirito Santo, mandato nel mondo; è colui che, insieme con il Padre, invia lo Spirito alla Chiesa» (*PrG*7).

L'esistenza di Gesù è una esistenza trinitaria. Il documento di S. Giovanni Paolo II subito aggiunge che la dimensione trinitaria di Gesù è comunicata al vescovo mediante il sacramento dell'ordine e si manifesta nel suo essere ed agire ministeriale:

«Questa dimensione trinitaria che si manifesta in tutto il modo di essere e di agire di Cristo, plasma anche l'essere e l'agire del vescovo» (*ibidem*).

La dimostrazione più perspicua di tale comunicazione può essere letta nella parte essenziale della formula di ordinazione episcopale, contenuta nel Pontificale Romano, *Ordinazione del vescovo*, nn. 52, 72-73, 94.

L'impronta trinitaria dell'identità e del ministero episcopale viene espressa dall'esortazione sinodale con la categoria della *missione* e con il testo evangelico finale di Matteo 28, 18-20, testo che contiene l'espressione più perfetta della rivelazione neotesamentaria del mistero della Trinità:

«Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra. Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato» (*Mt* 28, 18-20)

Il documento papale vede enunciate in questo testo le tre funzioni dei ministri di Cristo, correlative alla vita dei credenti: annunciare autorevolmente il Vangelo della speranza a tutte le genti, amministrare i sacramenti a chi accoglie la salvezza, guidare il popolo santo di Dio verso la vita eterna (*PrG* 9; cf. *LG* 27, *PrG* 43). Il testo di Matteo assicura la presenza di Gesù fino alla

fine del mondo: «Ecco io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo». Possiamo dunque concludere che il ministero episcopale, dotato della potestà sacra, ha un fondamento trinitario e il vescovo, agendo in persona e in nome di Cristo stesso, diventa nella Chiesa a lui affidata, segno vivente del Signore Gesù, pastore e sposo, maestro e pontefice della Chiesa.

Va rilevato che l'esortazione *Pastores gregis*, non approfondisce soltanto il fondamento trinitario del ministero del vescovo individualmente considerato, della sua spiritualità e della sua triplice missione, ma offre anche suggerimenti per la dimensione trinitaria dell'intero collegio episcopale al quale il vescovo appartiene. Tenendo presenti i nn. 8 e 9 di *Pastores gregis*, mi limito a sottolineare che come la Chiesa, nella sua unità è immagine della Trinità (cf. *LG* 2-4), così l'unità del collegio dei vescovi, parallela all'unità della Chiesa, è anch'essa immagine dell'unità e della Trinità di Dio.

L'impostazione dottrinale del primo capitolo di *Pastores gregis* delinea una figura alquanto esigente di ministero episcopale, dato questo che caratterizza tutta l'esortazione nel suo insieme.

3.2. *Stile di governo e sinodalità nella Chiesa diocesana*

Nell'affrontare il capitolo intitolato «stile pastorale di governo e comunione diocesana», l'esortazione *Pastores gregis* sviluppa una riflessione non priva di originalità. Ha il merito di accostare e di far entrare in relazione tra loro convinzioni ecclesologiche da tempo sviluppate e consolidate nella dottrina e accolte dalla stessa legislazione canonica, ma ancora distanti tra loro e tra le quali si fa fatica a far emergere la circolarità (*PrG* 44a: *circularis actio*). Ciò che deve entrare in circolazione è la responsabilità personale del vescovo nel governo della Chiesa e l'apporto che i fedeli possono offrire al loro pastore attraverso gli organismi consultivi. Leggiamo nel n. 44d dell'esortazione:

«La Chiesa è una comunione organica, che si realizza nel coordinamento dei diversi carismi, ministeri e servizi, in ordine al conseguimento del fine comune che è la salvezza. Il vescovo è responsabile della realizzazione di questa unità nella diversità, favorendo [...] la sinergia di diversi operatori, così che sia possibile percorrere insieme il comune cammino di fede e di missione» (*PrG* 44d).

La circolazione sarà ordinata, efficace, sana quando tutti gli elementi che devono entrare in circolazione, funzionano nel modo dovuto, in maniera coordinata e armonica.

Occorrono serie convinzioni ecclesologiche. Sono assi portanti della funzione di governare:

- l'uguaglianza fra tutti i fedeli nella dignità e nell'agire in forza del battesimo (*PrG* 44);
- la partecipazione attiva di tutti i membri del popolo di Dio, nel modo proprio a ciascuno, al triplice ufficio (*munus*) di Cristo profetico, sacerdotale e regale (*ivi*);
- la collaborazione responsabile di tutti i fedeli all'edificazione del Corpo di Cristo e all'attuazione della missione affidata alla Chiesa nel mondo (*ivi*);
- la differenziazione essenziale del ministero ordinato dal sacerdozio comune dei fedeli (*ivi*; cf. anche *LG* 10, 18);
- il carattere di servizio del ministero ordinato (*PrG* 41, 43).

Il vescovo non può compiere il ministero di guida pastorale e di discernimento senza la collaborazione dei fedeli, in spirito di comunione e missionarietà. La «carità pastorale di Cristo» ricevuta dal vescovo mediante la consacrazione episcopale, è ordinata «a creare comunione» (*PrG* 44). È compito del vescovo non solo favorire l'azione responsabile e coordinata, l'iniziativa e il lavoro assiduo dei responsabili dei diversi organismi e uffici diocesani, ma anche di stimolare con l'esempio e favorire gli incontri collegiali di coordinamento.

Questo stile di vita ecclesiale e di governo, animato dallo spirito di comunione, prende il nome di *sinodalità*. Poco sviluppato nei documenti del concilio Vaticano II, il tema della sinodalità trova una crescente attenzione nella teologia, nella canonistica ed è stato fatto proprio da Papa Francesco nel discorso di commemorazione del cinquantesimo anniversario dell'istituzione del Sinodo dei Vescovi⁷. La sinodalità, ha ricordato Papa Francesco, è quello che il Signore ci chiede oggi ed è il cammino che Dio si aspetta dalla Chiesa del terzo millennio. Quello che il Signore ci chiede, ha sottolineato il Papa, è già contenuto nella parola "Sinodo": camminare insieme, laici, consacrati, pastori e Vescovo di Roma. La sinodalità è dimensione costitutiva della Chiesa, come dice San Giovanni Crisostomo: «Chiesa e sinodo sono sinonimi». L'impegno a edificare una Chiesa sinodale è una missione alla quale tutti siamo chiamati, ciascuno nel ruolo che il Signore gli affida. Una Chiesa sinodale, ribadiva Papa Francesco, è una Chiesa dell'ascolto, nella consapevolezza che ascoltare è più che sentire. È un ascolto reciproco in cui ciascuno ha qualcosa da imparare. È doveroso per noi, oggi nella lieta circostanza che ci unisce, risentire l'invito

⁷ Cf. *L'Osservatore Romano*, 18 ottobre 2015, 4-5.

del Vescovo della Chiesa di Roma rivolto a tutta la Chiesa. Affermato che costruire una Chiesa sinodale è impegno di tutti, Papa Francesco descrive tre livelli di esercizio della sinodalità. Il primo livello ci interessa direttamente (il secondo livello è quello delle province e delle regioni ecclesiastiche, dei concili particolari e delle conferenze episcopali, il terzo è quello della Chiesa universale). Afferma il Papa:

«Il primo livello di esercizio della sinodalità si realizza nelle Chiese particolari. Dopo aver richiamato la nobile istituzione del Sinodo diocesano, nel quale presbiteri e laici sono chiamati a collaborare con il vescovo per il bene di tutta la comunità ecclesiale, il Codice di diritto canonico dedica ampio spazio a quelli che si è soliti chiamare gli “organismi di comunione” della Chiesa particolare: il consiglio presbiterale, il collegio dei consultori, il capitolo dei canonici e il consiglio pastorale. Soltanto nella misura in cui questi organismi rimangono connessi col “basso” e partono dalla gente, dai problemi di ogni giorno può incominciare a prendere forma una Chiesa sinodale: tali strumenti, che qualche volta procedono con stanchezza, devono essere valorizzati come occasione di ascolto e condivisione»⁸.

Questa ultima citazione ci introduce nell'ultimo punto del nostro intervento: come Papa Francesco vuole i vescovi del XXI secolo.

4. Il ministero episcopale nell'insegnamento di Papa Francesco

Sono numerosi gli interventi di Papa Francesco rivolti ai vescovi nel loro servizio pastorale: omelie, discorsi (soprattutto alla conclusione delle visite *ad limina apostolorum*), documenti ufficiali, esortazioni. Nelle brevi note che seguono terrò presenti alcuni discorsi, in particolare quelli rivolti alla Congregazione per i vescovi (27 febbraio 2014) e ai Rappresentanti Pontifici (Legati, Delegati, Osservatori: 21 giugno 2013, 17 settembre 2016), ai vescovi della Conferenza episcopale di Lituania in visita *ad limina apostolorum* (2 febbraio 2015), alle Conferenze episcopali del Messico (13 febbraio 2016), dell'Italia (19 maggio 2014, 18 maggio 2015), degli Stati Uniti d'America (23 settembre 2015) e della Germania (20 novembre 2015).

Papa Francesco, recependo con grande fedeltà gli insegnamenti del concilio Vaticano II e i rinnovamenti normativi attuati in seguito, presenta l'episcopato sull'orizzonte della comunione delle Chiese particolari. Assi portanti del suo operare sono i seguenti principi: «l'ordinazione episcopale conferisce

⁸ *Ivi*, 5.

la pienezza del sacramento dell'ordine»; «insieme con l'ufficio di santificare, essa conferisce quello di insegnare e di governare»; «i vescovi governano le Chiese particolari a loro affidate, come vicari e ambasciatori di Cristo, esercitano la potestà personalmente in nome di Cristo»; «l'incarico affidato ai pastori è un vero servizio secondo le Scritture»; in base alla comunione collegiale i vescovi sono tenuti ad avere sollecitudine per tutta la Chiesa (le formule tra virgolette sono tratte da *LG* 18-27). Francesco sa che è suo compito, come vescovo della Chiesa di Roma, «custodire l'unità della Chiesa universale e incoraggiare nella carità il percorso di tutte le Chiese particolari» (*Discorso ai vescovi degli Stati Uniti d'America*, 23 settembre 2015).

Grande attenzione il Papa rivolge al cammino spirituale dei vescovi, alla carità pastorale che li deve animare, al servizio che devono attuare nella propria Chiesa particolare. Negli interventi del Papa torna con insistenza la richiesta di sollecitudine per i poveri. Negli stessi interventi non emergono le problematiche particolari dibattute durante la decima assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi dell'ottobre 2001⁹. Mi soffermo su alcuni orientamenti.

Episcopato: un servizio pastorale – Il tema del servizio occupava un posto centrale nella *Lumen gentium* (cf. nn. 18, 24, 27, ...) ed è ugualmente presente nei discorsi di Papa Francesco. I testi ribadiscono che l'ufficio del vescovo è per il servizio non in senso metaforico o moraleggiante, ma *costitutivo*, è una “diaconia” o ministero (*LG* 24). Significativo il discorso di Francesco rivolto ai Rappresentanti Pontifici il 21 giugno 2013. Definisce la loro vita «una vita di nomadi», ma subito aggiunge che il loro lavoro

«è più che importante, è un lavoro di fare la Chiesa, di costruire la Chiesa. Fra le Chiese particolari e la Chiesa universale, tra i vescovi e il Vescovo di Roma. Non siete intermediari, piuttosto siete mediatori, che con la mediazione fate la comunione».

E aggiunge:

«Siete presenza di Cristo, siete presenza sacerdotale, di pastori. Certo, non insegnerete ad una porzione particolare del popolo di Dio che vi è stata affidata, non sarete a guida di una Chiesa locale, ma siete pastori che servono la Chiesa, con ruolo di incoraggiare, di essere ministri di comunione, e anche con il compito, non sempre facile, del richiamare».

⁹ Cf. *Instrumentum laboris*, nn. 75-77,95,126.

Nel discorso ai Vescovi della Conferenza Episcopale di Lituania in visita *ad limina apostolorum* (2 febbraio 2015) il servizio è inteso come “vicinanza” e “solidarietà” con il proprio gregge. Dice il Papa:

«Grazie per la vostra testimonianza a Gesù Cristo e per il vostro servizio al santo popolo di Dio! La Lituania da sempre ha avuto Pastori vicini al proprio gregge e solidali con esso. Lungo la storia della Nazione, essi hanno accompagnato con premura la propria gente non soltanto nel cammino della fede e nell'affrontare le difficoltà materiali, ma anche nella costruzione civile e culturale della società, la quale trova il proprio sostrato storico e identitario nella forza del Vangelo e nell'amore alla Santissima Madre di Dio. Voi siete eredi di questa storia, di questo patrimonio di carità pastorale, e lo dimostrate con l'energia della vostra azione, la comunione che vi anima e la perseveranza nel perseguire le mete che lo Spirito vi indica».

Nei discorsi alle Conferenze episcopali del Messico, dell'Italia, degli Usa, della Germania la “diaconia” specifica dei vescovi viene elaborata con riferimento alle diverse situazioni e ai diversi contesti. Tornerò più avanti su questo punto.

Collaborazione nella scelta dei nuovi vescovi – Parlando ai Rappresentanti Pontifici (21 giugno 2013) e alla riunione della Congregazione dei vescovi (27 febbraio 2014) Papa Francesco affronta uno dei punti più importanti del servizio pastorale svolto sia dai Rappresentanti Pontifici sia dalla Congregazione dei vescovi: *la collaborazione alle provviste pastorali* che ultimamente spettano al Papa (cf. cann. 377 §§ 1-5, 378 §§ 1-2). Il Papa chiede, a quanti sono chiamati a compiere il discernimento, «professionalità, servizio e santità di vita». Invita, poi, «a fare memoria e “visitare”» la Chiesa degli apostoli, a considerarla come fonte, a riflettere sul suo modo di procedere in due occasioni: nel ricomporre il collegio dei Dodici dopo il tradimento di Giuda (cf. *At* 1,21-26) e nell'affrontare il problema sorto a Gerusalemme per il “servizio alle mense” da affidare a «sette uomini di buona reputazione, pieni di Spirito e di sapienza» così da consentire ai Dodici di «dedicarsi alla preghiera e al servizio della Parola» (cf. *At* 6,1-7). Nei due casi appare evidente che la scelta è posta sotto la sovranità di Dio e si cerca un successore che sia stato testimone del risorto, che si dedichi alla preghiera e al servizio della Parola (servizio “kerigmatico”), che sia un pastore. Il discernimento compiuto dalla Chiesa apostolica, asserisce il Papa, fornisce criteri che sono utili anche a noi oggi.

Nelle parole rivolte ai Rappresentanti Pontifici, Papa Francesco ha così tracciato il profilo dei candidati all'episcopato:

«siano pastori vicini alla gente, padri e fratelli, siano miti, pazienti e misericordiosi; amino la povertà, interiore come libertà per il Signore e anche esteriore come

semplicità e austerità di vita, che non abbiano una psicologia da “príncipi”; [...] che non siano ambiziosi e che non ricerchino l’episcopato, [...] siano sposi di una Chiesa, senza essere in costante ricerca di un’altra – questo si chiama adulterio. Siano capaci di “sorvegliare” il gregge che sarà loro affidato, di avere cioè cura per tutto ciò che lo mantiene unito; [...] capaci di “vegliare” per il gregge».

Dopo aver ricordato il testamento dell’apostolo Paolo (cf. *At* 20,17-38), Papa Francesco asserisce che la cura del gregge deve essere, come chiesto in *Lumen gentium* n. 27, *assidua e quotidiana*. I successori degli apostoli, conclude Francesco, devono essere cercati e scelti con umiltà, con amore, con dedizione.

In breve: la Chiesa apostolica mostra che il discernimento e la scelta di un vescovo vanno compiuti sotto la sovranità di Dio, autore della scelta (cf. *At* 1,24.26), che il vescovo deve essere un testimone del Risorto, un uomo *kerigmatico* (cf. *At* 6,2), un orante (cf. *At* 6,4), un pastore (cf. *At* 20,17-38). Questi criteri, integrati con i requisiti di idoneità stabiliti dal *Codice di diritto canonico*, can. 378 §§ 1-2, consentiranno di presentare al Signore vescovi a lui graditi.

Il vescovo servitore del Vangelo per la speranza del mondo – Nei discorsi alle Conferenze episcopali Papa Francesco sottolinea ripetutamente che il vescovo, discepolo e testimone di Cristo, è chiamato ad annunciare, celebrare e promuovere, come Gesù, il Regno del Padre nella speranza. È un impegno caratterizzato da urgenze nuove, che esigono la concorde dedizione di tutte le componenti del popolo di Dio.

Parlando ai vescovi della Repubblica federale di Germania (20 novembre 2015), il Papa non esita a chiedere una profonda «conversione pastorale». Chiede che le strutture della Chiesa

«diventino tutte più missionarie, che la pastorale ordinaria in tutte le sue istanze sia più espansiva e aperta, che ponga gli agenti pastorali in costante atteggiamento di “uscita” e favorisca così la risposta positiva di tutti coloro ai quali Gesù offre la sua amicizia».

Il vescovo, sottolinea con forza il Papa,

«deve svolgere diligentemente il suo incarico quale maestro della fede – della fede trasmessa e vissuta nella comunione viva della Chiesa universale – nei molteplici campi del suo ministero pastorale».

Nell’incontro con i vescovi del Messico (13 febbraio 2016), Francesco fa notare che «il mondo nel quale il Signore ci chiama a svolgere la nostra mis-

sione è diventato molto complesso». Descritta la complessità, il Papa invita ad aiutare a recuperare, nella coscienza degli uomini e della società, le radici profonde del senso della vita umana, della persona, dei valori essenziali, della saggezza accumulata lungo i secoli, del rispetto per la natura, tutti valori presenti nella coscienza profonda del popolo. Riscoprire che la Chiesa è missione, sottolinea il Papa, è fondamentale per la Chiesa messicana, per il suo futuro. Di fronte al fenomeno delle famiglie divise a causa della migrazione, il Papa invita i vescovi a rafforzare la comunione con i fratelli dell'episcopato statunitense, affinché la presenza materna della Chiesa mantenga vive le radici della loro fede, le ragioni della loro speranza e la forza della loro carità.

Rivolgendosi ai vescovi degli Stati Uniti d'America (23 settembre 2015), il Papa sente il bisogno di ringraziare l'episcopato per il dinamismo nell'evangelizzazione, per la solidarietà verso la Sede Apostolica, per l'impegno per la causa della vita e della famiglia. Poi così continua:

«Seguo con attenzione lo sforzo ingente di accoglienza e di integrazione degli immigrati che continuano a guardare all'America con lo sguardo dei pellegrini che approdano alla ricerca delle sue promettenti risorse di libertà e prosperità».

Ecco, allora, come il Papa intende la missione pastorale episcopale:

«La grande missione che il Signore ci affida, noi la svolgiamo in comunione, in modo collegiale. È già tanto dilaniato e diviso il mondo! La frammentazione è ormai di casa ovunque. Perciò, la Chiesa, *“tunica inconsutile del Signore”* non può lasciarsi dividere, frazionare o contendere. La nostra missione episcopale è primariamente cementare l'unità, il cui contenuto è determinato dalla Parola di Dio e dall'unico Pane del cielo, con cui ognuna delle Chiese a noi affidate resta Cattolica, perché aperta e in comunione con tutte le Chiese Particolari e con quella di Roma che *“presiede nella carità”*. È un imperativo, pertanto, vegliare per tale unità, custodirla, favorirla, testimoniarla come segno e strumento che, di là di ogni barriera, unisce nazioni, razze, classi, generazioni. [...] Tale servizio all'unità è particolarmente importante per la vostra amata Nazione, le cui vastissime risorse materiali e spirituali, culturali e politiche, storiche e umane, scientifiche e tecnologiche, impongono responsabilità morali non indifferenti in un mondo frastornato e faticosamente alla ricerca di nuovi equilibri di pace, prosperità ed integrazione. È, pertanto, parte essenziale della vostra missione offrire agli Stati Uniti d'America l'umile e potente lievito della comunione. Sappia l'umanità che l'essere abitata dal *“sacramento di unità”* (*Lumen gentium*, 1) è garanzia che il suo destino non è l'abbandono e la disgregazione».

Una Chiesa così intesa, fa notare il Papa, non può non essere solidale con la storia e con tutti gli uomini del Paese. La Chiesa non può non farsi carico

delle tante ferite presenti nella società: le vittime dell'aborto, gli immigrati, gli anziani e i malati, le vittime del terrorismo, delle guerre, della violenza e del narcotraffico, la devastazione dell'ambiente, le sofferenze di tante famiglie. Sono tutti aspetti irrinunciabili della missione della Chiesa, ribadisce il Papa, occorre far fronte con gli strumenti e la creatività dell'amore e con l'umiltà della verità. Non sono sufficienti i proclami e gli annunci esterni, ma occorre conquistare spazio nel cuore degli uomini e nella coscienza della società.

Conclusioni

S. Agostino è uno dei Padri della Chiesa che, alla notevole opera di scrittore, unì una straordinaria cura e attività pastorale. Lo storico F. Van der Meer gli dedicò un'opera intitolata: *Sant'Agostino Pastore d'anime* (Roma 1971). Agostino non considerava l'episcopato un bene desiderabile per se stesso, ma un ufficio che si accetta come testimonianza di amore a Cristo. Un amore che deve essere umile, disinteressato e generoso. Per questo Agostino nutriva un gran timore per il fatto di essere vescovo e si rallegrava per il fatto di essere cristiano:

«Mentre mi atterrisce ciò che sono per voi, mi conforta ciò che sono con voi. Per voi sono vescovo, con voi sono cristiano. Quello è un titolo di un incarico ricevuto, questo un titolo di grazia; quello una fonte di pericoli, questo la fonte della salvezza».

Chiede poi ai fedeli di pregare il Signore per lui:

«Come conviene a noi di essere scrupolosamente solleciti a pregare la misericordia di Dio per la vostra salvezza, così è opportuno che anche voi siate intenti a pregare il Signore per noi».

E conclude:

«Di conseguenza, preghiamo insieme, dilettissimi, perché il mio episcopato giovi a me ed a voi: a me infatti gioverà se dirò le cose che si devono fare; gioverà a voi, purché mettiate in pratica quanto ascoltate. D'altra parte, se avremo pregato di continuo noi per voi e voi per noi, con perfetto slancio di carità, con l'aiuto del Signore, raggiungeremo felicemente la beatitudine eterna»¹⁰.

¹⁰ *Sermone* 340,1.

Alla Chiesa di ieri il Signore ha donato pastori capaci di pascere il suo gregge. Non mancheranno alla Chiesa di oggi pastori capaci di incarnare l'icona della Misericordia, capaci di iniziare i fedeli alle profondità del mistero di Cristo, capaci di essere, per le loro Chiese, pastori, padri, fratelli.

Agostino Montan
amontan@murialdo.org
Viale di san Paolo, 12
00146 Roma

Il ministero del Vescovo agli inizi del terzo millennio
Lectio

AGOSTINO MONTAN

Abstract

La *Lectio* sul ministero del vescovo agli inizi del terzo millennio ripercorre la teologia del ministero ordinato prima e dopo il concilio Vaticano II sottolineando i profondi mutamenti che si sono avuti. Delineata la recezione dell'insegnamento conciliare nei documenti emanati dalla Sede Apostolica dopo il concilio, vengono approfondite le tre funzioni del vescovo, insegnare, santificare, governare, mostrandone la correlazione e il radicamento sacramentale. Nell'ultimo capitolo, ripercorrendo i molteplici interventi di Papa Francesco sull'episcopato, viene presentato quale profilo abbia oggi la figura del vescovo, «servitore di Gesù Cristo per la speranza del mondo».

Parole chiave

Vaticano II, Magistero, sacramento dell'Ordine, Vescovo, funzioni episcopali, insegnamento, santificazione, governo

Abstract

The *Lectio* on the ministry of the bishop at the beginning of the third millennium traces the theology of the ordained ministry before and after the Second Vatican Council, underlining the profound changes that have taken place. Once the reception of the Council's teaching in the documents issued by the Apostolic See after the Council has been defined, the three functions of the bishop, teaching, sanctifying and governing, are examined in depth, showing their correlation and sacramental roots. In the last chapter, retracing the many interventions of Pope Francis on the episcopate, we present the figure that the bishop has today, «servant of Jesus Christ for the hope of the world».

Keywords

Vatican II, Magisterium, Sacrament of Orders, Bishop, Episcopal functions, teaching, sanctification, government

LA VOCAZIONE “ECCLESIALE” DEL CARDINAL ERMENEGILDO FLORIT BIBLISTA E TEOLOGO “LATERANENSE”

*Nicola Ciola**

A partire dall’anno 2015, trentesimo della morte del Cardinale Ermenegildo Florit, prima Coadiutore (1954-1961) e poi Arcivescovo di Firenze (1962-1977), si sono svolte alcune significative iniziative per ravvivarne la memoria¹. Anche la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense intende onorare l’apprezzato docente (1929-1954) che ne fu Decano (1935-1939 e poi dal 1950), oltre che Vice-Rettore dell’Ateneo.

Nella presente memoria si intende:

- a) tracciare un profilo biografico del Card. Ermenegildo Florit,
- b) ricostruire alla luce delle sue opere il suo percorso di ricerca e di docenza nei 25 anni in cui è stato professore di Sacra Scrittura nella Facoltà di Teologia dell’Ateneo Lateranense,
- c) richiamare alcuni tratti del servizio, spesso nascosto, che Florit rese alla chiesa durante la preparazione e celebrazione del Concilio Vaticano II e negli anni del post-concilio, dove emerge tra l’altro il sodalizio con Padre Umberto Betti, Rettore Magnifico della Pontificia Università Lateranense (1991-1995) e poi nominato cardinale da papa Benedetto XVI nel 2007. Non viene invece qui preso in esame il periodo dell’episcopato fiorentino del Card. Florit e il suo sforzo di adeguare il cammino pastorale della diocesi fiorentina alle disposizioni del Vaticano II.

* Docente Ordinario di *Cristologia*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ L’arcidiocesi di Firenze in collaborazione con la Facoltà Teologica dell’Italia Centrale ha organizzato un Seminario di studi in occasione del 30° anniversario della morte del card. Ermenegildo Florit il 4 febbraio 2016, i cui atti sono stati pubblicati nel volume a cura di G. ARANCI, *Il Card. Ermenegildo Florit arcivescovo di Firenze tra concilio e post-concilio*, Pagnini, Firenze 2016. Particolarmente significativa, contestualmente, è la pubblicazione sempre a cura di G. ARANCI, del vol. *Il Card. Ermenegildo Florit e il Concilio Vaticano II. Inventario delle carte conciliari*, Pagnini, Firenze 2016 (Pubblicazioni dell’archivio arcivescovile di Firenze. Inventari, 11).

Il Comune di Firenze, nel contesto degli eventi commemorativi per il 30° anniversario della morte, ha dedicato una strada al Cardinal Ermenegildo Florit.

I. Notizie biografiche

Ermenegildo Florit nacque a Fagagna (provincia e diocesi di Udine) il 5 luglio 1901 da Angelo e Regina Stella. Di umili origini, ricevette la sua prima educazione dalla madre che esercitò una larga influenza su di lui, in quanto il padre era spesso assente da casa, dovendo emigrare all'estero per motivi di lavoro. Terminate le scuole elementari fu accolto nel Seminario di Udine (1913-1922) dove fece gli studi liceali e dove si distinse per qualità intellettuali e umane. Conclusi gli studi liceali, nello stesso anno il Vescovo di Udine, mons. A. Rossi, lo inviò a Roma perché, come alunno del Pontificio Seminario Romano, potesse accedere agli studi ecclesiastici: dapprima a quella che oggi è la Pontificia Università Lateranense per la laurea in Teologia (1925) e quindi al Pontificio Istituto Biblico (1925-1927) per conseguire i gradi accademici in Sacra Scrittura. È durante questo periodo che egli ricevette l'ordinazione sacerdotale, l'11 aprile 1925, nella Basilica di San Giovanni in Laterano.

Tornato nell'estate del 1927 in diocesi, Florit fu nominato vice-parroco nella cittadina di Palmanova (Udine) e quindi ricoprì l'incarico di insegnante di Sacra Scrittura presso il Seminario arcivescovile della sua diocesi. Nell'autunno del 1929, a seguito della Costituzione *Deus Scientiarum Dominus* di Pio XI e del conseguente riordino degli studi ecclesiastici e degli istituti teologici, mons. Ernesto Ruffini, che insegnava Sacra Scrittura presso l'Ateneo Lateranense e che nel frattempo divenne Segretario della Congregazione per i Seminari e le Università, fece il nome del giovane sacerdote Florit (suo ex-alunno) per la sua sostituzione in quell'Ateneo. L'incarico di docente fu ricevuto da Florit solo nel novembre dello stesso anno e per diretto intervento del Papa Pio XI, infatti l'Arcivescovo di Udine, per non perdere un insegnante di Sacra Scrittura appositamente preparato per il suo Seminario, fino a quel momento aveva tergiversato nella richiesta che proveniva da Roma. Il 6 novembre 1929 il giovane sacerdote friulano venne nominato "incaricato" di Studi Biblici nella Facoltà di Teologia del Pontificio Ateneo Lateranense, a cui seguì nel 1931 la sua nomina a professore 'stabile' e quindi, nel gennaio del 1936 a 'ordinario' del medesimo insegnamento; l'incarico lo conservò fino al luglio del 1954. Durante questa lunga permanenza a Roma mons. Florit venne chiamato anche a ricoprire diversi uffici nella Curia Romana: Consultore della Pontificia Commissione Biblica, Consigliere della Sacra Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi per il settore delle attività culturali e statistiche. Nell'ambito pastorale fu assistente diocesano sia delle ACLI, che del settore femminile dell'Azione Cattolica Romana. Nell'Ateneo che, nel 1959 per volontà di Giovanni XXIII, divenne la Pontificia Università Lateranense, ricoprì svariati incarichi: dal 1935 al

1939 e poi dal 1950 al 1954 fu Decano della Facoltà di Teologia e dal 1951 al 1954 Vice-Rettore.

Un'ulteriore e decisiva svolta nella vita di mons. Florit avvenne nel 1954 quando Papa Pio XII lo chiamò a divenire Vescovo Coadiutore, con il rango di Arcivescovo titolare di Gerapoli di Siria, dell'anziano Arcivescovo di Firenze il Cardinale Elia Dalla Costa. Il 12 settembre dello stesso anno ricevette l'ordinazione episcopale dal Card. Clemente Micara nella Basilica Lateranense e il 17 ottobre fece il suo ingresso nell'Arcidiocesi di Firenze. Il 31 gennaio 1958, aggravandosi le condizioni di salute del Card. Dalla Costa, egli ricette dalla Santa Sede le facoltà proprie del Vescovo residenziale e proseguì l'attività pastorale già iniziata subito dopo l'ingresso in diocesi nel 1954 intervenendo, anche quale mediatore, in numerose vertenze di carattere sociale. Si avvicinavano gli anni del Concilio Vaticano II e già nella fase ante-preparatoria fu direttamente coinvolto per volere di Giovanni XXIII. Il 30 dicembre 1961 mons. Florit venne nominato dapprima Amministratore Apostolico di Firenze alla morte del Card. Dalla Costa (22 dicembre 1961) e quindi Arcivescovo del capoluogo toscano il 19 marzo 1962. Il 22 febbraio 1965 Paolo VI lo nominò Cardinale con il titolo presbiterale di *Maria Regina Apostolorum*.

Il Card. Florit partecipò per intero al Concilio Vaticano II (1962–1965) con importanti apporti nella redazione dei vari documenti. Venne eletto dai Padri conciliari membro della Commissione dottrinale e visse di persona il profondo mutamento di prospettiva nella lettura e comprensione della fede, che vedrà impegnata l'assemblea conciliare nei quattro anni dei suoi lavori. Il Card. Florit diede il suo contributo nella Sottocommissione che ebbe il compito di preparare il capitolo della Costituzione sulla Chiesa relativo alla Collegialità episcopale; come presidente, nella Commissione che elaborò lo schema della Costituzione sulla Divina Rivelazione; e, infine, negli interventi in aula dove oltre ai succitati temi intervenne anche sulla sacramentalità dell'Episcopato, sul Diaconato e sulla libertà religiosa. Importante fu l'opera di mediazione che egli ebbe modo di esercitare tra le diverse correnti e sensibilità dei Padri conciliari (fino ad essere, talora, tacciato di spericolata progressione teologica da parte di una minoranza agguerrita). Conclusa l'esperienza lunga e laboriosa del Concilio, il Card. Florit venne nominato membro di alcune Congregazioni romane: quella per i Seminari e le Università, la Congregazione per le cause dei Santi, la Pontificia Commissione per la revisione del Codice di Diritto Canonico (la cui pubblicazione avverrà solo nel 1983) e tra il 1967 e il 1968 divenne anche membro della Commissione cardinalizia per l'esame del Catechismo Olandese. Nel frattempo assunse la co-presidenza della Conferenza Episcopale Italiana (C.E.I.) per la nomina di Paolo VI, con i cardinali Urbani di Venezia e Colombo di Milano (1 settembre 1965 – 4 febbraio 1966). Gli

anni immediatamente successivi al Concilio videro il Card. Florit di nuovo impegnato nell'ambito pastorale a favore della sua vivace diocesi di Firenze tra alterne e volte difficili vicende.

Gli ultimi anni del suo episcopato alla guida della comunità ecclesiale fiorentina lo videro, infine, impegnato nell'attuazione delle indicazioni provenienti dal Concilio sia per ciò che concerneva la liturgia, sia per ciò che riguardava la vita della Chiesa, promuovendo e sostenendo gli organismi pastorali. Il 3 giugno 1977 Papa Paolo VI accettò le dimissioni del Card. Florit e nominò il Sostituto della Segreteria di Stato Vaticano, mons. Giovanni Benelli, come suo successore. Il 24 giugno dello stesso anno l'Arcivescovo Ermenegildo Florit si accomiatava ufficialmente dalla diocesi, ritirandosi presso un istituto religioso femminile che gli mise a disposizione un piccolo appartamento. Nel 1978 partecipò a Roma ai due Conclavi per l'elezione di Giovanni Paolo I e di Giovanni Paolo II. Morì a Firenze l'8 dicembre 1985.

2. Insegnamento, ricerca, pubblicazioni

Fino alla nomina a Vescovo coadiutore del Card. Elia Dalla Costa, Mons. Florit dedicò tutta la sua vita all'insegnamento della Sacra Scrittura presso l'Ateneo Lateranense tra gli anni 1929-1954. La sua produzione scientifica si collocava soprattutto all'interno del suo insegnamento (in due ben precisi ambiti: introduzione all'Antico e al Nuovo Testamento sia generale che speciale) con un taglio decisamente ispirato dal fine didattico. Fa eccezione la tesi di Dottorato al Pontificio Istituto Biblico, che rappresentò il lavoro scientifico più impegnativo del biblista friulano e del quale sarà qui riferito a parte. Per quanto riguarda il primo ambito, si notano nella bibliografia di Florit lavori che di fatto sono la stretta proposizione per la scuola, dei corsi tenuti. Circa l'Antico Testamento: *De origine et auctoritate Pentateuchi*, Institutum Graphicum Tiberinum, Romae 1936, 122 p.; *Notae introductoriae in libros Veteris Testamenti*, II: *Libri historici*, La Filografica, Roma 1941, 242 p.; *Notae introductoriae in libros Veteris Testamenti*, III: *Prophetae maiores*, La Filografica, Roma 1943, 192 p.; *Sofonia*, "Geremia e la cronaca di Gadd", in *Biblica* 15 (1934) 8-31; *Notae introductoriae in Libros Josue, Judicum et Ruth*, Pont. Atheneum Seminarii Romani, Romae 1937, 70 p.; *Notae introductoriae in Libros regum et paralipomenon*, Pont. Atheneum Seminarii Romani, Romae 1937, 58 p. Circa il Nuovo Testamento, ecco i principali titoli: *Notae introductoriae in Novi Testamenti*, Liber I/I e I/II: *De Evangeliiis synopticis*. Ad usum auditorum, Pont. Athenaeum Lateranense, Romae 1939-1940, 192 p. e 154 p.; *Historia Novi Testamenti. Pars secunda: Vita publica D.N.J.C.* Ad usum

auditorum, Pontificium Athenaeum Seminarii Romani, Romae 1933, 112 p.; *Notae introductoriae in Novi Testamenti Libros*, Liber II: *Origo et auctoritas historica IV evangelii*. Ad usum auditorum, Pont. Athenaeum Lateranense, Romae 1942, 240 p.; *Notae introductoriae in librum Actuum Apostolorum*. Ad Usum privatum auditorium, Pont. Athenaeum Lateranense, Romae 1946, 92 p.; *Il primato di Pietro negli Atti degli Apostoli*, Libreria Editrice "Verbum", Roma 1942, 22 p.; *Parlano anche i papiri. Le più recenti conferme sull'autenticità del IV Vangelo*, Tip. Pio X, Roma 1943, 36 p. ("Opuscola biblica", 1).

A questa produzione, originata direttamente dalle esigenze della didattica, si deve aggiungere il volume *Ispirazione e inerranza biblica*, Pontificio Ateneo Lateranense, Roma 1943, VI-140 p. ("Opuscola biblica" 2 – Facultas theologica Pontificii Athenaei Lateranensis), poi ripreso e ampliato nella prima parte con il titolo *Ispirazione biblica*, Officium libri catholici, Roma 1951², 136 p. (Opuscoli biblici 2 – Facoltà teologica del Pontificio Ateneo Lateranense). Di tutta questa vasta produzione, alla luce poi del contributo che Florit ebbe a dare nella discussione e poi redazione della *Dei Verbum*, è di particolare interesse il duplice testo sull'ispirazione biblica, appena citato e il lavoro di Dottorato in scienze bibliche: *Il metodo della «Storia delle forme» e sua applicazione al racconto della Passione*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1935, 180 p.

Si vuole qui brevemente riferire di questi due testi. L'argomento trattato per il Dottorato di ricerca al Biblico rappresentava certamente una novità per quei tempi. Il lavoro aveva come scopo quello di istituire un breve esame critico del metodo esegetico della "storia delle forme" illustrando i principi comuni e i criteri particolari che i singoli esegeti, soprattutto protestanti (due su tutti M. Dibelius e R. Bultmann), hanno adottato nel corso delle loro analisi. La genesi di questo lavoro sicuramente si deve collocare in corrispondenza del rinnovamento dell'esegesi cattolica che in quegli anni cominciava a prendere forma dopo il controverso periodo della cosiddetta "crisi modernista" dove venivano messe in discussione anche le novità dell'esegesi e dell'ermeneutica biblica. Importante da quest'ultimo punto di vista era stata la pubblicazione dell'enciclica di Benedetto XV *Spiritus Paraclitus* (1920) in occasione del XV centenario della morte di San Girolamo. Il testo della monografia di E. Florit si divideva in due distinte parti: nella prima, l'intento dell'autore era quello di presentare il metodo della 'storia delle forme' analizzandone i presupposti filosofico-religiosi con particolare riferimento all'oggettività storica del racconto biblico (cap. I), facendo seguire a questi tutta una serie di osservazioni critiche sul metodo in generale (cap. II), e sui presupposti e criteri particolari del metodo stesso (cap. III). Nella seconda parte, l'autore intendeva applicare il metodo ai racconti della Passione nei quattro Vangeli: con un'attenta analisi degli esiti che il metodo ha determinato nello studio di alcuni esegeti (M. Dibe-

lius e R. Bultmann in particolare, cap. I – III); e, di nuovo, con una riflessione sui postulati del metodo e sui risultati di questi postulati nell'applicazione concreta ai racconti della Passione, soprattutto per ciò che concerne la loro storicità (cap. IV). Un ultimo capitolo, poi, che precedeva le conclusioni, era interamente dedicato all'applicazione del metodo al ciclo dei racconti dell'ultima cena (cap. V). Certamente per quell'epoca, gli anni '20-'30 del secolo XX, il lavoro di Florit fu un tentativo significativo a non aver paura a confrontarsi con un metodo, che ha avuto in seguito un ampio sviluppo. L'atteggiamento del Nostro rimase però fortemente critico e l'impostazione decisamente apologetica, come si evince dalle conclusioni. Pur ammettendo alcuni vantaggi del metodo della "storia delle forme" (cf. 160-163), in realtà a suo giudizio il risultato finale comportava, da un lato, l'eterogeneità delle conclusioni a cui gli esegeti pervengono applicandolo, e, dall'altro lato, di inficiare quella verità che è propria dei libri biblici. Florit perciò sostenne che: «Se dunque il genere letterario a cui appartengono i Vangeli è quello storico, ripugna in essi qualsiasi travisamento della verità *oggettiva*, perché Dio è l'autore principale dei libri ispirati della Bibbia. Pertanto se si deve essere grati alla nuova scuola per aver valorizzato la tradizione orale, i presupposti a cui s'ispira la sua analisi stilistica trascinano a conclusioni erranee e comunque insostenibili» (164). In conclusione, per Florit, il metodo diviene un'opera di demolizione senza alcuna ricostruzione che possa ritenersi fondata su basi scientifiche, e quindi è da utilizzarsi con enorme cautela nell'esegesi biblica cattolica.

Riguardo al libro *Ispirazione e inerranza biblica* del 1943 e poi ripreso e ampliato nella prima parte nel 1951 (faremo qui riferimento a quest'ultima edizione) il testo si presenta formalmente incentrato sul concetto di ispirazione che, a partire dal Concilio Vaticano I, si è venuto progressivamente a precisare attraverso le tre encicliche di Leone XIII: *Providentissimus Deus* (1893), di Benedetto XV: *Spiritus Paraclitus* (1920) e di Pio XII: *Divino afflante Spiritu* (1943). Il tema dell'ispirazione è interpretato secondo lo schema concettuale del duplice autore: Dio è autore e origine, non solamente remota, ma prossima degli scritti dell'AT e NT (cf. 49), l'agiografo è autore "strumentale" degli stessi. Viene ripresa la teologia del Concilio di Trento e del Vaticano I circa il ruolo della Tradizione e soprattutto del Magistero in riferimento alla Scrittura. L'impostazione dell'opera è piuttosto "scolastica": 1. *Conoscibilità ed esistenza dell'ispirazione* fondata sul criterio della testimonianza formale di Dio, conservata nella tradizione apostolica- ecclesiastica (cf. 23-24); 2. *Natura dell'ispirazione* con l'attenzione, già della *Providentissimus Deus* di Leone XIII, al duplice autore, principale e strumentale, e conseguentemente con i tre momenti dell'ispirazione: ispirazione attiva, ispirazione passiva ed effetto dell'ispirazione (cf. 55). In questa sezione del trattato vi è però qualcosa di

nuovo: a lungo ci si interroga anche sul ruolo della partecipazione personale dell'agiografo (dimensione psicologica dell'ispirazione) riprendendo in ciò l'insegnamento di Pio XII (cf. 58-73); infine degna di nota è l'esposizione delle teorie che, o per eccesso o per difetto, tendono a mettere in discussione l'ispirazione nel suo rapporto con la Rivelazione e nella sua stessa natura sia nell'ambito cattolico che riformato (con le sue diverse espressioni: ortodossi - progressisti - razionalisti e liberali e con il richiamo finale anche alle tesi dei 'modernisti', non dimenticando che solo un anno prima Pio XII aveva condannato le posizioni teologiche dei "novatori" con l'enciclica *Humani Generis*). Riguardo l'*Estensione dell'ispirazione* l'A. intese stabilire l'estensione, reale e verbale, dell'ispirazione all'interno dei libri biblici. Qui la tesi di fondo sembra essere quella tradizionale secondo cui «l'influsso ispiratore di Dio raggiunge positivamente anche le parole; però non primariamente e per sé, come i concetti, ma secondariamente, in quanto esse sono l'espressione concreta dei concetti stessi» (111).

Per quanto concerne invece l'inerranza, come detto, solo nella prima edizione dell'opera questa sezione era annessa alle tre precedenti. Pertanto, tornando a considerare per questo motivo la prima edizione del trattato, si può facilmente osservare che questa sezione suddivisa in sei capitoli, ha un'impostazione fortemente apologetica. L'inerranza secondo Florit è «un corollario metafisico dell'ispirazione [...] di modo che riesce metafisicamente impossibile porre in dubbio l'inerranza di un passaggio biblico senza ripudiare nello stesso tempo la sua ispirazione» (cf. 84 nella prima edizione del testo). Florit si domanda se l'inerranza sia dunque un dogma. Risponde affermativamente. «Sebbene non esista una definizione solenne di un qualche Concilio o di un Sommo Pontefice come l'abbiamo per l'ispirazione». Questa posizione che sarà di fatto personalmente rivista e reimpostata ai tempi del Vaticano II, non è però la più importante del nostro A., quanto invece la sensibilità da lui dimostrata riguardo al modo di affrontare le difficoltà dei nuovi metodi interpretativi del testo biblico, soprattutto il discorso sui "generi letterari" (cf. 84 e 91-92). Infine di particolare interesse si rivela essere l'ultimo capitolo circa il rapporto tra la Bibbia e le scienze naturali. Qui il Florit, citando espressamente l'enciclica di Leone XIII *Providentissimus Deus*, ricorda che due sono i criteri già a loro volta stabiliti da sant'Agostino e san Tommaso d'Aquino: 1. in negativo, la Scrittura «non intende insegnarci l'intima costituzione delle cose fisiche; Iddio l'ha ispirata perché servisse a guidare l'uomo alla salvezza eterna e non già allo studio delle scienze naturali» (104); 2. in positivo, «la Scrittura nel parlare dei fenomeni naturali adotta un linguaggio *figurato*, cioè immaginativo, ovvero espressioni comuni, fondate sull'apparenza esterna, ossia linguaggio *popolare* corrispondente al modo con cui gli uomini di ogni tempo sogliono

concepire ed esprimere tali fenomeni» (105). In questo modo, il testo del 1943 risulta già essere nella linea dell'enciclica che di lì a pochi mesi Pio XII avrebbe pubblicato.

3. *Il contributo al Concilio Vaticano II*

La preparazione scientifica e l'esperienza accademico-didattica di E. Florit nell'Ateneo Lateranense, durato ininterrottamente venticinque anni (1929-1954), risultarono preziose allorché fu chiamato da Giovanni XXIII a dare il suo contributo alla celebrazione del Concilio Vaticano II, ma da sole non bastano a comprendere l'evoluzione interna che l'Arcivescovo di Firenze sperimentò in quegli anni memorabili. La riflessione prolungata, il confronto sereno con le opinioni dei confratelli nell'episcopato e degli esperti chiamati a lavorare per quell'evento epocale, nonché una libertà di spirito senza altre preoccupazioni, permisero a Florit di dare il meglio di se stesso per quella Costituzione dogmatica *Dei Verbum* che tanto avrebbe influito su un modo nuovo di accostarsi alla Parola di Dio nella Chiesa e altrettanto impulso avrebbe dato al rinnovamento degli studi biblici.

Mons. Florit fece parte, fin dall'inizio della celebrazione del Concilio, della Commissione Dottrinale. Dopo le note e travagliate vicende circa la bocciatura e la ripresa della discussione sullo *Schema circa la Divina Rivelazione* da parte della Commissione Mista, il 7 marzo 1964 la Commissione Dottrinale costituì una Sottocommissione interna (Mons. Charue, presidente e Padre Umberto Betti, Segretario). Mons. Florit fu eletto presidente di uno dei due gruppi che doveva rivedere lo schema e il testo della sezione *De Rivelatione et Traditione*. Per le sue qualità di moderazione e capacità di mediazione, il 6 giugno 1964 fu designato relatore in aula per il 'proemio' e i primi due capitoli di quella che sarebbe poi stata la *Dei Verbum*.

Giunse così per Mons. Florit il giorno "storico" del 30 settembre 1964 quando, dopo la relazione di minoranza del vescovo di Spalato Franjo Franic', espose nell'aula conciliare la relazione di maggioranza che trattava del contenuto della prima parte dello schema sulla divina Rivelazione. Il linguaggio pacato era particolarmente adatto perché i Padri conciliari familiarizzassero con una dottrina senz'altro nel solco della tradizione, ma arricchita di aspetti nuovi ed espressa con un linguaggio che doveva essere gradatamente assimilato. L'esposizione di Florit sottintendeva tutto un lungo lavoro, dove veniva dato maggior sviluppo al concetto di Rivelazione come manifestazione di Dio stesso e dei suoi interventi nella storia della salvezza (*verbis gestisque*), dove al primo posto vi è l'evento dell'Incarnato come atto supremo e oggetto centra-

le dell'intera Rivelazione. Stava entrando l'idea della Rivelazione e della sua trasmissione che avviene mediante la Scrittura e la Tradizione. Quest'ultima, intesa come predicazione non scritta, doveva essere nominata in primo luogo perché precede temporalmente la predicazione scritta, anche se continua dopo di essa. L'importanza della Tradizione nella vita della chiesa come trasmettitrice di tutta la divina Rivelazione avrebbe dovuto essere maggiormente evidenziata, lasciando però da parte la *vexata quaestio* se essa contenga qualcosa di oggettivamente diverso da quello che è trasmesso in altro modo dalla Sacra Scrittura.

Nei mesi successivi fu distribuito ai Padri lo schema del testo emendato con il relativo fascicolo stampato e ritornò nell'aula conciliare il 14 settembre 1965 nella 4° ed ultima sessione del Concilio. In quest'ultima fase tra le sessioni e nell'ulteriore dibattito, va segnalato il ritorno della vecchia problematica della estensione quantitativa della Tradizione rispetto alla Scrittura, così che qualche verità possa essere contenuta esclusivamente nella Tradizione senza avere un vero e proprio fondamento nella Scrittura.

Il calendario dei lavori conciliari nei mesi di settembre-ottobre 1965 fu particolarmente impegnativo e qui va segnalata la seconda determinante relazione in aula il 29 ottobre 1965 di Florit, divenuto da poco Cardinale. Una dottrina più chiara, veniva proposta riguardo al rapporto Scrittura-Tradizione-Magistero. Su alcuni punti poi si voleva insistere, come ad esempio sul 'progresso' della Tradizione che non significa aggiungere qualcosa di sostanzialmente nuovo, ma il passaggio dall'implicito all'esplicito, da ciò che è oscuro a ciò che si chiarifica, insomma di un progresso interno proprio di ogni realtà viva. E anche con l'aggiunta riguardante il n. 9 (che poi è entrato nel testo della *Dei Verbum*: «quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Scripturam hauriat») si voleva evidenziare che la Tradizione trasmette "integralmente" la Parola di Dio. Rimane al sicuro la dottrina cattolica che «la chiesa raggiunge la certezza di tutta la rivelazione dalla Scrittura congiunta con la Tradizione; quando la Scrittura non basta da sola, la Tradizione può offrire la prova decisiva. Infine, dall'insieme di tutto lo schema, risulta che né la Tradizione è presentata come un supplemento quantitativo della Scrittura, né la Scrittura come codificazione di tutta la Rivelazione»².

Con la promulgazione della costituzione dogmatica *Dei Verbum* del 18 novembre 1965, si concludeva anche il servizio del Card. Florit il cui nome, assieme ad altri come quello di P. Umberto Betti, resterà in qualche modo legato alla storia di quel documento già grande appena nato e "principio di molte cose" come ebbe a dire Paolo VI nel giorno della sua promulgazione. La straordinaria

² U. BETTI, *La dottrina del Concilio Vaticano II sulla trasmissione della Rivelazione. Il capitolo II della Costituzione dogmatica 'Dei Verbum'*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1985, 228.

esperienza, anche sul piano personale del Card. Florit la si può cogliere dopo la pubblicazione della *Corrispondenza* con P. Umberto Betti, perito conciliare (che nel 2008 è stato nominato Cardinale da Benedetto XVI) e dalle *Pagine di Diario* di quest'ultimo, dove è evidente il cambiamento interiore di Florit che si era messo a servizio del Vaticano II. La sua onestà intellettuale emerse quando, aprendosi ad una mentalità più storica ed ecumenica, fu capace di cambiare opinione e di sostenerla, perché più aderente al vero³. Per tutto questo Florit fu grande nella sua umiltà e così servì meglio la causa del concilio che, riguardo alla dottrina sulla Divina Rivelazione si prefiggeva soprattutto: - di rinnovare il modo di intendere la Rivelazione in senso più personalista; - di rilanciare lo studio esegetico della Scrittura non come un pericolo ma come una risorsa; - e soprattutto di rimettere la Parola di Dio al centro della vita della chiesa e della ricerca teologica.

Se fin qui ho insistito sul contributo del Card. Florit riguardo alla Costituzione sulla Divina Rivelazione è perché, dato il tema, emerge più chiaramente la specifica competenza dell'Arcivescovo di Firenze, che per tutta la sua vita precedente aveva studiato e insegnato Sacra Scrittura. Ma il suo lavoro umile e nascosto si dispiegò su altre importanti tematiche conciliari come il *De Ecclesia*, dove fu chiamato a lavorare in particolare sul tema spinoso e controverso della collegialità e del ministero episcopale. Anche su questo argomento (come su tutti gli altri) è importante comparare le *Pagine di Diario* di Padre Umberto Betti, le lettere del francescano e le lettere di Florit a Betti che sono state in seguito pubblicate⁴. Da tutto questo materiale si ha traccia del travaglio interiore e della coerenza di Florit, anche di fronte a chi avrebbe desiderato da lui posizioni diverse⁵. Il sodalizio Betti-Florit ha aperto senz'altro scenari inediti sulla grandezza interiore dell'animo del Cardinale, sul cambiamento che il Concilio è stato capace di operare nel suo spirito, proprio per la sua attitudine a mettersi a servizio della chiesa, nell'ascolto degli altri Padri conciliari e dei Periti⁶. Penso che altri scenari potranno emergere compulsando l'immenso

³ Nel vol. a cura di N. CIOLA, *La 'Dei Verbum' trent'anni dopo. Miscellanea in onore di P. UMBERTO BETTI o.f.m.*, Pontificia Università Lateranense-Piemme, Roma 1995 sono state pubblicate le *Pagine di Diario* (cf. 299-373) che riportano il diario di P. Betti durante l'assise conciliare. In esse traspare traccia del travaglio interiore e della coerenza del Card. Florit, anche di fronte a chi avrebbe desiderato da lui posizioni diverse, ad esempio nelle cronache del 13 gennaio 1964, 25, 28 settembre 1964. Le *Pagine di Diario* sono state pubblicate in seguito come volume a parte contenente anche il carteggio Florit-Betti. Per quanto si sta qui dicendo cf. U. BETTI, *Diario del Concilio. 11 ottobre 1962-Natale 1978*, EDB, Bologna 2003, 30, 45-46, 54-55.

⁴ Cf. appunto la *Corrispondenza* tra E. Florit e U. Betti (1962-1978) nel volume: U. BETTI, *Diario del Concilio. 11 ottobre 1962-Natale 1978* appena richiamato.

⁵ Cf. la nota 3.

⁶ Sull'importanza della collaborazione tra Betti e Florit, cf. N. CIOLA, *Il Padre Umberto Betti e il Card. Ermenegildo Florit: due servitori della Chiesa al Concilio Vaticano II*, in *Lateranum* 70 (2004), 181-194.

materiale archivistico che ormai è stato catalogato ed è a disposizione degli studiosi dopo la preziosa pubblicazione di Gilberto Aranci⁷.

4. *Il tormentato ed esaltante periodo post-conciliare*

Il servizio alla chiesa per il Card. Florit è andato oltre il Vaticano II; non solo si impegnò convintamente alla sua attuazione nella sua diocesi di Firenze, ma continuò, sebbene con una certa fatica, anche per la chiesa italiana e per la chiesa universale. Un capitolo interessante è stato senz'altro la sua opera di promozione e mediazione per la traduzione della Bibbia in lingua italiana del 1971. Stefano Tarocchi ha ricostruito con precisione tutta la vicenda facendo rilevare la saggezza e pazienza del Card. Florit nel tener d'occhio una molteplicità di problematiche, impossibile ad essere affrontate senza una grande capacità di ascolto e sapiente mediazione⁸. Si trattava di mettere insieme la fedeltà al testo e le mutazioni di lingua e stile ad opera di semiologi e linguisti. Da biblista di lungo corso qual era, Florit fu consapevole che ogni "traduzione" è sempre una "interpretazione", che le scelte esegetiche sono legate giocoforza alle sensibilità e alla formazione culturale dei singoli collaboratori, e dunque era conscio che il buon risultato raggiunto non sarebbe stato al riparo da una ricerca di miglioramento, sia interpretativo che linguistico⁹, come a dire che su questa materia la ricerca è davvero inesauribile.

Un altro motivo di servizio alla chiesa universale da parte del Card. Florit fu l'impegno richiestogli per la questione della pubblicazione del *Nuovo Catechismo olandese*. La *querelle* assunse proporzioni davvero grandi; fu, in certo senso, la prima vicenda mediatica della chiesa a partire dagli anni '60, difficilmente controllabile e soggetta a strumentalizzazioni ideologiche. Angelo Pellegrini l'ha ricostruita con attenzione alla luce dei documenti d'archivio e ancora una volta il Card. Florit diede il suo apporto con competenza e misura. Fece parte della Commissione cardinalizia voluta da Paolo VI, la quale interagì con la Commissione teologica che, sebbene con fatica e dopo il fallimento del colloquio di Gazzada con i teologi olandesi, approdò ad una presa di posizione

⁷ Cf. G. ARANCI, *Il Card. Ermenegildo Florit e il Concilio Vaticano II. Inventario delle carte conciliari*, Pagnini, Firenze 2016.

⁸ Cf. S. TAROCCHI, *La traduzione della Bibbia del 1971*, in ARCIDIOCESI DI FIRENZE - FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA CENTRALE, *Il Cardinale Ermenegildo Florit Arcivescovo di Firenze tra concilio e post-concilio*. Atti del seminario di studi in occasione del 30° anniversario della morte del card. Ermenegildo Florit, arcivescovo di Firenze. Firenze, 4 febbraio 2016, a cura di G. ARANCI, Pagnini, Firenze 2016, 101-111.

⁹ Cf. S. TAROCCHI, *La traduzione della Bibbia del 1971*, 111 dove sono riportate le parole di *Introduzione* al testo biblico del Card. Florit.

dove veniva operato un discernimento serio per non incorrere in equivoci dottrinali, ma anche per permettere che non venisse stravolta la struttura di quel tentativo di ri-dire la fede. «Emerge dal materiale d'archivio un atteggiamento molto conciliante da parte della Santa Sede. [...] Che non si trattasse di una vicenda censoria è poi lampante dalle decisioni prese fin dall'inizio: l'istituzione delle commissioni; la concessione per il secondo colloquio della Commissione di teologi di una sede in Olanda, nonostante il fallimento del primo; la presenza di Alfrink *a latere* dell'ultimo incontro della Commissione cardinalizia; ma soprattutto la decisione di non far riscrivere il NCO [Nuovo Catechismo Olandese], ma piuttosto approntare un supplemento per non stravolgerne la struttura; la decisione di Paolo VI di inserire una postilla elogiativa del NCO nella *Declaratio*»¹⁰. La documentazione delle *Animadversiones* esibita di Angelo Pellegrini in *Appendice* al saggio appena richiamato¹¹ sta lì a dimostrare la paziente e costruttiva opera del Card. Florit nell'intento di contribuire alla risoluzione di una causa da trattarsi con delicatezza e oggettività.

Infine va qui richiamato un terzo fronte di impegno del Card Florit nel periodo post-conciliare ed è il suo contributo alla "Pontificia Commissione per il rinnovamento del Codice di Diritto Canonico". A dire il vero questa commissione fu istituita da Giovanni XXIII nel marzo del 1963 e prevista già a partire dal giorno 25 Gennaio 1959 quando il santo pontefice annunciò il Concilio Vaticano II, un Sinodo diocesano per Roma e l'aggiornamento del Codice di Diritto Canonico. Di fatto la commissione costituita da papa Giovanni XXIII durante il concilio seguì i lavori per poter poi orientare le decisioni di quell'assemblea. Nel 1965 papa Paolo VI annoverò il Cardinale Florit nella Commissione per la revisione del Codice di Diritto Canonico e anche dopo la sua rinuncia ad arcivescovo di Firenze nel 1977, per volontà di Paolo VI continuò *pleno iure* a far parte della Pontificia Commissione e per indulto di papa Giovanni Paolo II, dopo il compimento dell'80° anno d'età, partecipò all'ultima riunione plenaria che si tenne nell'Ottobre del 1981. Dunque un periodo molto lungo nel quale il cardinale friulano non mancò di dare il suo contributo, soprattutto dopo il suo ritiro dal governo pastorale dell'arcidiocesi di Firenze. Florit non era un canonista e ne era pienamente cosciente. Spese bene il suo tempo, soprattutto dopo il suo ritiro per studiare e imparare e contribuire a creare una mentalità nuova per ritrovare un'armonia tra teologia e diritto canonico, armonia che si era incrinata dopo la pubblicazione del Codice di diritto canonico del 1917.

¹⁰ A. PELLEGRINI, *La partecipazione del card. Ermenegildo Florit ai lavori della Commissione cardinalizia sul Nuovo Catechismo Olandese*, in ARCIDIOSI DI FIRENZE - FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA CENTRALE, *Il Cardinale Ermenegildo Florit Arcivescovo di Firenze tra concilio e post-concilio*, 60-61.

¹¹ Cf. *ivi*, 63-75.

Fu proprio l'aver acquisito lo stile e il metodo teologico del Vaticano II che portò il card. Florit, ormai verso la fine della vita, a collaborare ad un 'lavoro di squadra' verso la composizione del nuovo Codice di Diritto Canonico che, sempre nella visione di Florit doveva esprimere, con pari dignità, la sensibilità sia della chiesa latina che quella orientale. La lunga navigazione durante l'assemblea conciliare e post-conciliare permise al porporato di maturare esperienze e convinzioni come quella del *principio di sussidiarietà* che lascia ampio spazio al *diritto particolare* delle conferenze episcopali e delle diocesi.

Nell'insieme si deve dire che «lo stesso zelo, lo stesso impegno e la stessa passione che mosse Florit nella partecipazione ai lavori del Vaticano II avvenne pure per quelli della preparazione al nuovo Codex»¹².

In conclusione, si può dire che la vocazione ecclesiale del Card. Florit si è manifestata a tutto tondo nel collaborare al rinnovamento della chiesa voluto dal Vaticano II. Strano destino, quello di questo servitore fedele, contestato duramente nel periodo post-conciliare da alcune parti, per non essere in linea con il Concilio! – quando proprio questo evento lo rinnovò nel profondo della sua intelligenza e del suo spirito – come è dimostrato anche in queste pagine che vogliono rendergli omaggio. Egli, come è stato scritto giustamente, «non deflesse mai da una fedeltà piena e convinta ai Documenti del Vaticano II, conscio di avere preso parte ad un grande avvenimento, ispirato dallo Spirito Santo, perché la Chiesa potesse rendersi sempre più adatta ad assolvere la sua missione di salvezza in questo mondo»¹³.

Nicola Ciola
ciola@pul.it

Pontificia Università Lateranense
piazza San Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

¹² A. DRIGANI, *La partecipazione del cardinale Ermenegildo Florit all' "Pontificia Commissio Codici Iuris Canonico recognoscendo"*, in ARCIDIOSI DI FIRENZE - FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA CENTRALE, *Il Cardinale Ermenegildo Florit Arcivescovo di Firenze tra concilio e post-concilio*, 118.

¹³ *Ivi*, 118.

**La vocazione “ecclesiale” del Cardinal Ermenegildo Florit
biblista e teologo “lateranense”**

NICOLA CIOLA

Abstract

Con questo articolo si intende fare memoria del Cardinale Ermenegildo Florit che fu docente di Sacra Scrittura e Decano nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense dal 1929 al 1954 e poi Vice-Rettore del medesimo Ateneo, prima di essere chiamato alla sede metropolitana di Firenze. Dopo aver tratteggiato la figura del Card. Florit vengono toccati tre aspetti: - l'insegnamento, la ricerca e la produzione scientifica del biblista “lateranense”; - il suo contributo al Vaticano II soprattutto come relatore riguardo alla *Dei Verbum*; - l'apporto all'attuazione del Vaticano II riguardo alcune questioni importanti sulle quali fu interpellato: traduzione della Bibbia in lingua italiana, *Nuovo Catechismo Olandese*; rinnovamento del *Codice di Diritto Canonico*.

Parole chiave

Cardinale, Florit, biografia, bibliografia, insegnamento, ricerca, bibbia, Vaticano II

Abstract

This article is intended to commemorate Cardinal Ermenegildo Florit who taught Sacred Scripture and was Dean of the Faculty of Theology at the Pontifical Lateran University from 1929 to 1954 and then Vice-Rector of the same University, before being called to the Metropolitan See of Florence. After having sketched the figure of Card. Florit three aspects are considered: - the teaching, research and scientific production of this “Lateran” biblical scholar; - his contribution to Vatican II especially as a speaker on *Dei Verbum*; - the contribution to the implementation of Vatican II on some important issues in which he was involved: translation of the Bible into Italian, *New Dutch Catechism*; renewal of the Code of Canon Law.

Keywords

Cardinal, Florit, biography, bibliography, teaching, research, Bible, Vatican II

DALLA CURA ANIMARUM ALLA CHIESA TESTIMONIALE: SUL “PRINCIPIO” DI UN NUOVO *LIBER PASTORALIS*

Franco Giulio Brambilla*

Avevo in animo da molto tempo di scrivere un *Liber Pastoralis*. Non era mio intento riprendere l’antica e ineguagliata *Regula pastoralis* di Gregorio Magno¹, che resta la stella polare per i doveri dei pastori del popolo santo. Quando ero giovane mi aveva colpito il piccolo volume *Seelsorge (Cura d’anime)* di D. Bonhoeffer, tradotto in italiano col titolo *Una pastorale evangelica*², che appartiene al periodo eroico della formazione dei pastori nel seminario di Finkenwalde. Più di recente mi ha affascinato la perla di C.M. Martini, *Il Vescovo*³, l’unica opera scritta dal cardinale dopo aver lasciato il ministero a Milano, quasi il suo testamento.

Ho cercato di svolgere un tentativo simile – *si licet parva componere magnis* – in un volume di prossima pubblicazione⁴. Mi sembra un bel segno, in ricordo di mons. Sergio Lanza, amico e collega, giustificare in questa *lectio pastoralis* le ragioni di un tale lavoro. Si può assolvere questo compito, anzitutto, rispondendo a tre domande: *cos’è, perché e per chi* un *Liber pastoralis* (1). Poi, si deve riflettere sul “principio” di un *Liber Pastoralis*, ponendosi la questione: come immaginare oggi un “nuovo” *Liber pastoralis*, che non sia solo un libro per pastori, ma per tutti gli attori della missione della chiesa e quindi della sua azione pastorale? Tale riflessione può essere svolta in tre momenti: giustificando storicamente il passaggio dalla *cura animarum* all’edificazione della *chiesa*

* Vescovo di Novara, Vicepresidente della CEI per il Nord Italia.

¹ Cf. GREGORIO MAGNO, *Regola Pastorale*, [Opere di Gregorio Magno VII], a cura di G. CREMASCOLI, Città Nuova, Roma 2008.

² Si trova in D. BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften*, Band 5, Seminare, Vorlesungen, Predigten, Kaiser, München 1972, 364-414; poi ripreso in ID., *Illegale Theologenausbildung. Finkenwalde 1935-1937*, in *Dietrich Bonhoeffer Werke*, Band 14, Kaiser-Gütersloher Verlaghaus, München-Gütersloh 1996, 554-591 (tr. it. *Una pastorale evangelica*, Claudiana, Torino 1990, 2005²).

³ Cf. C.M. MARTINI, *Il vescovo*, Rosenberg & Sellier, Torino 2011.

⁴ Il volume è uscito in prima edizione nel 2017 e in quarta edizione nel 2018: F.G. BRAMBILLA, *Liber pastoralis. Quarta edizione rivisitata ed aumentata*, (GdT 395), Queriniana, Brescia 2018.

come testimonianza (2); disegnando teoricamente il “principio” di un *Liber pastoralis* incentrato sulla *chiesa testimoniale* (3); svolgendo praticamente le armoniche dell’azione pastorale nelle *forme pratiche e nello stile* di una chiesa testimoniale (4). Questi tre momenti tratteggiano il quadro fondamentale di un “nuovo” *Liber pastoralis*.

1. Cos’è, perché e per chi un *Liber pastoralis*

Cos’è un *Liber pastoralis*? È un libro per il pastore e per l’agire pastorale della chiesa. Esso è anzitutto un racconto, perché il racconto è il linguaggio del sapere pratico. Il sapere della vita è quel sapere che è messo alla prova del tempo. La memoria ne custodisce la sorgente viva. La scrittura di un *Liber pastoralis* non ha la forma di un trattato di teologia pastorale, ma è come una meditazione sapienziale sui capitoli essenziali della cura d’anime. È la cura della vita delle persone per far crescere una comunità credente, perché sia luogo dell’evangelo accolto e trasmesso al mondo.

È necessario ritornare al racconto ordinato dei gesti essenziali per i pastori e per la vita delle comunità cristiane. Altrimenti l’azione immediata riempirà le nostre giornate e sovente saremo stremati dal lavoro, non sapendo però, se oltre ad aver fatto molto, avremo operato anche bene. Il racconto ci fa prendere distanza dagli impegni che sovente ci travolgono; ci aiuta a ritrovare il filo rosso delle nostre iniziative, dei gesti sacramentali e dei cammini spirituali, della prossimità alla vita delle persone; ci dischiude possibilità creative e fa spazio a nuovi collaboratori della nostra cura pastorale. Questa triplice funzione del racconto (prefigurativa, configurativa e rfigurativa) che prende distanza dagli eventi, ordina e dà senso, apre nuove possibilità e presenze, dovrebbe suggerire a ogni pastore il racconto rinnovato della sua fatica per l’evangelo. È bello vedere pastori e collaboratori laici che non solo si logorano nell’attività, ma sognano insieme, pensano coralmemente e collaborano alla gioia del vangelo.

Perché un *Liber pastoralis*? Si è parlato e scritto molto, forse troppo, in questi anni di programmi pastorali. Di fronte alla loro complicazione, a volte si cade nella retorica opposta dell’urgenza di un rinnovamento spirituale prima di procedere a una riorganizzazione pastorale. Tuttavia, le due cose stanno insieme: spirito di rinnovamento e riforma pratica non vanno contrapposti, ma messi in virtuosa circolarità. Il pericolo oggi imminente è quello dell’“accidia pastorale”. Essa fa capolino nel vissuto di tanti pastori, vescovi e preti, ma anche di molti collaboratori laici. È una sorta di torpore, di rassegnazione che attraversa stancamente le parole e i gesti, che si trascinano senza smalto osservando la perdita d’incidenza delle comunità cristiane sul tessuto umano.

La marginalità del cristianesimo sembra narcotizzare la coscienza, prima che l'annuncio e la cura delle persone. I Padri del deserto hanno descritto l'accidia come il pensiero cattivo che paralizza la vita del monaco, ma forse potremmo dire semplicemente del credente. E quindi anche del pastore.

Ha scritto W. Kasper: «La chiesa soffre di una stanchezza interna. Essa non viene sfidata. O meglio, sembra non venire sfidata. Non è messa esteriormente in discussione e all'apparenza la situazione non sembra drammatica, ma parallelamente la chiesa è per molti una realtà non interessante, quasi noiosa, che lascia fredde le persone e le rende indifferenti. La perdita dell'orizzonte della speranza ci rende culturalmente e spiritualmente stanchi, pesanti, spenti. I padri della chiesa e i grandi teologi del medioevo hanno definito questa posizione la tentazione originaria dell'*accidia*»⁵. Non potremmo forse dire che tale deperimento mina al cuore, prima che l'agire pastorale, la coscienza di molti pastori di oggi? E non è travolgente, al contrario, la consapevole semplicità di papa Francesco che ha cambiato musica proprio su questo registro?

Per chi un *Liber pastoralis*? La risposta a questa domanda sembrerebbe facile: per i pastori, i vescovi, i preti e i diaconi. Certamente. Oggi però l'interesse all'azione pastorale della chiesa si rivolge a una platea più ampia di persone. Non solo perché si osserva una drammatica diminuzione numerica del clero e l'aumento della sua età media, ma per la mutata coscienza ecclesiale e il recupero della figura di chiesa degli apostoli. È la chiesa di popolo, che è il soggetto vero e proprio dell'agire pastorale, nella differenza e complementarità di carismi, ministeri e missioni. La natura originariamente battesimale della chiesa non può che essere l'orizzonte più comprensivo di un *Liber Pastoralis*.

2. La transizione storica di un *Liber pastoralis*

«*Ars est artium regimen animarum*, la cura delle anime è la suprema delle arti!» L'icastica definizione di Gregorio Magno, nel cap. I della sua *Regula pastoralis*, fa venire alla mente la nube di pastori che hanno dato il meglio di sé in quest'opera artigianale che, nelle sue forme più alte, si è stampata nella mente dei fedeli come una vera opera artistica. Chiediamoci: come sta cambiando la figura del pastore nella teologia e nella prassi? È avvenuto un grande mutamento nella riflessione ecclesiologicala e nella pratica pastorale a proposito del ministero ordinato. L'enfasi del postconcilio sul tema della corresponsabilità laicale e la retorica di «una chiesa tutta ministeriale» secondo

⁵ Tratto da G. BRUNELLI, *Ispirazione e scelte del cristiano in Italia, in Europa, in Regno-Attualità LIV* (1999) n. 14, 504.

alcuni hanno minacciato la specificità del ministero ordinato. “La parrocchia non è del prete, ma di tutti noi”, dice lo slogan un po’ consunto. In questi anni abbiamo imparato che solo ripensando i ministeri nella chiesa e superando, sia l’ottica dell’alternativa, sia quella del contrappeso tra clero e laici, è possibile far evolvere le cose. La specificità del ministero ordinato resta necessaria, non solo per la logica del tempo pieno, ma per il suo valore teologale: la comunità cristiana non può fare a meno del ministero ordinato.

Tuttavia due fenomeni nuovi minacciano questa coscienza ovvia: la scarsità preoccupante del clero e l’innalzamento della sua età media. La necessità del prete per la parrocchia sembra smentita dall’assottigliarsi del numero dei ministri e dal venir meno delle forze umane e spirituali. La nuova situazione pone così questioni urgenti. Qual è la forma ideale della comunità parrocchiale? Dev’essere a misura del parroco? Si devono mantenere parrocchie con un riferimento a un unico pastore (più parrocchie con un solo parroco), oppure va scoraggiata e superata questa frammentazione, anche in considerazione della diminuzione del clero, favorendo un coraggioso lavoro in rete tra le parrocchie sul territorio (una comunità di preti con un moderatore per più parrocchie)? Le domande rimandano a una questione più profonda: *quale dev’essere il rapporto tra ministero e comunità?*

È utile dare uno sguardo veloce alla storia, soprattutto al modo di intendere la *cura animarum*⁶, ripercorrendo il mutamento in atto nella figura classica del parroco. K. Rahner ha messo in guardia dall’intendere il “principio parrocchiale” (*Pfarrprinzip*) solo come “principio del parroco” (cioè l’insieme dei diritti/doveri propri del parroco)⁷. Ciò appartiene alla concezione feudale e tridentina della parrocchia e ha reso possibile un rapporto privilegiato tra il pastore e la comunità, attorno al tema della *cura animarum*. È la figura del prete che abbiamo ricevuto e che per molti versi resiste ancora: il parroco (con i presbiteri collaboratori) è il *pastore della sua comunità*. Tale immagine ha generato figure splendide per la loro dedizione al ministero e per la loro immagine spirituale: tutti ricorderanno la lunga serie di “figure ideali” di preti e di vescovi della civiltà parrocchiale.

Il limite fondamentale di questa immagine sta nella concezione “verticale” e “individualistica” del rapporto del pastore con la comunità, definita con il plurale di “*cura delle anime*”. Pastorale significava anzitutto *cura delle anime*, una visione che trovava la sua giustificazione nell’ottica della *salus animarum*. Ciò aveva a che fare anche con una concezione del cristianesimo, incentrata

⁶ Cf. T. CITRINI, *Il sacerdote in parrocchia*, in *Chiesa e parrocchia*, LDC, Torino 1989, 129-146: 132-134.

⁷ Cf. K. RAHNER, *Pacifiche considerazioni sul principio parrocchiale*, in ID., *Saggi sulla Chiesa*, Paoline, Roma 1966, 337-394: 340-341.

sulla questione della “salvezza eterna” (individuale). Si prestava meno attenzione alla formazione di una comunità fraterna. Sul versante della comprensione di sé del pastore, quest’immagine pensava il ministero pastorale, più come soggetto di rapporti direttivi e unidirezionali con le “anime”, che come membro di un presbiterio (e di una comunità) con cui condividere la missione. Tale figura del parroco ha sostenuto certo storie splendide di santità. Qui però non è in discussione l’autenticità personale del vissuto del prete, bensì l’immagine di chiesa nella quale si colloca il ministero. Questa figura del pastore sta cambiando, anzi per molti aspetti è già un ricordo.

Il passaggio in atto è determinato dal mutamento dell’immagine di chiesa. Un trapasso che non deriva solo dal “cambiamento d’epoca”, ma anche dalla ripresa della coscienza ecclesiale del Vaticano II, che risale all’immagine della chiesa degli Apostoli e alla pratica eucaristica delle Chiese locali del primo millennio. L’accento va posto sul «passaggio dal binomio individualismo+verticalità a una pastorale che valorizza la dimensione comunione sia dell’*ecclesia* sia del presbiterio»⁸. L’ecclesiologia del Concilio afferma che l’azione pastorale ha come obiettivo l’edificazione della chiesa come segno reale del vangelo per la vita del mondo. La chiesa sta così nel mezzo tra il vangelo e gli uomini: essa esiste per portare il vangelo agli uomini e per ricondurre la vita degli uomini al vangelo. Se è canale di comunicazione per questo incontro, è la chiesa di Gesù, anzi ne forma il suo corpo; se diventa schermo che oscura l’incontro con la gioia del vangelo, deve continuamente tornare a rigenerarsi alla sorgente per non essere un corpo malato. L’essenza della chiesa è di essere il vangelo accolto in una comunione fraterna, e solo così come corpo di Cristo può donarlo efficacemente e fruttuosamente agli altri.

La cura pastorale, allora, non ha più come soggetto solo il pastore con i “collaboratori dell’apostolato gerarchico”, ma tutto il popolo di Dio, pastori, ministeri e laici, come testimoni del vangelo. L’agire ecclesiale è il modo con cui il popolo di Dio è edificato dallo Spirito di Gesù, lasciandosi plasmare dall’ascolto della parola e dalla celebrazione dell’Eucaristica come corpo di Cristo. Edificazione della comunità (comunione) e sua irradiazione nel mondo (missione) non sono che i due nomi dell’unico incontro degli uomini con il Signore risorto.

Da qui derivano le due coordinate essenziali per comprendere il compito del pastore: il rapporto alla comunità, perché sia il segno che rende presente il mistero di Cristo oggi; la relazione solidale con il presbiterio e con il vescovo e, dunque, con l’intera chiesa locale. Questa è la trasformazione che sta lentamente avvenendo: la figura del ministero dovrà essere caratterizzata dalla

⁸ T. CITRINI, *Il sacerdote in parrocchia*, 134.

“orizzontalità” e dalla “comunionalità”. Anche i laici passeranno dalla loro figura di “collaboratori dell’apostolato gerarchico” alla riscoperta della vocazione battesimale di “corresponsabili” nell’edificazione della chiesa-segno-per-il mondo. Al centro dell’azione pastorale c’è, dunque, la cura della *testimonianza dei cristiani* e della chiesa *come testimonianza*.

3. Il “principio” di un nuovo Liber Pastoralis

La testimonianza dei cristiani: questo è il “principio” della *cura animarum*. L’agire pastorale della chiesa ha il suo rovetto ardente nel far crescere la *testimonianza cristiana* dei credenti e la vita della chiesa *come testimonianza*. Tutta la fatica pastorale non serve anzitutto a perpetuare un’istituzione, né a favorire – come forse oggi ci s’attende – una religione del benessere personale, promuovendo l’armonia fisica, psichica e spirituale in un gruppo a forte intensità emotiva. La *cura animarum*, invece, intende sostenere la testimonianza cristiana nella sua forma ecclesiale adulta e matura. Questo è il senso della vita cristiana, la sostanza dell’esperienza ecclesiale, il cuore dell’agire pastorale della chiesa.

Custodire la testimonianza *di (tutti) i cristiani* e prendersi cura della chiesa *come testimonianza* significa anzitutto stare al di qua delle artificiose distinzioni della missione della chiesa *ad intra* e *ad extra*, magari riservando l’una ai chierici e l’altra ai laici. L’espressione del *duo sunt genera christianorum* del *Decretum Gratiani* ha attraversato il secondo millennio, introducendo nella comprensione diffusa una separazione nella missione della chiesa. L’agire ecclesiale era riservato *ad intra* ai chierici ed è lasciato per le cose temporali *ad extra* ai laici. Anche se poi tale separazione doveva ricuperare alcuni incroci: i laici dovevano essere presenti nel mondo per “animarlo cristianamente” o, secondo l’altra formula, per “ordinare le cose del mondo secondo Dio”, mentre anche la missione ecclesiale *ad intra* doveva “accelerare l’ora dei laici”, aprendo a loro lo spazio per i nuovi ministeri e valorizzando i carismi nella missione della chiesa nel mondo. Questa partizione è stata consacrata dallo schema teologico dei due ordini, consolidatosi nella modernità con la separazione di ragione e fede, di natura e soprannatura, ed è stato aggravato dalla dilatazione della laicità nello spazio pubblico.

La testimonianza dei cristiani e la chiesa come testimonianza si distende su due assi: l’uno che sporge verso la *realtà testimoniata*, di cui attesta nella propria vita il dono eccedente della relazione al Signore che rende i credenti un corpo ben compaginato in una comunità fraterna; l’altra che si slancia verso il *destinatario della testimonianza*, a cui attesta nella lingua di ciascuno le opere di Dio, perché fa di molte nazioni il popolo santo di Dio e, mediante la fede e il Battesimo, fa del popolo di Dio un *signum levatum in nationibus*. Memoria

“cristica” e testimonianza “spirituale” si situano nella dialettica tra singolarità e universalità dell’evento di Pasqua, che è opera dello Spirito sul versante cristologico ed è conformazione spirituale a Cristo sul versante antropologico⁹.

La cura della figura testimoniale della fede dei credenti e della chiesa sta, dunque, al centro dell’azione pastorale della chiesa. Da qui nasce la domanda: come tale cura può prendere corpo nella dedizione di tutti perché la chiesa cresca come segno del vangelo, e il vangelo si dia realmente nel segno della chiesa, tessuta dalla compagine dei suoi membri? La cura pastorale della chiesa richiede di tenere sempre viva la duplice dinamica della testimonianza (relazione a Cristo e destinazione a tutti) per la vita dei credenti e per la chiesa nel tempo. Più che cercare di definire un’improbabile specificità del “laico”, bisogna delineare le linee di forza del “cristiano”! Provo a tratteggiare i cinque aspetti della testimonianza dei cristiani e della chiesa che devono stare al centro della vita pastorale di tutti: pastori, consacrati(e) e laici.

Primo: *l’aspetto sacramentale* della testimonianza. Il cristiano e la chiesa attestano e raffigurano l’incorporazione a Cristo mediante l’ascolto della parola e la celebrazione dei Sacramenti, in particolare dell’eucaristia. Benché il NT sembri trasferire il linguaggio “culturale” alla vita cristiana nello Spirito, all’esistenza quotidiana dei credenti, alla pratica della carità e dell’amore, nondimeno i primi cristiani celebravano i gesti della fede, erano assidui nella preghiera, si radunavano nell’ascolto della parola degli apostoli, ricevevano il Battesimo e celebravano la Cena eucaristica. Il culto “rituale” è la condizione di verità del culto “spirituale”. Non si tratta solo di tradurre il rito nella vita, come si dice sovente, ma una vita umana che non sia contrassegnata dal rito, e in particolare dal rito cristiano, non può essere una vita nello Spirito, perché non si nutre dell’eccedenza del dono. Il “corpo” della vita personale ed ecclesiale può essere culto vivo, santo, gradito a Dio, solo se si alimenta alla radice di gratuità che rende possibile vivere la vita di ogni giorno come dono e scambiarla nel servizio al fratello e al povero. Di qui la necessità che la cura pastorale della chiesa (e di tutti i credenti) favorisca una pratica cristiana

⁹ Lo ricorda il testo, diventato giustamente programmatico, di *Lumen Gentium* 9: «Questo popolo messianico ha per *capo* Cristo “che è stato dato a morte per i nostri peccati, ed è risuscitato per la nostra giustificazione” (Rm 4,25), e che ora, dopo essersi acquistato un nome che è al di sopra di ogni altro nome, regna glorioso in cielo. Questo popolo ha per *condizione* la dignità e la libertà di figli di Dio, nel cuore dei quali dimora lo Spirito Santo come nel suo tempio. Ha per *legge* il nuovo precetto di amare come lo stesso Cristo ci ha amati (cf. Gv 13, 34). E, finalmente, ha per *fine* il regno di Dio, incominciato in terra dallo stesso Dio, e che deve essere ulteriormente dilatato, finché alla fine dei secoli sia da lui portato a compimento, quando comparirà Cristo, vita nostra (cf. Col 3, 4) [...]. Perciò il popolo messianico, pur non comprendendo di fatto tutti gli uomini, e apparendo talora come il piccolo gregge, costituisce per tutta l’umanità un *germe* validissimo di unità, di speranza e di salvezza» (EV1, 309, sottolineature mie).

personale e comunitaria che sostenga la soggettività autonoma del credente. Il primo aspetto deve portare al centro della cura pastorale la preghiera personale e liturgica, la lettura e l'ascolto del vangelo, la celebrazione dell'eucaristia, la vita liturgica e devozionale, così che diventino il nutrimento costante della figura del credente cristiano.

Secondo: *l'aspetto spirituale* della testimonianza. Il vissuto spirituale dei credenti colora la testimonianza cristiana con le molte condizioni reali di vita. Infatti, oggi il bisogno di spiritualità è diventato centrale nelle nostre società occidentali, ricche di un'abbondanza persino eccessiva di beni e segnate da una povertà disperante di significati per vivere. La cura della qualità della vita spirituale dei credenti e della chiesa presenta oggi un compito delicato, di fronte a un'offerta e a un'esperienza sentimentale ed emotiva della vita spirituale. Probabilmente di fronte a un esercizio sovente legalista della pratica cristiana nelle nostre comunità, la vita spirituale diventa attraente solo se è esoterica, orientale, stravagante, nel grembo di un gruppo caldo, con un alto tasso di emotività, guidato da un leader seduttivo e affascinato dai temi del *new age*. Questo propone alla pastorale delle comunità cristiane una domanda cruciale: se esse siano luoghi di autentica esperienza cristiana forte, personale e personalizzante, che si fa carico della fede altrui, arrischia percorsi vocazionali, di servizio nel volontariato e nell'impegno civile. E poi richiede un discernimento critico delle nuove forme spirituali elitarie, esclusive, selettive, guidate da guru, che non riescono a proporre una vita spirituale, se non legata a sé, a un gruppo o un ambiente. Spesso tale spiritualismo non è capace di far crescere una vita nello Spirito, che si eserciti nella professione, nella famiglia, nella città. Più che un richiamo generico all'astratta categoria di secolarità, bisognerà pensare alla famiglia e al servizio cristiano come due luoghi in cui il culto spirituale, la vita dell'amore e della carità, plasmi credenti a tutto tondo, che sappiano esportare la loro esistenza cristiana anche in altri ambienti di vita. Proprio perché vivono una vita spirituale nella lingua della loro casa, della famiglia e della comunità parrocchiale, essi diventano capaci di parlare e di testimoniare anche in altre lingue il loro essere membri del popolo santo di Dio. Senza particolarismi esclusivi e senza forme generiche di spiritualità che non sanno dare carne alla vita dello Spirito.

Terzo: *l'aspetto morale* della testimonianza. La cura pastorale dovrà oggi avere un particolare riguardo alla formazione della coscienza morale, alla vita pratica della fede che si misura nel cimento della carità. Una visione sentimentale ed emotiva della fede trascina con sé anche una pratica della vita cristiana, che si presenta saltuaria, occasionale, individualistica, emergenziale, espressionista. La vita morale del credente appare opzionale, legata al buon cuore

che risponde alle urgenze del momento, ma fatica a collocarsi stabilmente nell'esperienza cristiana. Anche l'animazione della comunità e delle sue attività (di annuncio, liturgiche e caritative o missionarie) e i luoghi pedagogici (la scuola, l'oratorio, associazioni e movimenti) manifestano una grave difficoltà a trovare presenze significative e rinalzi giovanili. Il tempo dedicato a educare non è più di moda. Soprattutto il credente non riesce più ad animare i luoghi della professione, del volontariato e dell'impegno sociale. Il cristiano fatica a percepire questi luoghi non solo come il normale luogo della pratica della fede, ma anche come il test decisivo della qualità della testimonianza. La coscienza morale si è appannata sia per quanto riguarda la trasparenza delle norme morali positive, sia per il vissuto di onestà, dedizione, gratuità che ha costruito nella storia splendide figure di testimoni.

Quarto: l'*aspetto critico* della testimonianza. La testimonianza dei cristiani e della chiesa ha sempre mostrato due facce essenziali: il martirio e il dialogo, l'una non senza l'altra. Lungo la storia, la testimonianza cristiana ed ecclesiale si è caratterizzata per il diverso dosaggio di questi due elementi, critico e positivo, escatologico e incarnato, nell'affermare la novità del messaggio cristiano. La cura pastorale dovrà rinnovare la coscienza credente nel rendere ragione della sua fede e della differenza cristiana di fronte al mondo e, insieme, nel discernimento critico di tutte le forme che feriscono l'umano. La fede non può perdere il suo rilievo "critico", la capacità di dire una parola e di porre gesti e iniziative che contestano la logica mondiale, per quanto omologata nel sapere comune. La cura pastorale non può perdere la funzione di pungolo che la vita cristiana esercita di fronte alle forme dell'umano, soprattutto oggi nel mondo secolarizzato. Essa deve sostenere quelle esperienze e quei progetti che anticipano la figura escatologica della vita nuova del credente.

Quinto: l'*aspetto dialogale* della testimonianza. Il credente cristiano è convocato a dire la differenza del vangelo nella cultura e nella società, anche attraverso il dialogo, cioè mediante lo scambio simbolico tra la specificità del cristiano e l'universalità dell'umano. Il compito di evangelizzazione delle culture, con cui i cristiani e la chiesa sono entrati in contatto nella storia, non ha mostrato solo il suo aspetto critico, ma anche la forza prodigiosa di trasformazione delle concezioni culturali, nell'incontro con altre ideologie e culture religiose. La storia dell'Occidente e dell'Oriente cristiano ne è l'inimmaginabile attestazione, nel campo del pensiero, delle arti, della musica, della letteratura e delle forme molteplici del sapere e dell'agire umano. L'aspetto creativo dell'evangelizzazione delle culture e delle prassi di vita è forse oggi quello su cui la chiesa e le comunità cristiane investono di meno. Questo rivela una

profonda mancanza di fiducia nella forza innovatrice della fede cristiana, il cui contributo resta decisivo per il destino futuro della nostra civiltà occidentale e della stessa umanità.

In conclusione, il cuore della *cura animarum* non è soltanto la salvezza dell'anima, ma l'edificazione della chiesa come sinfonia di credenti nel cammino del popolo di Dio verso il Regno. Perché la forma cristiana della salvezza è la *communio sanctorum*!

4. Le forme pratiche e lo stile della chiesa testimoniale

Se il cuore della *cura animarum* è la testimonianza dei cristiani nella chiesa come testimonianza, possiamo ora addentrarci nelle forme pratiche della testimonianza (4.1) e nello stile sinodale della chiesa testimoniale (4.2).

4.1. Le due forme pratiche della testimonianza

Due sono le forme pratiche della testimonianza: *il culto e la carità*. Infatti, tra i gesti del cristiano e della chiesa, la liturgia alimenta la fede *come atto*. Come il cristiano e la chiesa celebrano il culto rituale, così edificano l'atto della fede, il tempio santo dove si celebra il culto spirituale. Tuttavia, la fede è "in atto" non solo nella celebrazione, ma anche nella carità («la fede che opera attraverso la carità», *Gal 5,6*). In tal modo, il *culto* e il *servizio* sono le due forme pratiche fondamentali della fede. Già nell'Antico Testamento esse sono le due forme essenziali della *Torah*. Cristo e i cristiani del Nuovo Testamento hanno ripreso la coscienza del popolo dell'antica alleanza, collegando strettamente fede e carità alla pasqua di Gesù. Tuttavia, liturgia e carità, eucaristia e comunione fraterna esprimono *la fede in atto* sotto due aspetti diversi. Il *culto e i sacramenti* dicono e alimentano l'atto della fede, per l'aspetto per cui la fede è *donato ricevuto e riconosciuto*, cioè celebrano nell'atto della fede il fatto che essa è un'esperienza della libertà donata, ricevuta gratuitamente, alimentata dal dono di sé di Gesù. *La carità e la comunione, la fraternità evangelica e il servizio al povero* esprimono l'atto della fede sotto un altro aspetto: quanto è *ricevuto gratuitamente viene gratuitamente donato*, viene condiviso e irradiato nel mondo, costruisce storie di solidarietà, genera una vita di comunione, in una parola costruisce la comunità fraterna, edifica la chiesa. Queste sono le due forme pratiche della fede *come atto*. Il loro valore è di costruire l'uomo e la donna credente, il culto spirituale, l'uomo nell'alleanza, la chiesa come testimonianza.

Ora, è proprio del culto e dei sacramenti dire nel rito, cioè con un'azione liturgica fatta di parole e di gesti, che la fede è essenzialmente dono, è ricevuta dall'alto, non è prodotto dell'uomo, ma è suscitata da Dio. E con la fede diventa dono la stessa libertà e tutte le forme con cui si esprime nel tempo. Si comprende perché l'eucaristia, in particolare la messa domenicale, è il momento "sim-bolico" per eccellenza in cui tutto ciò è realizzato nel centro della vita, non solo individualmente, ma con gli altri, non solo tra i credenti, ma come testimonianza per tutti. Già celebrare tale gesto in modo consapevole, con il suo ritmo, la sua logica e il suo splendore sarebbe sconvolgente, capace di dire nel cuore della settimana ciò di cui il credente vive.

La liturgia della chiesa ha, perciò, il suo vertice, il suo "caso serio" nell'Eucaristia domenicale. Essa è il *memoriale della Pasqua, sacramento della morte e risurrezione del Signore*. È il momento "costitutivo" della chiesa, la sorgente del suo mistero, il motore della sua missione. La chiesa come mistero trova nel mistero dell'eucaristia la scaturigine, la forma e la destinazione del suo essere chiesa. La chiesa è mistero perché è suscitata dall'eucaristia: la sua celebrazione liturgica disegna le linee essenziali del mistero della chiesa. Qui la chiesa si riceve dall'alto, è evento di grazia, nasce dall'eucaristia, è generata dalla pasqua del Signore, vive del sacrificio di Gesù che è il corpo donato e il sangue versato "per voi e per tutti". In queste parole dell'eucaristia la chiesa sperimenta la morte di Gesù che genera la comunità credente, ma sente anche che il dono del corpo di Cristo fa della comunità il *suo* corpo, perché sia spezzato per tutti e condiviso con ogni uomo.

D'altra parte, noi sappiamo che il "celebrare cristiano" non si riduce alla celebrazione eucaristica. In essa abbiamo come il momento "sim-bolico" del senso dell'azione liturgica della chiesa. I sacramenti dell'iniziazione cristiana "iniziano" all'eucaristia, ne sono il portale accesso, promessa e anticipo che si compie nell'eucaristia della chiesa. E anche gli altri sacramenti, penitenza e unzione, ministero ordinato e matrimonio, sono la costellazione che dispiega la forza irradiante del *Mysterium Paschae* nel cammino del singolo, nel corpo della chiesa, nella storia del mondo. Inoltre, tutte le altre forme della celebrazione liturgica, la liturgia delle ore, i sacramentali, e la galassia delle forme devozionali da questo centro s'irradiano e a questo centro devono sempre ricondurre. Il culto rituale è la prima forma pratica della testimonianza.

La seconda forma pratica, con cui la fede è in atto, è la carità. La testimonianza della carità, *il servizio al fratello*, in tutte le sue forme, esprime e costruisce l'atto della fede in quanto – si diceva – il dono ricevuto dall'alto diventa il dono condiviso nella carità fraterna e nel servizio al povero. Senza la carità-servizio il dono ricevuto dall'alto, accolto nel sacramento, non viene messo in circolo, non viene condiviso, non costruisce una storia di solidarietà.

La carità mentre aiuta il povero, guarisce l'ammalato, sta vicino al sofferente, salva dal delirio di sequestrare il dono di Dio in proprietà personale. E lo accoglie nella sua intenzione di dono dato a tutti, di carità senza della quale ogni uomo è un'isola. La carità genera una vita di comunione, costruisce la comunità fraterna, in una parola fa la chiesa! Infatti, edifica la libertà dell'uomo e della donna nella carità-virtù. Per questo la carità è il luogo quotidiano non solo per tradurre il culto nella vita, ma nel quale la vita cresce come sacrificio spirituale.

Si comprende, in conclusione, perché non bisogna contrapporre il culto e la carità, la liturgia e il servizio, la preghiera e la fraternità, la contemplazione e l'azione. Le due forme pratiche della fede e della testimonianza sono relative a realizzare l'uomo e la donna spirituali, la vita quotidiana come culto spirituale, l'esistenza nell'alleanza, il popolo santo di Dio in cammino nel tempo. Chi le contrappone non solo nasconde una pigrizia, ma può cadere in un duplice errore, quello di pensare il servizio e la comunione come un'opera umana, e quello di vivere il culto e la liturgia come un alibi alla donazione di sé. In entrambi i casi ne è svigorito il culto spirituale della vita quotidiana, la forza splendente della forma testimoniale della fede e della chiesa.

4.2. Lo stile sinodale

Il termine "sinodalità" sta tornado in voga. Papa Francesco l'ha proposto con forza a Firenze al Convegno della chiesa italiana del novembre 2015. «*Umiltà, disinteresse, beatitudine*: questi i tre tratti che voglio oggi presentare alla vostra meditazione sull'umanesimo cristiano che nasce dall'umanità del Figlio di Dio. E questi tratti dicono qualcosa anche alla chiesa italiana che oggi si riunisce per camminare insieme in un esempio di sinodalità». Il Papa ha delineato i tratti di una chiesa sinodale sul calco della cristologia della *kenosi* dell'Inno ai Filippesi, invitando i convenuti a "camminare insieme": «Sebbene non tocchi a me dire come realizzare oggi questo sogno, permettetemi solo di lasciarvi un'indicazione per i prossimi anni: in ogni comunità, in ogni parrocchia e istituzione, in ogni Diocesi e circoscrizione, in ogni regione, cercate di avviare, in modo sinodale, un approfondimento della *Evangelii gaudium*, per trarre da essa criteri pratici e per attuare le sue disposizioni, specialmente sulle tre o quattro priorità che avrete individuato in questo convegno. Sono sicuro della vostra capacità di mettervi in movimento creativo per concretizzare questo studio. Ne sono sicuro perché siete una chiesa adulta, antichissima nella fede, solida nelle radici e ampia nei frutti» (*Discorso di Firenze*).

Il termine "sinodo" riferito al modo di essere e di agire della chiesa risale al Crisostomo: «chiesa è il nome del convenire e del camminare insieme»

(*Ekklesia gár systématos kai synódou estin ónoma*). Ricorre nel commento al penultimo salmo del salterio. Questo mette in luce il duplice aspetto della “sinodalità”: il rapporto della chiesa con la liturgia eucaristica sorgente della *communio* e la modalità storica con cui la *communio* si attua nel “camminare insieme”. Potemmo dirlo in modo semplice: *la comunione senza la sinodalità resta un cuore senza un volto*; e viceversa: *una sinodalità senz’anima può ridursi a una forma di esangue populismo*.

Infatti, la “sinodalità” nella tradizione è riconducibile al “consiglio”, uno dei doni dello Spirito Santo, e corrisponde alla virtù cardinale della “prudenza”. Nella *Summa Theologiae* di Tommaso (*STh* II-II, qq. 47-52) la decisione è la caratteristica della prudenza cristiana, e si applica all’ambito del bene proprio (prudenza personale), del bene della famiglia (prudenza domestica) e del bene della comunità (prudenza politica). È il primo gradino dell’agire morale equo e giusto. La prudenza è l’arte di decidere il giusto e il bene per sé, per le realtà che ci sono affidate, per la comunità. Si avvicina al tema moderno del “discernimento”, anche se la virtù di prudenza connota la decisione saggia, più che il cammino per raggiungerla nel discernimento.

Tuttavia, non esiste decisione saggia e prudente, se non si nutre del dono del “consiglio”. Questo processo implica due cose: la capacità di ben consigliare in chi è chiamato a dare consiglio e la docilità in coloro che devono rendersi disponibili a quanto viene consigliato. Per san Tommaso il consiglio è il dono di percepire ciò che va fatto per raggiungere un fine soprannaturale. Esso rimane anche nella vita eterna e si può chiedere con la preghiera nella comunione dei santi. Il dono del consiglio è, infine, collegato alla beatitudine della misericordia. È bello vedere che virtù cardinali, doni dello Spirito e beatitudini evangeliche siano tra loro intimamente connesse. In un suo intervento sul “consigliare nella chiesa”, il card. Martini concludeva: «Dal pensiero di San Tommaso traggio due conseguenze: *prima*, che effettivamente il dono del consigliare nella chiesa deve essere anzitutto attento ai poveri, alle opere di misericordia. *Seconda*, che il consigliare stesso è opera di misericordia, di compassione, di bontà, di benignità; non è opera di fredda intelligenza, di intuizione molto elaborata, ma fa parte della comprensione del cuore»¹⁰.

La sinodalità, dunque, si articola in tre dimensioni: la radice della sinodalità nella liturgia eucaristica, la sinodalità intesa come forma di corresponsabilità

¹⁰ C.M. MARTINI, *Il consigliare nella Chiesa*, in *Consigliare nella Chiesa. Organismi di partecipazione nella diocesi di Milano*, Centro Ambrosiano, Milano 2002, 13-25. La sua traduzione concreta raggiunge persino una profonda tonalità spirituale: «Il consigliare non è un atto puramente intellettuale; è un atto misericordioso che tenta di guardare con amore l’estrema complessità delle situazioni umane concrete – parrocchie, decanati, Chiesa, società civile, società economica –. Dobbiamo certamente affermare l’esigenza evangelica che però, se è tale, è sempre compassionevole, incoraggiante, buona, umile, umana, filantropica, paziente».

al governo nella chiesa e la sinodalità come processo spirituale di comunione¹¹. Occorre cogliere la relazione tra virtù di *prudenza*, dono del *consiglio* e beatitudine della *misericordia*. Potremmo dire che sono rispettivamente la dimensione antropologica, teologica e cristologica della sinodalità.

La radice *antropologica* della sinodalità si alimenta alla *virtù di prudenza*. La prudenza si radica su un discernimento che si distende nel tempo, si confronta con altri, si colloca nel fiume della memoria (di una comunità, di una chiesa locale, di una città, di un paese), sfugge all'idealizzazione e corre il rischio di decidere ciò che è buono qui e ora. La prudenza è tutt'altro che "prudente", timorosa, reticente. Esige coraggio, lungimiranza, sguardo aperto. La prudenza appartiene al sapere pratico, e per questo non è possibile senza il concorso di molti, soprattutto di coloro che in qualche modo sono coinvolti nel discernimento di particolari ambiti dell'agire pastorale della chiesa. Si pensi solo alla famiglia, all'educazione, alla professione, alla vita civile. La possibilità di una decisione saggia del ministero ecclesiale non può escludere l'apporto competente di tutti, dei laici in particolare, per l'annuncio evangelico e la pratica pastorale. Ma questo apporto può essere competente solo come atto della libertà che si lascia animare dallo Spirito.

La dimensione *teologale* di ogni percorso sinodale è animata dal *dono spirituale del consiglio*, che precede, accompagna e segue l'esercizio della virtù di prudenza. Invocato come dono, reso presente della liturgia, è sempre stato il momento sorgivo di ogni "evento" sinodale. Il consiglio è richiamato come costitutivo nell'*Ordo ad synodum*¹², anche se la centralità liturgica ed eucaristica dell'evento del Sinodo ha perso di smalto nel secondo millennio. Un "percorso sinodale" non deve perdere la connotazione "spirituale" dei modi con cui la chiesa approda alla decisione pastorale e articola le sue forme. In particolare, non deve perdere il luogo eucaristico da cui parte e a cui deve sempre ritornare. Il sinodo è prima di tutto un atto liturgico, non solo perché inizia e termina con una solenne celebrazione eucaristica, ma perché da essa prende forma e si nutre del suo stile. Altrimenti la sinodalità corre il rischio di diventare una pura operazione organizzativa e programmatica che non esprime il mistero che è e fa la chiesa. Se il "consiglio" è il "dono di percepire ciò che

¹¹ Cf. E. CORECCO, *Sinodalità*, in G. BARBAGLIO - S. DIANICH (a cura di), *Nuovo dizionario di teologia*, Paoline, Alba (CN) 1977, 1493, 1466-1495; S. DIANICH, *Sinodalità*, in G. BARBAGLIO - G. BOFF - S. DIANICH (a cura di), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, 1522-1531; G. RUGGIERI, «I sinodi tra storia e teologia», in ATI, *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi*, Glossa, Milano 2007, 129-161; G. ALBERIGO, *Sinodo come liturgia?*, in *Il Regno-Documenti* LII (2007) 13, 443-456; M. SEMERARO, *Il Sinodo Diocesano in una ecclesiologia di comunione*, in *Rivista di Scienze Religiose* XII (1998), 15-36; G. CANOBBIO, *Sulla sinodalità*, in *Teologia* 41 (2016), 249-273.

¹² Cf. G. ALBERIGO, *Sinodo come liturgia?*, 450-453.

va fatto per raggiungere un fine soprannaturale”, possiamo dire che il “consigliare nella chiesa” è l’atto dello Spirito per eccellenza con cui si “immagina” la chiesa in modo corrispondente alla sua natura eucaristica. La sinodalità è il cammino per “immaginare la chiesa”, le sue azioni e i suoi gesti, come *plebs adunata de unitate Patris, Filii et Spiritus sancti* (Cipriano, citato in *LG* 4). Solo come *plebs adunata* dall’eucaristia, può essere *ecclesia synodalis* che “cammina insieme” sotto la comune ispirazione del dono del consiglio. Le ricadute pastorali di questo momento teologale sono enormi e dovrebbero trasformare radicalmente le forme di partecipazione nella chiesa.

Infine, la dimensione *crisologica* è la *beatitudine della misericordia*. La finezza dell’intreccio tommasiano tra virtù-dono-beatitudine rivela qui la sua bellezza e la sua concretezza. Virtù e dono trovano nella beatitudine la loro figura storica, la via concreta su cui camminare insieme. Per usare un’immagine sono la “segnaletica” con cui la chiesa “fa-strada-insieme”. Perché, se dobbiamo rispondere alla domanda “Chi è la chiesa nel mondo?”, essa non può essere che l’intreccio tra mistero e storia, tra comunione e popolo di Dio, tra *plebs adunata* ed *ecclesia synodalis*. La figura storica del rapporto tra virtù e dono è la *beatitudine* della misericordia: «beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia» (*Mt* 5,7). Gesù è il *misericordiae vultus* del Padre, la chiesa è il luogo della festa e del perdono. La sinodalità assume i tratti del discernimento, dell’accompagnamento, dell’integrazione (solo per ricordare le tre parole chiave del Sinodo sulla famiglia, riprese con forza nel cap. VIII di *Amoris Laetitia*). Questo evento di chiesa può diventare paradigmatico della chiesa come evento per il tempo a venire. La prudenza e il consiglio s’intrecciano in modo mirabile nella misericordia. Il libro degli *Atti* non potrebbe essere riletto come l’“atto” dello Spirito negli “atti degli apostoli”, che hanno reso presente l’agire misericordioso di Gesù da Gerusalemme, attraverso la Giudea e la Samaria, fino agli estremi confini della terra (cf *At* 1,8)? Quanta misericordia è necessaria anche oggi per fare della chiesa un luogo dei buoni legami, perché i credenti portino la gioia del vangelo agli uomini del nostro tempo!

In conclusione, fra la sinodalità come “stile” e la sinodalità come *forma ecclesiae*, cioè come evento della comunione nel suo esercizio storico, esiste una profonda circolarità. Lo svolgimento di un *Liber pastoralis* tratterà i “temi pastorali maggiori” alla luce delle indicazioni di metodo offerte in questa nostra *Lectio*.

Franco Giulio Brambilla
vescovado@diocesisnovara.it
Via Puccini, 11
28100 Novara

Dalla *cura animarum* alla chiesa testimoniale: sul “principio” di un nuovo *Liber Pastoralis*

FRANCO GIULIO BRAMBILLA

Abstract

Il saggio riprende la *lectio pastoralis*, in ricordo dello stimato collega mons. Sergio Lanza, cercando di giustificare il percorso di un possibile *Liber pastoralis* odierno. Cerca di assolvere il compito, anzitutto, (1.) rispondendo a tre domande: *cos'è, perché e per chi* un *Liber pastoralis*. Poi, la *lectio* riflette sul “principio” di un *Liber Pastoralis*, che non sia solo un libro per pastori, ma per tutti gli attori della missione della chiesa. Tale riflessione può essere svolta in tre momenti: (2.) giustificando storicamente il passaggio dalla *cura animarum* all'edificazione della *chiesa come testimonianza*; (3.) disegnando teoricamente il “principio” di un *Liber pastoralis* incentrato sulla *chiesa testimoniale*; (4.) svolgendo praticamente le armoniche dell'azione pastorale nelle *forme pratiche e nello stile* di una chiesa testimoniale.

Parole chiave

Liber pastoralis, *cura animarum*, testimonianza, culto, carità, sinodalità

Abstract

The essay takes up the *lectio pastoralis*, in memory of the esteemed colleague Msgr. Sergio Lanza, trying to justify the path of a possible *Liber pastoralis* today. He tries to carry out the task, first of all, (1.) by answering three questions: what is it, why and for whom a would we produce a *Liber pastoralis*. Then, the *lectio* reflects on the “principle” of a *Liber Pastoralis*, which is not only a book for pastors, but for all actors in the mission of the church. This reflection can be carried out in three stages: (2.) historically justifying the passage from *cura animarum* to the building of the church as witness; (3.) theoretically drawing the “principle” of a *Liber pastoralis* centred on the witness church; (4.) practically carrying out the harmonics of pastoral action in the practical forms and style of a witness church.

Keywords

Liber pastoralis, *cura animarum*, testimony, worship, charity, synodality

IL RAPPORTO TRA IL VERBO ἀκολουθέω E IL VERBO μένω DAL DISCEPOLATO SINOTTICO A QUELLO GIOVANNEO

*Santi Grasso**

Il confronto testuale tra i vangeli sinottici e quello giovanneo evidenzia una chiarissima differenza in relazione alle caratteristiche del discepolato. Mentre quest'ultimo nei sinottici ha un forte carattere dinamico, che viene evidenziato nelle narrazioni attraverso il verbo ἀκολουθέω, il quarto vangelo, pur non trascurando questo aspetto, lo arricchisce di un'altra dimensione espressa dal verbo μένω che invece risulta secondaria, se non quasi assente, nei primi tre vangeli canonici¹.

Sebbene molti studi abbiano notato la differenza delle due tradizioni evangeliche e anche sottolineato nel racconto giovanneo la complementarità delle due prospettive, quella dinamica e quella statica, non molti si sono posti il problema dell'origine o dell'eziologia di questo specifico profilo del discepolato nel Quarto vangelo². In altre parole, restano da indagare quali siano i meccanismi teologici ed ecclesiologici che hanno portato l'autore del Quarto vangelo a non limitarsi all'interpretazione tradizionale della figura del discepolo, consi-

* Docente Ordinario di *Esegesi del Nuovo Testamento*, Facoltà del Triveneto nell'Istituto teologico di Gorizia-Trieste-Udine e all'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Gorizia-Pordenone-Trieste-Udine.

¹ Nella Bibbia greca dei LXX il verbo μένω indica la stabilità divina (*Sal* 9,8), la permanenza della sua azione in favore degli uomini (*Sal* 101,13; *Dn* 6,27), il dimorare degli uomini nei comandamenti divini (*Dt* 27,26; *Sir* 28,6-7), in Dio stesso (*Is* 30,18) o nella saggezza (*Sap* 7,27). Filone usa il termine per affermare che Dio dimora nell'eternità senza cambiamento (*De somnis* 2,221; *De Legum allegoriae* 3,100).

² Cf. R. BORIG, *Der Wahre Weinstock. Untersuchungen zu Jo 15,1-10*, Bowman, München 1967, 199-236, è il primo che parla di «immanenza» nella relazione Gesù-discepoli all'interno della tradizione giovannea. A cui fa seguito K. SCHOLTISSEK, *In Ihm Sein und Bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Herder, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien 2000, 161-162.310, che studia il campo semantico dello stare che non è costituito solo dal verbo μένω, ma anche dalle seguenti espressioni: εἶναι ἐν, σκηνώ, οἰκία, οἶκος, δέχομαι, λαμβάνω, χωρέω, σκῆνος, σκηνή, κατοικέω, ἐπισκιάζω. Conclude che si tratta di un linguaggio teologico che ripropone un'immanenza di tipo reciproco: quella di Gesù-Dio nei discepoli e quella dei discepoli in Gesù. M. GOURGUES, *La vigne du Père (Jn 15,1-17) ou le rassemblement des enfants de Dieu. Les conditions d'effectuation et de durée*, in G. R. EVANS - M. GOURGUES (edd.), *Communion et réunion*, (Fs. J.- M. R. Tillard), University Press, Leuven 1995, 265-281, qui 272, si domanda il significato del dimorare di Gesù tra i credenti: ciò si realizza quando la sua parola dimora in loro. Reciprocamente i discepoli dimorano nel Cristo rimanendo nella sua parola secondo quanto afferma *Gv* 8,31.

derata sotto l'aspetto della chiamata alla sequela di Gesù, ma a voler delineare l'atteggiamento ad essa complementare che è quello dello stare con lui.

Prima di intraprendere la lettura di alcuni testi determinanti per affrontare questo tema è bene stendere una statistica della presenza dei due verbi all'interno dell'opera giovannea e nella tradizione sinottica.

Il verbo μένω, ricorrendo con vari soggetti, assume per lo meno due valenze, una spaziale e l'altra simbolica³.

Nel primo caso, quello del valore spaziale, riguarda rispettivamente: Gesù e i discepoli (*Gv* 2,12), Gesù (*Gv* 4,40; 7,9; 10,40; 11,6.54), i corpi dei crocifissi (*Gv* 19,31).

Nel secondo caso, quello del senso spirituale ha come riferimenti: lo Spirito (*Gv* 1,32.33; 14,17), Gesù (*Gv* 1,38-39; 14,25), i discepoli (*Gv* 1,39), l'ira di Dio (*Gv* 3,36), la parola di Dio (*Gv* 5,38), il cibo (*Gv* 6,27), chi mangia la carne e beve il sangue (*Gv* 6,56), i giudei (*Gv* 8,31), lo schiavo (*Gv* 8,35), il figlio (*Gv* 8,35), il peccato (*Gv* 9,41), il chicco di grano (*Gv* 12,24), il Cristo (*Gv* 12,34), il credente (*Gv* 12,46), il Padre (*Gv* 14,10), il discepolo amato (*Gv* 21,22-23)⁴.

Nella tradizione sinottica il verbo μένω indica in genere una stabilità locale (*Mt* 10,11//*Mc* 6,10//*Lc* 9,4//*Lc* 10,7; *Mt* 11,23; *Lc* 1,56; 8,27). Una sfumatura simbolico-religiosa si rileva quando Gesù invita i suoi discepoli a restare con lui (*Mt* 26,38//*Mc* 14,34); quando si ferma presso Zaccheo (*Lc* 19,5); nell'esortazione dei discepoli di Emmaus rivolta al Risorto (24,29a.b).

Per quanto riguarda le ricorrenze di ἀκολουθέω non è individuabile una significativa differenza tra la tradizione sinottica e quella giovannea: il termine ricorre in Matteo 25 volte, in Marco 18 volte, in Luca 17 volte, in Giovanni 19 volte. È usato per interpretare il rapporto tra Gesù e i discepoli in Matteo 16 volte, in Marco 14 volte, in Luca 12 volte, in Giovanni 16 volte. Nel Quarto vangelo si intravede la tendenza ad adoperare il verbo solo in relazione allo statuto del discepolo e a non ricorrervi per indicare azioni di spostamento, come è invece riscontrabile nella tradizione sinottica. In questo vangelo, più precisamente, si trova 4 volte nella scena di chiamata dei discepoli (*Gv* 1,35-51) e poi

³ Nel vangelo di Giovanni il verbo μένω è seguito dalle preposizioni: ἐν (*Gv* 5,38; 6,56; 7,9; 8,31.35a; 12,46; 14,10; 15,4a.b.c.5.6.7a.b.9.10a.b), ἐν (*Gv* 6,27; 8,35b; 12,34), ἐπι (*Gv* 1,32.33; 3,36; 19,31), παρά (*Gv* 1,39; 4,40; 14,17.25) oppure è usato senza preposizione (*Gv* 1,38.39; 2,12; 9,41; 12,24; 15,16; 21,22-23).

⁴ J.C. DILLOW, *Abiding Is Remaining in Fellowship: Another Look at John 15,1-6*, in *Bibliotheca Sacra* 147 (1990) 44-53, qui 48 nota 11, riporta vari pareri sul valore del verbo μένω che ha il significato figurato di "stare in un posto", "rimanere nella sfera di", di "stare in opposizione". La parola è usata per parlare della stabilità di Dio in contrasto con la mutabilità umana: sono stabili i consigli di Dio (*Rm* 9,11), la fede, la speranza e l'amore (*1Cor* 13,13), la parola (*1Pt* 1,23.25), la nuova alleanza (*2Cor* 3,11). Il verbo μένω ricorre anche per parlare della perseveranza dei credenti nella fede (*1Tm* 2,15). Significa anche: continuare ad esistere (*Mt* 11,23), vivere (*Gv* 1,38), tenere fermo (*2Tm* 3,14; *2Gv* 9), restare in amicizia con lui (*Gv* 14,10), in uno stato da non sposati (*1Cor* 7,40), continuare a vivere e non morire (*1Cor* 15,6).

per stabilirne lo statuto (Gv 8,12; 12,26); nella metafora del pastore autentico per definire l'atteggiamento delle pecore (Gv 10,4.5.27); nel discorso di addio per parlare della sequela escatologica (Gv 13,36); per tracciare l'*identikit* di Pietro in rapporto alla sua adesione storica (Gv 13,37), durante la passione (Gv 18,15) e nella sequela di impronta ecclesiale propria del tempo post-pasquale (Gv 21,19.20,22).

1. Il primo incontro con i discepoli che rimangono con Gesù (Gv 1,38-39)

Il compito testimoniale di Giovanni Battista non si esaurisce nell'ambito del confronto con i sacerdoti e i leviti inviati dai giudei per interrogarlo e nel quale egli nega una propria identità messianica per attestare invece quella di colui che è pre-esistente (Gv 1,19-34), ma continua nella scena dell'incontro tra Gesù e i discepoli (Gv 1,35-42). L'inizio di questo ulteriore quadro narrativo è evidenziato dall'espressione temporale «il giorno dopo» (v. 35). L'occasione della sua testimonianza, rivolta a due dei suoi seguaci, è data dall'incontro vero e proprio con Gesù. La scena è suddivisa in due parti: nella prima si narra il dialogo dei due discepoli con Giovanni (vv. 35-37), nella seconda quello con Gesù (vv. 38-39)

L'azione del fissare lo sguardo, compiuta da Giovanni, ne introduce la proclamazione: «Ecco l'agnello di Dio» (v. 36). Sulla base di questa testimonianza da parte di Giovanni, i suoi due discepoli si mettono al seguito di Gesù (v. 37). I verbi λαλοῦντος/«mentre parlavano» al participio e ἠκολούθησαν/«seguirono» all'aoristo indicativo hanno la funzione di mettere in rilievo la contemporaneità delle due azioni, quella di Giovanni che comunica la propria testimonianza su Gesù e quella dei discepoli che, senza indugio, si mettono al suo seguito (parallelo in Gv 1,40). Pertanto l'ascolto della testimonianza del Battista suscita la scelta nei confronti di Gesù. Il verbo ἀκολουθέω, qui usato per la prima volta con un probabile valore ingressivo per indicare il momento iniziale della sequela, contraddistinguerà lo stile dei discepoli nel Quarto vangelo, così come nella tradizione sinottica. Il seguire non ha qui un significato di tipo fisico, ma si connota come adesione ad una comune direzione esistenziale.

Nella seconda parte, l'incontro vero e proprio con i due discepoli è reso possibile dal gesto di Gesù che si volta (στρέφω), azione che non sembra avere particolari significati simbolico-religiosi, ma piuttosto alludere al movimento che permette al protagonista di poter osservare o notare (θεάομαι) i suoi futuri compagni. La focalizzazione quindi diventa interna, in relazione a Gesù, e la descrizione mediante l'uso del participio presente (ἀκολουθοῦντας) dà ancora al lettore l'idea della simultaneità degli eventi. L'uso raddoppiato del verbo

evidenzia l'importanza della condizione preliminare del seguire. Gesù si rivolge loro con un interrogativo messo in evidenza da un discorso diretto (v. 38)⁵. Il verbo ζητέω ha una larga risonanza all'interno della tradizione biblica, soprattutto sapienziale, per illustrare il rapporto con Dio, appunto attraverso la dinamica della ricerca (Pr 8,17; Sap 6,12-16). Questa prospettiva all'interno della tradizione evangelica è stata ripresa specialmente dal Quarto vangelo, che la pone come linea direttrice del suo programma teologico-spirituale, così come si può desumere, ad esempio, dal discorso di addio nel quale si precisa come si configurerà lo statuto dei discepoli nel tempo post-pasquale: «Figlioli, ancora un poco sono con voi; voi mi cercherete, ma come ho detto ai giudei, lo dico ora anche a voi: dove vado io voi non potete venire» (Gv 13,33)⁶. Non è casuale che proprio alla conclusione del racconto giovanneo anche a Maria di Magdala Gesù ponga la domanda: «Chi cerchi?» (Gv 20,15). Se all'inizio del vangelo la ricerca è in ordine al Gesù terreno, al termine lo è del Risorto. Né il primo, né il secondo possono essere compresi a prescindere dalla dimensione della ricerca.

I discepoli di Giovanni si rivolgono a Gesù chiamandolo ῥάββι. Il termine, tradotto in greco con διδάσκαλος, è usato anche da Marta (Gv 11,28) e dallo stesso Gesù (Gv 13,13.14). Sia l'uno che l'altro non indicano un riconoscimento pieno dell'identità di Gesù da parte dei suoi interlocutori, anche se chi se ne serve mostra di aver colto l'autorevolezza della sua persona.

Alla domanda di Gesù su cosa stiano cercando, i discepoli rispondono a loro volta con un quesito, introdotto da ποῦ/«dove». L'avverbio, che può avere anche funzione interrogativa come in questo caso, fa parte del vocabolario cristologico del Quarto vangelo (ricorre 19 volte)⁷. Anche se non sempre è in riferimento a Gesù (Gv 3,8; 8,19; 11,34; 12,35; 20,2), quando lo è, può riferirsi sia alla sua missione terrena, come in questo caso (Gv 1,39; 7,11.35; 9,12;

⁵ M.W. G. STIBBE, *The Elusive Christ: A New Reading of the Fourth Gospel*, in *Journal for the Study of the New Testament* 44 (1991), 19-38, sostiene che una delle caratteristiche giovannee sta nel descrivere Gesù come presenza ineffabile attraverso diversi elementi: a. i verbi "cercare" e "trovare"; b. Gesù che se ne va (Gv 4,3; 5,13; 6,15; 7,10; 8,59; 10,39; 11,54); c. il linguaggio criptico e ricco di ambiguità e metafore. Questi aspetti avrebbero la loro radice nel segreto messianico di Marco, nella sapienza isaiana e nella presentazione anticostamentaria di Dio. A livello comunitario scaturirebbero dall'esperienza della scomunica da parte del giudaismo nei confronti della comunità giovannea; mentre a livello cristologico deriverebbero dalla descrizione del λόγος trascendente che si rende presente nel mondo.

⁶ G.L. PARSENIOS, *Rhetoric and Drama in the Johannine Lawsuit Motif*, Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 76-77, nota come il verbo ζητέω sia usato in due sensi. Il primo è positivo e, sulla base del sostrato biblico giudaico di tipo sapienziale, è usato per descrivere la ricerca di Dio; il secondo è negativo e, influenzato dalla cultura greco-ellenistica, ha valore giuridico-legale.

⁷ L'uso di ποῦ, ὅπου e πόθεν (=dove) sono in riferimento all'origine di Gesù e quindi servono all'elaborazione della cristologia (cf. R. KIEFFER, *L'espace et le temps dans l'Évangile de Jean*, in *New Testament Studies* 31 [1985], 402-403).

11,57; 20,2.13.15), sia alla sua destinazione ultraterrena (Gv 8,14a.b; 13,36; 14,5; 16,5). La provenienza e la meta di Gesù servono a scoprirne l'identità.

La domanda è formulata con il verbo μένω che ricorre qui triplicemente per la prima volta nel Quarto vangelo⁸. L'interrogativo riguarda non tanto l'ambito terreno in cui Gesù vive, quanto la sua origine che connota, secondo la prospettiva teologica giovannea, la sua identità. Il lettore, che conosce il prologo, sa quanto sia importante per il narratore del Quarto vangelo conoscere la provenienza di Gesù da individuarsi presso Dio, perché attraverso essa è accreditata la sua stessa missione che assume quindi carattere trascendente (Gv 1,1-18).

La replica di Gesù, sempre costruita con un discorso diretto, non intende offrire una risposta di tipo verbale, ma diviene l'invito rivolto ai discepoli a vivere un'esperienza diretta, attraverso due azioni da compiere: «venire» e «vedere» (v.39). In tal modo essi stessi, sulla base della conoscenza diretta di Gesù, giungeranno alla risposta. In questo caso il movimento fisico richiesto ai discepoli per scoprire dove Gesù sta, allude quindi al dinamismo che essi devono mettere in atto per riconoscere la sua vera identità. Essi aderiscono all'invito, potendo così constatare dove (*pou*) Gesù sta (μένω) per poter rimanere assieme a lui quel giorno. Lo scopo dell'adesione all'invito è infatti proprio quello di restare con lui. Questo verbo quindi porta a stabilire non solo l'origine di Gesù, ma anche l'ambito in cui il discepolo acquisisce la sua identità, il che è possibile unicamente in relazione a lui. L'interpretazione giovannea della sequela di conseguenza non si articola soltanto attraverso il verbo ἀκολουθέω/«seguire» che indica il dinamismo della fede del discepolo, ma anche mediante μένω/«stare» che ne sottolinea l'ancoraggio o il radicamento in Gesù.

Se nella tradizione giovannea, dato essenziale, ma preliminare del discepolato, è la scelta di mettersi al seguito di Gesù, scelta matura è invece lo stare con lui. A sua volta, tuttavia, questa condizione di stasi è mutuata dall'identità del messia, appunto riconoscibile dal suo stare presso Dio, e su di essa si fonda.

Se la scena di chiamata nel quarto vangelo si contraddistingue dalla tradizione sinottica per il riconoscimento dell'identità di Gesù che non è più solo il

⁸ K. SCHOLTISSEK, *In Ihm Sein*, 75-91, ricorda che nella tradizione biblica la presenza e la vicinanza di Dio sono espresse con i verbi *jāshāb*, *shākān* (Lv 25,18-19; 26,5; Dt 12,10; Sal 16,9; 37,27.29; 69,36-37; 102,27-29; Zc 14,10-11) e *qūm* (Nm 23,19; Sal 3,8; 7,7; 12,6; 119,89; 132,8; Is 40,8; 46,10; Ger 28,6-10; 44,28-29) oppure con il concetto di *Shekhinah* (Es 17,7; 29,42-46; Lv 26,11-12; Ez 43,1-11; Sir 24). Nella tradizione giudaica l'immagine dell'abitare di Dio tra gli uomini si trova in *Testamento di Dan* 5,1; *Testamento di Giuseppe* 10,2; Test. Ben 6,4; FILONE, *De fuga et inventione* 117-118; *De posteritate Caini* 122; *De migrazione Abrahami* 28-29. Filone parla dell'immanenza del λόγος (*Fuga* 112; *Quis rerum divinarum heres sit* 205-206; *De Somniis* 1,61-71; *De plantatione* 52-53 etc.).

messia, il re d'Israele, il Figlio di Dio, ma è il Figlio dell'uomo, luogo della comunicazione tra Dio e gli uomini (Gv 1,51), essa si differenzia anche per la specifica dimensione antropologica del discepolato che tratteggia. Così l'aspetto cristologico e quello antropologico vengono a congiungersi: il discepolo non è solo chiamato a seguire Gesù, ma a stare con lui, perché lui non è solo il messia, ma è il luogo della comunicazione divina, in quanto è colui che sta presso Dio.

2. Il discorso sul pane: mangiare la carne e bere il sangue per rimanere in Gesù (Gv 6,56)

La grande pagina evangelica che ha inizio con il racconto della moltiplicazione del pane, è suddivisibile in tre parti. La prima è centrata sul gesto vero e proprio di moltiplicazione (Gv 6,1-24), la seconda su un discorso-dibattito che con un progressivo approfondimento delle diverse posizioni evidenzia il fraintendimento degli interlocutori di Gesù in relazione alla sua persona e alla sua missione (Gv 6,25-59), la terza sulle reazioni sia del gruppo dei discepoli che di quello dei dodici (Gv 6,60-66.67-71).

Nell'ultima sezione del discorso-dibattito si riscontra un cambiamento di linguaggio con l'uso della duplice espressione ricorrente «mangiare la mia carne» e «bere il mio sangue» (Gv 6,51-59)⁹. Questa parte ha inizio con l'autopresentazione di Gesù: «Io sono il pane» (Gv 6,51) che riprende così una sentenza precedente (Gv 6,35.41.48). Con una frase condizionale si evidenzia come mangiare il pane sia la condizione per vivere in eterno. Gesù adesso traduce la parola «pane» con un altro linguaggio, definendolo: «la mia carne per la vita del mondo». Il suo discorso viene interrotto dalla reazione di disappunto dei giudei (v. 51). Ma è proprio questa polemica che gli permette di illustrare ulteriormente il suo pensiero attraverso una serie di frasi condizionali¹⁰. Gesù afferma che mangiare la sua carne e bere il suo sangue costituiscono le premesse per il rimanere del discepolo in lui e viceversa (v. 56). È qui che ritorna il verbo μένω. Questa promessa ha il suo modello e fondamento nel rapporto profondo e al contempo reciproco tra Gesù e il Padre (v. 57)¹¹.

⁹ Si discute se questa parte abbia inizio al v. 51a o al v. 51b.

¹⁰ Cf. S. GRASSO, «Se non si rinasce...». *Studio sulle frasi condizionali di Gesù nel Quarto vangelo*, Messaggero, Padova 2016, 215-216.

¹¹ P. VASSILIADIS, *The Understanding of the Eucharist in St. John's Gospel*, in L. PADOVESE (ed.), *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, Istituto Francescano di Spiritualità-Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1996, 39-52, riporta in modo sintetico le varie interpretazioni di Gv 6,51-58; a. in senso allegorico il testo non si riferirebbe all'eucarestia, ma alla fede nella sua persona; b. Gesù intende parlare in tutto il discorso solo dell'eucarestia, mentre i vv. 51b-58 sarebbero specificamente di tipo sacramentale;

La carne è l'ulteriore decodificazione del simbolo del pane. La parola che viene usata non è σῶμα, così come si ritrova nei testi eucaristici sinottici (Mt 26,26; Mc 14,22; Lc 22,19), ma σάρξ, termine che invece sottolinea l'aspetto fragile, precario della figura di Gesù che, solidale con la storia umana, è esposto alla morte. Questi due termini hanno alla base la stessa parola ebraica *basar*¹².

I termini "carne" e "sangue" in questo caso non hanno primariamente una valenza eucaristica¹³. Nell'Antico Testamento il sangue è simbolo di vita e quando, come qui, è menzionato congiuntamente alla carne indica la totale

c. per la teoria dell'editore/redattore i versetti in questione sono un'interpolazione di un tardivo redattore ecclesiastico per inserire la dottrina sull'eucarestia; d. dottrina dei successivi insegnamenti di Gesù sulla fede e sull'eucarestia; e. i motivi incarnazionistici del Quarto vangelo suggeriscono che l'eucarestia diventa una testimonianza della natura umana di Gesù; f. il tentativo di armonizzare tutte queste visioni differenti con l'ipotesi secondo cui le apparenti discrepanze possono essere accettate se si propende per lo sviluppo legittimo nella comunità giovannea da una visione non-sacramentale a quella sacramentale –eucaristica.

¹² U. SCHNELLE, *Antidocetic Christology in the Gospel of John. An Investigation of the Place of the Fourth Gospel in the Johannine School*, Fortress Press, Minneapolis 1992, 203, afferma che la prima letteratura cristiana usa al posto di *soma* il termine σάρξ per parlare dell'eucarestia come presenza reale del Signore (cf. IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Ad Smyrnaeos* 7,1; *Ad Romanos* 7,3; *Ad Philippenses* 4,1; Giustino, *Apologiae* 1,66). Per P. Vassiliadis, *Understanding of the Eucharist*, 39-52, il punto cruciale è la sostituzione del termine *soma* «corpo» con σάρξ «carne» e l'uso del verbo τρώω «mangiare» per riferirsi all'eucarestia. L'ipotesi che Gesù abbia usato l'espressione «mangiare la mia carne» è piuttosto inverosimile. L'uso di essa invece potrebbe essere il risultato di una contaminazione con i riti misterici e magici. Inoltre queste parole sembrano interferite anche dalla teologia della nuova alleanza di Ger 38,31. Secondo J. D. G. DUNN, *John VI – A Eucharistic Discourse?*, in *New Testament Studies* 17 (1970), 328-338, qui 334-335, l'autore giovanneo non si riferisce all'eucarestia per affermarla, ma usa il linguaggio eucaristico in senso metaforico per parlare della morte di Gesù. Per E. KOBEL, *Dining with John. Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context*, Brill, Leiden-Boston 2011, 186, l'invito a mangiare la carne e bere il sangue ricorda Pro 9,2-3.5; Sir 24,19-21, suggerendo così che non ci devono essere per forza connotazioni eucaristiche. Al contrario per G.M. BURGE, *The Anointed Community. The Holy Spirit in the Johannine Tradition*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1987, 182, l'espressione «bere il sangue» rende incontrovertibile il significato eucaristico delle parole di Gesù.

¹³ P. BORG, *Bread from Heaven. An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo*, Brill, Leiden 1965, 96-97, non ritiene che il passo di Gv 6,51b-58 sia redazionalmente posteriore a Gv 6,31-58, ma che sia una unica omelia *midrashica* in cui sono stati assunti frammenti eucaristici. Per M. LABAHN, *Offenbarung in Zeichen und Wort. Untersuchungen zur Vorgeschichte von Joh 6,1-25a und seine Rezeption in der Brotrede*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, 285, la funzione del discorso che interpreta il segno è all'origine della rilettura di Gv 6,51b-58, secondo la quale il pane non è da identificarsi con Gesù, ma è condiviso all'interno della comunità credente. Tra i tanti P.-M. JERUMANIS, *Réaliser la communion avec Dieu. Croire, vivre et demeurer dans l'évangile selon S. Jean*, Gabalda, Paris 1996, 174. J.-M. SEVRIN, *L'écriture du VI^e évangile comme phénomène de réception. L'exemple du Jn 6*, in Id. (ed.), *The New Testament in Early Christianity. La réception des écrits néotestamentaires dans le christianisme primitif*, University Press, Leuven 1989, 69-84, sostiene che i vv. 51b-58 guidano la redazione di tutto il capitolo. Nella chiesa giovannea è sorto un conflitto interpretativo sulla cristologia che sta prendendo la via del docetismo. A partire dall'esperienza di fede della comunità e della sua pratica sacramentaria si opera la re-interpretazione del testo. Per T. G. BROWN, *Spirit in the Writing of John. Johannine Pneumatology in Social-Scientific Perspective*, T & T Clark, London-New York (NY) 2003, 144-145, «carne» e «sangue» si riferiscono invece alla morte violenta di Gesù nel suo significato sacrificale. M. LABAHN, *Offenbarung*, 69-74, sintetizza le varie ipotesi redazionali dei vv. 51b-58 in quattro posizioni: 1. Allegato posto in seguito dall'evangelista e ripreso da una tradizione precedente (J. Jeremias); 2. Montaggio per cui il materiale di Gv

esistenza storica di Gesù. Nel racconto giovanneo il termine ricorre ancora nella scena della sua morte, quando dal suo corpo, colpito dalla lancia, escono «sangue ed acqua» (Gv 19,34). Questo particolare, narrato soltanto nel Quarto vangelo, non è di marca cronachistica, ma ha la funzione di descrivere gli effetti teologici della morte di Gesù: il sangue viene così a significare la sua esistenza donata. Secondo le sue affermazioni, cibarsi della carne e bere il sangue hanno come risultato il dono della vita, non semplicemente biologica, ma di quella che sta sotto il segno della pienezza e dell'irriducibilità e che si riceve mediante la rigenerante relazione con Gesù basata sulla fede (Gv 3,15-16.36)¹⁴. Le due espressioni in questione, mangiare la carne e bere il sangue, vanno quindi comprese non in senso realistico, ma in riferimento al linguaggio anticotestamentario, e soprattutto sapienziale, come due inviti all'interiorizzazione profonda della vicenda di Gesù ora accessibile al lettore grazie alle parole del vangelo.

Mediante una sentenza ipotetica il cibarsi della carne di Gesù e l'abbeverarsi con il suo sangue vengono considerati da un ulteriore punto di vista: sono la condizione perché il discepolo dimori in Gesù e viceversa (v. 56). E non se ne può comprendere il valore, senza riferirsi all'inizio del discorso, quando egli invita a operare non per il cibo che non dura, ma per quello che «rimane»/μένω per la vita eterna e che il Figlio dell'uomo darà (Gv 6,27). Il cibo vero, qualificato è quello che permane così come il discepolo, per essere autentico, è chiamato a rimanere in Gesù. L'affermazione sulla reciprocità di questo atteggiamento *καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ* «e io in lui»¹⁵ è ellittica, perché il verbo μένω viene sottinteso. Questo frasario ricorda i formulari di alleanza (cf. Gv 14,3)¹⁶. Tuttavia dalla sola espressione «e io in voi» non si può dedurre quale tipo di relazione sia indicata con il *καί*, ossia quale rapporto vi sia tra il rimanere dei discepoli in lui e il rimanere di lui in loro. Si tratta di un rapporto di causa-effetto, nel senso che il rimanere dei discepoli suscita in parallelo quello di Gesù, oppure di imitazione ovverossia il rimanere di Gesù è il modello di quello dei discepoli? Soltanto dal contesto si può desumere il valore dell'affermazione e infatti da esso si può evincere che la decisione del discepolo di restare in Gesù genera la scelta di quest'ultimo di rimanere con il discepolo.

13 viene riportato in Gv 6 (R.E. Brown); 3. Testo scritto dallo stesso evangelista (U. Wilkens); 4. Aggiunta secondaria non con scopi sacramentali, ma per indicare Gesù stesso (R. Bultmann).

¹⁴ Nella tradizione biblica tutte e due le espressioni «mangiare la carne» (Sal 27/26,2; Zc 11,9) e «bere il sangue» hanno in realtà una valenza negativa che esprime violenza, ostilità, vendetta (Gn 9,4; Lv 3,17; Dt 12,23; cf. At 15,20). Il significato traslato di questi due gesti è quello di una carneficina (Ger 46,10; Ez 39,17).

¹⁵ A.M. CASTAÑO FONSECA, *Análisis retórico de Jn 15,1-5*, in *Estudios Bíblicos* 59 (2001), 537-550, mostra attraverso l'analisi retorica come *μείνατε ἐν ἐμοὶ/ καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν* sia il centro della prima parte della metafora e *ὁ μένων ἐν ἐμοὶ καὶ γὰρ ἐν αὐτῷ* sia il centro della seconda.

¹⁶ Per lo sfondo anticotestamentario dello stare di Dio con il suo popolo cf. *Es* 25,8; 29,45-46; *Lev* 26,11; *Nm* 5,3; *IRe* 6,11-13; *Ez* 43,7,9; *Gl* 2,27; 4,17-21; *Zc* 2,14-15; *Ap* 21,3.

La permanenza del discepolo in Gesù è basata su un fondamento imprescindibile: la vita in pienezza (in eterno). Questa vita è intesa sia in senso terreno-umano sia in senso escatologico (lo risusciterò). È proprio perché l'esistenza è inestinguibile che si può rimanere per sempre in lui e che lui può rimanere nel discepolo. Il rimanere del discepolo, tuttavia, è garantito dalla conoscenza, intesa come relazione profonda, che egli ha di Gesù. Senza tale percorso di approfondimento è difficile che il credente possa fondare la propria vita su quella di Gesù.

3. Il programma del discepolato: il rimanere nella parola di Gesù (Gv 8,31-32)

L'autore del Quarto vangelo dedica ben due capitoli ai dibattiti di Gesù durante la festa delle capanne (Gv 7-8). Dopo l'intermezzo costituito dalla scena dell'adultera perdonata (Gv 8,1-11), la discussione sull'identità messianica di Gesù (Gv 7,1-52) riprende con una rivelazione cristologica: «Io sono la luce del mondo» (Gv 8,12) che, sviluppandosi nella polemica sul tema della testimonianza (Gv 8,13-20), continua con la profezia della sua partenza (Gv 8,21-24) per raggiungere il culmine nell'annuncio del Figlio dell'uomo, rivelatore del Padre (Gv 8,25-30)¹⁷.

La ripresa della discussione menziona come destinatari espliciti i capi giudei che avevano creduto in lui. A questo uditorio Gesù si rivolge per tracciare il programma della sequela. Esso viene presentato con una frase ipotetica che nella protasi pone la condizione del rimanere fedeli alla parola di Gesù (λόγος vv. 31.37.43.51.52.55) e nell'apodosi ne indica le conseguenze: essere suoi discepoli, conoscere la verità, essere liberi (v. 32). Questi tre scopi illustrano aspetti diversi della medesima esperienza proposta da Gesù¹⁸. Infatti, mentre per lo statuto del discepolo il verbo è al presente, per la conoscenza della verità e la condizione di libertà, i verbi al futuro collocano queste esperienze in un tempo seriore.

¹⁷ Per J. CAZEAUX, *Concept ou mémoire? La rhétorique de Jean, chap. 8 v. 12-59*, in A. MARCHADOUR (ed.), *Origine et postérité de l'Évangile de Jean XIII^e Congrès de l'AFCEB*, Cerf, Paris 1990, 277-308, qui 301, il testo di 8,31-59 risente delle discussioni rabbiniche. J.H. NEYREY, *Jesus the Judge: Forensic Process in John 8,21-59*, in *Biblica* 68 (1987), 509-541, ritiene che il testo di Gv 8,21-59 sia strutturato sullo schema di un processo forense, come si desume dalla terminologia usata, allo scopo di tracciare il confine tra veri e falsi discepoli e dove Gesù assume il ruolo di giudice dividendo l'umanità tra coloro che appartengono a Dio e coloro che sono di Satana.

¹⁸ Si discute se le tre espressioni, «sarete davvero miei discepoli»/«conoscerete la verità»/«la verità vi farà liberi», siano da considerarsi sullo stesso piano come tre aspetti dello stesso dinamismo o le ultime due o addirittura solo l'ultima siano premessa della terza o delle ultime due. Per M. MARCHESELLI, *Il riferimento ad Abramo in Gv 8,31-59: funzione retorica in un contesto polemico*, in *Ricerche Storico-bibliche* 26 (2014), 347-386, qui p. 364, la terza espressione è la conseguenza ulteriore di tutto il percorso indicato.

Gesù avvia la discussione fissando la condizione primaria per essere suoi discepoli, espressa mediante una sentenza ipotetica dell'eventualità, introdotta nella protasi da *ean* con il verbo al congiuntivo aoristo, e con la quale egli chiede di rimanere nella sua parola¹⁹, seguita da una triplice apodosi. Il verbo μένω regge la preposizione ἐν che sottolinea l'azione del radicamento. Risulta così che il dimorare è un approfondimento del credere, visto che la parola di Gesù è rivolta ai credenti.

Nel Quarto vangelo il termine λόγος indica sì l'aspetto verbale della missione di Gesù, ma soprattutto manifesta la sua identità (Gv 1,1.14). La «parola» ha la capacità di conferire la vita piena (Gv 5,24). In questo dibattito con i giudei il termine ricorrerà frequentemente (Gv 8,37.43.51.52.55). Nel discorso di addio Gesù affermerà: «Se qualcuno mi ama, osserverà la mia parola» (Gv 14,23.24). Il custodirla è la caratteristica propria del discepolo (cf. Gv 17,6). È la parola a determinare il vero processo di purificazione (Gv 15,3), perché essa è verità (Gv 17,17). Con il termine λόγος così si riassume tutta la rivelazione-comunicazione di Gesù che viene a coincidere con la sua stessa persona. Pertanto nella frase ipotetica, la condizione per essere discepoli è identificata con il rimanere fedeli alla parola, perseverare, essere radicati in essa.

L'avverbio ἀληθῶς appartenendo al campo semantico della verità, è frequentemente usato in questo scritto e ha una risonanza particolare (Gv 1,47; 4,42; 6,14; 7,26.40; 17,8). Nella nostra sentenza l'avverbio ha appunto a funzione di sottolineare come il permanere nella parola di Gesù sia la condizione primaria per essere suoi discepoli. L'autore usa molto frequentemente il termine μαθητής nel suo racconto (78 volte), ma prima di questo testo lo ha utilizzato solo per presentare i diversi personaggi che comparivano sulla scena. Qui per la prima volta si riferisce non più a figure concrete, ma allo statuto ideale del discepolo. Soltanto una volta ancora nel Quarto vangelo ricorrerà una sentenza di Gesù che abbia la stessa funzione: «In questo sarà glorificato il Padre mio: che portiate molto frutto e diventiate miei discepoli» (Gv 15,8). La rarità di affermazioni di questo genere conferma che per essere discepoli si debba prioritariamente assolvere a un'esigenza imprescindibile: permanere nella parola di Gesù.

Quale relazione sussiste tra la promessa precedentemente illustrata dell'essere discepoli e quella indicata dall'espressione: «conoscerete la verità»? L'unico indizio per rispondere all'interrogativo sta nel fatto che mentre nella pri-

¹⁹ Per M. HASITSCHKA, *The Significance of the Resurrection Appearance in John 21*, in C. R. KOESTER-R. BIERINGER (edd.), *The Resurrection of Jesus in the Gospel of John*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 311-328, qui 320-321, molte ipotetiche giovanee come questa sono poste in un contesto di promessa (Gv 8,28.31.36; 8,51-52; 11,40; 12,32).

ma il verbo è al presente, nella seconda è al futuro. Quindi, sembrerebbe che la fedeltà alla parola, condizione per essere suoi discepoli, sia il processo che avvia verso la conoscenza della verità. Il verbo γινώσκω non indica soltanto un apprendimento intellettuale, ma una comprensione complessiva ed esperienziale. Quando esso non ha Gesù come soggetto, appartiene al vocabolario giovanneo della fede e spesso è in relazione ai discepoli (Gv 10,38; 14,20.31; 17,3.7.8.23); pertanto stabilisce la loro competenza che in tal caso è individuata nel conoscere la verità²⁰.

Il termine ἀλήθεια ricorre diverse volte all'interno di questo dibattito (vv. 40. 44a.b.45.46)²¹. L'autore giovanneo nel prologo, dove indica i criteri ermeneutici necessari alla comprensione della vicenda evangelica, afferma che Gesù è pieno di verità (Gv 1,14.17)²². Nel discorso di addio sarà il protagonista stesso a identificarsi con essa: «Io sono la via, verità e la vita» (Gv 14,6). Il verbo al futuro fa desumere che questa conoscenza sia coadiuvata dall'azione dello Spirito, poiché così è affermato: «Quando verrà lo Spirito di verità, quello vi condurrà alla verità intera; infatti non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che ascolta e vi annuncerà le cose future» (Gv 16,13; cf. 15,26). Quindi la verità che si realizza nella missione di Gesù ha bisogno di un processo dilatato nel futuro per poter essere compresa fino in fondo. Essa inoltre è in collegamento con la parola: «La tua parola è verità» (Gv 17,17; cf. 8,45-46). La verità nel Quarto vangelo assume quindi tante sfaccettature; non corrisponde soltanto alla rivelazione divina che si realizza nella figura di Gesù, ma si trasforma anche in verità esistenziale per la vita del discepolo.

Questa conoscenza della verità, che non è unicamente di tipo intellettuale, origina un'esperienza di liberazione. Il verbo ἐλευθερώ che è adoperato nel Quarto vangelo soltanto qui e per due volte (si ritrova anche in Rm 6,18.22; 8,2.21), vuol dire «rendere libero, affrancare». Anche l'aggettivo

²⁰ Per F. MANN, *La vérité vous fera livres. Étude exégétique de Jean 8,31-59*, Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem, 177-198, in questo testo libertà e verità finalmente sono messe in rapporto: la verità è la parola divina libera dal peccato che conduce alla filiazione divina. La condizione è di rimanere nella parola. La verità viene presentata sulla base della tradizione biblico-targumica, singagogale e mediante un procedimento derashico cristiano con la trasposizione a Gesù degli attributi divini dell'Antico Testamento, come quello di Dio, datore di libertà.

²¹ La liberazione dal peccato mediante la verità si trova a Qumran (*Regola della comunità* 4,20-21).

²² Per P. G. KIRCHSCHLÄGER, *Nur Ich bin die Wahrheit. Der Absolutheitsanspruches johanneischen Christus und das Gespräch zwischen den Religionen*, Herder, Freiburg 2010, 249-250, il termine «verità» ha nel vangelo giovanneo diversi significati ed è pertanto utilizzato: 1. in senso epistemologico (Gv 1,14-18; 8,21-30; 8,31-47; 9,35-41; 14,5-11; 18,33-38b); 2. in senso relazionale nel rapporto dinamico tra il Padre e il Figlio (Gv 1,14-18; 4,20-24; 8,21-30.31-47; 9,35-41; 14,5-11); 3. in senso etico come realizzazione (Gv 1,14-18); 4. in senso topologico (Gv 14,5-11); 5. in senso martirologico: in quanto essa va confessata (Gv 18,33-38); 6. in senso pedagogico: chi è nella verità può essere discepolo (Gv 8,31-47); 7. in senso soteriologico (Gv 8,21-30.31-47; 9,35-41); 8. nel senso di rivelazione che viene manifestata (Gv 1,14-18).

ἐλεύθερος/«libero» ricorre soltanto in questa discussione (vv. 33.36). L'uso del verbo al futuro, in riferimento a questo processo di liberazione, indica il carattere prolettico dell'annuncio di Gesù. Rivolgendosi a persone che hanno già nella vicenda dell'esodo un punto di riferimento, egli re-interpreta l'esperienza che i discepoli credenti sono chiamati a fare con lui proprio in termini di liberazione²³. Dal contesto seguente si può inoltre desumere che questa libertà è in diretta connessione con la realtà della morte. Pertanto il percorso di liberazione prospettato da Gesù ha ancora come riferimento l'acquisizione della vita piena. In conclusione, l'autore del Quarto vangelo individua, nel rimanere del discepolo nella parola di Gesù, non solo la cartina di tornasole dell'autenticità del discepolato, ma la scaturigine della scoperta di quella verità che si declina in un'esperienza esistenziale di libertà.

4. La metafora della vera vite e dei tralci icona del rimanere (Gv 15)

Nella metafora della vite, che rientra nel grande discorso di addio, il verbo μένω è usato in maniera particolarmente insistente (11 volte)²⁴.

Con questa lunga allocuzione, come è notorio, Gesù lascia le sue ultime volontà ai discepoli, in modo che la comunità dei credenti sia idonea a vive-

²³ Secondo D. MUÑOZ LEÓN, *La liberación por la Verdad: Sustrato bíblico-targúmico y Derás de traspaso en Jn 8,31-36*, in *Anales de la facultad de teología Pontificia Universidad católica del Chile*, 29 (1988), 129-146, qui 135, in Gv 8,31 la libertà intesa dagli interlocutori giudei è quella della professione di fede monoteista.

²⁴ Cf. J. ZUMSTEIN, *Bildersprache und Relektüre am Beispiel von Joh 15,1-17*, in J. FREY - J.G. VAN DER WATT - R. ZIMMERMANN (edd.), *Imagery in the Gospel of John. Terms, Forms, Themes and Theology of Johannine Figurative Language*, Mohr Siebeck, Tübingen 2006, 139-156, il quale sostiene che Gv 15,1-8 non è una parabola, né un'allegoria nel senso classico per i seguenti motivi: a) il lettore viene immediatamente identificato all'inizio del racconto; b) Gv 15,1-8 non costituisce una unità narrativa; c) l'allegorizzazione iniziale viene approfondita subito dopo all'interno del racconto con la metafora del «rimanere»; d) il rivolgersi ai destinatari con verbi all'imperativo non è tipico della allegoria. Si può preferibilmente identificare il racconto come un «reticolo metaforico» con due opzioni (chi rimane porta frutto, mentre chi non rimane viene gettato via) e il nucleo (il rimanere del tralcio nella vite). Si deve tener conto del significato della metafora non solo per il lettore, ma anche all'interno della narrazione, secondo cui Gesù ha annunciato la sua dipartita e i discepoli stanno vivendo una crisi: la fine della sequela storica di Gesù, la sua assenza, la separazione, l'irrelevanza della rivelazione per il mondo. Tutto ciò viene detto in Gv 14. La metafora ha la funzione di indicare come superare la crisi nella relazione tra i credenti e Dio-Gesù. I vv. 1-11 sono da dividersi in tre parti (vv. 1-4/vv.5-8/vv.9-11). Le prime due sono introdotte dall'affermazione «Io sono la vite»; la terza è centrata sul tema del rimanere. Lo sviluppo progressivo delle tre sezioni corrisponde a un processo di approfondimento, dove la seconda è rilettura della prima e la terza della seconda. Mentre nella prima si presenta l'illustrazione metaforica e il motivo del «rimanere», la seconda sviluppa il motivo del rimanere nelle sue molteplici dimensioni; nella terza il tema del rimanere viene declinato con quello dell'amore. La metafora si svolge con tre elementi: l'agricoltore, la vigna e i tralci, ma poi il racconto si sviluppa centrandosi sulla produttività del frutto.

re nel tempo post-pasquale la sua fede in Lui Risorto e non più fisicamente presente nella storia umana²⁵. La metafora della vite vera (Gv 15,1-8), seguita da una duplice applicazione, basata prima sul tema dell'amore (Gv 15,8-11) e poi su quello dell'amicizia (Gv 15,12-17), occupa la parte centrale di questo discorso²⁶.

Il racconto esordisce nella prima parte con l'identificazione dei simboli della vite autentica, del vignaiolo, dei tralci (vv.1-3)²⁷. L'illustrazione metaforica si trasforma in esortazione con l'invito, «rimanete in me e io in voi», che contiene la prima ricorrenza del verbo μένω in questo racconto²⁸. Il comando è seguito dal confronto costruito con il «così ... come», composto a sua volta da una duplice ipotetica negativa: non si può portare frutto se manca la condizione del rimanere attaccati alla vite²⁹.

La seconda ipotetica corrisponde a un'applicazione della metafora sul piano del rapporto Gesù-discepoli: «così nemmeno voi se non rimanete in me», che riprende l'invito precedente (v. 4). Se i discepoli sono invitati a restare con

²⁵ Per C. C. CARAGOUNIS, «Abide in Me». *The New Mode of Relationship between Jesus and His Followers as a Basis for Christian Ethics (John 15)*, in J. G. VAN DER WATT - R. ZIMMERMANN (edd.), *Rethinking the Ethics of John*, Mohr Siebeck, Tübingen 2012, 250-263, qui 260, la metafora della vite non si riferisce ai rapporti tra Gesù e i discepoli storici nel tempo pre-pasquale, ma a quelli tra il Risorto e i credenti che non possono più avere accanto a sé Gesù.

²⁶ Secondo F. J. MOLONEY, *The Structure and Message of John 15,1-16,3*, in *Australian Biblical Review* 35 (1987), 35-49, qui 45, Gv 15,1-11 è il centro del discorso di addio.

²⁷ La vite è simbolo di alleanza (Is 5,1-7; 27,2-5; Ger 2,21; 6,9; 12,10-11; Ez 15,1-8; 17,5-10; 19,10-14; Os 10,1). Dio ha piantato Israele come vite feconda e ne esige i frutti (Sal 80/79,9-17). Pertanto quasi sempre l'immagine ricorre per descrivere il tradimento del popolo. Anche la Sapienza si presenta come vite fiorita e fruttuosa (Sir 24,17). Pure nei testi giudaici Israele, la sapienza o il messia sono paragonati alla vite, anche se questo simbolo non ha un grande rilievo (*Apocalisse siriana di Baruc* 29,5; 39,7-8; G. FLAVIO, *Antichità giudaiche* 15,395; *Guerra giudaica* 5,210). La parabola della vigna è attestata anche nelle Odi di Salomone 38,17-19, negli Atti di Tommaso 146; 144,19-36 e nel *Vangelo di Tommaso* 40. (cf. R. BAUCKHAM, *The Parable of the Vine: Rediscovering a Lost Parable of Jesus*, in *New Testament Studies* 33 [1987], 84-101).

²⁸ Per F.F. SEGOVIA, *Love Relationships in the Johannine Tradition. Agape/Agapan in I John and the Fourth Gospel*, Scholars Press, Chico 1982, 102-105, il verbo «rimanere» viene usato per indicare la reciprocità del rapporto tra Gesù e i discepoli. I problemi della 1Gv sono riflessi in Gv 15, quando si dice che si deve restare attaccati a Cristo come la vite ai tralci. In 1Gv il verbo μένω ricorre frequentemente, ma non per descrivere il rapporto Gesù-discepoli. Sebbene sia difficile ricostruire il rapporto tra Gv 15 e 1Gv, esso è innegabile, perché è individuabile un *Sitz im Leben* simile (129-131). Lo sfondo della richiesta di amore in Gv 15 è post-pasquale (171). L'invito all'amore non va compreso nel contesto della conflittualità in quanto l'amore verso Gesù e i fratelli riguarda qui un problema intra-ecclesiale e non extra-ecclesiale come quello di Gv 15,18ss con i giudei (174). La 1Gv viene scritta per polemizzare contro doceti, libertini, profeti carismatici, maestri itineranti, che si sentivano di appartenere lo stesso alla comunità, per indicare qual è il corretto amore verso Dio e verso i fratelli (76-79) (cf. anche F. F. Segovia, *The Theology and Provenance of John 15,1-17*, in *Journal of Biblical Literature* 101 [1982], 115-128).

²⁹ Secondo H. RITT, *Der Christologische Imperativ. Zur Weinstock-Metapher in der testamentarischen Mahnrede (Joh 15,1-17)*, in J. MERKLEIN (ed.), *Neues Testament und Ethik*, (Fs. R. Schnackenburg), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1989, 136-150, qui 143-145, il verbo μένω struttura il testo con l'uso della preposizione ἐν in riferimento prima a Gesù e poi all'amore (μείνατε ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἡμῶν).

Gesù lungo la sua missione terrena (vedi Gv 1,39; 8,31), questo atteggiamento deve continuare anche nel tempo post-pasquale³⁰. La seconda parte dell'esortazione riporta l'espressione ellittica *καὶ γὰρ ἐν ὑμῖν* «e io in voi» stabilendo così una reciprocità tra le due relazioni (cf. Gv 6,56).

Di primo acchito questo monito non sembra congruente con il racconto della vite, ma poi la comparazione, attraverso la congiunzione *καθώς* tra il tralcio che non può fruttificare se non rimane ancorato alla pianta e la situazione dei discepoli, fa capire come l'invito a rimanere in Gesù sia completamente in sintonia con il tema (vedi Gv 5,23). L'immagine del tralcio non viene più usata per parlare della potatura, come nella prima parte del testo, ma per indicarne il legame con la pianta, necessario perché essa porti frutto. Quindi si fa un passo indietro e si illustra la ragione per cui alcuni tralci fruttificano e altri no. La discriminante è appunto da individuarsi nel rimanere o meno attaccati alla vite. Solo a condizione di restare in lui si può portare frutto.

Attraverso l'immagine del «portare frutto» quale competenza è conferita ai discepoli? Viene da pensare erroneamente che essa rimandi al compimento di azioni buone oppure all'amore inteso in modo generico. Aspetti questi che non possono essere esclusi, ma che non illustrano la grandezza dell'espressione, la quale ricorre anche per indicare la missione ai samaritani (Gv 4,36), e in relazione al dono della vita da parte non solo di Gesù, ma di tutti i credenti (Gv 12,24). Si può a questo punto constatare che unicamente rimanendo in relazione con lui è possibile «portare frutto»; che mentre all'inizio questa espressione indicava la condizione per restare in Gesù (v.2), ora il rimanere in lui è posto come premessa del portare frutto (v. 4). Tuttavia soltanto con il procedere della lettura sarà possibile comprendere quale sia il significato della locuzione, in altre parole quale sia lo scopo del rimanere dei discepoli in Gesù.

La riconferma dell'identificazione «Io sono la vite» ne introduce una nuova: «voi i tralci» (v. 5a). Fa seguito il duplice caso antitetico, quello di chi rimane in Gesù (v. 5b) e quello di chi non rimane in lui (v.6). Nel primo, il restare del discepolo in Gesù ha come riscontro il restare di quest'ultimo nel discepolo e come effetto il fruttificare. La motivazione ripropone il caso

³⁰ Sulla base del testo di Gv 15 molti sono coloro che ne individuano il *Sitz im Leben* comunitario. F.F. SEGOVIA, *Love and Hatred of Jesus and Johannine Sectarism*, in *Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981), 258-272, qui p. 258, riporta diversi studi sul vangelo di Giovanni secondo i quali la comunità che vi sta dietro è settaria. Per W. MEEKS, *The Man from Heaven in Johannine Sectarism*, in *Journal of Biblical Literature* 91 (1972), 44-72, qui 68, la comunità è composta da un esiguo numero di credenti isolati e in contrasto con il mondo. D. MOODY SMITH, *Johannine Christianity: Some Reflections on Its Character and Delineation*, in *New Testament Studies* 21 (1974-1975), 224, ritiene che la comunità evidenzi un senso di esclusività in opposizione al mondo. Per J. BOGART, *Orthodox and Heretical Perfectionism in the Johannine Community as Evident in the First Epistle of John*, Scholars Press, Missoula 1977, 138, la comunità ha una dottrina peculiare, che dimostra il suo essere sulle difensive e in conflitto con il mondo, rispetto al resto della chiesa.

negativo: «perché senza di me non potete far nulla». Di quale impotenza si tratta? Il non rimanere in Gesù ha effetti rovinosi, resi attraverso cinque verbi: «viene cacciato fuori» (a cui segue la comparazione con il tralcio)³¹, «si secca», «lo raccolgono», «lo gettano nel fuoco», «si brucia». Queste azioni illustrano il processo che va dalla separazione del tralcio alla sua eliminazione³². Non è detto che il passivo di questi verbi sia teologico, portando a ritenere che le azioni siano di origine divina.

La ripresa del caso positivo: «se rimanete in me», questa volta vede svilupparsi un duplice effetto: «le mie parole rimangono in voi»/«chiedete quel che volete e vi accadrà» (v.7). La doppia premessa del rimanere da parte dei discepoli in Gesù e parimenti delle sue parole in loro è il requisito per ottenere ciò che si richiederà. Se la prima condizione era già nota al lettore, la seconda si aggiunge come elemento nuovo. Il primo effetto stabilisce un parallelo tra il rimanere dei discepoli in Gesù e il rimanere delle sue parole in loro, non solo per l'uso del medesimo verbo μένω, ma anche per il fatto che le due condizioni dipendono dalla scelta del discepolo. Queste due espressioni vanno comprese in senso simmetrico: in realtà sono l'una la spiegazione dell'altra. Infatti ci si potrebbe chiedere che cosa significhi restare in Gesù, se egli risorto e asceso al cielo non è più fisicamente presente tra il gruppo dei discepoli. L'espressione seguente diventa perciò esplicativa: il rimanere di Gesù presso di loro nella situazione post-pasquale è possibile soltanto nell'ascolto della sua parola. La permanenza non è vista come una pura stasi estatica o psicologica, ma come interiorizzazione della rivelazione di Gesù.

Questa è la premessa necessaria al realizzarsi del secondo effetto: quanto richiesto dai discepoli, mediante la preghiera, si realizza. Tale promessa compare diverse volte nel discorso (vedi *Gv* 14,13-14; 15,16; 16,23.24.26) e può portare a un fraintendimento, cioè che qualsiasi genere di richiesta, solo perché espressa da uno o più di loro, sarà esaudita. Tuttavia questa interpretazione non è per niente in sintonia con la duplice condizione posta. Affinché la preghiera si realizzi, la parola di Gesù deve aver raggiunto i discepoli, plasmandone e innervandone intenti e scopi. La loro orazione quindi non può disancorarsi o disgiungersi da ciò che egli stesso ha rivelato. Soltanto se quanto richiesto dai discepoli è in piena sintonia con il progetto messianico, potrà realizzarsi. Questa prospettiva può infine far comprendere anche il significato dell'espressione «portare frutto», con la quale si è indicata la competenza che sarà propria dei

³¹ Chi non rimane in Gesù viene gettato via e bruciato: è applicata la terminologia del giudizio riservato alla vite che non fruttifica (*Ez* 15,4-6; 19,12; cf. *Mt* 13,40).

³² Questi verbi nella tradizione evangelica sono associati al giudizio escatologico (*Mt* 3,10; 7,19; 8,12; 13,42; cf. *Gv* 6,37; 12,31).

discepoli: essi lo produrranno quando, in sintonia con la rivelazione cristologica, pregheranno il Padre, avendo ormai coscienza di poterla attuare. Pertanto questa locuzione significa realizzare nella storia ciò che la parola di Gesù comunica. L'espressione ὁ ἔαν θέλητε αἰτήσασθε, καὶ γενήσεται ὑμῖν/«chiedete ciò che volete e vi accadrà» è più generica rispetto a quanto ritroviamo nella prima di questa serie di sentenze (*Gv* 14,13-14), in cui si indica sia la modalità della preghiera ἐν τῷ ὀνόματί μου/«nel mio nome» che il soggetto che la esaudisce ἐγὼ ποιήσω/«io lo farò» (*Gv* 14,13-14). Inoltre, in questa prima sentenza le condizioni perché la preghiera sia ascoltata sono individuate nel compiere le opere di Gesù e nel ritorno di questi al Padre, mentre nella nostra il requisito consiste nel restare in Gesù e parallelamente nel rimanere delle sue parole nei discepoli. Nel nostro caso il verbo γίνομαι/«accadere» al futuro medio lascia aperta la questione di chi abbia il compito di realizzare la richiesta dei discepoli.

L'azione del portare frutto, accomunata alla dinamica del diventare discepoli di Gesù, ora è vista dalla parte di Dio: la glorificazione divina ne è il risultato (v. 8). La figura del Padre, che all'inizio del racconto assume la competenza di vignaiolo, compare nuovamente in relazione all'azione del «glorificare». In tal caso il verbo ha come destinatario di questo processo proprio Dio ed ha come soggetto i discepoli. Altre volte si annuncia la glorificazione del Padre, ma solo in riferimento alla missione del Figlio (vedi *Gv* 13,31). Se la preposizione ἐν nei passi precedenti era usata in rapporto a una persona, in questo è in relazione all'avvenimento (ἐν τούτῳ), illustrato poi con la duplice espressione «portare frutto»/«diventare discepoli». Pertanto la glorificazione del Padre, introdotta dalla congiunzione ἵνα, che qui ha valore epesegetico, ha due presupposti: il portare frutto e il diventare discepoli. L'immagine del portare frutto, già ricorsa diverse volte, significa vivere sulla base della dinamica pasquale di morte e risurrezione. La seconda espressione non fa ricorso al verbo εἶμι/«essere», ma a γίνομαι/«diventare» per sottolineare l'aspetto dinamico dell'identità del discepolo³³. Ora ci si deve chiedere in quale rapporto stiano i due sintagmi. Per la loro relazione simmetrica si può ritenere che essi siano l'uno l'esplicitazione dell'altro. In altre parole, solo portando frutto si diventa discepoli di Gesù. Quindi il dinamismo della glorificazione non si realizza più soltanto attraverso il Figlio, nella rivelazione del messia culminante con la sua morte e risurrezione, ma si estende e si dilata nella storia futura, cioè nel tempo post-pasquale, fino a comprendere la missione attuata da coloro che, proprio perché vivono in sintonia con la parola evangelica, possono dirsi discepoli.

³³ Diversi codici maiuscoli e minuscoli, alcune versioni antiche (siriache) al posto del congiuntivo γένησθε/«diventiate» riportano il futuro γενήσθε /«diventerete», rendendo così la frase coordinata con la precedente.

Per il nostro studio non si può quindi dimenticare che, se la glorificazione ha come condizione il portare frutto, quest'ultimo a sua volta ha come premessa il rimanere dei discepoli in Gesù. Pertanto, secondo l'interpretazione giovannea, il restare in lui e nella sua parola è la condizione fondamentale perché si realizzi il progetto divino della glorificazione.

Il verbo μένω ricompare nell'applicazione dell'allegoria che ha inizio con un confronto tra l'amore del Padre per Gesù e l'amore di quest'ultimo per i discepoli. Da questa comparazione deriva l'invito a rimanere nell'amore di Gesù (v. 9). La frase comparativa è costruita con la congiunzione καθώς/«come» che serve a fondere assieme l'osservanza dei comandamenti da parte dei discepoli, condizione per restare nell'amore di Gesù, con la sua obbedienza causa del suo rimanere nell'amore del Padre. Le due frasi, tuttavia, non sono propriamente simmetriche, ma la prima è la conseguenza della seconda. L'osservare i comandamenti è la condizione ineludibile per restare nella sfera dell'amore di Gesù e ha il suo fondamento nel confronto con lo stile di Gesù, che ha osservato i comandamenti del Padre e rimane nel suo amore (v. 10). Quindi, in questa ipotetica, Gesù indica la condizione per rimanere nel suo amore: osservare i suoi comandi. Il verbo τηρέω che significa «conservare, mantenere, osservare, custodire» e il termine ἐντολή, che vuol dire «comando, precetto» hanno tuttavia non tanto un valore legale, ma, come si può desumere dall'uso giovanneo, alludono a una disposizione che nasce dall'accoglienza della rivelazione (Gv 10,18; 12,49-50). Nel discorso di addio infatti, quando la parola ricorre al plurale, è sempre in riferimento alla rivelazione messianica, condensata nel Quarto vangelo, che diventa logica di vita per i discepoli. Se Gesù aveva precedentemente affermato che, unicamente quando i suoi discepoli lo amano custodiscono i suoi «precetti» (Gv 14,15.21), adesso sostiene che solo se essi li conservano rimangono nel suo amore. Quindi le espressioni «osservare i miei comandamenti»/«rimanere nel mio amore» possono essere tutte e due sia condizione che conseguenza l'una dell'altra. Pertanto i precetti hanno come contenuto l'amore e nello stesso tempo sono la condizione per restare nel suo amore. Il modello di questo atteggiamento è sempre Gesù stesso, il quale osserva i comandi del Padre e rimane nel suo amore.

Il termine «comandamento» e il rispettivo verbo «comandare» ricorrono nel Quarto vangelo anche in riferimento a Gesù. Invece, fino a questo punto del discorso di addio, il sostantivo è stato usato per parlare del comandamento dell'amore (Gv 13,34) o della rivelazione (Gv 14,15.21; cf. 15,12). Gesù riceve il comando di offrire la vita per poi riprendersela di nuovo (Gv 10,18) e di annunciare la rivelazione divina (Gv 12,49).

Il portare molto frutto, la cui condizione è rimanere in lui, significa rimanere nel suo amore e attuare il suo comandamento, come l'eseguire il coman-

do del Padre da parte di Gesù è sinonimo di amore (Gv 14,31). Infatti questa terminologia del «comando»/«comandare» è anche usata in senso cristologico all'interno del vangelo giovanneo, per mostrare la stretta comunione tra Gesù e Dio e al contempo la dipendenza del primo dal secondo.

Osservare il comando del Padre è il riscontro che il Figlio rimane nel suo amore. In questo caso l'espressione «rimango nel tuo amore» indica infatti l'amore divino nei confronti del suo inviato, relazione questa che è già stata annoverata nel Quarto vangelo (Gv 3,35; 10,17; cf. 17,24.26). Il verbo «rimanere» che finora nell'allegoria della vite è stato prevalentemente adoperato per illustrare il rapporto tra i discepoli e Gesù, adesso ricorre anche per descrivere la relazione tra quest'ultimo e il Padre. Precedentemente, sempre nel discorso di addio, il verbo invece era stato usato per indicare il rimanere del Padre nel Figlio (cf. v. 10). Pertanto, attraverso questa terminologia si può cogliere un aspetto importante della cristologia giovannea che sottolinea la reciprocità del rapporto tra i due. Tuttavia la descrizione di questa relazione serve a fondare anche quella tra i discepoli e Gesù. In altre parole si può concludere che nel Quarto vangelo la cristologia serve a illustrare l'antropologia e l'ecclesiologia. La conclusione di questa parte contiene la motivazione del discorso: «perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena» (v. 11). Così, lo stare dei discepoli in Gesù e viceversa ha come risultato l'ottenimento di un'esistenza consistente e quindi gioiosa.

Nella seconda parte dell'applicazione della metafora l'invito a restare nell'amore reciproco viene interpretato mediante la relazione di amicizia e di elezione (vv.12-17). L'azione dello scegliere, da parte di Gesù, si declina in un atto di costituzione dei discepoli che ha una duplice finalità: «perché andiate e portiate frutto e il vostro frutto rimanga»/«affinché ciò che domanderete al Padre nel mio nome, ve lo dia» (v. 16). Il verbo μένω qui non è più in riferimento al discepolo che deve rimanere in Gesù o nella sua parola, ma al frutto che deve restare. Il termine assume un valore nuovo non più in relazione alla reciprocità del rapporto Gesù-discepoli, ma in ordine al futuro storico nonché ecclesiale. Il rimanere del frutto indica la costanza, la continuità dell'azione comunitaria, fondamentale nello scenario della storia umana. Questa è la condizione per essere ascoltati nella preghiera (v. 16).

Il tema del rimanere, che in maniera così forte traccia l'antropologia e la cristologia del Quarto vangelo, nasce, in ambito ecclesiale alla luce della fede post-pasquale, dalla preoccupazione di delineare la dinamica della sequela in un tempo in cui non è più possibile seguire Gesù, così come lo era per i discepoli storici. Questa sequela si trasforma in un permanere mediato dalla sua parola. Quest'ultima è l'unico punto fermo, il fondamento della fede ecclesiale della comunità giovannea, che si sedimenta nei credenti, divenendo accesso

ineludibile per la comunione con Gesù. Si avverte tuttavia anche l'urgenza di un rimanere che sia in ordine alla continuità della presenza di Gesù nella storia umana, attraverso la prassi della comunità ecclesiale chiamata a lasciare in essa la sua traccia.

5. Il discepolato tra seguire e rimanere (Gv 21,22-23)

La narrazione dell'ultimo capitolo del vangelo giovanneo, oggetto di discussione per quanto riguarda il suo rapporto storico-letterario con quella che occupa i capitoli precedenti (Gv 1-20)³⁴, è formata da diverse scene: la pesca fallimentare di Pietro (vv. 2-3), l'incontro con il Risorto che ordina di compiere un nuovo tentativo che invece darà risultati abbondanti (vv. 4-8), il pasto (vv. 9-14), il dialogo tra Gesù e Pietro vertente prima sul compito di quest'ultimo (vv. 15-19), poi su quello del discepolo amato (vv. 20-23) e una conclusione che identifica il testimone e lo scrittore con il discepolo amato (vv. 24-25).

Nell'ultimo quadro narrativo, che contiene la seconda parte del dialogo tra Pietro e Gesù e centrato sul compito del discepolo anonimo, lo scambio verbale nasce dalla constatazione di Pietro il quale vede che il discepolo definito come l'amato li sta seguendo (vv. 20-23). Quest'ultimo è anche ricordato come colui che durante l'ultima cena si trovava appoggiato al petto di Gesù (v. 20). Tale descrizione ha infatti la funzione di mettere in evidenza il rapporto confidenziale che intercorre tra loro. Pietro si informa quindi circa il destino di questo discepolo, ponendo direttamente la domanda a Gesù: «Signore, e lui?». Come Gesù aveva preannunciato a Pietro quale sarebbe stata la sua sorte, così quest'ultimo vuole conoscere il futuro del suo compagno. La risposta è costruita attraverso un periodo ipotetico con una protasi e un'apodosi, in forma di contro-domanda, a cui fa seguito un invito rivolto a Pietro. Il futuro del discepolo amato è stabilito dal verbo μένω. Sembra proprio che il ruolo futuro attribuito a quest'ultimo trovi un chiaro rimando nell'espressione ἀνέπεσεν... ἐπὶ τὸ στῆθος, di sicuro rilievo, perché ripetuta anche nel racconto della cena pasquale (Gv 13,25), quando egli compare per la prima volta sugli spalti della scena giovannea³⁵.

Anche in questo racconto i due verbi «seguire» e «rimanere» sono messi a confronto. Se l'atteggiamento richiesto a Pietro è quello di seguire, la condizione

³⁴ Per la sintesi di questo dibattito cf. S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008, 784-785.

³⁵ Cf. I. DE LA POTTERIE, *Le témoin qui demeure: le disciple qui Jésus aimait*, in *Biblica* 67 (1986), 343-359, qui 353-355.

del discepolo amato è invece quella di restare. L'uso del verbo ἀκολουθέω sulle labbra di Gesù per indicare il compito di Pietro nella futura missione ecclesiale, è il risultato della triplice conferma dell'amore che Pietro deve avere nei confronti di Gesù (vv.15-17)³⁶. Il compito affidatogli da Gesù è quello di pascere le pecore, ruolo il cui profilo è attualizzato da un'aggiunta metaforica: «quando eri più giovane ti vestivi da solo e andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio tenderai le tue mani, e un altro ti vestirà e ti porterà dove tu non vuoi» (v. 18). Le parole simboliche vengono interpretate dall'autore evangelico come preannuncio della sua morte. Questo dialogo si conclude con l'invito da parte di Gesù: «Seguimi» (v. 19). Si capisce così che la sua sequela è il risultato di una rinnovata, ma decisa dedizione oblativa che si declina nella capacità di dare la vita³⁷.

Anche il discepolo amato viene descritto mentre sta seguendo Gesù (v. 20). Ricorre ancora infatti lo stesso verbo ἀκολουθέω che prima era stato usato per Pietro. Il suo ruolo tuttavia non sarà semplicemente quello di seguirle Gesù, bensì di «rimanere», quasi che quest'ultimo atteggiamento ne costituisca il superamento. Le parole di Gesù infatti sono: «Se voglio che egli rimanga, finché io venga, che cosa importa a te?» (v. 22)³⁸. Dal testo si desume che proprio perché amato egli ha questo compito. Viene inoltre anche indicato un limite temporale al suo rimanere: «finché io venga». Qual è il significato di questa espressione e più precisamente, a quale momento si riferisce? Nella tradizione sinottica il verbo ἔρχομαι si rifà alla venuta del Signore (Mt 16,28; Mc 9,1; cf. 1Cor 4,5; 11,26)³⁹.

³⁶ Non sono d'accordo con L. HARTMAN, *An Attempt at a Text-Centred Exegesis of John 21*, in *Studia Theologica* 38 (1984), 29-45, qui 37-38, secondo il quale la figura del discepolo amato sembra avere la stessa funzione del Paraclito.

³⁷ Sebbene abbondante letteratura critica abbia visto in Gv 21 non solo un conflitto tra Pietro e il discepolo amato, ma anche una descrizione negativa del primo, B. B. BLAINE, *Peter in the Gospel of John. The Making of an Authentic Disciple*, Brill, Leiden-Boston 2007, 182-188, ritiene che Pietro sia presentato come colui che ama Gesù, mentre il discepolo anonimo come colui che è amato da Gesù. Tutte e due le figure sono descritte positivamente (cf. anche T. SÖDING, *Erscheinung, Vergebung und Sendung Joh 21 als Zeugnis entwickelten Osterglaubens*, in R. BIERIGER- V. KOPERSKI- B. LATAIRE [edd.], *Resurrection in the New Testament*, [Fs. J. Lambrecht], University Press, Leuven 2002, 205-232, qui 225-226). Tra le due posizioni ricordiamo R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, 3, Paideia, Brescia, 613, il quale pensa che dietro Gv 21 rifletta una discussione polemica tra i seguaci di Pietro e la chiesa del Quarto vangelo. Senza sminuire l'autorità di Pietro, la cerchia giovannea vuole evidenziare il prestigio del fondatore. Il ministero di Pietro diventerebbe una sorta di appello per l'autenticità cristiana della chiesa giovannea.

³⁸ In alcuni codici della Vulgata la parola di Gesù (Gv 21,22-23) è tradotta nel seguente modo: *sic eum volo manere donec veniam* / «così voglio che lui rimanga finché venga». Questa variante conosciuta da Ambrogio, Agostino, Beda, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, si può spiegare sotto l'influsso dell'uso del testo nella liturgia, dove si omette l'invito finale: «Tu seguimi». Questo è il testo dell'edizione Clementina, che nell'interpretazione di alcuni autori cattolici era adottata a conferma della scelta celibataria da parte di Gesù. La stessa variante si trova nel codice di Beza solo per il v. 22 (μένειν οὗτος).

³⁹ T. THEOBALD, *Herrenworte im Johannes-Evangelium*, Herder, Freiburg 2002, 235-237, sostiene che in una frase precedente della redazione evangelica la sentenza riguardasse l'imminente venuta del Signore e ipotizza che essa provenga dai dati sinottici sopraccitati.

Questo uso tradizionale è riscontrabile anche nel Quarto vangelo, quando Gesù afferma: «Io vado a prepararvi un posto. Quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò» (Gv 14,2-3), quantunque il verbo «venire» possa anche riferirsi al tempo post-pasquale, quando il Risorto si rende presente nella comunità dei discepoli (Gv 14,18.28). Tuttavia quest'ultimo significato non può valere per il futuro del discepolo amato. Pertanto nel Quarto vangelo l'ultima parola di Gesù rimanda alla sua venuta finale⁴⁰, che viene associata al rimanere del discepolo.

Con l'interrogativo τί πρὸς σε/«che cosa importa a te?», Gesù biasima l'atteggiamento di Pietro, il quale non deve sentirsi in competizione con il discepolo amato o addirittura tentare di avere il monopolio di una relazione privilegiata con il Signore. Il compito di Pietro viene quindi ulteriormente riconfermato: seguire Gesù. Questo orientamento di vita non può portarlo a voltarsi indietro per osservare l'agire del discepolo amato, perché questo atteggiamento non sarebbe conforme alla logica della sequela. Colui che segue infatti è attratto dalla persona che ha deciso di seguire.

A conclusione di questo dialogo l'autore, mediante una parentesi (cf. Gv 2,21.22; 11,51), intende chiarire il fraintendimento secondo il quale la parola sul discepolo amato che sarebbe rimasto, non costituisce una promessa di immortalità da parte di Gesù. Tuttavia questo chiarimento sembra più una preoccupazione dell'autore, che deve ormai prendere atto della morte del discepolo e quindi deve ridare significato alla sentenza sul ruolo conferitogli, più che dare una vera e propria spiegazione dell'autorevole parola di Gesù. Se per quest'ultimo il discepolo deve rimanere, atteggiamento che lo caratterizza per la sua relazione con il Signore, per la comunità che scrive l'ultimo capitolo del vangelo questa funzione deve essere rivisitata sia per il ruolo che il discepolo attualmente svolge, sia in relazione all'avvenimento della sua morte. L'equivoco verte sul significato ambivalente del verbo μένω che significa anche «sopravvivere, essere vivo, restare in vita» (1Cor 15,6; Fil 1,25), mentre nel Quarto vangelo esprime la relazione con Gesù. L'autore, che con questo chiarimento si dimostra onnisciente, afferma, infatti, che tale diceria si era diffusa tra i «fratelli». Quest'ultimo termine qui indica non il rapporto di sangue, ma a partire dalla parola del Risorto alla Maddalena (Gv 20,17) i credenti della comunità giovannea (1Gv 2,9.10.11; 3,10.12.13.14.15.16.17; 4,20.21; 5,16; 3Gv 3.5.10). La ripetizione della parola enigmatica di Gesù: «Se voglio che egli rimanga finché io venga, che importa a te?», ha lo scopo di riproporre al lettore il senso dato da Gesù a queste parole⁴¹.

⁴⁰ Per J. FREY, *Die johanneische Eschatologie. Die johanneische Zeitverständnis*, 2, Mohr Siebeck, Tübingen 1998, 19-22, questa espressione dimostra l'intensa attesa escatologica della comunità giovannea.

⁴¹ H. THYEN, *Noch einmal: Johannes 21 und «der Jünger, den Jesus liebte»*, in T. FORNBERG - D. HELLHOLM (edd.), *Text und Context. Biblical Texts in Their Textual and Situational Context*, (Fs L. Hartman),

L'interrogativo sul significato di questa sentenza che annuncia il rimanere del discepolo trova invece risposta nelle ultime righe dell'opera. La seconda conclusione del vangelo giovanneo infatti si prefigge lo scopo di identificare la competenza del discepolo amato in rapporto non più a Gesù, come è successo nella narrazione precedente, ma ai credenti delle comunità che leggono il Quarto vangelo. Egli ha il ruolo di testimone dei fatti accaduti e al contempo di autore di questo racconto in cui essi sono riportati⁴². Il rilevante verbo μαρτυρέω/«testimoniare», che qualifica la funzione del discepolo amato, è usato nel Quarto vangelo in maniera più frequente che nella tradizione sinottica, ricorrendo con soggetti molto importanti⁴³. Questa funzione testimoniale comunque era già stata attribuita al discepolo anche a conclusione della morte di Gesù (Gv 19,35). Se quest'ultimo aveva affermato che la testimonianza umana era poco efficace per convalidare il suo mandato messianico (cf. Gv 5,34), tuttavia nel futuro il compito della comunità credente consiste proprio nel rendergli testimonianza (Gv 15,27). Vi è un rapporto non solo parallelo, ma anche esemplare tra il discepolo amato e la chiesa (Gv 19,26-27). Il primo è modello per la seconda, anche nel campo della testimonianza. Il suo contenuto è identificabile con l'espressione περὶ τούτων che potrebbe riferirsi soltanto agli avvenimenti raccontati in quest'ultimo capitolo oppure, più probabilmente, a quelli registrati all'interno di tutto il vangelo.

Inoltre nell'affermazione «le ha scritte» è usato il verbo γράφω, già ricorrente nella prima conclusione (Gv 20,31), ma che di solito si riferisce alla tradizione anticotestamentaria. In questo caso il termine indica l'atto di scrit-

Scandinavian University Press, Oslo 1995, 147-189, qui 172, identifica il discepolo amato chiamato a restare in Gv 21 con quel discepolo anonimo che all'inizio della narrazione evangelica era già chiamato a restare con Gesù (Gv 1,35-39).

⁴² Per R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Fortress, Philadelphia (PE) 1983, 45-47, la finale di Gv 21,24-25 potrebbe essere stata riportata dall'evangelista che l'ha attribuita al discepolo amato. L'autore quindi scriverebbe come membro del gruppo che ha ricevuto il vangelo da questo discepolo. Il narratore lo rende un «autore implicito» con caratteri idealizzati definendolo «amato», appellativo, mediante il quale esprime il suo punto di vista. L'uso del participio presente del verbo μαρτυρέω secondo D. TOVEY, *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel*, Academic Press, Sheffield 1997, 133, suggerirebbe il fatto che il discepolo è ancora vivo quando il vangelo viene scritto. Tuttavia, se si congiunge la funzione della testimonianza con la parola di Gesù secondo cui il discepolo non sarebbe morto, allora si può capire come l'attestazione duratura e irreversibile è quella che avviene mediante lo scritto evangelico. Per M. RESE, *Das Selbstzeugnis des Johannesevangeliums über seinen Verfasser*, in F. VAN SEGBROECK - C. M. TUCKETT - G. VAN BELLE - I. VERHEYDEN (edd.), *The Four Gospels 1992*, (Fs. F. Neirynck), 3, University Press, Leuven 1992, 80-113, qui 85-90, al contrario, in Gv 21,24 il discepolo che Gesù amava, indicato come redattore del vangelo, è non più solo il garante, ma lo scrittore. Tuttavia, quando il vangelo è stato redatto, già da lungo tempo il discepolo amato, appartenente al gruppo ristretto dei testimoni oculari della vita di Gesù, era morto, pertanto non può avere avuto questa funzione.

⁴³ Cf. Giovanni Battista (Gv 1,7.8.15.32.34; 3,26), il Padre (Gv 5,37), lo Spirito (Gv 15,26), le opere (Gv 5,36; 10,25), le Scritture (Gv 5,39), la comunità cristiana (Gv 3,11; 15,27).

tura del Quarto vangelo. C'è contrasto tra il participio presente μαρτυρῶν e quello aoristo γράψας? Sebbene quest'ultimo non abbia un valore temporale, si può desumere che, mentre l'azione di scrivere si colloca in un tempo circoscritto e puntuale, quella della testimonianza è continuativa, così come si può concludere dal rapporto tra i verbi «rimanere» e «testimoniare». Con questa dichiarazione tuttavia non si vuole sostenere che il discepolo amato sia effettivamente l'autore del Quarto vangelo. Egli potrebbe essere soltanto colui che ha stilato una prima stesura degli avvenimenti relativi alla vicenda di Gesù, in seguito riportati in questo vangelo. Essendo infatti la sua figura presentata alla terza persona singolare, sembra che questa conclusione sia redatta da un altro scrittore che lo indica come l'«autore ideale» dell'opera evangelica. Invece quello «reale» è identificabile con il «noi», ricorrente altre volte nel racconto (Gv 1,14.16; 3,11; 4,22; 9,4; 20,2).

Si può quindi ora sciogliere l'enigma sulla parola di Gesù circa il futuro del discepolo e fraintesa dalla comunità post-pasquale. Si desume così che il rimanere del discepolo si realizza con la sua testimonianza dei fatti che, essendo scritti, la perpetuano fino alla conclusione della storia. Quindi il suo «restare» è in rapporto non solo a Gesù, ma alla vicenda umana e soprattutto alla comunità cristiana sulla base della sua competenza di testimone autentico e veritiero. La conclusione di questo vangelo è stata interpretata come un biglietto apposto dal gruppo ecclesiale responsabile per accreditare l'«autore reale», identificato nel discepolo amato. È plausibile quindi che esso sia stato composto per conferire credibilità allo scritto, attribuendo al discepolo testimone la funzione letteraria di «autore ideale».

Così si può dedurre che al discepolo siano assegnate due competenze, quella del testimoniare e quella dello scrivere: la prima si fissa perpetuandosi mediante la seconda. Il discepolo amato è caratterizzato come colui che ha autorità in base alla sua testimonianza autentica, con la funzione di rimanere per sempre. Egli compare non dall'inizio del racconto evangelico, ma soltanto nel «Libro della gloria» (Gv 1-12), perché la sua testimonianza è specialmente in relazione alla morte e risurrezione di Gesù. La sua autorevolezza infatti è messa in rilievo dalla sua originale capacità di giungere alla fede pasquale (Gv 20,8-9)⁴⁴. La prova che l'atteggiamento del rimanere è fondamentale nella comunità giovannea è l'averlo attribuito al discepolo amato che rappresenta per il gruppo un modello e un simbolo.

⁴⁴ Per il problema dell'apostolicità dei vangeli si può concludere con J. KÜGLER, *Der Jünger den Jesus liebt. Literarische, theologische und historische Untersuchungen zu einer Schlüsselgestalt johanneischer Theologie und Geschichte. Mit einem Exkurs über die Brotrede im Joh 6*, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1998, 486, che il discepolo amato è la personificazione dell'ambiente dell'età apostolica.

6. Il discepolato e il posto

All'inizio del discorso di addio, dopo il prelude che contiene l'annuncio tematico vertente su due motivi: la glorificazione e il comandamento (*Gv* 13,31-35), la prima sezione (*Gv* 13,36-14,3) è occupata dal tema della partenza, inizialmente trattato attraverso il dialogo tra Pietro e Gesù (v. 36-38). La continuazione del discorso invece non riguarda più soltanto il futuro di Pietro in rapporto a Gesù, ma le conseguenze per i discepoli di ciò che quest'ultimo ha annunciato precedentemente. Con una doppia frase composta da tre imperativi, uno negativo e due positivi, Gesù esorta i discepoli da una parte a non turbarsi e dall'altra ad avere fede (*Gv* 14,1). Essi sono invitati a passare da un atteggiamento negativo nei confronti del loro futuro ad un'adesione di fede sia in Gesù che in Dio. La sentenza seguente, che riprende l'immagine biblico-giudaica del tempio diviso in tante stanze, ricorre al termine οἰκία che vuol dire «abitazione, casa, dimora, famiglia, patria» e può riferirsi sia all'ambito in cui si vive l'accoglienza e l'intimità familiare (*Gv* 8,35), sia nel linguaggio religioso al santuario, dimora di Dio e luogo sicuro per il credente (*Sal* 42/41,3.5)⁴⁵. Una conferma si ha anche dall'uso del sinonimo οἶκος, parola che ricorre sulle labbra di Gesù nell'espressione «casa del Padre mio» per parlare del santuario (*Gv* 2,16a.b.17). Il termine μονή che significa «il rimanere, il trattenersi, la dimora», dà l'idea di una permanenza e di una stabilità che si ritrova anche nel giudaismo, secondo cui il tempio è il luogo dell'abitazione divina (cf. *IMac* 7,38)⁴⁶.

Anche se non viene mai usata nella tradizione biblica per indicare le stanze del tempio, questa parola ricorre nel Nuovo Testamento ancora una volta, sempre nel discorso di addio giovanneo, quando Gesù dice: «Se quaLcuno mi ama osserverà la mia parola, il Padre mio lo amerà, noi verremo a lui e prenderemo dimora (μονη) presso di lui» (*Gv* 14,23)⁴⁷. L'aggettivo πολλαι/«molte» può avere il significato di diversità o varietà, evidenziando così l'immagine del tempio che diventa il centro della salvezza universale ed escatologica. D'altra parte solo l'adesione di fede consente ai discepoli il raggiungimento della casa del Padre.

L'espressione «se no ve l'avrei detto» più che una glossa editoriale è una frase parentetica (cf. *Gv* 13,33c; 14,25a.29)⁴⁸. Quando Gesù ha parlato di ciò?

⁴⁵ La casa è da intendersi come il tempio celeste (cf. *Es* 26,30; *Dt* 26,15; *Is* 63,15; *Ger* 17,12; *Mi* 1,2-3), che è un modello (FILONE, *De vita Mosis*, 2,74-76; 1,158; *Quaestiones in Exodus*, 2,52.82). Nella tradizione giudaica il termine οἰκία mai indica il tempio celeste o terrestre.

⁴⁶ Termini analoghi potrebbero essere σκηνή/σκήνος in *Lc* 16,9; *2Cor* 5,1.4.

⁴⁷ A Qumran si parla di dimore divine (1QS 10,3; cf. 1En 14,10-23; 39,4-8; 41,2; 2En 61,2-3; 4Esd 7,80.85.95 ecc.).

⁴⁸ Ci sono importanti testimonianze testuali che nell'espressione «Ve lo avrei detto» riportano ὅτι dopo il verbo dire (potrebbe corrispondere a un tentativo di chiarire la paratassi). La particella ὅτι può essere

Se durante il suo ministero egli ha assicurato di rimanere con i discepoli e viceversa li ha invitati a rimanere con lui, adesso nel discorso di addio promette che questa condizione di convivenza non verrà smentita o annullata dalla morte, ma afferma che egli va a preparare per loro un “posto”. In questo caso non ricorre più il precedente termine μονή, ma τόπος, adoperato nell’Antico Testamento anche per descrivere il santuario (ad esempio 2Cr 7,12) e nell’Apocalisse i luoghi celesti (Ap 12,8). Nella letteratura giudaica, e in particolare in Filone alessandrino, il termine «luogo di residenza» è applicato a Dio e al cielo, come casa o patria dell’anima immortale⁴⁹.

In conclusione, nella teologia giovannea, il tema del rimanere, che contraddistingue la condizione del discepolo, non riguarda soltanto il tempo della storia umana, ma caratterizza anche la condizione futura, escatologica del discepolo immaginata come lo stare insieme di Gesù e dei suoi in una definitiva e totalizzante comunione.

7. Origine sinottica del rimanere giovanneo?

Nella tradizione sinottica ricorre all’unanimità il quadro della costituzione del gruppo dei dodici discepoli (Mt 10,1-4; Mc 3,13-18; Lc 6,12-16). Questa scena nei diversi vangeli subisce delle variazioni, alle volte anche macroscopiche, e non soltanto nella lista dei nomi dei componenti. Unicamente nel vangelo di Marco l’*identikit* dei “dodici” è indicato mediante una frase finale che stabilisce due compiti: stare con Gesù ed essere inviati a predicare e a cacciare i demoni (Mc 3,14). L’espressione εἶναι μετ’ αὐτοῦ/«restare con lui» ricorre altre volte nel racconto evangelico marciano⁵⁰. Nella disputa sul digiuno, Gesù permette ai suoi discepoli di non praticarlo con una motivazione precisa: «Gli amici dello sposo possono forse fare astinenza mentre egli è con loro? Finché hanno lo sposo con loro, non possono digiunare» (Mc 2,19). Dopo essere stato guarito da Gesù l’indemoniato chiede di «stare con lui», ma egli non glielo permette (Mc 5,18-19). Con questa richiesta infatti il Geraseno domanda di far parte del gruppo dei discepoli. Tuttavia, per il vangelo di Marco, non è ancora giunto il tempo della sequela da parte dei pa-

interpretata con valore causale-dichiarativo o introduttivo al discorso. Sono possibili quattro traduzioni: «altrimenti ve lo avrei detto perché vado a preparare», «altrimenti vi avrei detto io così poiché vado a preparare...?», «altrimenti vi avrei detto che vado a preparare...», «altrimenti vi avrei detto che vado a preparare...?».

⁴⁹ Cf. FILONE, *Somniis* 1,256; *De confusione linguarum* 78; *Rerum* 274; *Mosis* 2,288.

⁵⁰ G. SCHMAHL, *Die erste Bestimmung der Zwölf im Markusevangelium*, in R. KAMPLING - T. SÖDING (edd.), *Ekklesiologie des Neuen Testament*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, 133-138.

gani e, inoltre, rimanere con Gesù non è il risultato di una semplice decisione umana, ma è chiamata gratuita da parte sua. Nella scena del rinnegamento di Pietro, la donna afferma: «Anche tu eri con Gesù, il Nazareno» (Mc 14,67). La risposta negativa, che smentisce l'ipotesi, evidenzia come Pietro in quel momento rifiuti di essere riconosciuto come discepolo. I Dodici che hanno la competenza specifica di stare con Gesù, resteranno fedeli a questo mandato? La fuga al Getsemani da parte di tutti può costituire un indizio per la risposta (Mc 14,50).

Può questo testo della chiamata dei Dodici stare all'origine della riflessione giovannea che non utilizza più semplicemente l'espressione generica εἶναι μετ' αὐτοῦ, ma ricorre al verbo μένω, più preciso dal punto di vista lessicale, per evidenziare la condizione statica del discepolo che viene a integrare quella più comunemente accettata, cioè quella dinamica?

Probabilmente questo aspetto del profilo del discepolo appartiene alla più antica tradizione evangelica che a sua volta riproduce una richiesta di Gesù. E se nel vangelo marcano l'esigenza dello stare è indicata in modo blando, l'autore del Quarto vangelo la rende una *conditio sine qua non* del seguace di Gesù per i motivi che evidenzieremo nella conclusione.

8. Conclusione

Al termine di questa analisi si deve ripetere l'interrogativo: per quale ragione nel vangelo giovanneo non si riserva allo statuto dei discepoli soltanto il profilo dinamico individuato dal verbo ἀκολουθέω, ma si sente il bisogno di indicare anche l'aspetto statico mediante il verbo μένω?

La risposta più significativa si trova nell'allegoria della vite e dei tralci che in maniera massiccia riporta questo verbo (Gv 15). Essa è situata nel discorso di addio, in cui l'ermeneutica post-pasquale si fa molto più pressante proprio perché in maniera dichiarata Gesù prospetta la presenza della comunità credente in un tempo in cui egli non sarà più fisicamente presente nella storia umana. Il rimanere dei discepoli in Gesù e viceversa viene declinato o attualizzato nel rimanere del comandamento-parola nei discepoli. Questo slittamento è comprensibile alla luce del *Sitz in Leben* della chiesa giovannea che non può più direttamente confrontarsi, come facevano i discepoli storici, con la presenza effettiva di Gesù. Alla comunità post-pasquale del Quarto vangelo non resta che il legame con la parola, strumento assolutamente necessario perché l'esperienza religiosa non diventi qualcosa di indistinto, generico o nebuloso, ma sia caratterizzata dalla grinta del vangelo. La preoccupazione della perdita o della mancanza di questo ancoraggio alla parola

si sente molto presente nel testo, in cui di frequente si mette in guardia il lettore nei confronti del «non rimanere», atteggiamento dagli esiti fallimentari. Il rimanere è *conditio sine qua non* perché la preghiera comunitaria sia ascoltata da Dio. Infatti, solo se ci si sintonizza con il messia è possibile che si elevi una preghiera che Dio può realizzare e non richieste che siano frutto dei propri desideri, delle proprie frustrazioni o fantasie. Infatti, lo stile ecclesiale del rimanere non è fine a se stesso, come se si trattasse di un invito a una dimensione estatica, ma è orientato all'attuazione di opere che hanno come *imprinting* lo stile della morte e risurrezione di Gesù. Solo una prassi ecclesiale ispirata a questa dinamica glorifica Dio, cioè rende presente la sua azione nella storia umana. La glorificazione così è un processo teologico che continua nella storia e non termina con la vicenda di Gesù, ma accompagna tutta la storia umana. Solo se la comunità cristiana agirà nello stile evangelico della morte e risurrezione compirà l'opera divina della glorificazione, che appunto continua a compiersi quando la dinamica pasquale viene reiterata nella storia. Nel racconto di chiamata dei discepoli due elementi appaiono sostanziali. Il primo è che il seguire, pur essendo uno dei compiti fondamentali del discepolo, viene superato dallo stare. In altre parole il seguire ha come scopo e punto vertice lo stare con Gesù. Il secondo è che lo stare dei discepoli dipende dallo stare di Gesù. E il suo stare indica, nella cristologia del Quarto vangelo, il suo profilo metafisico. Compito quindi del credente è entrare in una condizione di vita che assuma una tonalità trascendente. Non basta nella sequela imitare Gesù, è necessario qualcosa in più per essere coscienti di una propria origine non soltanto umana, e quindi al tempo stesso consapevoli che la propria consistenza esistenziale non dipende esclusivamente dalle vicende terrene.

Risulta così che per la comunità giovannea, che vive ormai nel tempo post-pasquale, il seguire non esaurisce né esprime totalmente e il rapporto tra i credenti e il Signore risorto. Il restare, che sembra emergere come l'atteggiamento del discepolo maturo, viene ripensato alla luce del tema, tradizionale da un punto di vista biblico, che è quello dell'ascolto della parola. Ovverosia il credente è invitato a restare nella parola di Gesù per poter entrare in comunione con lui. Non è possibile restare in Gesù se non attraverso l'accesso della Parola che nelle comunità cristiane non è soltanto quella anticotestamentaria, ma quella inedita del vangelo.

L'esortazione giovannea a restare in Gesù, espressione di una riflessione matura sul tema del discepolato, ha probabilmente la sua origine nelle parole del Gesù terreno attestate nell'antica tradizione marciana (cf. *Mc* 3,13-19). Lo scrittore giovanneo, che risponde con una riflessione teologica più evoluta al problema di una storia senza la presenza fisica di Gesù, trasforma l'invito

a restare con lui nel comando a restare nella sua parola. L'autore del Quarto vangelo si preoccupa anche di indicare la metodologia mediante la quale porre in atto questa dinamica. Attraverso le due espressioni, mangiare la carne e bere il sangue, riprese dal linguaggio figurato di origine biblica, si richiede un processo di interiorizzazione, sedimentazione, appropriazione della parola evangelica che costituisce la condizione dello stare con Gesù (Gv 6). In altri termini esso non si realizza con uno sguardo estatico o contemplativo, ma con un'assunzione interiorizzata della sua parola.

Il «restare», che qualifica il rapporto tra Gesù e il discepolo, subisce una svolta attestata in Gv 21 e più precisamente nel dialogo tra Gesù e Pietro sul futuro ruolo del discepolo amato. In questo testo l'atteggiamento del «rimanere» viene rivisitato in una prospettiva specificamente ecclesiologica. Gesù assegna il compito al discepolo amato attraverso il verbo μένω, facendo trapelare che questa condizione costituisce il superamento della mansione assegnata a Pietro che deve invece seguire. Nel livello della redazione evangelica il termine non assume più il senso originario del rimanere in Gesù o nella sua parola, ma quello di un rimanere in assoluto, allo scopo di assolvere la funzione di testimone garante della tradizione su Gesù. Il meccanismo lessicale rilevabile in questo ultimo quadro narrativo è prezioso per capire il percorso evolutivo del verbo nelle varie fasi della redazione evangelica. Come molte parole appartenenti al linguaggio specifico della tradizione giovannea, quali λόγος, μαρτυρέω, φῶς, ecc., anche μένω attesta una fase della redazione evangelica in cui la morte-risurrezione-ascensione al cielo di Gesù sono oggetto di una ulteriore riflessione e vengono comprese in tutto il loro spessore. La comunità credente non può più avvalersi dell'autorevolezza del Gesù terreno. Per annunciarlo ha un solo strumento: se stessa. La sua missione tuttavia corre grossi rischi, se non si individuano punti di riferimento ineludibili e indiscussi. Li si individuerà nella parola di Gesù, ricordata, ma anche illuminata dall'azione dello Spirito. Solo rimanendo saldamente ancorati alla sua parola nella sua integrità, si è certi di annunciare fedelmente la verità-rivelazione che Gesù è venuto a comunicare. Pertanto bisogna trovare strade nuove per l'evangelizzazione, per il processo di consolidamento della fede, per affrontare l'ostilità che la missione cristiana porta inevitabilmente con sé. Si comprende allora che identificare la fedeltà al vangelo soltanto con la sequela di Gesù, intesa come ripetere quanto da lui compiuto, comporta dei rischi, quali quello del fondamentalismo, che al contrario occorre evitare, anche perché il vangelo si sta aprendo ad altre culture completamente diverse da quella in cui è nato. Per trasmettere con purezza, ma al contempo con attenzione al presente questa parola si ha bisogno di un testimone che sia garante della tradizione di Gesù, il quale ha il compito di mettere per iscritto ciò che è accaduto al messia di Nazaret. È per tale motivo

che il discepolo amato riceve il compito di rimanere con la sua testimonianza scritta all'interno della comunità giovannea. La garanzia della permanenza fedele e autentica della parola evangelica può essere assicurata soltanto attraverso la sua scrittura.

Santi Grasso
sa.grasso@libero.it
Corte Sant'Ilario, 7
34170 Gorizia

**Il rapporto tra il verbo ἀκολουθέω e il verbo μένω
Dal discepolato sinottico a quello giovanneo**

SANTI GRASSO

Abstract

Il verbo μένω/“restare” rientra nel vocabolario specifico del Quarto vangelo. Esso non viene usato soltanto in senso locale o geografico, ma anche per descrivere lo statuto del discepolo. La presentazione del discepolato giovanneo si differenzia così da quello sinottico in cui ricorre unicamente il verbo ἀκολουθέω/“seguire”. Diversamente l'autore del Quarto vangelo indica un profilo non solo dinamico, ma anche “statico” del discepolato. Le ragioni di questo differente presentazione sono da individuare nell'evoluzione della comunità di questo vangelo alla fine del primo secolo d. C.

Parole chiave

Nuovo Testamento, Seguire, rimanere, Vangelo, Giovanni, Sinottici, discepoli, missione, comunità post-pasquale

Abstract

The verb μένω/“to remain” belongs to the specific terminology of the Fourth Gospel. The word is used not only with a local-geographical meaning, but also to describe the statue of the disciple of Jesus. In the Gospel of John the description of the discipleship distinguishes oneself from the Synoptic discipleship that has only the verb ἀκολουθέω/“to follow” to present the followers of Jesus. Differently the author of the Fourth Gospel gives a presentation not only dynamic, but also “static”. The reasons of this different outline are to single out in the story of evolution of the Johannine community.

Keywords

New Testament, To follow, to remain, Gospel, John, Synoptics, Disciples, Mission, Community

RECENSIONI

G. BARBIERO, *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, 576 p.

Il libro dei Salmi, tanto familiare anche ai cristiani non esperti di Bibbia, non è un libro facile. Intanto perché, essendo scritto in poesia, non sempre l'autore si esprime in modo semplice; è noto, infatti, che per comprendere le opere dei poeti è indispensabile possedere una certa familiarità con un genere letterario specifico. Ecco perché non basta leggere i salmi per coglierne il contenuto: c'è il rischio di recitarli senza capirli, un po' come un tempo si recitavano i testi latini senza coglierne il significato. Ben venga quindi l'opera del Barbiero che cerca di fornire ai lettori di lingua italiana un utile sussidio per penetrare la ricchezza contenuta in una serie di salmi tratti dal libro secondo e terzo. L'A. infatti, segue la tradizionale divisione del Salterio in cinque parti (*Sal* 1-41, primo libro; *Sal* 42-72, secondo libro; *Sal* 73-89, terzo libro; *Sal* 90-107, quarto libro; *Sal* 107-150, quinto libro) fondata su alcuni elementi testuali oggettivi, anche se attualmente non tutti condividono questa divisione del libro (cf. D. WILLGREN, *The formation of the "Book" of Psalms: Reconsidering the Transmission and Canonization of Psalmody in Light of Material Culture and the Poetics of Anthologies*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 19-20).

L'A. aveva già affrontato in opere precedenti la prima parte del salterio, ossia i *Sal* 1-41, conosciuta dagli specialisti come Primo Libro dei Salmi (cf. G. BARBIERO, *Il regno di Jhwh e del suo Messia. Salmi scelti dal primo libro del Salterio*, Città Nuova, Roma 2008; G. BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit: Eine synchrone Analyse von Psalm 1-41*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1999). In questo ulteriore lavoro, l'A. si cimenta con la seconda (*Sal* 42-72) e terza parte (*Sal* 73-89) del Salterio; ma, all'interno di queste due raccolte, sceglie i salmi che affrontano uno degli argomenti più interessanti, ma anche più difficili della letteratura antica, ossia il tema del dolore umano che sfida la giustizia divina: "Perché Signore ci hai rigettati!", è il titolo del volume, tratto dal v. 1 del *Sal* 74. In questa raccolta, l'A. vuole condensare la reazione del semplice fedele di fronte alla tragedia dell'esilio, vissuta dal popolo ebraico dopo la distruzione di Gerusalemme del 587 a. C. e la cui eco ha pervaso buona parte della letteratura biblica. Naturalmente la sofferenza umana è un tema ben noto nei testi del Vicino Oriente Antico; sia il mondo egiziano e sia quello mesopotamico ci hanno lasciato pagine di straordinario pathos: già nel Primo Periodo Intermedio (circa 2200 a.C.) la letteratura egiziana ci ha tramandato la testimonianza di un contadino che, stanco di vivere, si abbandona alla disperazione bramando la morte come sospirata liberazione dalla triste condizione umana (cf. S. DONADONI, *Testi religiosi egizi*, UTET, Torino 1978, 199-205). Cronologicamente poco dopo, in Mesopotamia, un povero contadino si sente

abbandonato dalla propria divinità nella quale riponeva la sua fiducia e dalla quale si aspettava protezione (cf. W.W. HALLO [ed.], *The Context of Scripture*, I, Brill, Leiden 1997, 487-492; G.R. CASTELLINO, *Testi sumerici e accadici*, UTET, Torino 1977, 428-492). Nel mondo biblico è noto che Giobbe vive lo stesso dramma interiore: aveva inteso che colui che si comporta bene è protetto da Dio; ma purtroppo deve riconoscere che non è così. Sarebbe stato molto utile per il lettore che non ha dimestichezza con la letteratura mediorientale antica se il Barbiero avesse citato qualche testo parallelo per evidenziare che il fedele, adoratore di Jhwh, vive talvolta lo stesso dramma esistenziale di ogni uomo e che la fede non lo pone al riparo dalle crisi interiori. Insomma, quanto l'A. ha fatto a proposito del *Sal* 72, per il quale richiama il prologo del codice di Hammurabi (cf. 322-325) al fine di illustrare la concezione comune della regalità biblica, poteva estenderlo al tema della sofferenza. Questo nuovo modo di leggere i Salmi permette di superare l'ambito limitato del mondo biblico per inserire il fedele ebreo in un'ottica più ampia che abbraccia la religiosità dell'individuo indipendentemente dall'area geografica e dalla religiosità ufficiale praticata. Il lavoro comparativo rivela che l'uomo, a qualunque latitudine appartenga, si trova alle prese con gli stessi problemi ai quali risponde con le stesse emozioni ed atteggiamenti. In altre parole, mentre gli altri libri biblici, in particolare quelli che suppongono una lunga elaborazione letteraria, rispecchiano la teologia di una élite, i Salmi ci rivelano la religiosità popolare nella dimensione individuale. Il confronto con il materiale mediorientale permette di considerare il libro dei Salmi non come una semplice raccolta di preghiere, ma un prezioso specchio di come l'uomo comune si rapportava alla divinità.

A parte questo rilievo di carattere generale, l'A. offre per ogni salmo la propria traduzione, con puntuali osservazioni di critica testuale e analisi filologiche. Queste ultime non riguardano solo i vocaboli difficili del lessico, ma anche quelli utili ad una più profonda comprensione del testo. Per questo lavoro lo strumento più usato è il vocabolario *HALOT* (= L. KÖHLER - W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1-5, Brill, Leiden 1994-2000) con cui l'A. cerca di fornire una propria interpretazione dei brani difficili, facendo ricorso anche alle lingue extra-bibliche. Sotto questo aspetto, il lavoro del Barbiero poteva essere più approfondito sia per gli strumenti adoperati e sia per i risultati. Per quanto riguarda la strumentazione, sorprende l'assenza del dizionario di D.J.A. CLINES (*The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993-2011) che senza dubbio rappresenta un progresso nella lessicografia ebraica. Per le grammatiche, il vecchio Joüon (P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1923) spesso citato dal Barbiero, può essere sostituito tranquillamente dal nuovo rifacimento dell'opera fatta da T. Muraoka (P. JOÜON - T.

MURAOKA, *A grammar of biblical Hebrew*, Roma: Gregorian & Biblical Press, 2009) integrato da B.K. WALTKE - M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake 1999.

Per quanto concerne più direttamente l'esame del testo, segnalo alcuni punti che a mio avviso non sono del tutto convincenti. Nel *Sal* 42-43, a ragione considerato un unico salmo, il Barbiero così traduce il v. 2: "Come una cerva bramisce su torrenti inariditi così la mia anima grida a te o Dio". La versione proposta dall'A. diverge sensibilmente da quella tradizionale: "Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio". L'immagine è chiara: il cervo anela all'acqua come il fedele desidera l'incontro con Dio. Il Barbiero trasforma quest'immagine in quella di un «animale che urla dalla sete, cercando invano un resto d'acqua dove egli era solito trovarla, nei torrenti: essi sono ora inariditi» (26). Tale interpretazione non è convincente e dipende dal senso che si attribuisce non solo al verbo *'ārag*, che ricorre soltanto nel testo in esame e in Gl 1,20, ma specialmente all'espressione *'āfiqê mājim* "corsi d'acqua" (alla lettera "letti d'acqua"). Per quanto concerne il verbo *'ārag*, F. ZORELL (*Lexicon hebraicum Veteris Testamenti*, Romae: Pontificium Institutum Biblicum, 1984 s.v.) ipotizza un significato originario di "sforzarsi di..." fino ad esprimere il desiderio e quindi propone "desideravit", (cf. anche HALOT, "crave" e Clines, "pant for"). Il significato di "bramire" può anche essere accettato se però si prende nel senso etimologico di "bramare"; interpretarlo come un urlo disperato di un animale, deluso per non trovare l'acqua che cercava, non riflette il significato del salmo. Del resto il verbo *'ārag* viene precisato nel suo significato dall'espressione ebraica *'āfiqê mājim* che può essere reso con "torrenti". Il Barbiero aggiunge "inariditi", assente nel testo ebraico. Per giustificare la sua scelta ricorre al testo di Gl 1,20: "Anche gli animali anelano (*ta^{'arôg}*) a te, perché sono secchi (*jāb^{šû}*) i corsi d'acqua (*'āfiqê mājim*"); come si vede, i corsi d'acqua in Gioele sono secchi, ma perché è detto espressamente (*jāb^{šû}* da *jābaš* "essere secco, arido). Interpretare l'espressione *'āfiqê mājim* del *Sal* 42,1 come "torrenti inariditi" non è giustificato dal testo. Inoltre in tal modo il parallelismo complessivo risulta falsato: il cervo desidera l'acqua come l'anima desidera Dio. Se, come fa il Barbiero, al posto dell'acqua si pone un torrente secco, la funzione di Dio nei confronti dell'anima assetata risulta stravolta!

L'interpretazione poi di "su (*'al*) torrenti" si illumina con il parallelismo "a te"; in effetti si può attribuire ad *'al* il significato di *'el* "a, verso" (HALOT, 826); tale significato, nel nostro testo è suggerito dal parallelismo con *'el* del secondo emistichio (a te [*'ēlēkā*] o Dio). Come la cerva desidera l'acqua così la mia anima desidera Dio. Sempre nel Salmo 42, il fedele che anela a Dio si chiede: quando "vedrò" il volto di Dio? Il verbo ebraico è un nifal (*'ērā'eh*) di

rā'āh “vedere”, che la LXX rende con *ofthēsomai* futuro passivo di *horaō*. Come è noto, il verbo *horaō* ha un futuro medio con significato attivo (*opsomai*) che significa “vedrò”, usato per esempio in Mt 26,64: “vedrete (*opsesthe*) il figlio dell’uomo”. Nel nostro testo *ofthēsomai* avrebbe bisogno di una qualche spiegazione; è vero che si può anche tradurre con “vedrò”, ma sarebbe necessario far presente che l’aoristo passivo (*ōfthēn*) diventa un termine tecnico delle teofanie (cf. *Gen* 22,14: JHWH *jērā’eh*, Jhwh “apparve”, LXX *kyrios ōfthē*). L’esempio più eloquente di tale trasformazione si trova in *1Cor* 15,3-9 in cui *ōfthē* è ripetuto almeno quattro volte, seguito da un dativo, che in italiano si rende con “apparve a”. Lasciando pure la traduzione “vedrò”, forse qualche parola di spiegazione sarebbe stata utile. Il testo quindi significa: quando avrò l’apparizione” di Dio?

Naturalmente bisogna precisare che l’A. è interessato in primo luogo alla dimensione estetica del testo; è questo, a mio avviso, il contributo veramente innovativo dell’opera del Barbiero. Si resta piacevolmente sorpresi della sua capacità di penetrare nella forma attuale del testo per coglierne le diverse figure letterarie che evidenzia, anche graficamente, da profondo conoscitore della materia. È questo a mio avviso il contributo specifico dell’A. Egli è capace di intravedere nel testo finale dei singoli salmi una disposizione delle singole parti in funzione di un messaggio profondo del testo che la lettura superficiale non riesce a cogliere. Il lettore che è interessato a gustare il testo dei Salmi nella loro componente artistico- letteraria troverà nel libro del Barbiero vasta materia a disposizione.

Giovanni Deiana

E. BRANCOZZI (a cura di), *Chiamati da chi? Chiamati a che cosa? Teologia della vocazione al ministero ordinato. Atti del VI Seminario specialistico in teologia sacramentaria*, Cittadella, Assisi (PG) 2017, 279 p.

Il presente volume, il numero 17 della collana *Gestis verbisque*, raccoglie gli atti del VI seminario specialistico di teologia sacramentaria promosso dall’Istituto Teologico Marchigiano e svoltosi a Fabriano dal 13 agosto al 2 settembre 2016. L’idea principale della miscellanea, e anche di questo testo, è la riflessione sulla concezione della vocazione nella storia della Chiesa e nel tempo attuale analizzando alcuni elementi che spingono al ripensamento della visione della stessa. Il primo passaggio storico da cui muove il testo si coglie dalla svolta costantiniana che principalmente non solo ha modificato il rapporto tra la Chiesa, lo Stato e le istituzioni civili, ma ha creato le preme-

se per un'enorme trasformazione della concezione del ministero che inizia a essere interpretato come una sorta di "funzionariato" pubblico. Il secondo passaggio del testo si concentra sul fenomeno della progressiva sacralizzazione del ministero che altera dall'interno lo stesso itinerario vocazionale relegato alle funzioni sacerdotali del culto. La terza fase chiama in causa l'Occidente e le Chiese di Europa sulla necessità che si fa presente negli anni settanta di confrontarsi con una crisi quantitativa che ha fatto abbassare nelle Diocesi il nutrito numero delle vocazioni fino ad arrivare a una carente presenza. Questi tre passaggi servono alla riflessione contemporanea sulla vocazione perché essenzialmente imprescindibili ai fini di un'indagine sulla stessa.

La proposta teologica del testo muove dal rito perché – a detta del curatore – un corretto studio della vocazione non è riducibile a una semplice ipotesi di lavoro. Enrico Brancozzi riprendendo una lezione di Annibale Maria Triacca afferma che l'approccio alla liturgia è la parola di Dio celebrata, celebrata perché creduta, creduta perché compresa. Il testo si articola di due saggi, dodici interventi e una conclusione. Si apre con il primo saggio di Tullio Citrini dal titolo *Per una teologia della vocazione presbiterale* (13-27), in cui le prospettive dalle quali parte l'autore sono chiaramente teologiche: dopo aver evidenziato che la vocazione è inserita nella predestinazione di Cristo che chiama ciascuna persona, si confronta con il pensiero di P. Branchereau – letto come un modernista – per il quale la vocazione è un'attrazione al presbiterato, e con quello del canonico Lahitton che la riconduce alla chiamata autorevole della Chiesa. Citrini appoggia quest'ultima interpretazione ritenendo che – al di là del riferimento all'autorità del Vescovo – una vocazione è impensabile se non in relazione a una Chiesa al presbiterio poiché ogni vocazione ha indole relazionale. In questa direzione egli colloca la chiamata innanzitutto come un prendersi carico nel qui e ora dell'Eucaristia, della Chiesa come Eucaristia perché la prima nasce dalla seconda. Di qui ne scaturisce un'immediata riflessione sul presbiterio come luogo per un ministero condiviso, giungendo a riflettere sulla vocazione all'episcopato e all'età della chiamata. Segue il secondo saggio, quello di Cesare Giraudo dal titolo *L'identità del presbitero alla luce della preghiera di ordinazione. Teologia e spiritualità di un ministero* (29-45), nel quale l'autore lavorando sul Sacramentario veronese approfondisce teologicamente la preghiera di ordinazione presbiterale – *lex orandi* – soprattutto per ciò che concerne i *tria munera*. La grande novità che offre in quest'intervento è l'approfondimento dello statuto di *doctores fidei* di secondo grado che viene elargito ai presbiteri in quanto chiamati a svolgere, in comunione con il Vescovo, un vero e proprio magistero in tutti i vari ambiti nei quali operano, ma soprattutto nell'omelia liturgica. Si prosegue con l'intervento di Carlo Bresciani dal titolo *«In generale tutte le vocazioni hanno una dimensione di relazionalità, ma con*

strutture molto diverse» (49-54), l'originalità di questo testo pare essere la dimensione verticale della relazione plasmanete con il Dio trinitario (il "da chi?") per arrivare a quella orizzontale (del "a che cosa?") evitando la deriva di crearsi un Dio-fai-da-te a propria misura e a propria conferma. Nazareno Marconi in *Fenomenologia odierna della vocazione al presbiterato* (55-59), si sofferma sul rapporto con il ministero ordinato ponendo in maniera diversificata presbiteri diocesani e religiosi. In questi ultimi – afferma l'autore – la condizione esistenziale si configura nel progetto di vita ideale di un carisma specifico in cui la persona realizza se stessa nell'assunzione vitale di questa prerogativa nella quale si sente compresa, accolta e coinvolta e in cui il primato del carisma è fondamentale rispetto alla ricezione del sacramento dell'ordine sacro, diversamente dal presbitero diocesano in cui il primato spetta al sacramento.

Maria Battista Boggero in *Vocazione e tradizione monastica* (61-65), tematizza sulla distinzione tra una vocazione battesimale e un'eventuale assunzione di un compito, un ministero nella e per la comunità. Il taglio del contributo è prettamente teologico-morale: la Parola accolta come personalmente rivolta abilita a una conformità radicale di essa sull'esempio di Benedetto da Norcia che riconoscendo la benedizione di Dio per lui si mette in cammino verso il Regno. E. Brancozzi in *Spunti di riflessione per un ripensamento del ministero in chiave attuale* (67-76), rende ragione di due tesi: la prima è la concezione del ministero in Italia che continua a essere più o meno invariata da cinquanta o cento anni, e la seconda concerne la diminuzione quantitativa del clero. Una delle possibili disaffezioni verso il cristianesimo l'autore la sintetizza così: la Chiesa italiana anziché adeguare le strutture ai numeri tenta di adeguare i numeri delle strutture. In secondo luogo i vescovi sono immersi in una profonda solitudine, la scarsa collegialità strutturale delle diocesi, "il rally del prete" in una gara contro il tempo, la promozione di una religiosità da campanile legata al proprio comune di appartenenza, talvolta addirittura al proprio quartiere o frazione abitativa, una religiosità fundamentalmente disinteressata rispetto alle dinamiche. Per E. Brancozzi la Chiesa non sembra affrontare in modo maturo il problema né tantomeno presentare soluzioni efficaci per arginare questi disagi. Anche le stesse unità pastorali non si traducono in scelte comunionali e lo stile di vita individuale non sembra essere considerato parte integrante del ministero. Rossano Buccini in *Agio e disagio nella condizione presbiterale* (77-94), al centro del suo intervento rileva il cosiddetto "rischio professione", cioè il *burnout* che si caratterizza per l'entrata in simbiosi con le proprie competenze da cui ne consegue stanchezza fisica, stress spirituale, sensazione di fallimento, pragmatismo, atteggiamenti rinunciatari, scissione di personalità, perdita di passione, cinismo, disinteresse per le forme dell'umano. Un ulteriore fattore che innesca il fenomeno del *burnout* nasce da errori

istituzionali che a causa della scarsità di vocazioni creano l'esigenza – spesso angosciante – di rispondere ai bisogni di una Diocesi assillando il prete ed esponendolo a un'ulteriore vulnerabilità.

Roberto Cecconi in *Riflessioni sul ministero ordinato in Mc 1,16-20*, pone in rilievo gli elementi essenziali della vocazione al ministero ordinato attraverso il brano che narra la chiamata di Simone, Giacomo e Giovanni: *lo stare con Lui* (cf. *Mc 3,14*) precede l'invito a seguirlo (cf. *Mc 1,17*). Con quest'articolo presenta in maniera rapida i tratti della *sequela Christi* intesa soprattutto come una disponibilità a lasciare, che è un rinnegare se stessi consentendo al Signore di decidere in quale *posto* fare sedere e quale ruolo occupare nella compagine ecclesiale, poiché solo restringendo il proprio io si può contribuire in maniera indicativa alla creazione dello spazio di cui necessita l'edificazione di quel noi che racchiude in sé la dimensione della *koinonia* di Simone, Andrea, Giacomo e Giovanni. Mario Florio nel suo contributo *Iniziazione cristiana e ministero ordinato* (107-118), mette alla prova le acquisizioni raccolte sul piano del metodo verificandone l'attendibilità e la portata euristica nel contesto specifico del settenario, facendo dialogare l'intero sapere teologico (cristologia, pneumatologia, ecclesiologia, morale e teologia spirituale) all'interno della *lex orandi*. Giovanni Frausini in *Pregate dunque il Signore della messe, perché mandi operai nella sua messe! Chiamate!* (119-135), si domanda come e quando si è chiamati a essere vescovi, preti e diaconi, partendo dalla preghiera di consacrazione episcopale, presbiterale e diaconale (*lex orandi*) e concludendo rilevando le condizioni di idoneità che permettono al Vescovo di chiamare i candidati. La chiamata infatti pone seri problemi alla Chiesa per il debole statuto teologico. Il modo della chiamata all'ordine sacro poggia su tre assi: la necessità della Chiesa, i criteri di discernimento e infine la chiamata interiore del soggetto. La chiamata di Mattia a ricoprire il posto di Giuda fa porre l'attenzione sulla necessità della Chiesa. Solo più tardi si arriverà a considerare la chiamata al ministero ordinato come una scelta personale ritenendolo anche una via di santificazione personale. Il Vaticano II ha fatto cadere l'attenzione sull'aspetto della santificazione personale come la ragione fondamentale del ministero che dev'essere chiaramente destinato all'edificazione della Chiesa, e non alla realizzazione di un sogno o progetto personale. Lucia Panzini in *Chiamati da chi? Chiamati a che cosa? Considerazioni giuridiche sulla vocazione* (137-147), pone due interrogativi come premessa al suo intervento: chi è colui che chiama e a che cosa chiama. L'autrice sostanzialmente risponde affermando che all'origine di ogni vocazione c'è il prioritario, decisivo e gratuito intervento di Dio in un incontro tra la grazia e la libertà divina e umana inserita sacramentalmente nella comunione con il Vescovo. La volontà e l'impegno sono due presupposti basilari giacché una risposta scevra da con-

sapevolezza non produce un atto di scelta. La scrittrice fonda la dimensione della scelta vocazionale del candidato come motivo canonicamente invalidante la recezione degli ordini sacri qualora il candidato ne fosse stato sprovvisto al momento della scelta. Anche l'esercizio stesso dei *tria numerata* privato delle condizioni minimali psichiche renderebbe impraticabile qualsiasi esercizio. Gian Luca Pelliccioni in *La vocazione al ministero e la liturgia di ordinazione: quale rapporto?* (149-152), analizzando il numero 70 della *Pastores Debo Vobis* afferma che la celebrazione del rito liturgico di ordinazione non è un mero mezzo del "vieni e seguimi" di Gesù ma l'inizio in cui si radica e prende vita ogni istante di tutta l'esistenza ministeriale. Valter Pierini in *Il sacerdozio ministeriale nella tradizione ortodossa e protestante* (153-159), evidenzia che il sacerdozio ministeriale può essere colto adeguatamente soltanto nel quadro di una tipica ecclesiologia, pneumatologica, comunione ed eucaristica. Della tradizione ortodossa evidenzia che innanzi al popolo cristiano i sacerdoti tengono il posto di Cristo nella divina liturgia, anche se non lo sono né essi né il Papa perché Cristo è ritenuto presente nell'assemblea ecclesiale attraverso la sua Parola e il suo Spirito. In merito alla tradizione protestante nega che Cristo abbia stabilito una speciale promessa di grazia (cioè un sacramento) legato all'ordinazione ministeriale.

Il vero motivo per negare la sacramentalità del ministero ordinato è quello della mancanza di un'esplicita istituzione da parte di Cristo nei Vangeli. Il ministero ordinato diventa così solo una differente e particolare forma concreta dell'esercizio di Cristo. Il sacerdozio non consiste nell'offrire il sacrificio di Cristo, compiuto e già da Lui offerto una sola volta, ma nell'offrire durante la Santa Cena sacrifici spirituali di ascolto della Parola, lode, ringraziamento e offerta di se stessi. Questo è il motivo per cui nella tradizione protestante anche un semplice fedele è ritenuto capace in via straordinaria di presiedere il culto della Santa Cena e guidare l'offerta dei sacrifici spirituali. Emilio Rocchi in *Una formazione adeguata all'oggi* (161-173), si sofferma sulla visione di Persona nella teologia trinitaria intesa non solamente come individuo ma inserita nello specifico cristiano della missione dello Spirito Santo che elargisce doni gerarchici e carismatici chiamando i battezzati a essere partecipi della vita divina (cf. *2Pt* 1,1-11; *1Pt* 1,22). Segue l'intervento conclusivo di Dario Vitali dal titolo *Chiamati da chi? Chiamati a che cosa? Teologia della vocazione al ministero ordinato* (177-272), che rapidamente riassume tutti i contributi rilevando che il cammino di una Chiesa è di per sé vocazionale, in essa fioriscono le scelte di vita innestate sull'unica vocazione cristiana alla *sequela Christi* di tipo *ecclesiale*, giacché ogni battezzato è costituito membro della Chiesa alla vita teologale che Dio comunica e che abilita a compiere in pienezza il comandamento dell'amore.

Il *leitmotiv* che segna l'originalità del volume è la metodologia ermeneutica di una costante attenzione a muovere dal rito liturgico *per ritus et preces* (*lex orandi*) per giungere alla successiva riflessione attorno alla vocazione (*lex credendi*), essendo la liturgia la migliore cattedra di insegnamento per cogliere e approfondire adeguatamente il valore della vocazione. Sembra che nel contributo gli sforzi siano finalizzati a rilevare che la considerazione sulla fonte liturgica è il luogo in cui trovare i dinamismi che comprovano la nascita e la veridicità di una vocazione. In pratica l'autore pare voler dire che se una riflessione non partisse da un'analisi dei testi eucologici, pur nella densità teologica e spirituale, rimarrebbe sempre inadeguata a cogliere la ricchezza, il terreno fecondo da cui nasce ogni meditazione sulla vocazione. Rimane certamente ferma la proposta di Brancuzzi del rapporto circolare tra la *lex orandi*, la *lex credendi* e la *lex vivendi*: l'eucologia dei libri liturgici non aiuta semplicemente a leggere una ponderazione della vocazione ma diviene anche lo strumento su cui potenziare la radice del presbiterato, dell'episcopato e del laicato.

Dario Dicorato

M. CASSESE, *Martin Lutero e la sua riforma liturgica. Il percorso storico-teologico di un culto rinnovato*, ISE San Bernardino, Venezia 2017, 182 p.

Nella profluvie di pubblicazioni che hanno accompagnato il giubileo della Riforma (1517-2017), l'agile volume di Casseese, che ci presenta la riforma liturgica di Lutero, è lodevole sia per il rilievo che il tema occupa nella prospettiva del riformatore, sia perché non esistono – soprattutto nella produzione italiana – lavori armonici ed esaustivi su tale riforma liturgica. L'obiettivo dell'autore è molteplice: una ricognizione del contesto storico-religioso del '500 e l'improcrastinabile bisogno di riforma della chiesa; far cogliere la conseguente azione pastorale di Lutero esaminando la sua teologia sulla chiesa e i sacramenti; infine analizzare le riforme apportate in ambito liturgico (cf 8). Il tutto nella convinzione che se Lutero fu un riformatore, tuttavia come riformatore a tutto tondo non lo si potrà capire se non si considera la sua azione nell'organizzazione della chiesa e della comunità cristiana (cf 37-38).

Il primo capitolo ripercorre il contesto storico-religioso dei secc. XV-XVI facendo emergere quanto avvertita fosse l'esigenza di una riforma della chiesa, esigenza che affondava le sue radici nel tempo, basti pensare già alle disposizioni inapplicate del Concilio Lateranense IV del 1215. Di fatto da un lato la cultura soprattutto popolare era segnata da una «religiosità dal carattere profondamente pessimistico, oppresso da una visione magica della vita,

dall'angoscia e quasi dall'ossessione per la salvezza dell'uomo» (12); schiacciato dalle forze oscure, segnato dal senso di colpa per i propri peccati, l'uomo si rifugiava nell'intercessione sei santi. Dall'altro lato vi era la profonda crisi della chiesa: simonia, vescovi non residenti, benefici, rendite, potere, corruzione, carrierismo, avevano generato una realtà diffusa e radicata di degrado e di abusi; di qui il grido di riforma da Francesco d'Assisi a Erasmo, a Pietro Quirini e Paolo Giustiniani, ad Adriano VI, alla commissione indetta da Paolo III nel 1536 ecc. Il punto in questione era che per gerarchia, papi, concili, riforma significava cambiamento delle strutture e dell'organizzazione della chiesa, ovvero una riforma morale e religiosa degli uomini di chiesa piuttosto che delle istituzioni. In diversi, Erasmo in primis, promuovevano una riforma morale e spirituale che guardasse al modello della chiesa delle origini (cf Seripando). Anche Lutero guardava alla prima cristianità come alla "sola vera chiesa", ma per lui la riforma non poteva ridursi in un «ripristino dei sacri canoni e della disciplina ecclesiastica, oppure in una pura riorganizzazione delle istituzioni della chiesa e una pastorale rispondente ai bisogni espressi dal popolo cristiano, fatta di assicurazioni e devozioni, e nemmeno solo in una conoscenza della Sacra Scrittura e in una vita vissuta secondo una morale cristiana, come voleva Erasmo» (31). Centro del programma di riforma di Lutero è la costante predicazione dell'Evangelo, della Parola di Dio, di cui fu un fine esegeta e un convincente predicatore: non dunque una questione solo o prevalentemente morale, ma dottrinale, ruotante attorno a quale volto di Dio e quale senso di salvezza si intendesse professare. Una riforma da perseguire con ordine e senza scandalo del prossimo (come invece voleva Carlostadio), per realizzare la quale doveva essere coinvolto tutto il mondo, nella consapevolezza, però, che solo Dio con la sua Parola e l'azione del suo Spirito poteva operare quanto agli uomini sarebbe stato impossibile.

Il cap. 2 ci presenta quanto Lutero promosse per organizzare la chiesa. Tramontata la possibilità di riformare la Chiesa, scomunicato e bandito dall'impero, crescendo il numero di coloro che condividevano le sue idee e lo seguivano, fu inevitabile preoccuparsi dell'organizzazione delle comunità. Ciò spiega anche l'evoluzione dell'ecclesiologia di Lutero da un testo come *Del papato romano* (1520) a un'opera matura come *I concili e la chiesa* (1539), in cui Lutero enuncia sette segni attraverso i quali è riconoscibile il popolo cristiano. Sempre con la finalità di rendere la parola di Dio più familiare ai cristiani, Lutero si sobbarca l'impresa di tradurre la bibbia in tedesco. Le vicende delle comunità di Lesnig e degli hussiti di Boemia spinse Lutero a dare disposizioni su "come si devono costituire i ministri della chiesa", lasciando emergere una nuova visione del ministero e il ruolo della comunità nello scegliere, mantenere e, in caso, anche destituire il parroco. E proprio l'esigenza di porre rimedio

all'ignoranza dei pastori, come pure dei battezzati, che emerse durante l'ispezione del 1526, spinse Lutero a dotare le comunità dello strumento delle linee pastorali (per i pastori) e dei catechismi (per tutti), uno elementare e semplice per i giovani e la gente semplice (*Il Piccolo catechismo*) e uno per chi avesse già fatto un cammino catechetico (*Il Grande catechismo*). Come compendio per la conoscenza dei dieci comandamenti, Padre Nostro e Credo, il catechismo doveva costituire una propedeutica alla Scrittura, vera fonte della verità e della pietà cristiana. Il *Piccolo catechismo*, inoltre, è entrato tra gli scritti confessionali della chiesa luterana. Bibbia in volgare, *Unterricht* e Catechismi erano stati gli strumenti pedagogici e pastorali di Lutero per rispondere alle esigenze comunicative e amministrative, ma occorreva munire la comunità «di un ordine liturgico nuovo, adeguato alla fede evangelica proposta dal riformatore di Wittenberg per la celebrazione del culto principale della comunità, costituito fino ad allora dalla messa [...], e la celebrazione degli altri sacramenti o riti, in particolare il battesimo ma anche la confessione o il matrimonio» (65); in altre parole la riforma liturgica di Lutero fu la revisione della celebrazione del culto (*Gottesdienst*). A tale fine egli compose nel 1523 lo scritto *Ordinamento del servizio divino nella comunità* che seppur non si esprimeva esplicitamente sulla messa e la liturgia della cena, avviò il culto riformato; non si voleva certo l'abolizione della messa ma occorreva ripensarla perché soprattutto nell'idea di sacrificio e di offerta a Dio era in contraddizione con gli scritti di Lutero. Ben presto, dinanzi al consenso concorde dei pastori, delle comunità e delle autorità civili, si iniziò a celebrare la messa in tedesco; non solo il rito della messa venne riformato ma negli anni venti Lutero redasse, in sintonia con la sua teologia, i rituali di altre celebrazioni liturgiche: battesimo, confessione privata, rito del matrimonio.

Il cap. IV introduce alla teologia sacramentale di Lutero, essendo i sacramenti assieme alla Parola di Dio i cardini attorno ai quali la comunità dei fedeli si raduna e si alimenta spiritualmente. Nel caos medievale sui sacramenti celebrati con un forte oggettivismo, Lutero propone una visione diversa centrata su Cristo “sacramento primordiale” e su tre segni sacramentali: il battesimo, il sacramento dell'altare e la penitenza, gli unici istituiti direttamente da Cristo. Al di là delle oscillazioni sulla penitenza, sul cui carattere sacramentale è impossibile dare una risposta definitiva (cf 120), per Lutero gli elementi costitutivi del sacramento sono il *verbum promissionis*, il segno materiale e infine la fede che fa accedere ai frutti del sacramento. Giova ricordare il grande realismo eucaristico di Lutero che egli radica nella concezione cristologica della *communicatio idiomatum* che lo spinge a vedere il rapporto segno-presenza alla stessa stregua di quello tra umanità e divinità di Cristo e perciò a rifiutare l'idea della transustanziazione. Dai sacramenti l'autore passa al culto nel quale

Lutero vede tre momenti circolari; Dio che parla, la comunità che risponde a questa parola, quindi il dialogo d'amore tra le due parti. Il centro del culto è l'annuncio dell'Evangelo a cui si affianca la parola della predica che è «evento di salvezza perché l'annuncio ha un'efficacia potente, e opera nel cuore e nella mente degli uomini» (131). Circa la messa Lutero ha stigmatizzato della visione del suo tempo il carattere sacrificale, l'uso simoniaco del sacramento (il moltiplicarsi delle messe celebrate in privato) ed ha offerto due ordini di messa, la *Formula missae* del 1523 e la *Deutsche messe* del 1526.

Il bel volume di Cassese ci introduce ad elementi della riforma di Lutero che normalmente passano in secondo piano rispetto ad altre tematiche su cui c'è una maggiore consuetudine e anche per questo, oltre che per la chiarezza e il rigore espositivo, va apprezzato e consigliatane la lettura.

Pierluigi Sguazzardo

S. DE VITO, *La schiavitù via di pace. Una prospettiva pragmalinguistica di Rm 6,15-23*, PUG, Roma 2016, 334 p.

L'autrice presenta il testo integrale della dissertazione dottorale in Teologia Biblica discussa presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma, l'8 ottobre 2015, sotto la direzione di P. Scott Brodeur, sj. La sua analisi è incentrata sull'analisi esegetico-teologica di *Rm 6,15-23* e vuole valorizzare il metodo retorico-letterario in prospettiva "pragmalinguistica". Volendo spiegare la relazionalità e la funzione del linguaggio, l'autrice analizza la pericope di *Rm 6,15-23* a partire dalla sua forza comunicativa nell'interazione tra l'Autore della lettera e il Lettore. Il volume è complessivamente suddiviso in tre parti e quattro capitoli: *Parte I*. I presupposti epistemologici (capitolo I: *Lettura in evoluzione: approcci e metodologia a confronto*); *Parte II*. Co-testo e testo, come itinerario di lettura (capitolo II: *Il cammino del Lettore: un'identità in costruzione*; capitolo III: *La rete del Testo e il suo impatto semantico*); *Parte III*. La riflessione teologica (capitolo IV: *La pragmatica della teologia paolina: la schiavitù diventa via di pace*).

Come lo stesso titolo propone, la prima parte del testo è di natura epistemologica. L'autrice fonda la maggior parte della sua riflessione sulla proposta di due autori: J.L. Austin e B.J.F. Lonergan, i quali considerano il Testo come luogo di incontro cognitivo tra Autore e Lettore, il che garantisce una creatività in collaborazione tra i due. Si tratta di una presupposta comunicazione che linguisticamente permette al Lettore di rivalutare il Testo, il quale a sua volta permette al Lettore di modificare il proprio orizzonte cognitivo. Similmente

al linguaggio dialogico che contribuisce alla relazione, la situazione “silente” del Testo scritto insieme alla semantica, il lessico e il sistema verbale, porta il Lettore verso la rivalutazione del Testo stesso. La linguistica pragmatica, descritta dall’autrice, non rappresenta una teorizzazione delle tecniche linguistiche, ma è un modo di vivere la comunicazione (cf. 66). Il sistema linguistico dialoga con i metodi scientifici dell’esegesi, e ogni esegesi diventa comunicativa (secondo la prospettiva longheriana) quando tutto ciò che viene chiarito ed investigato a livello teorico incontra le situazioni concrete della vita umana (cf. 79-80).

Nella seconda parte del volume, prima di definire *Rm* 6,15-23 come testo, l’autrice espone un itinerario di lettura della lettera ai Romani. La sua attenzione è basata sul co-testo, come anche sul contesto della lettera ai Romani. Il vocabolario, i modelli letterari, le discontinuità verbali e temporali, e tutti gli elementi stilistici che attestano un progresso nell’argomentazione, hanno portato l’autrice verso la conclusione che *Rm* 5,1 apre una nuova sezione nella lettera, che così viene a costituire il contesto immediato della pericope *Rm* 6,15-23. La lunga sezione che va da *Rm* 1,1 sino a *Rm* 4,25 descrive l’umanità davanti alla potenza creatrice di Dio. Inoltre, il sentiero testuale della prima sezione, valorizzando il discorso sulla giustizia, propone un “cammino pedagogico ed esperienziale, grazie al quale il Lettore comprende che la rivelazione di Dio entra nelle maglie della storia dell’uomo e si sperimenta come ira o come giustizia a seconda della relazione che l’uomo stesso stringe con Dio della storia e della vita” (17). I versetti finali di *Rm* 4 fungono da cerniera con *Rm* 5, non soltanto semanticamente sotto il tema della giustificazione, ma anche grazie all’uso del pronome personale “noi” (ἡμῶν) che ha un impatto pragmatico sul Lettore. La nuova unità letteraria di *Rm* 5,1-8,39, soprattutto nelle domande diatribiche di *Rm* 6,1.15 appella la comunità e la coinvolge nella “pace” e nella “riconciliazione” (cf. 181). La pericope *Rm* 6,15-23 è dominata dal campo semantico del δούλος, mentre il v. 23 presenta una inclusione con il v. 15, mediante il vocabolario della grazia. «In questa cornice, il cui linguaggio sembra essere spersonalizzato, dominato da opposizioni temporali e assiologiche, il dialogo si costruisce alla seconda persona plurale. È interessante che, già a partire dal v. 6, cominci tutto il gioco espressivo sul δούλος, che contrasta con un lessico sulla liberazione monolitico» (20-21).

Nell’ultima parte del testo l’autrice cerca di comprendere le strategie pragmatiche di Paolo e il contesto comunicativo della lettera ai Romani sotto un profilo teologico. Interrogandosi sull’effetto “realtà” della lettera ai Romani, l’autrice chiede chi siano i veri destinatari della lettera (cf. 251-275). Il principio ermeneutico essenziale per la comprensione della nuova vita in Cristo è sotto la luce della schiavitù. In questione è un paradosso considera-

to come artificio letterario (cf. 292-298), creato dall'Autore per accentuare una verità di natura teologica, sociologica e antropologica. Il paradosso è una contraddizione apparente, spesso utilizzata nella Scrittura, che cerca di attirare l'attenzione del Lettore per indicare una verità trascendente. Paolo sicuramente non «vuol fare una apologia della schiavitù, ma utilizza questa esperienza, socialmente nota, per insegnare al Lettore un modo creativo di pensare la fede e il tema della giustificazione» (cf. 295).

“Il linguaggio è l'uso che se ne fa” sarebbe l'idea chiave che ha condotto l'autrice nell'analisi di *Rm* 6,13-25. Il suo contributo presenta un buon tentativo di realizzare una sinergia tra il metodo dell'analisi retorica e la prospettiva sociologica, letto in chiave pragmatica. Pur criticando la retorica (cf. 65) e alcune regole esegetiche, l'autrice a volte le inserisce nel suo “discorso filosofico” sulla lettera ai Romani. La prima parte del testo è più filosofica che teologica, e inoltre piena di citazioni di autori, a volte piuttosto lunghe (il che si ripete frequentemente lungo tutta l'estensione del libro). Il lettore deve aspettare sino a pagina 100 per chiedersi insieme all'autrice: cosa ci proponiamo di fare in questa nostra ricerca? Risulta assai interessante e precisa la *lectio cursiva* della lettera ai Romani, però troppo poco centrata sulla pericope di *Rm* 6,15-23: a leggere titolo il lettore si attendeva una maggiore attenzione a quel testo (si inizia a trattarne a pagina 195!). Non ci risulta chiaro perché si sia scelto il titolo *La schiavitù via di pace* se poi la stessa autrice afferma che il tema della “pace” sembra essere estraneo alla pericope (cf. 227). L'unica risposta e novità che l'autrice riesce a offrire è quella riguardante l'identità della comunità romana, non definita dalle ricerche storiografiche extra-epistolari, ma ricostruita con argutezza dallo stesso apostolo (cf. 23-24).

Andèlo Maly

F. FABRIZI, *Dio altrimenti. Per una critica alla teologia del “Desiderio di Dio” in Tommaso, de Lubac, Rahner*, PFTS University Press, Cagliari 2017, 278 p.

Quando ci si riferisce al tema del desiderio di Dio come quella realtà che ci definisce al fondo di tutto, si pensa subito alle parole di Agostino sul *cor inquietum* o alla sintetica affermazione di Tommaso dell'uomo come *desiderium naturale videndi Deum* (il cui ultimo richiamo solo in termini di tempo è l'inizio di *Veritatis Gaudium*): Dio come fine e felicità dell'uomo, l'uomo segnato dalla nostalgia dell'assoluto che lo spinge fuori di sé, che ne determina il senso e le movenze quale arché originario che giustifica l'irri-

ducibilità di questa creatura alla finitezza, all'autoreferenzialità, e ne puntualizza la peculiarità ultima. Proprio questo "trascendentale" (kantianamente inteso) desiderio di Dio con Tommaso diventa il ponte della conciliazione e continuità tra natura e grazia, e ci dice perché ogni ricerca della verità approdi a Dio quale origine e destinazione ultima. Ora la tesi del volume è offrire una via alternativa a Dio nella convinzione che la traiettoria del senso ultimo della realtà articolato nella Bibbia, lungi dal ricalcare o assumere l'ontologia cosmologico-naturale e il finalismo teleologico propri della tradizione teologica dell'*homo capax Dei*, ne proclama non solo l'inutilità ma la dannosità, perché l'innocente determinismo della ricerca di felicità dell'uomo gli impedisce di riconoscere l'alterità trascendente di Dio che si mostra nella storia non per riempire il bisogno ma come dono gratuito che appella al decentramento di sé come responsabilità di servizio verso il povero, cioè "soggettività ospitale". L'orizzonte, mi si perdoni la grossolanità del quadro di riferimento, sembra rimandare ad una prospettiva dialettica contro una "liberale" o meglio ancora se ciò che l'uomo percepisce di sé possa essere utile ad andare verso e riconoscere Dio o se il dirsi-darsi di Dio non purifichi ma incenerisca i dinamismi perversi di una soggettività tanto segnata dalla "nostalgia dell'assoluto" quanto ingannata da questo "desiderio di Dio".

Il capitolo potremmo dire fondativo è il primo che ricostruisce con grande analiticità il desiderio di Dio in Tommaso d'Aquino. Il punto di partenza nell'originale sintesi del Dottore Angelico – che ha cercato una composizione tra il neoplatonismo di Proclo, Dionigi l'Areopagita e Agostino, e il finalismo di Aristotele – è la metafisica della partecipazione. Da Dionigi proviene il motivo che conduce il creatore a partecipare l'essere alla creatura, ovvero l'amore: essendo Dio *bonum diffusivum sui*, non può che comunicarsi all'altro da sé; essendo amore per sé e puro atto di essere, dona tali proprietà ad ogni cosa creata. Dio dunque è inteso sia come la causa efficiente dell'essere delle cose, che come la causa finale (Aristotele) che attira ogni realtà creata verso l'assoluta perfezione dell'essere divino, quale realizzazione della natura dell'ente che aspira al proprio grado di perfezione. È il senso dello schema dell'*exitus-reditus*. Questo tendere al proprio fine configura l'appetito (*ad-petere*) che descrive sia l'incompiutezza sia l'apertura alla realizzazione. Nell'essere umano l'inclinazione a Dio opera come "ricerca della felicità" ed essendo ente razionale il fine può essere attuato anche a livello soprannaturale, ambito decisivo nel caso dell'uomo che diversamente non potrebbe mai conoscere Dio in ciò che è, e dunque resterebbe una creatura inintelligibile perché segnata da un desiderio vano. La ricerca della felicità, che configura l'orientamento al fine, è «la tendenza di base, originante e motivante ogni azione umana, in particolare l'attività cognitiva e volitiva. Tutto

ciò che l'uomo delibera, decide, sceglie e compie lo fa per dare compimento all'aspirazione del suo essere» (49). La conoscenza e l'amore di Dio fanno conseguire all'uomo la piena felicità, conoscenza che solo Dio può dare (solo il *revelatum* ci manifesta *quid sit Deus*, il *revelabile* non ci lascia che ai margini di Dio), dunque un puro dono, anche se «l'elevazione soprannaturale non fa che portare a compimento un movimento di ascesa perfetta che costitutivamente inabita la natura umana nella sua ricerca d'identità». La conseguenza è presto detta: «nella natura umana, ricerca di sé e ricerca di Dio sono tutt'uno, dal momento che nell'uomo l'amore naturale per il Bene sommo non contrasta ma realizza e perfeziona il suo amore naturale verso la propria identità» (*ivi*). Il problema è che l'amore per Dio può accadere solo se l'uomo è mosso dall'*amor sui*, cioè dalla ricerca del proprio bene, e quindi l'andare verso Dio realizza un amore di identità in cui l'uomo non rinuncia agli appetiti naturali come ente, per cui «l'amore vero non è sacrificale ma espansivo la natura dell'ente, secondo la misura di partecipazione al *Bonum perfectum* propria di ciascuna natura» (85). L'a. denuncia il limite di questa prospettiva che la rende problematica e non veritiera, ovvero il fatto che ogni amore di identità è incapace di volgersi gratuitamente verso ciò che non è affine al suo appetito, cioè non l'affascina e non lo seduce.

Tommaso lascia in eredità la questione della salvaguardia del soprannaturale come gratuito e non esigibile dalla natura umana di fronte al *desiderium naturale*. Se fino alla prima metà del Novecento prevale una posizione estrinsecista (ripresa anche oggi a vario titolo da autori come Feingold, Hütter, Mayer), secondo cui la natura umana possiede una disposizione solo passiva nei riguardi dell'ulteriore determinazione soprannaturale, grazie alla *Nouvelle théologie* e al tomismo trascendentale si cercano soluzioni per superare tale posizione estrinsecista. È con de Lubac e Rahner, in dialogo con Tommaso, che assistiamo ad una svolta per superare la dottrina della natura pura in cui l'estrinsecismo idolatrico aveva preso forma (Gaetano, Bellarmino, Suarez). Proprio il gesuita francese per recuperare la divaricazione fra piano naturale e piano soprannaturale, confuta l'ipotesi della natura pura partendo da Tommaso, interpretato secondo le sue fonti patristiche, mostrando la sua non riconducibilità all'Aquinate e ancor meno al *cor inquietum* di Agostino. Tommaso, in realtà, avrebbe operato una sintesi matura tra la teoria della divinizzazione dell'uomo, propria della tradizione teologica patristica, e la consistenza intrinseca dell'ordine naturale, tipico della tradizione aristotelica. Laddove la teologia della natura pura rende di fatto il fine soprannaturale insufficiente circa il destino dell'uomo, solo riconoscendo tale finalità come l'unica finalità della natura umana si salvaguarda la gratuità dell'elevazione soprannaturale della creatura razionale all'unione perfetta con Dio.

Nell'uomo il desiderio naturale del soprannaturale (l'apertura intrinseca alla beatitudine eterna), la sporgenza oltre il finito, opera come disposizione non produttrice ma ricettiva dell'autodonazione divina: il dono di Dio non è prerogativa dell'uomo ma attesa di un dono inesigibile.

Accanto alla teoria della natura pura incontriamo l'approccio trascendentale alla metafisica tomista che fa dialogare Tommaso con Kant e l'idealismo tedesco, tra i cui esponenti si colloca Rahner. Il gesuita tedesco ha elaborato una teologia trascendentale alla cui base vi è l'esperienza trascendentale, ovvero l'originaria esperienza inoggettivabile di Dio da parte dell'uomo, che per lui rappresenta «la più originaria esperienza dell'Essere assoluto, antecedente qualsiasi tematizzazione speculativa o religiosa di Dio e senza mai esaurirsi in nessuna di esse, perché Dio non è oggetto ma fonte dell'appropriazione autentica di sé, nella conoscenza e nella libertà, da parte dell'essere umano. [...] L'esperienza della trascendenza qualifica lo slancio costitutivo e permanente della soggettività umana al mistero assoluto di Dio» (141). Ciò che segna l'uomo come spirito nel mondo è la sua originaria apertura all'essere, la pre-apprensione dell'essere nella sua illimitatezza (*Vorgriff*) in forza della quale sussiste la conoscenza categoriale, che configura l'uomo come essere della trascendenza, *capax omnium*, aperto all'altro da sé – cioè all'illimitatezza dell'essere della realtà – in quanto capace di trascendersi verso l'altro da sé; quest'apertura rende l'uomo disponibile all'ascolto di Dio cioè ne fa una *potentia oboedientialis*. Tuttavia l'apertura non fa il dono ma solo la capacità di riconoscerlo, essa «è l'anticipazione dell'inabitazione per grazia al mondo della chiamata, partecipe dell'autocomunicazione libera e gratuita di Dio» (146). Per Rahner (a differenza di de Lubac la cui interpretazione della *visio Dei* distruggerebbe l'assoluta gratuità della grazia) «l'apertura al soprannaturale non va intesa come momento intrinseco al processo di auto-appropriazione di sé da parte della coscienza soggettiva dell'uomo, ma quale slancio gratuito, eccedente le virtualità e le prerogative della sua natura» (153). L'a. non nasconde il rischio presente nella visione del desiderio di Dio, quale dinamismo ontologico che spinge l'uomo a realizzare chi egli è, di non riuscire ad ammettere e pensare l'apertura all'altro come disinteressata e non condizionata dal desiderio della propria perfezione ontologica. Questo fa chiedere se il desiderio non sia che una «mera tendenza innocente e auto-centrata dell'io progettuale, che ricerca nel mondo la possibilità più propria di realizzazione della sua esistenza» (158).

Siamo così al III capitolo. A scanso di equivoci l'a. prende le distanze da tutto l'apparato categoriale fissista di essenza, natura, causa, fine, che non riesce a tematizzare la reale differenza ontologica tra Dio e l'essere umano e quella tra uomo e enti intramondani; va rifiutato il paradigma della

teologia del desiderio che non riesce a pensare il rapporto Dio-uomo al di fuori dell'interdipendenza creaturale, né la novità di essere inaugurata dalla relazione intersoggettiva dove l'altro è riconosciuto non per la sua capacità di realizzare me, ma nella sua originaria differenza-alterità. E del resto la teologia del desiderio non rende ragione di una fenomenologia della storicità dell'uomo che ci spinge a riconoscere il carattere situato della ragione, l'orizzonte della finitezza e l'intersoggettività quali luoghi originari entro cui pensare l'apertura a Dio, poiché il desiderio umano è ultimamente egocentrico e incapace di reale decentramento verso l'altro da sé (cf 163). In questa fenomenologia dell'umano l'a. accoglie anzitutto il dato della progettualità come caratteristica ultima dell'uomo. Con riferimento alla tradizione esistenzialista (soprattutto Sartre) e all'approccio psicoanalitico, si riconosce il progetto come l'essere dell'esserci in quanto mancanza che ne definisce l'intenzionalità progettuale (la pulsione) entro la cui illimitatezza l'uomo costruisce se stesso. Tanto è necessario uscire da sé per dare forma all'io, tanto la sporgenza della natura (il desiderio) non designa né l'impronta dell'infinito nel finito né la salvaguardia dell'alterità (mondo e altri uomini), la cui significatività si declina come rilevanza funzionale alla realizzazione dell'io. In quanto l'uomo deve realizzare sé si scopre, heideggerianamente, gettatezza, cioè apertura, emotivamente segnata, all'appropriazione di sé nell'utilizzo degli enti intramondani il cui statuto, sempre secondo Heidegger, è l'utilizzabilità (*Zuhandenheit*). L'apertura è caratterizzata dalla *Befindlichkeit*; a monte della comprensione e dell'interpretazione del mondo vi è il radicamento dell'essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*) dell'esserci che configura la modalità del *Dasein* come *Sorge*. L'a. riprende la riflessione di Gadamer e Ricoeur sul linguaggio che media l'accesso dell'io all'essere, «per cui la comprensione del proprio poter essere autentico non accade nel solipsismo dell'interiorità intra-coscenziale, ma nel decentramento al senso dell'essere configurato dal linguaggio, da cui scaturisce la possibilità autentica dell'appropriazione di sé da parte dell'essere umano» (177). In questo modo si giunge all'idea chiave del volume, ovvero il superamento dell'uomo come essere di desiderio quale unica possibilità di poter trovare Dio. Del resto l'esperienza attesta che oltre e prima del desiderio che vorrebbe disporre arbitrariamente di tutto, vi è la presenza dell'altro che impone all'io rispetto dell'altrui persona e della sua dignità (affermazione questa solo enunciata ma niente affatto dimostrata). Così il senso reale della trascendenza non emerge né dalla coscienza riflessiva, né dall'epifania linguistica ma «come appello che, raggiungendo l'io nella contingenza dell'incontro con il povero, lo pone in uno stato di decisione decentrante, chiamandolo ad un esodo esistenziale, che non ha come termine il ritorno a sé dell'io, cioè l'accrescimento della

sua identità di base, ma il decentramento disinteressato verso l'altro da sé» (193). Dunque solo le categorie di appello (il dono gratuito che Dio fa dell'amore verso l'uomo) e risposta (suppongo la fede) salvaguardano la libertà e la storicità della relazione tra Dio e uomini. La novità biblica (*agape*) è l'ulteriorità che sana cancellandolo quel desiderio (*eros*) che tanto è potente nell'io quanto impedisce all'uomo di realizzare se stesso; sembrerebbe quasi che l'erotica del desiderio sia la traduzione esistenziale dell'esistenziale della colpa (come inganno derivante dal peccato dell'origine). Oltre l'equivoco, appunto ingannevole, della via del desiderio come luogo dell'apertura a Dio (sarebbe stato interessante un confronto critico con i nn. 3-8 di *Deus caritas est* oltre la "deferente" presentazione del tema nell'enciclica presente nell'introduzione [5-8]), rimane solo la prospettiva dell'*agape* biblico (tutt'altra cosa dal desiderio) presentato secondo la teologia dell'alterità di A. Rizzi per il quale solo il silenzio dell'*eros* permette un discorso su Dio e sull'amore di Dio, prospettiva teologica ricostruita e discussa nel cap. IV. Il Dio amore della Bibbia non è la causa attrattiva o finale degli enti ma volontà libera di bene per l'uomo non perché simile a sé ma perché bisognoso di liberazione. Perciò un Dio cercato sulle ali del desiderio è un'illusione, una proiezione dell'io, e non rende ragione della novità dell'amore di alterità del Dio dell'alianza e di Gesù Cristo.

Il volume possiede rigore espositivo (anche se a volte vi è un tornare esagerato e continuo sulle questioni per cui può risultare ripetitivo in alcuni casi) ed offre una tesi ardita e interessante che potrebbe essere ulteriormente arricchita nella sua peculiarità biblica e nella sua valenza speculativa ben oltre l'apporto di A. Rizzi. Certo vi sarebbe molto da discutere ma una recensione non è il luogo di un'estesa analisi critica di presupposti e risvolti; quello che conta è che il volume esprime un'idea sulla quale varrà la pena di tornare. Forse il desiderio di Dio è necessario perché l'uomo si volga verso Dio e quando ne riconosce il dono amorevole e gratuito impara che l'origine e il suo destino è l'essere presso l'altro da sé per diventare chi egli ultimamente è, facendo della realizzazione dell'io, cioè della felicità, non il movente ma, kantianamente parlando, il *finis in consequentiam veniens* per cui della felicità ci si rende immeritabilmente degni. Se la stessa legge biblica invita l'uomo ad amare il prossimo come se stesso, allora probabilmente questa affezione a sé come ricerca del compimento/felicità non è così ingannevole o funesta, quanto piuttosto necessaria, perché la trascuratezza verso sé (verso il bisogno di senso come ricerca di compiutezza) ci rende *indifferenti* verso colui che fa la *differenza* in quanto la pone e la compie.

Pierluigi Sguazzardo

D. FEDERICI, *Il pensiero politico di Gioacchino Ventura fra restaurazione e rivoluzione. Con la pubblicazione di documenti inediti*, PUG, Roma 2017, 656 p.

Gioacchino Ventura è la pietra miliare della corrente liberale e democratica del movimento cattolico italiano e, in particolare, del gruppo propagatosi dalla Sicilia tra la fine del XIX sec. e l'inizio del XX sec. Frutto di una tesi di dottorato discussa presso la Pontificia Università Gregoriana nel 2017, il libro di Federici ha il merito di mettere in luce le intuizioni in campo politico che troveranno sviluppo nei decenni successivi. L'assenza, prima d'ora, di una monografia che esponesse unitariamente e in modo organico i vari momenti del suo pensiero e della sua azione, considerandoli in sé e non in rapporto alla futura storia del cattolicesimo politico, non genera il rischio, in questo caso, di snaturare la personalità autentica del teatino.

La ricerca dell'autore ripercorre cronologicamente la vita di Ventura. Figlio di Paolo Ventura (1734-1816), barone di Raulica, avvocato e consigliere della Suprema Corte di Giustizia del Regno di Sicilia, e di Caterina Platinelli, Gioacchino nasce a Palermo il 7 dicembre 1792. La famiglia lo avvia agli studi presso il Collegio Massimo dei gesuiti, riaperto nel 1805, dopo che la Compagnia di Gesù era stata richiamata nell'isola da re Ferdinando III di Sicilia e IV di Napoli (1751-1825), lo stesso che, nel 1767, su istigazione del primo ministro Bernardo Tanucci (1698-1783), ne aveva decretata l'espulsione, seppur a malincuore. Nel 1818 entrò nell'ordine dei Teatini e ne divenne generale nel 1830. Scopri la politica a Napoli dopo i moti del 1820, negli anni in cui era direttore dell'*Enciclopedia Ecclesiastica*. Al termine di questa esperienza Ventura si dedicò alla predicazione e alla traduzione di opere di autori francesi. Questa fase della sua vita è particolarmente preziosa per comprendere il suo pensiero e Federici ne coglie l'aspetto più interessante. Nel 1823 compare la sua traduzione della seconda edizione di Lione del *Du pape* di Joseph de Maistre, nata dalla constatazione che la precedente traduzione di Imola era "piena zeppa di errori e di controsensi", che dovette subire la censura imposta dalla polizia di Napoli e della *Legislazione primitiva* di Louis de Bonald. Quest'ultima è stata arricchita di notevoli annotazioni, che occupano da sole centosettantatre pagine. Fu colpito dalla distinzione di de Bonald fra "obbedienza attiva" e "resistenza passiva". Ne trasse spunto per distinguere, a sua volta, l'obbedienza attiva dall'obbedienza passiva. Mentre la prima è propria di ogni essere intellettualmente libero e si esprime nella disposizione ad eseguire con animo pronto i comandi che si riferiscono a fini legittimi, la seconda caratterizza chi si comporta meccanicamente, chi opera come un mero strumento senza alcuna valutazione di ciò che gli si chiede di fare, se sia disonesto o

immorale, se sia legittimo o no. L'obbedienza attiva troverebbe il suo naturale complemento nella resistenza passiva, cioè nel rifiuto di obbedire ai provvedimenti che ledono il diritto divino, naturale e positivo, senza peraltro assumere alcuna iniziativa che sia direttamente rivolta contro il potere. È questo il germe di democrazia che la lettura di Bonald deposita nelle meditazioni politiche di Ventura all'inizio degli anni venti. Acuta è la critica portata alla teoria politica illuminista astratta e frutto di ideologia, che senza tenere conto delle passioni degli uomini e delle reali leggi morali che regolano la vita pubblica e che si possono ricavare dall'osservazione dell'esperienza, pretende di creare un mondo nuovo e perfetto, generando solo disordine e rivoluzione. Questa critica ad un'impostazione perfettibilista ed astratta della teoria politica è una costante del pensiero del teatino e della sua attività di polemista politico e il testo lo mette bene in evidenza. Il potere, a giudizio di Ventura, è essenzialmente uno e la sua qualità principale è la forza, di cui ha bisogno la stessa debolezza del popolo, generata da una moltitudine di volontà, di interessi e di impegni contrari, che si fanno fra loro la guerra. A sua volta la forza dei corpi sociali si fonda sulla loro stabilità, cioè che il potere sia sempre potere, il ministero sia sempre ministero ed il soggetto sia sempre soggetto.

L'interesse nazionale e l'impegno in favore dell'unità d'Italia, in una prospettiva federalista e neoguelfa, nascono solo con l'elezione di papa Mastai Ferretti e rimarranno presenti fino alla fine dei suoi giorni, avvenuta a Versailles il 2 agosto 1861. Lo studio ci spinge a cercare il "fondo dell'anima" di Ventura, che rimase lo stesso in tutti i momenti della sua vita. Egli appartiene in modo pieno al mondo aristocratico siciliano, da cui ereditò l'avversità verso l'ideologia giacobina e rivoluzionaria e la forte critica al centralismo burocratico-amministrativo dello stato illuminista, che nel mondo isolano era generata dall'opposizione all'unione con Napoli. La difesa delle libertà della Chiesa è una costante nei suoi scritti, così come il richiamo all'autorità del papa e la critica delle monarchie illuminate.

Con lo studio del contesto storico e del contenuto che segnarono gli scritti sulla materia politica e l'azione del teatino, l'opera di Federici può rappresentare un valido contributo all'approfondimento del volto della Chiesa nella penisola italiana di fronte al fenomeno rivoluzionario nella prima metà del XIX secolo. Il presente lavoro è accompagnato da una preziosa appendice, contenente i dispacci a Palermo, non ancora pubblicati, scritti da Ventura in qualità di rappresentante del governo rivoluzionario siciliano a Roma nel biennio 1848-1849, e alcuni documenti inediti conservati negli Archivi vaticani. Il testo apre, così, la strada ed offre spunti per nuove piste di ricerca. In particolare molte informazioni inedite sulla vita del teatino, come la mancata partecipazione all'Assemblea costituente romana, possono risultare utili per una completa

ricostruzione biografica. L'esposizione sistematica e approfondita del contenuto dei suoi scritti e del contesto storico in cui sono sorti rappresenta un valido aiuto per studiare la forte influenza del personaggio sulla storia successiva del cattolicesimo politico italiano.

Emanuele Avallone

G. FRAUSINI, *Il sacramento dell'Ordine. Dacci oggi il nostro pane degli Apostoli*, Cittadella, Assisi (PG) 2017, 507 p.

Il volume che si presenta, il numero 16 della collana *Gestis verbisque*, offre una visione originale sulla persona del ministro decifrabile all'interno di due polarità: Cristo e la Chiesa. Il ministro è conformato a Cristo capo della Chiesa come «Agere in persona Christi capitis et in nomine Ecclesiae». L'autore segnala anche una terza via originale: la *successione apostolica* derivante dal carisma che permette alla Chiesa di essere apostolica in una conformità radicale all'esperienza di Gesù con gli Apostoli. È certamente chiaro lo scopo e la tesi di fondo che attraversa come *fil rouge* l'intero libro. La successione apostolica (nella pienezza dell'episcopato e nella partecipazione propria agli altri gradi dell'ordine) offre alla Chiesa di oggi una continuità dinamica con la prima Chiesa affinché gli uomini e le donne del nostro tempo vivano l'autentica esperienza dei discepoli di Gesù.

Il cuore della proposta teologica di Giovanni Frausini – riassumibile nel primo capitolo – come anche quella di una parte considerevole dei docenti dell'Istituto Teologico Marchigiano (attualmente impegnati soprattutto nei contributi alla suddetta collana) consiste nel fare emergere il *metodo* della sacramentaria in una *circolarità unitaria* tra la *lex orandi*, la *lex credendi* e *lex vivendi*. L'originalità della proposta dell'autore è costituita dal raggiungimento, se pur in *mysterio*, del metodo mistagogico che partendo dalla celebrazione giunge all'*intellectus fidei* e introduce i credenti nella Trinità. Nel secondo capitolo l'autore sintetizza il modo della chiamata dei candidati all'ordine sacro nella prassi della Chiesa all'inizio del suo sorgere: una necessità della Chiesa (nella chiamata di Mattia si rileva l'esigenza di dover occupare il posto di Giuda) e non la realizzazione di un sogno o progetto personale. Nel terzo capitolo partendo dai numeri 10 e 11 della *LG*, che ricordano l'esercizio del sacerdozio di Cristo comune innanzitutto legato ai sacramenti e perciò ai riti, approfondendo l'insegnamento sull'unico sacerdozio di Cristo sommo sacerdote – da cui prendono forma il sacerdozio battesimale e ordinato – si intuisce che il ministero ordinato non è né prima né dopo la Chiesa perché i due elementi

risultano in un'identica correlazione. Nel quarto capitolo si offrono le linee essenziali dell'essere apostoli di Cristo. L'apostolato – a detta dell'autore – non è mai stato limitato ai Dodici: il termine Apostolo benché significhi “mandato” tuttavia è in primo luogo un invito a essere con Lui e solo in seconda battuta è un invito a guarire e scacciare demoni (cf. *Mc* 3,15; *Mt* 10,1). Un particolare non trascurabile e che merita di essere segnalato, nonostante l'abisso bibliografico sul ministero ordinato, è lo specifico *stare con Lui* dell'apostolato e che Frausini non manca di evidenziare anzitutto con la caratteristica della loro rappresentatività di *gruppo* dei Dodici. Mattia sostituisce Giuda perché il ruolo degli Apostoli fu importante appunto poiché “gruppo”. Anche l'idea di “essere mandati a due a due” ha valore non solo di semplice aiuto ma di collegialità apostolica poiché la chiamata per una comunione con Cristo si attua sempre contemporaneamente in una comunità. In questo capitolo Frausini rileva che la preghiera di ordinazione episcopale fa entrare nell'intimo della Trinità e contemporaneamente pone una connessione tra la Chiesa apostolica e quella di oggi in cui l'opera della Trinità e l'agire della Chiesa si intersecano. Anche nel quinto capitolo Frausini si sofferma sulla preghiera di ordinazione episcopale approfondendone il suo significato teologico e recuperando la dimensione trinitaria in una sorta di ri-presentazione sacramentale tra la Trinità e l'agire della Chiesa. Nel sesto capitolo esaminando la lezione sulla successione apostolica viene colto il nesso tra quest'ultima e la vita trinitaria per affermare che attraverso la testimonianza apostolica la Chiesa coglie la sua missionarietà senza perdere la sua chiara identità; in ambito ecumenico l'ecclesiologia di Lutero è antisacramentale nella misura in cui separa la vera Chiesa (invisibile) dall'istituzione giuridicamente strutturata (quella apostolica) cosicché il problema apostolico tra la Chiesa visibile e quella invisibile va ricercato in quello cristologico, nell'aporia che divide il Cristo storico da quello pneumatologico. Nel settimo capitolo l'autore approfondisce il metodo teologico della preghiera di ordinazione dei presbiteri per far emergere la dimensione trinitaria presente in essa. Il capitolo decimo rilegge i *tria munera*: *munus santificandi*, *docendi* e *regendi* collegabili al trinomio parola-liturgia-carità, analizzando il versante cristologico-trinitario. Per ciò che concerne il *munus docendi* del Vescovo l'autore rileva che esso non apparterebbe al *proprium* dell'azione pastorale poiché se lo si leggesse al contrario si rischierebbe di ridurre la pratica pastorale a un insieme di attività. Il servizio di testimonianza si fonda sul monito paolino di *1Cor* 11,23 in cui si avverte di trasmettere ciò che si è ricevuto, benché la sana dottrina non prescinda mai da una condotta conforme (cf. *1Tm* 1,5). Per quanto attiene al *munus santificandi* Frausini evidenzia che l'esercizio di esso non si riduce solo alla sfera liturgica ma comprende anche il ministero della Parola, il lavoro pastorale, la preghiera nel

guidare la comunità, poiché anche tutte queste altre dimensioni sono parti integranti di quell'opera di santificazione (cf. *ITm* 4,5). Insegnamento, santificazione e governo si attuano in modo interscambiabile in ciascun aspetto del servizio ministeriale in modo che sia tutto ordinato all'edificazione della Chiesa e alla gloria della Trinità Santa. Il Vescovo come primo responsabile e i presbiteri come suoi collaboratori, con l'aiuto dei Diaconi, esercitano questo servizio che non si riduce mai al solo ambito liturgico. Per il *munus regendi* il fondamento cristologico è l'esempio di Cristo Buon Pastore che non è venuto per essere servito ma per servire e dare la sua vita per le pecore (cf. *Pastores gregis*, 42). Lo stile di Gesù servo è la via maestra per esercitare la responsabilità pastorale. Con il capitolo dodicesimo si giunge a esaminare la teologia del presbiterio che vede un movimento non unidirezionale dei preti verso il Vescovo essendo un'esigenza anche del Vescovo impegnarsi attivamente nella ricerca della concordia con il presbiterio. Se questa è una necessità non solo unidirezionale lo è in *primis* perché il presbiterio costituisce l'epifania dell'amore relazionale della Trinità e non può che essere luogo dell'esperienza trinitaria che plasma strutturalmente la Chiesa fin dall'inizio. Di pregevole interesse è l'aspetto che l'autore coglie in rapporto al mistero del presbiterio poiché approfondendo l'*Ecclesia de Trinitate* designata nel primo capitolo della *LG* mostra che i rischi di considerare il presbiterato come via di santificazione personale piuttosto che come santità *ad intra* del presbiterio, come accadeva nella teologia medievale in cui solo l'episcopato e il ministero del parroco che erano considerati come modi di dedicare definitivamente e totalmente la propria vita a Dio, è oggi quanto mai rilevante. Il Vaticano II riconosce in ogni prete un credente dedicato a Dio, com'è per gli sposi nell'esercizio della vita familiare. Tutto ciò perché il mistero della Chiesa si illumina solo nella luce della Trinità delle Persone che in Dio sono relazione per antonomasia. Si passa al tredicesimo capitolo dedicato alle relazioni tra il presbiterio e il Vescovo. Un rischio che l'autore non manca di considerare è quello relativo a una sorta di riduzione allo stato sacrale dei ministri ordinati, giacché soprattutto oggi viene loro chiesto di essere uomini del culto per valorizzare così il laicato, sempre più desideroso di essere protagonista della vita ecclesiale. Per ciò che riguarda le relazioni tra il Vescovo e i presbiteri (cf. *Presbiterorum Ordinis* 7) si fa notare che il "come fratelli e amici" sta a indicare un rapporto tutt'altro che professionale e relegato alle cose da fare (relazione funzionale). La tentazione del Vescovo, oggi più che mai, di essere preoccupato a problemi che lo assillano (scarsa incidenza della fede nella vita di tanti battezzati, ridotta partecipazione alla vita della comunità, scarsità di clero, problemi legali e organizzativi, ecc.) rischia di non farlo più riuscire a relazionarsi da "persona a persona" con il presbiterio. Lo stesso vale per i presbiteri con il Vescovo: la

mancanza di confidenza, il timore, la diffidenza non favoriscono un rapporto personale profondo. L'autore rileggendo un'affermazione di Marcello Semeraro, che a sua volta commenta l'Esortazione post-sinodale *Pastores gregis* 4, afferma che il Vescovo "deve stare dov'è la sofferenza" senza mai smettere di costruire strade di salvezza, aprendo sempre "nuove strade" alla libertà di ogni uomo. Frausini aggiunge anche che le riunioni di clero diventano momenti qualificanti del presbiterio. Compito del Vescovo – senza mai sostituirsi nel discernimento ai superiori del Seminario – è l'impegno che incomincia già con i candidati al presbiterato di una conoscenza affettuosa del loro carattere, attitudini, aspirazioni a livello di vita spirituale, zelo e ideali, condizioni economiche delle loro famiglie e tutto ciò che li riguarda. Rimane senz'altro di pregevole rilievo, ma che apre anche a ulteriori indagini e dibattiti, il riferimento al Vescovo emerito Mons. Carlo Ghidelli che nella sua lettera *Missione compiuta* descrive i propri sentimenti di lancinante dolore per le rassegnate dimissioni per limiti di età da lui definite «uno strappo vissuto con animo esacerbato e profondo dolore, una vera e propria espropriazione, un esilio». Frausini termina il suo libro ritenendo che un parroco-presbitero non vivrà nessun problema nel lasciare la comunità nel caso fosse stato semplicemente l'uomo dei sacramenti, ma se invece fosse stato il padre di una comunità che ha accompagnato e guidato i fratelli allora il cambio frequente dopo i nove anni costituirà indubbiamente un problema, perché entrerà in una nuova comunità come da "estraneo tra estranei". Tutto questo vale ancor di più per il Vescovo. Quello che in ultima battuta pare lasciare perplessi è l'assenza totale di una considerazione da parte dell'autore sui risvolti positivi che un trasferimento può avere: sulla testimonianza al Vangelo, su se stessi, sulla comunità parrocchiale e diocesana. Non di rado invece sembra si assista a situazioni contrarie e ad atteggiamenti di chiusura talvolta poco edificanti davanti alla richiesta di trasferimento di un parroco dopo i nove anni canonici.

L'originalità del presente volume rimane senz'altro la scelta di muovere dall'analisi teologica del rito di ordinazione dei vescovi e dei presbiteri (*lex orandi*) per giungere a una ripresa dell'asse teologico del ministero presbiterale (*lex credendi*). Esso ha il merito di far emergere non solo l'aspetto teologico della *lex orandi* e della *lex credendi* ma anche l'attualità della *lex vivendi* poiché l'autore, a più riprese, palesa i fattori che generano la "crisi" e la demotivazione pastorale nel presbitero mostrando che in questa sua "crisi" si radica un'altra: quella dell'*identità ecclesiale*. Frausini sottolinea che i presbiteri non hanno solo bisogno di sapere quale sia la natura teologica del loro ministero – che rimane certamente sempre fondamentale – né tantomeno di essere giudicati sulla base di come sanno creare esperienze spirituali o suscitare entusiasmo, ma bensì di sperimentare una Chiesa più agile che liberi la loro

identità da un “verticale” che li vede perlopiù come “uomini del sacro”. La “crisi pastorale” dei presbiteri, sembra voler dire l’autore, dev’essere superata sciogliendo il nodo non tanto cristologico e funzionale quanto ecclesiologico: la bassa *qualità* delle relazioni ecclesiali è alla base della “crisi” del presbitero poiché, secondo Frausini, difficilmente un presbitero si demotiva per cause teologiche o affettive (queste ultime possono far manifestare il disagio, ma non sono la ragione più profonda) semmai il versante affettivo diventa compensatorio della difficoltà delle relazioni con i laici, gli altri presbiteri e il Vescovo. Il contributo, dunque, ha il pregio non solo di leggere la situazione attuale del sacramento dell’ordine ma anche di individuare lucidamente il problema odierno della “crisi” del presbitero, rimandando a un’ulteriore indagine che lo analizzi maggiormente suggerendo più approfondite analisi sul sacramento dell’ordine.

Dario Dicorato

F.A. IRACI, *La forma oltre la bellezza. Indagine sulla forma dell’ethos alla luce di alcuni autori contemporanei*, Glossa-Pontificio Seminario Lombardo, Milano 2017, 606 p.

Il lavoro di don Filadelfio Alberto Iraci che ci accingiamo a presentare – che nasce come ricerca di dottorato difesa presso l’Accademia Alfonsiana di Roma nel 2015, guidato dai prof. S. Zamboni e A. Gnada – rappresenta un buon tentativo sistematico di esplorare il rapporto fra etica ed estetica. O come scrive lo stesso A. si tratta di un’indagine fra l’ambito del fenomeno estetico e la teologia morale. L’A. a partire dall’indagine sul bello, analizza l’uomo che contempla la gloria di Dio che si manifesta nella persona di Cristo quale forma suprema del bello, per arrivare ad una proposta per la vita morale.

Iraci percorre con meticolosità la strada della riflessione estetica per arrivare alla percezione della forma, dove è possibile cogliere la rivelazione nella sua bellezza-bontà. In questo cammino la croce diventa elemento che fa risplendere il limite umano, offuscato dal peccato. La croce da elemento di morte diventa elemento di vita e bellezza; con la potenza della sua luce traccia una via unitiva in Cristo indicando la forma da imitare.

Il lavoro si presenta diviso in tre sezioni per un totale di otto capitoli. Nella prima sezione intitolata *L’emergenza dell’estetico* l’A. presenta un’articolata analisi di come si propaga l’estetico nella nostra società a gratificazione “immediata”. Per fare ciò offre una ricca esposizione sullo *status quaestionis* del rapporto che intercorre tra filosofia estetica e teologia morale, avvalendosi

anche dell'archetipo del don Giovanni di Mozart come emblema della vita dissoluta all'antitesi con una concreta proposta morale. Individua nella categoria della forma la chiave ermeneutica per articolare una proposta teologico-orale che va a verificare nella sezione successiva.

L'A. afferma, correttamente, che l'estetica è la teoria della conoscenza sensibile. L'esperienza della contemplazione legata alla riflessione orienta le scelte. A partire da questo dato inverte il tema classico dell'esigenza della riflessione dell'etica per l'estetica, proponendo invece «la necessità dell'estetica per l'etica». Iraci continua affermando che «il presente studio si concepisce proprio come un tentativo di risposta alla crisi della riflessione etica attuale, in vista dell'elaborazione di una proposta morale che tenga conto dei passi già realizzati e dei mutamenti sociali individuati. Nel neonato rapporto tra etica ed estetica sarà posta un'ulteriore declinazione: la necessità dell'introduzione della forma, che è categoria estetica ma non solo. L'obiettivo che si auspica di raggiungere è quello di fondare maggiormente la reciprocità del legame tra etica ed estetica attraverso la particolare prospettiva della forma» (116).

Il piacere per il bello orienta verso una pienezza di vita “che coincide con la vita buona” (cf. 130). Questa constatazione fa nascere nell'A. un'ulteriore domanda, così riassumibile: perché la bellezza è così attrattiva tanto da rappresentare il senso della pienezza di vita? Significativa a tal proposito è la scelta operata per approfondire la pista di riflessione: «L'indagine sulla forma indirizza verso la ricerca di una forma concreta, che possa condurre alla realizzazione di una vita umana pienamente riuscita e assurgere quindi a modello universale per la forma dell'*ethos* umano. Quest'esigenza sorge soprattutto di fronte alla consapevolezza che la società della gratificazione istantanea fornisce le prerogative per la costruzione di un'etica frammentata, finendo per porre come modello un uomo senza forma, de-forme e de-strutturato» (133).

Nella seconda sezione dal titolo *L'Ethos della forma* è presente su questa tematica il contributo di tre autori contemporanei (Luigi Pareyson, Hans Urs von Balthasar e Giuseppe Angelini). In modo coerente l'A. presenta nel suo insieme prima il pensiero degli autori sul dato studiato, per poi entrare nella specificità delle singole proposte, evidenziando quegli elementi validi per la costruzione della sua proposta teologica morale che farà nella terza sezione.

Luigi Pareyson, uno dei filosofi italiani del ventesimo secolo più originali, sviluppa il concetto di forma come *forma formante* e *forma formata* che costituisce la base della proposta delle formatività. «Per Pareyson la forma è la chiave di lettura di tutta la realtà» (160). Pareyson adopera il verbo formare per indicare quel tipo di fare che allo stesso tempo esegue e trova nuovi modi di fare. Di conseguenza il fare umano crea forme che rimandano ad una realtà trascendente. In questo ragionamento la formatività segna ed orienta profon-

damente la vita spirituale dell'uomo in quanto il modello creato ha una forma che rimanda all'originale ma conserva la sua identità profonda.

La forma aiuta a recuperare la categoria estetica che a sua volta rimanda alla dimensione pratica della morale. In questa dinamica la forma si sviluppa in formatività. La forma che nasce nella creazione artistica, e in qualunque evento legato all'iniziativa umana, è manifestazione di una presenza che trascende la pura relazione tra il soggetto e l'opera. In questa dinamica l'agire umano è sempre personale e le azioni compiute dall'uomo diventano una sintesi di attività e recettività.

Sul concetto di forma in von Balthasar è stato già scritto tanto non solo in questo lavoro. Qui ci soffermeremo unicamente sulla *forma Christi* così come proposta dal teologo svizzero. L'A. chiarifica che la *forma Christi*, nel pensiero di Balthasar, è lo svelamento pieno e definitivo di quella forma che è l'amore di Dio per ogni uomo. «La bellezza della forma sembra essere data esattamente dallo splendore che rifulge quando si contempla Cristo nel suo apparire integrale e unitario [...]. L'armonia finale e ultima che si percepisce è la via con cui si rivela la genialità di Dio e, nella *forma Christi*, il nucleo fondamentale della fede cristiana si lega con l'ambito filosofico e la condizione del vincolo è proprio l'approccio balthasariano a partire dal *pulchrum*. A questo punto, grazie al principio estetico individuato, si può proporre la forma come categoria che unisce i due ambiti» (317). Ecco perché l'A. afferma che «la categoria della forma [...] assume e concentra in sé l'apporto filosofico: essa è consegnata dalla filosofia estetica e, a motivo della relazione di necessaria derivazione in cui von Balthasar pone il *bonum* rispetto al *pulchrum*, la *forma* diventa categoria teologica essenziale per la riflessione morale» (317-318).

L'ultimo capitolo di questa sezione è dedicato alla forma nel pensiero di Giuseppe Angelini. Il nocciolo del pensiero del teologo di Milano è così presentato: «è proprio la coscienza dell'uomo ad avere la forma, ossia l'intima struttura, della fede, poiché il soggetto agisce in maniera veramente libera quando esercita la fiducia nella promessa che il suo agire racchiude e solo attraverso questa operazione la sua coscienza diventa espressione della sua identità più profonda. Dire che la fede è la forma della coscienza, dal punto di vista lessicale, vuol dire che la fede struttura e plasma la coscienza dell'uomo, esercita su di essa un'opera di formazione e di modellamento, in obbedienza alle dinamiche proprie della fede» (389). Il pensiero di Angelini si muove a partire dal dato biblico per poi articolare l'agire morale che prende forma nella fede.

Nella terza sezione dal titolo *La forma dell'ethos* l'A. si prefigge di ricercare la forma che permette all'uomo di raggiungere la pienezza del suo essere. Ci troviamo di fronte ad un tentativo di mappatura cristologica per un modello morfologico in teologia morale.

Già dal titolo di questa sezione è chiaro l'obiettivo che l'A. si propone: «andare alla ricerca della *forma* che permette all'uomo di raggiungere la pienezza del suo essere e comprendere se e come questa forma possa realmente strutturare la sua esistenza» (393). È indagata quindi la dinamica della *forma Christi* nell'esperienza per poi abbozzare un modello morfologico di teologia morale.

Iraci, una volta ribadite le acquisizioni teoriche fondamentali, analizza la fenomenologia dell'esperienza attraverso la *forma Christi* nella vita dell'uomo. Scandisce questo percorso in quattro tappe primarie: la prima di carattere estetico, per cogliere il sorgere della forma, la seconda di carattere ermeneutico per comprendere la forma, la terza di carattere pratico attraverso la sequela e la quarta di carattere estetico per ritornare alla forma originaria.

L'ultimo capitolo, che chiude il lavoro, oltre a focalizzare i dati acquisiti, propone un modello morfologico in teologia morale. Le pagine intorno alla *forma Christi* e *forma hominis* penso esprimano il contributo più genuino di tutto il lavoro. L'A. afferma che «è possibile applicare le categorie della persona come forma alla *forma Christi*, intesa come forma della vita morale. È Cristo che possiede per eccellenza una forma vivente in se stessa, che suscita "atti esemplati sul suo valore ed opere ispirate al suo carattere". I processi di formazione che nascono come imitazione della *forma Christi*, infatti, non sono altro che opere a lui ispirate e da lui ispirate perché è Cristo stesso che chiama ad imitare la sua forma: nell'ispirazione è possibile individuare il modo spirituale di azione della forma e le forme che sorgono sono esemplate sulla sua forma esemplare [...] essa agisce come forma formante nel cammino della perfezione cristiana, nel senso che è la regola d'azione il principio dell'agire dell'uomo, attraverso l'azione dello Spirito Santo» (550-551).

Iraci organizza quindi la sua proposta a partire dalla fenomenologia dell'esperienza morale pensata attorno alla categoria di *forma*. In questo percorso l'estetico fascina l'uomo indicandogli una forma concreta da seguire.

Il volume traccia una pista teorica stimolante e da approfondire particolarmente per i dati riportati nella terza sezione *Per un modello morfologico di teologia morale*. La riflessione proposta incita a ripensare la teologia morale nella prospettiva dell'estetica come chiave ermeneutica (cf. 433). Il tentativo proposto da Iraci, particolarmente nel settimo capitolo, nel privilegiare l'approccio teologico-fondamentale, che ha ovviamente una sua intrinseca validità, rischia però di sacrificare un po' il vissuto concreto da dove nasce la domanda morale. Per questo mi auguro che le piste intraviste dall'A., in modo speciale nell'ultimo capitolo, possano essere maggiormente approfondite in studi futuri, avendo sempre come paradigma l'esperienza concreta del vissuto morale per arrivare ad una proposta teorica.

Ci troviamo di fronte ad un lavoro valido, ben articolato che come afferma lo stesso A. «possiede le caratteristiche di un esperimento» (577) chiamato a sviluppare la strada intravista, bisognosa di essere percorsa in tutta la sua profondità per il valido contributo che può offrire alla riflessione teologico-morale.

Alfonso V. Amarante

C. MARTONE (a cura di), *Scritti di Qumran. Edizione bilingue con puntazione vocalica, introduzione, traduzione e note*, Vol. 2, Paideia, Brescia 2016, 330 p.

Dopo il primo volume del 2014, a fine 2016 è uscito il secondo ed ultimo volume dell'edizione bilingue degli *Scritti di Qumran* a cura di Corrado Martone.

In quest'opera con testo a fronte, Corrado Martone nelle pagine a sinistra presenta il testo dei più consistenti e completi manoscritti di Qumran, prendendoli dalle edizioni più affidabili, e aggiungendovi la vocalizzazione secondo il sistema tiberiense, mentre nelle pagine a destra offre la traduzione in italiano del testo.

Il sistema di puntazione vocalica adottato dal Martone per il testo ebraico è quello che si è imposto come standard nella tradizione rabbinica a partire dal X sec. d.C. e che attualmente viene studiato nei corsi universitari di ebraico biblico. Questo modo di vocalizzare il testo, come afferma lo stesso Martone nell'introduzione al primo volume, non vuole essere il tentativo di ricostruire la pronuncia dell'ebraico nel periodo di Qumran, ma mira ad offrire al lettore uno strumento che faciliti la lettura e la comprensione degli scritti della letteratura di Qumran in lingua originale.

È bene precisare inoltre che quest'opera non ha la pretesa di sostituire le esistenti edizioni critiche dei testi del Mar Morto, mentre si indirizza in modo precipuo agli studenti di ebraico – anche principianti – e a tutti coloro che conoscono almeno i rudimenti di quest'antica lingua per avvicinarsi con profitto alla letteratura di Qumran. Per intendere meglio quest'ultima osservazione, si deve tenere presente che il testo in lingua originale presente in questa edizione non riproduce esattamente tutti i dettagli dei vari manoscritti, né fornisce una completa descrizione e discussione delle eventuali lezioni diverse trasmesse da più codici del medesimo scritto. D'altra parte, però, tramite l'inserimento della vocalizzazione, esso diviene particolarmente utile allo studente in quanto quest'ultimo potrà comprendere al meglio e senza eccessiva fatica le scelte grammaticali operate dal traduttore.

Questo modo di presentare i testi di Qumran, nonostante i dubbi di correttezza nel riprodurre l'ortografia e la fonologia di Qumran con una vocalizza-

zione di tipo medioevale, si pone in linea con altre precedenti opere di successo che hanno molto aiutato gli studenti di ebraistica antica, quali ad esempio i due volumi di E. Lohse del 1964 (seconda edizione 1971; ampliati con l'aggiunta di ulteriori testi da A. Steudel nel 2001) e quello più recente di U. Schatter-Rieser 2005 per i testi in aramaico.

Ogni testo presente in questa edizione è preceduto da una breve introduzione che offre alcune informazioni in merito alla datazione dello scritto, al suo contenuto, al suo rilievo per le questioni storico-religiose, nonché una breve annotazione bibliografica nella quale si possono reperire le edizioni critiche di riferimento. Alla fine del volume sono poste diverse note che illustrano alcuni termini specifici o si soffermano su alcuni passi di difficile comprensione.

Il secondo volume dell'opera qui preso in esame contiene i seguenti scritti di Qumran: 1QHodayot^a, 1QPesher Abacuc, 4QPesher della Genesi^a, 4QPesher Isaia^{a-c}, 4QPesher Naum, 4QPesher Sofonia, 4QPesher Salmi^a, 4QTestimonia, 11QRotolo del Tempio, e la Lettera halakica.

Nel loro insieme, i due volumi di quest'opera credo costituiscano un valido compendio delle ampie indagini sui testi di Qumran che Corrado Martone, dopo alcuni decenni di studio, ora dispensa al più largo pubblico di non specialisti.

Paolo Merlo

P. MOLLO, *An Intratextual Analysis of the Mirroring Birth Stories of Samson and Samuel: Explaining the Narrative Logic of Literary Montage*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 2015, iv-46 p.

Il breve saggio scritto da Paola Mollo è un prezioso esempio di come l'analisi narrativa possa contribuire a una migliore comprensione di alcuni testi biblici. Partendo dal testo biblico così come esso ci è stato trasmesso ed evitando di entrare in problemi di stampo redazionale, l'autrice si concentra ad analizzare le narrazioni bibliche delle nascite di Sansone (*Gdc* 13) e di Samuele (*ISam* 1-2), racconti che, già a un primo approccio, sembrano potersi leggere in parallelo.

Il procedimento usato dall'autrice per eseguire l'analisi comparata delle due narrazioni di nascita è lineare e metodologicamente coerente. Dapprima sono poste in rilievo le molteplici similarità dei due racconti, successivamente vengono evidenziate le differenze e le peculiarità. L'orizzonte in cui si muovono le suddette analisi, è bene precisarlo, permane sempre quello letterario, facendo riferimento prevalentemente all'uso delle espressioni verbali, ai motivi e temi narrativi e ai personaggi dei racconti.

Nel primo capitolo, si diceva, l'autrice mette in evidenza le similarità narrative tra i due racconti: l'apparire sulla scena del padre del nascituro, la futura madre definita «sterile», la marginalità della madre, la presentazione del nascituro chiamato a divenire nazireo che, è bene precisare, per Samuele appare in modo esplicito solo secondo la testimonianza di 4QSam^a. Nel procedere del capitolo, Paola Mollo illustra le convenzioni letterarie di ciascuno dei suddetti temi narrativi esplicitandone l'intento all'interno di ciascuna narrazione. All'interno dell'analisi sulle espressioni, sulla scelta dei termini e sulle allusioni intrabibliche, un rilievo particolare riveste la discussione che l'autrice compie in merito alla questione se Samuele debba essere considerato o meno nazireo al pari di Sansone.

Dopo l'introduzione nella sola narrazione di Samuele di una situazione peculiare, cioè l'adozione del bambino da parte del sacerdote Eli, i due racconti tornano ad avere elementi narrativi che possono essere posti in relazione tra di loro. Questa volta però non si tratta di similarità, ma di contrasti: mentre la madre di Sansone offre un sacrificio gradito a Dio, i fratelli di Samuele trasgrediscono i comandi divini; mentre i genitori di Sansone vengono salvati da una prospettiva di morte, i fratelli di Samuele vi andranno incontro. In breve: le due storie, iniziate con grandi similarità, presentano un finale del tutto divergente, una si chiude in modo sereno, l'altra in modo tragico.

Il libro della Mollo non si limita però a elencare le similarità e le differenze tra le due narrazioni, ma cerca di rendere chiaro come i vari elementi letterari – quali ad esempio allusioni, citazioni testuali, formulazioni peculiari, rovesciamento di ruoli – siano stati utilizzati per produrre un'intenzionalità nelle rispettive narrazioni. Nelle pagine finali del libro, infatti, l'autrice cerca di mettere in evidenza la strategia narrativa di entrambe le due narrazioni con i loro eroi dalle vicende simili e nello stesso tempo contrastanti.

Un libro breve e di piacevole lettura che, benché non ambisca a compiere un'esegesi completa dei tre capitoli biblici presi in esame, né pretenda di risolvere alcuni complessi dati testuali o redazionali, riesce a illuminare i due racconti di nascita di Sansone e Samuele e le logiche narrative ad essi sottostanti.

Paolo Merlo

B. NAAMAN - E. SCOGNAMIGLIO, *Cristiani e musulmani in dialogo. Storia – Teologia – Spiritualità*, Elledici, Torino 2015, 136 p.

Il libro si colloca tra le tante voci che oggi, recependo le sollecitazioni del Magistero ecclesiale, esortano e stimolano al dialogo tra cristiani e musulmani.

Un dialogo interreligioso, innanzitutto, una decisa consapevolezza e certezza che per dialogare bisogna conoscersi, confrontarsi, aprire le menti e i cuori per raggiungere insieme traguardi degni della dimensione umana e spirituale delle comunità alle quali si appartiene. Dialogo che però esige un presupposto indilazionabile: l'adeguata conoscenza dei rispettivi patrimoni culturali nelle loro specificità e peculiarità.

La trattazione si sviluppa su due crinali: una parte espositiva e una parte nella quale prevalgono criteri di valutazione e di giudizio. Nella prima si sviluppa un percorso di illustrazione dei tratti salienti che caratterizzano l'islàm sin dalle sue origini, dando senso al sottotitolo, con il quale si annuncia che si intendono affrontare anche le problematiche strettamente connesse con la storia, con la teologia e con la spiritualità. Ma a mano a mano che ci si inoltra nella lettura, si constata che non si tratta di due ambiti distinti bensì di una unica narrazione dentro la quale le tre categorie del sottotitolo si intersecano con giudizi e altre istanze di valutazione per lo più di stampo filosofico-dottrinale di matrice occidentale o per lo meno non autenticamente islamica. Il che rende, a sua volta, alquanto acritiche alcune affermazioni di principio che emergono qua e là nel testo.

Pur essendo accuratamente articolata, l'esposizione dei concetti gioca su due fronti tra i quali è a volte difficile identificare una linea di demarcazione. Si ha per così dire l'impressione che si stia parlando dell'islàm sovrachiarati da istanze culturali ad esso estranee, una sorta di razionalizzazione e concettualizzazione di una fenomenologia religiosa che ha un suo specifico lessico e, soprattutto, una sua singolare visione della storia pervasa da istanze teofaniche che la caratterizzano. In una simile impostazione di fondo, finiscono con il prevalere categorie e spinte più del pensiero e delle istanze cristiane degli Autori che non una più pertinente registrazione delle attese che animano il comune sentire della comunità musulmana. Lo si percepisce dall'insistenza con la quale si martella sulla "religione del Profeta". Il che potrebbe, di fatto, costituire un problema di comprensione oggettiva non tanto del fenomeno "islàm" in sé, suscettibile di molteplici equivoci e letture, quanto di quella che è essenzialmente la coscienza che del loro Libro hanno i musulmani sia di origine araba sia divenuti tali in seguito a diversi eventi storici di conquista e di islamizzazione. Per la *ummah*, infatti, non c'è primariamente "la religione del profeta", bensì "la religione di Dio". Del resto non si può nemmeno asserire che "il termine *islàm* stia a significare la religione naturale, che è già praticata da Abramo in quanto adoratore del Dio unico". Né la religione di Abramo né quella di qualsiasi musulmano è o può essere considerata "una religione naturale". Un punto sul quale gli Autori non convincono del tutto è, in questa parte, la scarsa attenzione per i significati

intrinseci della terminologia coranica, in particolare, e di quella che ricorre nei vari *Commenti* al Corano e nelle diverse testimonianze che conferiscono valore di consenso e di condivisione della *sunnah*, o tradizioni di detti e opere attribuiti a Muḥammad.

In tale ottica ci si rammarica che si svolga una semplificazione delle regole essenziali della lingua araba non sempre lucida e appropriata. Il verbo *shahida* non significa “osservare”, bensì “testimoniare, professare”. Terminologia impropria si riscontra altresì nell’espressione “il termine *islâm* significa “sottomesso”, o il Libro è “la matrice cosmica, celeste, di qualsiasi altro libro o testo sacro”. La *umm al-kitâb* non è “la matrice della scrittura”, ma la matrice della rivelazione progressiva e definitiva che si è fatta Libro o Corano. Se proprio si vuole ricorrere al termine “scrittura”, andrebbe specificato che si tratta delle sacre Scritture monoteistiche giudaica, cristiana e musulmana che, inglobate nella loro presunta e originaria rivelazione, sono superate e sostituite. Cosa ci autorizzerebbe ad affermare che il linguaggio del Corano è “passionale, poco metafisico, molto esistenzialista” se poi si puntualizza che ciò non può essere condiviso da chi considera il Corano “una dettatura soprannaturale da parte di Dio”, asserzione, questa, che nessun musulmano condividerebbe? In nessuna parte si dice che “Dio detta o ha dettato” il Corano! Perché *hayât* significherebbe “rinascita” e non semplicemente “vita”?

La succinta analisi dei valori linguistici si esterna qua e là con una difettosa traslitterazione, che si dovrebbe evitare se si ha la chiara convinzione che, come già detto, la lingua è funzionale alla comprensione dei concetti. Sorprende perciò trovare i termini *dhamma*, *ua*, *ia*, *tanuin*, *i'jâz*, *borhan*, *rak'a*, *ra'ka*, *Šu'ayb*, *hayât*, *arkan*, *jihad*, *zakat*, *Yasîd II*, per *Yazîd II*, *Ramadan*, *ijmaa*, *Id alfitr*, *nikâh*, ecc. Per la modificazione di un grafema, inoltre, non ci sono soltanto suffissi e prefissi ma anche infissi, o aggiunte di altre lettere nel corpo delle tre radicali, come è il caso delle forme verbali derivate, ad esempio.

In che senso il Corano nella sua forma attuale sarebbe lungo circa quattro quinti del Nuovo Testamento? Quali sarebbero “le sure raccolte da Maometto e non assolutamente autentiche” rispetto a quelle che effettivamente costituiscono il Corano come è oggi?

Dicevo che a fronte di un’esposizione qua e là approssimativa delle realtà proprie del mondo islamico reale, traluce una pregiudiziale attribuzione di categorie mentali e filosofiche e antropologiche della tradizione occidentale. Lo si può notare a p. 15 dove si afferma: «Ed è proprio il ritmo veloce che a volte riduce la realtà o un evento alla sua stessa concretezza e nudità reale. Così, nel linguaggio coranico, le realtà spazio-temporali ricevono una collocazione circolare, meta-storica. Tutto è orientato in senso protologico o in senso apocalittico».

L'efficace e auspicabile momento di un dialogo interreligioso o meramente culturale è a parer mio compromesso da una esposizione non del tutto oggettiva dei valori fondativi dell'islàm. Sulla base di quale comprensione testuale si potrebbe asserire che alla luce di sura 56,77 "il Corano sarebbe un Libro che toccare non possono neanche i puri?"

Come si potrebbe dire crudamente a un musulmano che il Corano «è la rivelazione di Dio a Maometto, la diretta ed esclusiva Parola divina comunicata attraverso la mediazione dell'angelo Gabriele» e subito dopo asserire che «la rivelazione coranica è radicata in un'esperienza soggettiva del Profeta che si sente afferrato da Dio. Il contenuto del Corano è comunicato a Maometto in forma diretta e verbale: non vige neanche la categoria biblica dell'ispirazione»? Quali sono le 13 volte in cui Gesù è presentato con il nome Gesù Cristo? Che relazione con la fede islamica avrebbe l'asserzione che "Gesù morì in modo naturale e fu chiamato da Dio a sé"? Cosa si intende sottolineare là dove si asserisce che, stando a sura LXXXVII,19, "Abramo ha un solo libro sacro" se il testo coranico dice semplicemente "tutto ciò è contenuto negli antichi fogli, i fogli di Abramo e di Mosè"?

L'espressione "sigillo dei profeti" è presente solo in sura XXXIII,40 e non anche in sura LXI,6, come è detto a p. 41.

Molto più interessante e corretto è il capitolo II, dove le tematiche del dialogo entrano nel vivo dei Documenti del Magistero e delle diverse Chiese Orientali o comunque a diretto contatto con la maggioranza della popolazione musulmana. Buone le analisi su con chi dialogare, essere coscienti del tipo di dialogo che si deve e si vuole instaurare, come agire per la sua promozione, dove cogliere alcuni segni positivi della sua attuazione nonostante le ombre e le sfide che inevitabilmente comporta nella frammentazione del mosaico musulmano e nelle non totali aperture di parte della Chiesa che rifiuta di essere dialogante. Ma se s'insiste nel sottolineare che di difficile e insormontabile approccio sono anche alcune istituzioni comunitarie e sociali della compagine islamica, in modo particolare il complesso istituto del matrimonio, che non contempla indissolubilità, prevede ripudio, divorzio, poligamia e mal digerisce una qualsiasi forma di pianificazione familiare, quale tipo di dialogo si potrebbe instaurare in siffatto ambito tra un cristiano e un musulmano?

Suggestive e degne di attenzione sono a loro volta le pagine che gli Autori dedicano al mondo della mistica musulmana, dove l'interiorizzazione dell'amore per Dio travalica il caduco, per disperdere e frammentare gli orizzonti del tempo e dello spazio nell'infinitudine della contemplazione e della piena fruizione del volto e del cuore di Dio, come tanti mistici della tradizione della Chiesa hanno a loro volta dimostrato. In questa sezione dedicata alla spiritualità che l'islàm potrebbe essere capace di promuovere

grazie all'esaltazione e sublimazione che del medesimo hanno realizzato i *ṣūfī*, viene dato ampio rilievo, come di ragione, alla figura di Cristo come possibile mediatore in un più sostenuto dialogo interreligioso tra musulmani e cristiani, favorendo "uno scambio osmotico tra Vangelo e Corano, sufismo e mistica cristiana". Un martirio di desiderio, in fondo, che per i cristiani può divenire martirio di sangue, come dimostrano non pochi degli eventi che si stanno consumando nell'irragionevole follia religiosa, e forse non soltanto tale, dei militanti di ISIS.

Bartolomeo Pirone

C.M. PARISI, *In modo acerbo e sommario. Attualità della proposta teologica di Dietrich Bonhoeffer*, EDI, Napoli 2017, 192 p.

Sono trascorsi oltre settant'anni dal martirio di Dietrich Bonhoeffer, avvenuto nel campo di concentramento di Flossenburg in Germania, sul finire del secondo conflitto mondiale. Bonhoeffer è indubbiamente uno dei più importanti teologi del XX secolo, da più punti di vista. Eppure alcuni aspetti del suo itinerario biografico e le sfumature più complesse della sua teologia restano in gran parte ignorati dal grande pubblico. Salutiamo, quindi, con piacere questo nuovo saggio di C. Massimo Parisi che raccoglie sette articoli: essi sono la prosecuzione di una riflessione cominciata con la pubblicazione, da parte di Parisi, dell'impegnativa monografia *La Stellvertretung in Dietrich Bonhoeffer. Cristo e la condizione dell'uomo chiamato a vivere con/per gli altri*, Città Nuova, Roma 2016. Si potrebbe parlare di sette coordinate fondamentali per comprendere il pensiero bonhoefferiano: dalla cristologia all'ecclesiologia, dall'antropologia teologica all'etica, dalla pastorale alla teologia spirituale, fino ad approdare al saggio inedito: "Chi è Cristo per noi oggi?": *D. Bonhoeffer lettore di K. Barth*. In merito a quest'ultimo saggio, l'analisi proposta prende in considerazione i tre momenti principali di una *lettura critica* e le coordinate generali per interpretarla: le due Tesi (dottorato e abilitazione) di Bonhoeffer, il problema etico e l'*Offenbarungspositivismus* che emerse nel confronto con il grande Karl Barth.

Parisi riesce a mostrare la coerenza della lettura operata da Bonhoeffer a partire da *Sanctorum communio* fino alla critica mossa a Tegel, lasciando emergere una convinzione teologica continua da parte del berlinese, anche se la lettura, sebbene sia una delle più attente del pensiero barthiano, terminerà nel 1943, con l'arresto di Bonhoeffer. Come per gli altri articoli, il confronto è avvenuto con i testi principali della storiografia bonhoefferiana (e barthiana); in

questo caso, con A. Gallas, per l'area italiana, con il teologo evangelico tedesco A. Pangritz e con E. van't Slot, pastore della chiesa protestante olandese. Parisi è riuscito a dare un nuovo apporto ad una tematica suscettibile di ulteriori approfondimenti. Piace soprattutto lo sforzo di Parisi nel mostrare gli influssi barthiani sul cristocentrismo di Bonhoeffer, importante per far superare al futuro pastore della Chiesa confessante la teologia liberale e viaggiare verso una "sintesi" originale – come è affermato nella conclusione della presente opera di Parisi – dove attraverso l'ermeneutica circolare «"mondo/Parola-Parola mondo" si può comprendere il significato di entrambi, perché si può scorgere nel "mondo diventato adulto" (il penultimo) la presenza di Cristo (l'ultimo) mediante il suo agire conformante (collegamento ultimo-penultimo) che resta, nell'atto della rivendicazione, un giudizio e una interruzione del penultimo. Ancora una volta sembra che Bonhoeffer tenti di superare una dicotomia (teologia liberale e teologia dialettica), mediante una nuova sintesi» (182).

Anche gli altri saggi del volume di Parisi – già editati su riviste – meritano attenzione, ne diamo brevemente conto: *L' "Assistenza spirituale" nel pensiero di D. Bonhoeffer. Un contributo per l'oggi della Chiesa*. Qui Parisi ha tenuto presente la versione inedita per la nostra lingua di *Seelsorge*, testo che affronta sul piano della riflessione l'esperienza che Bonhoeffer fece a partire dalla primavera del 1935 con i candidati al ministero pastorale a Finkenwalde per la costituzione della Chiesa confessante che si opponeva al nazionalsocialismo. La questione fondamentale qui richiamata è l'annuncio del Dio della Bibbia alla creatura nel momento della sua massima forza e autonomia. L'A. individua la giustificazione di questo paradosso all'interno dell'intera produzione bonhoefferiana che muove da *Gen 1-3* dove l'uomo diventato "signore del suo mondo" sviluppa una forte sete di vivere che lo rende prigioniero di se stesso. Il tema lo si ritrova fino ad uno degli ultimi saggi dell'*Etica*, dove si legge che «senza o contro l'annuncio della croce di Cristo non esiste conoscenza dell'esser-senza-Dio e dell'esser-abbandonato-da-Dio del mondo». In questo caso la creatura che cerca la propria divinizzazione fa esperienza di una vita dimezzata, perché viene meno la libertà per l'autentica mondanità, che consiste nel: «lasciare che il mondo sia quel che esso è in realtà davanti a Dio, cioè un mondo riconciliato con Dio nel suo essere senza Dio» (testo di *Etica*, riportato a p. 133 del libro di Parisi).

In un ulteriore saggio *Dietrich Bonhoeffer: l'inquietudine della pace* Parisi, ri-leggendo la teologia di Bonhoeffer sul tema della pace, coglie un'evoluzione interna dovuta alle nuove esperienze di vita e di fede che il prigioniero di Tegel aveva vissuto nel corso della sua breve e intensa esistenza. Egli era partito dall'idea di ancorare innanzitutto l'etica cristiana alla realtà del mondo sulla base del fondamento cristologico. In altre parole, è la realtà di Dio che pe-

netra nella realtà del mondo attraverso Cristo; l'etica cristiana di conseguenza studia come questa realtà di Dio e del mondo, data in Cristo, diviene *realtà* nel nostro mondo. Parisi evidenzia come il concetto di "responsabilità" (tema predominante nell'*Etica*), proposto da Bonhoeffer, esorbita dal campo settoriale dell'etica. Più che di "responsabilità" come fenomeno etico, il teologo luterano crede che sia il caso di parlare di "vita responsabile" come dimensione esistenziale e ontologica. La vita responsabile è connotata dal vincolo, il legame con e per gli altri, che nasce dal rinnegamento di sé, che si fa *Stellvertretung* e si attua nella libera consapevolezza e nel rischio della decisione concreta. Qui Parisi sviluppa e specifica la sua intuizione di ermeneutica bonhoefferiana già presenta nel suo primo e principale lavoro.

Infine si vuole qui richiamare l'attenzione sul saggio *Il percorso bonhoefferiano della theologia crucis: analisi e sviluppo* soprattutto per la sua attualità "ecumenica", mentre si stanno chiudendo le celebrazioni per i 500 anni della Riforma. Con questo scritto Parisi fa vedere come la riflessione bonhoefferiana sulla *theologia crucis* si inserisca all'interno della tradizione luterana e la sviluppi, giungendo a proporre un'immagine di Dio dove scompaiono la sua impassibilità e onnipotenza, a favore di un Dio che soffre e che manifesta la propria potenza nella sofferenza del crocifisso. Parisi fa notare come Bonhoeffer dia avvio ad un nuovo capitolo nella *theologia crucis*, dove i nuovi protagonisti sono il mondo e la sua evoluzione storica (cf. 29). Il patire di Cristo, in quanto patire di Dio, manifesta il vero volto dell'onnipotenza divina, che è tale in quanto onnipotenza nell'amore, l'unica forza in grado di vincere il male dell'egoismo che è presente nel mondo, perché l'unica in grado di accoglierne e portarne in sé le conseguenze senza essere annullata. La *theologia crucis* diviene, quindi, espressione stessa dell'Amore. Per amore il Verbo si è fatto carne e la *Gestalt* di questo amore è il crocifisso. Anche in queste pagine di Parisi emerge e trova sviluppo la sua intuizione già espressa nel suo primo studio e cioè la risoluzione in chiave agapica del motivo della croce e dell'incarnazione.

In conclusione, dalla lettura di questo libro di Cristiano Massimo Parisi risalta quanto il pensiero di Bonhoeffer sia attuale e fecondo per la riflessione teologica dei nostri giorni, soprattutto in chiave ecumenica. Il cristocentrismo al centro, permette di vedere con occhi diversi l'antropologia teologica, la questione della giustificazione, il rapporto Chiesa-mondo, tutti temi sensibili che accomunano gli interessi teologici attuali, mentre si profila una nuova stagione di dialogo tra le chiese cristiane occasionata anche (e non solo) dal richiamo storico dei 500 anni della Riforma.

A. QUAGLIAROLI, *Frammentazione e fedeltà. La vita spirituale di fronte alla frammentazione delle relazioni nella postmodernità liquida*, Cittadella, Assisi (PG) 2016, 430 p.

Il voluminoso lavoro di Alberto Quagliaroli si dispiega in 4 capitoli ciascuno assai diverso dall'altro e che l'A. considera "sezioni". Nella lunga *Introduzione* (4-18) si cerca di chiarire l'oggetto proprio della trattazione individuandolo nella fedeltà cristiana, concepita nell'orizzonte biblico-cristiano, posta di fronte alla "frammentazione delle relazioni". L'arco temporale e culturale preso in considerazione dall'A. è riferito agli ultimi cinquant'anni ove la "frammentazione" o "liquidità" della relazione ha prodotto, per lo più, effetti negativi sul paradigma relazionale proprio della vita spirituale del cristiano. Così, il presente lavoro, si innerva tutto nello scandagliare la perseveranza e il coraggio che il cristiano è chiamato ad avere nel raccogliere tale sfida attingendo dal bagaglio "patrimoniale" costituito dalla fedeltà biblico-cristiana.

Il lavoro, nato come tesi di dottorato in Teologia spirituale, tratta nel primo capitolo: *Il paradigma della relazione nel mondo contemporaneo* (19-95). Qui si produce una riflessione che oltre a «comprovare l'evidenza che esiste un paradigma della relazione» (17), si cerca di illustrare come il pensiero dialogico abbia prodotto una profonda influenza sull'uomo occidentale. Il secondo capitolo: *Un'epoca segnata dalla frantumazione dei rapporti?* (97-190) si sofferma largamente sul fenomeno della relazione "liquida" o "frammentazione". Fenomeno questo che ha investito e influenzato società e cultura del mondo occidentale. Scrive l'A.: «Se la nostra epoca è segnata, da un secolo e mezzo a questa parte, dal paradigma della relazione, e se la frammentazione è un fenomeno incisivo [...] che investe tutti i generi di relazioni umane [...] ne consegue che essa dovrà avere conseguenze serie e diffuse a tutti i livelli della società e degli individui» (17). Nel terzo capitolo, l'A. si misura col *proprium* del suo lavoro: *Frammentazione e vita spirituale* (191-252). Le conseguenze negative della frammentazione delle relazioni vengono misurate e opposte agli apporti costituiti dalla fedeltà biblico-cristiana, cioè a quel complesso patrimoniale della fede cristiana che può resistere alle funeste influenze della frammentazione, soprattutto in campo antropologico. Nel quarto capitolo, infine, *La fedeltà biblico-cristiana strumento di "deframmentazione" delle relazioni* (253-396), l'A. tratta dell'azione positiva operata dalla fede cristiana. Qui la fedeltà viene intesa come dono spirituale elargito dal Dio-Trinità e ne diviene il valore «indispensabile [...] per contrastare, arginare, circoscrivere gli effetti negativi» (18) prodotti dalla nefasta frammentazione delle relazioni nell'ambito della vita spirituale. Una Conclusione finale, VII appendici e la Bibliografia (397-425) concludono il volume.

La ricaduta, dunque, della frammentazione delle relazioni nella vita spirituale del cristiano e la reazione a tale situazione negativa affidata alla fedeltà cristiana, costituiscono il tema del lavoro qui presentato. L'A. riesce ad essere esaustivo di tutte le complesse componenti che il tema inevitabilmente richiama e mostra una conoscenza specifica di autori e correnti culturali. La maggiore difficoltà, posta all'A., risiede proprio nel padroneggiare temi e discipline diverse che agiscono in base a metodi diversificati. Il lavoro viene svolto con diligenza e, ci sembra, che la parte migliore del lavoro consista nella descrizione degli effetti negativi causati dalla frammentazione dei rapporti. Anche la diffusa descrizione della relazione in senso cristiano riesce a convincere nonostante le difficoltà oggettive che un tale tema comporta. Gli autori citati, i testi riportati in testo e la bibliografia consultata (l'A. è in dialogo continuo con un repertorio davvero vario e vasto), arricchiscono l'intenzione espressa ripetutamente di valutare a fondo quanto la proposta cristiana ha da suggerire all'uomo contemporaneo.

Ma è proprio la vastità, forse, richiamata da tale lavoro a non convincere del tutto sulla bontà del lavoro. Beninteso: si è sempre quasi del tutto d'accordo con le indicazioni finali dell'A., ma non si riesce a condividere metodologicamente il lavoro. La prolissità dell'opera si accompagna ad una varietà incredibile di autori, temi, movimenti culturali che allestiscono, di fatto, un riporto ampio e farraginoso nel voler tener presente lo "scibile", enucleandolo dalla propria prospettiva. Così il lavoro diviene un po' confuso, si perde il filo della trattazione e si cade spesso in ripetizioni nocive alla lettura. Ad esempio, oltre alla conclusione generale si contano conclusioni ad ogni singolo capitolo, che erano state annunciate già ad inizio capitolo o in parti di essi. Inoltre all'inizio del lavoro e alla fine di esso si trovano schemi tematici e sintetici redatti con l'intenzione di chiarire meglio quanto esposto. In verità si perde di vista il filo del discorso e, per di più, le troppe sintesi di pensiero altrui non aiutano la comprensione della struttura del lavoro. Si veda quanto detto alla p. 397, dove si indica il riporto di uno schema grafico in appendice capace (di fronte all'evidente difficoltà di tenere insieme il tutto evocato) di assicurare la sintesi tematica della trattazione e i metodi usati per raggiungere i risultati accreditati: alla p. 397 si dice che tale schema si trova a p. 309, in verità esso si trova alla p. 414 e la pessima redazione grafica non permette una proficua lettura. In generale si nota una certa inclinazione a voler convincere il lettore della bontà tematica proposta schierandosi tra posizioni differenti senza che queste vengano esaminate debitamente. Lo stile, poi, a volte involuto e tendente al riassunto tematico – stante la trattazione dell'abbondante materiale già conosciuto – non agevola la lettura. Si va dalla menzione delle migrazioni dei popoli, alle missioni cattoliche, alle scienze matematiche, chimiche, fino alla scoperta delle Americhe e, quasi non bastasse alla sintetica trattazione delle specifiche dei vari metodi – diversi tra loro – usati per

redigere la propria ricerca. Materiali, dunque, non sempre consoni allo scopo del lavoro che dichiara di svolgere una analisi teologico-spirituale. Certo che tutto può concorrere all'illustrazione di un proprio pensiero, ma ci sembra non necessario ricorrere ad ogni costo ad un qualche tema, idea o autore, solo per i collegamenti che potranno esistere tra tematiche diverse. Perfino il tema centrale della fedeltà biblico-cristiana diviene, a suo modo, la categoria per richiamare l'intero universo patrimoniale del pensiero cristiano e non solo d'ordine spirituale. Pensiero, quest'ultimo, ricadente, sottilmente, nel giudizio di un tutt'uno compatto e monolitico. Nelle pagine centrali del lavoro (cf. 191-209), ad esempio, ci si attarda in una recensione tanto sintetica quanto inutile per illustrare lo scopo del proprio oggetto: si recensisce, cioè, l'apporto teologico-spirituale di alcuni autori recenti per poi concludere alla sola negatività operata della "frammentazione". Perfino nella scelta operata in proprio circa l'accezione da ritenere di Teologia spirituale, l'A. riesce a non chiarire bene a quale/i autore/autori è debitore e, mentre si dilunga in analisi e sintesi (più o meno rese in parallelo nel suo scritto!) sugli aspetti deteriori dell'influenza che la frammentazione ha prodotto sulla vita spirituale del cristiano, non si vede con chiarezza (nel capitolo 4) quale posto occupa la pur abbondante risposta della fede cristiana. Più semplicemente: non si riesce a capire bene come la criterialità spirituale enucleata nella sola "fedeltà" possa convintamente motivare ogni percorso cristiano. Proprio in questi passaggi ci pare che l'eccessiva verbosità non sempre illumini i pur intelligenti percorsi individuati.

In conclusione il lavoro dell'A. pur nell'offrire un vasto e ambizioso programma di lettura sul tema indicato non riesce a convincere del tutto. In particolare, oltre ai molti refusi di stampa, non riesce a raggiungere una piena maturità nell'offrire una analisi e una sintesi credibile sul rapporto frammentazione-fedeltà/perseveranza cristiana.

Alvaro Cacciotti

N. ROTUNDO (ed.), *Teologi in concerto. Scritti in onore di monsignor Costantino Di Bruno nel suo 70° genetliaco*, Cittadella, Assisi (PG) 2017, 238p.

Segnaliamo il testo *Teologi in concerto* curato da Nicola Rotundo, docente presso la Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sezione san Tommaso, edito da Cittadella nel 2017.

Il testo nasce come una raccolta di scritti in occasione del 70° genetliaco di monsignor Costantino Di Bruno, assistente ecclesiastico centrale del Movimento Apostolico sorto a Catanzaro nel 1979.

La miscellanea raccoglie quattro scritti di vario taglio epistemologico ma aventi tutti come riferimento la declinazione del sapere teologico in chiave biblica per rispondere ai problemi del nostro oggi.

Il primo studio, di indole dommatica, è stato curato da Giuseppe Carrabetta e riflette sistematicamente, a partire dal dato biblico, sull'identità del "vero Dio unico" che illumina la profonda identità dell'uomo. Questo percorso si avvale del pensiero di sant'Agostino, attualizzandolo nel nostro contesto storico.

Il secondo contributo, di natura morale, raccoglie le riflessioni di Nicola Rotundo su alcuni temi di grande attualità come la paura, la colpa, il peccato, la pena e la coscienza. Lo studio è condotto alla luce della Parola di Dio chiamata ad illuminare le scelte concrete del credente.

Il terzo studio, di taglio sistematico, offerto da Giuseppe Maria Comi, sposta la riflessione sulla famiglia. L'A. avendo come cornice i due sinodi sulla famiglia celebrati nel 2015 e nel 2016, approfondisce il pensiero di papa Benedetto XVI su questo tema così delicato. Attraverso l'analisi di alcuni scritti del papa emerito l'A. ricerca le cause della crisi della famiglia aprendo una riflessione sul futuro di questa istituzione.

L'ultimo studio, di carattere biblico pastorale, è presentato da Lucio Belantoni il quale indaga il mistero della sofferenza alla luce del libro di Giobbe. Il contributo dell'A. presenta una possibile pista di evangelizzazione della famiglia a partire dall'esperienza della fragilità per annunciare il vangelo nelle famiglie.

Gli autori stimolati dall'insegnamento di mons. Di Bruno ed ispirati dalla Parola di Dio hanno offerto delle possibili piste di riflessioni «a quattro quesiti che attualmente si pongono come problemi alla coscienza del credente: il tema dell'identità del Dio di Gesù Cristo e dello stesso Gesù Cristo come Suo rivelatore nello Spirito Santo, cui si ricollega il tema dell'identità della Chiesa; il tema del peccato riletto in chiave biblica nelle sue sfaccettature spesso ignorate o dimenticate; il tema della famiglia come cardine della società, messo in crisi da una mentalità mondana che in modo sempre più pervasivo vorrebbe proporre modelli di famiglia non conformi alla dignità della persona e contrari alla rivelazione e alla natura dell'uomo e della donna; il tema della sofferenza anch'esso legato alla famiglia come orizzonte vitale attraverso il quale solamente, nella fede, può darsi senso a questa esperienza essenziale e insopprimibile dell'umana esistenza» (13).

Il testo dedicato a mons. Di Bruno si presenta come una riflessione sistematica a partire dalla Parola di Dio che deve illuminare il cammino di fede di ogni credente.

LIBRI NOSTRI

G. ANCONA, *Sperare. Una scommessa di libertà*, (Giornale di Teologia, 407), Queriniana, Brescia 2018, 112 p.

Il breve ma denso saggio che qui intendiamo segnalare, pubblicato nella collana *Giornale di Teologia per i tipi dell'editrice Queriniana* da Giovanni Ancona, è un riuscito tentativo di delineare un percorso di riflessione sul tema della speranza alla luce tanto delle acquisizioni che sono proprie dell'antropologia culturale, quanto del patrimonio di pensiero che appartiene alla fede cristiana.

Per questo motivo il lavoro, che si compone di dieci capitoli, è suddiviso in tre distinti momenti volti ciascuno ad approfondire il tema sul piano umano, su quello religioso, con particolare riferimento alla dimensione cristiana, e su quello che più da vicino interpella la prassi dello sperare in alcuni "luoghi" significativi di questo "esercizio" dell'uomo: la preghiera, la sofferenza, l'agire concreto e il giudizio nei confronti della realtà. Infine, il lavoro si conclude con un *Epilogo* che, considerando ancora una volta i due poli propri dell'esistenza dell'uomo, quello orizzontale e quello verticale, offre un'utile visione d'insieme per colui che si interroga sul senso dello sperare nel presente concreto della sua storia.

Trattandosi poi di un itinerario che si propone non solo di riflettere sullo sperare, ma anche di fornire delle piste di lavoro concrete per l'esercizio della speranza umana e cristiana, il volume si segnala anche per i suggerimenti di ulteriori letture per l'approfondimento degli argomenti trattati che concludono ciascun capitolo dell'opera. Essi, infatti, sono un ulteriore elemento che può arricchire ed allargare la comprensione personale del tema dando la possibilità al singolo lettore di poter trovare ulteriori modi e "luoghi" confrontarsi con il tema della speranza e viverlo concretamente.

Un prezioso ed utile volume, dunque, quello proposto da Giovanni Ancona che non si ferma soltanto alla superficie del tema o che non offre solo un percorso teorico e speculativo sulla speranza, ma si propone di scendere nel concreto del confronto tra una realtà apparentemente "evanescente" nel pensiero dell'uomo ed una umanità concreta sempre più bisognosa di riscoprire le radici e la forza di questa virtù umana e cristiana.

L. MANTOVANI - G. PASQUALE, *Maria, ragione credente del cristianesimo. Mariologia fondamentale*, Cittadella, Assisi (PG) 2018, 194 p.

Il libro espone l'intuizione teologica per cui il *Logós* che Gesù Cristo è, coincide con la *ratio* (*Vernunft*), ossia con la ragione, in quanto tale – sottolineatura ribadita in diversi discorsi da Benedetto XVI. Si apre, così, al lettore

un stringato percorso biblico, patristico e spirituale che osserva, in un alone contemplativo, la Madre di Gesù nell'atto di connotare cristologicamente la propria forma esistenziale a quella del Figlio. Maria, ha reso, infatti, ragionevole il proprio credere al Figlio di Dio, nell'obbedienza al soffio dello Spirito. Dal primo capitolo si intuisce adeguatamente che la fede e la ragione della Vergine Maria sono congruamente innestati all'interno del percorso storico che ha costituito Israele come popolo di Dio. Nel secondo si stabilisce l'equazione, centrale per questo volume, tra l'universalità salvifica portata da Gesù Cristo, con l'incarnazione dalla Vergine Maria, e la fede certa, stabile e libera della Madre di Gesù anche dinnanzi all'evento drammatico della Croce e a quello della Risurrezione. Il terzo e ultimo capitolo sfocia in uno scenario trinitario, analizzando la fede e la ragione di Maria nella duplice cristologia dello Spirito e del Verbo e, proprio per questo, nel suo risultare anche un paradigma ecclesiale perché ogni credente possa vivere ragionevolmente nell'obbedienza allo Spirito, nella Chiesa. Obiettivo sotteso all'intero volume è, dunque, quello di dimostrare come il pensiero della Beata Vergine Maria, essendo cristologicamente determinato, contenga in sé la ragione della stessa esistenza di Maria di Nazareth e *dis*-ponga qualsiasi credente a scovare le ragioni/motivazioni del proprio convivere – il cosiddetto “senso della vita” – nel mondo degli uomini e delle donne. Tutto ciò giustifica, quindi, il sottotitolo: Mariologia fondamentale.

N. REALI, *Lutero e il diritto. Certezza della fede e istituzioni ecclesiali*, Marcianum Press, Venezia 2017, 117 p.

Il volume, pubblicato in occasione delle celebrazioni del quinto centenario della Riforma luterana, si concentra sul rapporto tra Lutero e il diritto: un tema spinoso, dal punto di vista ecumenico, alla luce del clamoroso gesto del 10 dicembre 1520, quando Lutero, davanti alla Elstertor di Wittenberg, bruciò il *Decretum Gratiani* e i tomi del *Corpus iuris canonici* insieme alla bolla di minaccia di scomunica di Papa Leone X *Exurge Domine*. Fu questo evento, molto più che l'affissione delle 95 tesi tre anni prima, a siglare la definitiva separazione di Lutero dalla chiesa di Roma e l'inizio della Riforma. Nello stesso tempo è altrettanto documentato che, nel giro di dieci anni, gli stati e le città che seguirono la Riforma di Lutero riorganizzarono la vita ecclesiale utilizzando in gran parte proprio le medesime fonti giuridiche bruciate a Wittenberg. Come si domanda Eilert Herms nella prefazione al volume: «Che cosa dice questa tensione? Deve essere letta come una tacita ritrattazione del giudizio espresso sul diritto canonico nel drammatico evento del 1520? Oppure

la successiva valorizzazione delle fonti giuridiche canoniche deve essere considerata come l'atto finale che porta a compimento il falò di Wittenberg?» (14).

Il volume tenta di rispondere a questa e ad altre domande, cercando di evidenziare la visione teologica che soggiace all'idea di diritto di Lutero. Prendendo in considerazione sia il diritto civile (prima parte) sia quello canonico (seconda parte), l'Autore presenta un Lutero che non si può affatto catalogare come un "nemico" dell'universo giuridico, ma come colui che si è costantemente sforzato di pensare al diritto (in particolare al diritto umano positivo) solo come uno strumento per regolare "l'ordine esteriore" (*De servo arbitrio*) della convivenza umana sia nella società civile sia nella chiesa. Questa conclusione, apparentemente minimalistica, può essere apprezzata a patto che se ne svisceri i presupposti teologici. Tra questi, appare decisiva la questione sacramentale, dal momento che essa permette a Lutero di recuperare – e, quindi, di legittimare teologicamente – il profilo istituzionale della chiesa, che si ritrova così incluso nella domanda su quanto consente al credente di abbandonarsi con certezza alla misericordiosa opera di Dio.

INDICE

Articoli

- VITTORINO GROSSI, *La vedova nella Chiesa antica. I trattati di Ambrogio e di Agostino* 277
 1. La vedova in epoca prenicena, 278 – 2. La vedova in epoca postnicena, 280 – 3. Il *De viduis* di sant’Ambrogio, 282 – 4. Il *De bono viduitatis*, di sant’Agostino, 288 – 5. Conclusione, 291
- BRUNO BORDIGNON, *La relazione educativa in don Bosco dal Contegno verso i superiori* 297
 1. L’esperienza di don Bosco, 298 – 2. Don Bosco vive e sperimenta la relazione con Dio, 299 – 3. Don Bosco persegue la realizzazione del giovane, 300 – 4. L’amorevolezza, 305 – 5. Relazione educativa con i non credenti, 306 – 6. Don Bosco oggi, 307 – Conclusione, 311 – Appendice: Il manoscritto di don Bosco, 311
- AGOSTINO MONTAN, *Il ministero del Vescovo agli inizi del terzo millennio* 315
 1. La teologia del ministero ordinato prima e nel concilio Vaticano II, 316 – 1.1. Visione dell’episcopato prima del concilio, 316 – 1.2. La visione dell’episcopato nel concilio Vaticano II, 318 – 2. Gli sviluppi posteriori: la recezione del concilio da parte del Magistero, 320 – 3. Mistero e ministero del vescovo: le tre funzioni, 323 – 3.1. Mistero e ministero del vescovo, 323 – 3.2. Stile di governo e sinodalità nella Chiesa diocesana, 325 – 4. Il ministero episcopale nell’insegnamento di Papa Francesco, 327 – Conclusione, 332
- NICOLA CIOLA, *La vocazione “ecclesiale” del Cardinal Ermenegildo Florit biblista e teologo “lateranense”* 335
 1. Notizie biografiche, 336 – 2. Insegnamento, ricerca, pubblicazioni, 338 – 3. Il contributo al Concilio Vaticano II, 342 – 4. Il tormentato ed esaltante periodo post-conciliare, 345
- FRANCO GIULIO BRAMBILLA, *Dalla cura animarum alla Chiesa testimoniale: sul “principio” di un nuovo Liber Pastoralis* 349
 1. Cos’è, perché e per chi un *Liber pastoralis*, 350 – 2. La transizione storica di un *Liber pastoralis*, 351 – 3. Il “principio” di un nuovo *Liber Pastoralis*, 354 – 4. Le forme pratiche e lo stile della chiesa testimoniale, 358 – 4.1. Le due forme pratiche della testimonianza, 358 – 4.2. Lo stile sinodale, 360

- SANTI GRASSO, *Il rapporto tra il verbo ἀκολουθέω e il verbo μένω. Dal discepolato sinottico a quello giovanneo* 365
1. Il primo incontro con i discepoli che rimangono con Gesù (Gv 1,38-39), 367 – 2. Il discorso sul pane: mangiare la carne e bere il sangue per rimanere in Gesù (Gv 6,56), 370 – 3. Il programma del discepolato: il rimanere nella parola di Gesù (Gv 8,31-32), 373 – 4. La metafora della vera vite e dei tralci icona del rimanere (Gv 15), 376 – 5. Il discepolato tra seguire e rimanere (Gv 21,22-23), 383 – 6. Il discepolato e il posto, 388 – 7. Origine sinottica del rimanere giovanneo?, 389 – 8. Conclusione, 390

Recensioni

395

G. BARBIERO, *Perché, o Dio, ci hai rigettati? Salmi scelti dal secondo e terzo libro del Salterio* (G. Deiana), 397 – E. BRANCOZZI (a cura di), *Chiamati da chi? Chiamati a che cosa? Teologia della vocazione al ministero ordinato. Atti del VI Seminario specialistico in teologia sacramentaria* (D. Dicorato), 400 – M. CASSESE, *Martin Lutero e la sua riforma liturgica. Il percorso storico-teologico di un culto rinnovato* (P. Sguazzardo), 405 – S. DE VITO, *La schiavitù via di pace. Una prospettiva pragmalinguistica di Rm 6,15-23* (A. Maly), 408 – F. FABRIZI, *Dio altrimenti. Per una critica alla teologia del "Desiderio di Dio" in Tommaso, de Lubac, Rahner* (P. Sguazzardo), 410 – D. FEDERICI, *Il pensiero politico di Giocchino Ventura fra restaurazione e rivoluzione. Con la pubblicazione di documenti inediti* (E. Avallone), 416 – G. FRAUSINI, *Il sacramento dell'Ordine. Dacci oggi il nostro pane degli Apostoli* (D. Dicorato), 418 – F.A. IRACI, *La forma oltre la bellezza. Indagine sulla forma dell'ethos alla luce di alcuni autori contemporanei* (A. Amarante), 422 – C. MARTONE (a cura di), *Scritti di Qumran. Edizione bilingue con puntazione vocalica, introduzione, traduzione e note* (P. Merlo), 426 – P. MOLLO, *An Intratextual Analysis of the Mirroring Birth Stories of Samson and Samuel: Explaining the Narrative Logic of Literary Montage* (P. Merlo), 427 – B. NAAMAN - E. SCOGNAMIGLIO, *Cristiani e musulmani in dialogo. Storia – Teologia – Spiritualità* (B. Pirone), 428 – C.M. PARISI, *In modo acerbo e sommario.*

Attualità della proposta teologica di Dietrich Bonhoeffer (N. Ciola), 432 – A. QUAGLIAROLI, *Frammentazione e fedeltà. La vita spirituale di fronte alla frammentazione delle relazioni nella postmodernità liquida* (A. Cacciotti), 435 – N. ROTUNDO (ed.), *Teologi in concerto. Scritti in onore di monsignor Costantino Di Bruno nel suo 70° genetliaco* (A. Amarante), 437.

Libri nostri

439

G. ANCONA, *Sperare. Una scommessa di libertà*, 441 – L. MANTOVANI - G. PASQUALE, *Maria, ragione credente del cristianesimo. Mariologia fondamentale*, 441 – N. REALI, *Lutero e il diritto. Certezza della fede e istituzioni ecclesiali*, 442.

Indice

445